

DIE BESTIMMUNG DER WAHREN PHILOSOPHIE  
BEI HRABANUS MAURUS IN IHREM  
GESCHICHTLICHEN ZUSAMMENHANG

I. DIE GRUNDKONZEPTION VON HRABANS DE RERUM NATURIS

Hraban verfaßte seine enzyklopädische Schrift *De rerum naturis*<sup>1</sup> in den Jahren seiner Zurückgezogenheit auf dem Petersberg in Fulda zwischen der Niederlegung seiner Abtswürde (842) und dem Beginn seines Mainzer Episkopats (847).<sup>2</sup> Bei der Komposition dieses Werkes, das eine vollständige Darstellung der gesamten Wirklichkeit intendiert, dienten Hraban zahlreiche Quellen,<sup>3</sup> insbesondere Isidors von Sevilla *Etymologiae*,<sup>4</sup> als literarische Vorlage, mit denen er jedoch eigenständig umzugehen verstand.<sup>5</sup> Hrabans selbständigen Umgang mit

1 Der gegenüber *De rerum naturis* umfassendere Titel *De universo*, der sich nach E. HEYSE, Hrabanus Maurus' Enzyklopädie ›*De rerum naturis*‹ – Untersuchungen zu den Quellen und zur Methode der Kompilation (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 4) München 1969 S. 3 f., »seit den Erstdrucken als Bezeichnung des Werkes gehalten« hat, ist zwar »von der Anlage des Werkes her gerechtfertigt ..., da Hraban die Schrift von der Spitze her (*Deus – Filius Dei – Spiritus sanctus – angeli ...*) bis zur Auffächerung aller Lebensbereiche komponierte«. Gleichwohl ist er »in der hs.lichen Überlieferung nicht bezeugt« [R. KOTTJE, Art. »Hrabanus Maurus«, in: Verf.-Lex.<sup>2</sup> IV (Berlin/New York 1983) Sp. 166–1961 (mit Auswahlbibliographie), hier Sp. 187], während der Titel *De rerum naturis* durch Hrabans eigene Formulierung in seinem Widmungsbrief an seinen ehemaligen Fuldaer Mitschüler Heimo, seit 840 Bischof von Halberstadt, belegt ist; vgl. Hrabani (Mauri) abbatis Fuldensis et archiepiscopi Moguntiacensis epistolae, ep. 36, ed. E. DÜMMLER, Epistolae Karolini aevi 3, MGH Epp. 5 (Berlin 1899) S. 471: *Haec enim omnia mihi sollicitate tractanti venit in mentem, ut iuxta morem antiquorum, qui de rerum naturis et nominum atque verborum ethimologiis plura conscripsere, ipse tibi aliquod opusculum conderem, in quo haberes scriptum non solum de rerum naturis et verborum proprietatibus ...*

2 Zu Hrabans Leben und Werken R. KOTTJE, Art. »Hrabanus Maurus« (wie Anm. 1); W. BÖHNE, Art. »Hrabanus Maurus«, in: TRE 15 (Berlin/New York 1986) Sp. 606–610; R. KOTTJE, Art. »Hrabanus Maurus«, in: DSAM 13 (Paris 1988) Sp. 1–10; DERS., Art. »Hrabanus Maurus«, in: LexMA V (München/Zürich 1991) Sp. 144–147; zu Hrabans Biographie M. SANDMANN, Hraban als Mönch, Abt und Erzbischof, in: Hrabanus Maurus und seine Schule. F Schr. der Rabanus-Maurus-Schule 1980, hg. von W. BÖHNE (Fulda 1980) S. 13–47, S. 28 ist *De rerum naturis* auf die Zeit um 845 datiert; H. SPELSBERG, Hrabanus Maurus. Bibliographie (Veröffentlichungen der Hessischen Landesbibliothek Fulda 4) Fulda 1984 (vollständig bis 1984).

3 HEYSE, Hrabanus Maurus' Enzyklopädie (wie Anm. 1) S. 10–40.

4 Ebd. S. 51: »Die *Etymologiae* Isidors gehören zum Hauptbestand des Werkes. Sie haben im wesentlichen auch die Kapiteleinteilung des Werkes bestimmt. Diese Exzerpte aus Isidor sind an ihrer Sachgebundenheit zu erkennen, die aber gleichwohl theologische Aspekte zuläßt.« *Isidori Hispanensis Episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, ed. W. M. LINDSAY, 1–2 Oxford 1911 Nachdr. 1971; im folgenden abgekürzt *Etym.*

5 Den wiederholt, insbesondere von Max Manitius, gegen Hraban erhobenen Vorwurf des Plagiats hatte schon P. LEHMANN, Zu Hrabans geistiger Bedeutung, in: St. Bonifatius. Gedenkgabe zum

seinen Quellen macht seine charakteristische Kompilationsmethode sichtbar, deren durch seine Isidor-Rezeption bestimmtes Ordnungs- und Gestaltungsprinzip Elisabeth Heyse so beschreibt: »Diese Isidorexzerpte stehen in Hrabans Text so, daß sie jeweils Blöcke bilden, zwischen die sich anders geartete Stücke schieben; sie bestimmen das Ordnungsschema und geben das Leitwort für das weitere Material, das angeknüpft werden soll. In den einzelnen Sinnabschnitten werden die Exzerpte aus Isidor jeweils an den Anfang gesetzt. Daß vor dem Isidorexzerpt schon anderes Material gebracht würde, dessen Leitwort dann erst in einem sich anschließenden Zitat aus Isidor zu finden wäre, ist nicht beobachtet worden.«<sup>6</sup>

Ein noch stärkeres Indiz für die geistige Selbständigkeit Hrabans ist die Tatsache, daß er die gesamte Komposition des ihm vorliegenden Stoffes einem Grundgedanken unterwarf, den Franz Brunhölzl folgendermaßen bestimmte: »Nach seiner Auffassung sollte eine Enzyklopädie nicht nur Realien beschreiben und allenfalls noch ihren Ursprung erklären, sie sollte darüber hinaus und vor allem den Sinn, den eigentlichen und letzten Sinn aller Wesen und Dinge erschließen, der ihnen in einer göttlichen Weltordnung zukommen mußte. Das hieß, daß die Realien auszulegen waren, genau so, wie wenn der Exeget die Schrift auslegte, um ihren moralischen und allegorischen Sinn zu erschließen. Diesem Grundgedanken folgend, ordnete Hraban den ganzen aus Isidor entnommenen Stoff völlig neu. Er begann nicht wie jener mit den *artes liberales* als der Grundordnung weltlicher Bildung, um dann der Reihe nach die verschiedenen Gebiete des Wissens zu durchstreifen, sondern stellte eine Rangordnung her, die mit dem Höchsten, mit Gott dem Schöpfer, begann und über die Welt der Geister und den Kosmos auf die Erde zum Menschen und über alle Wesen und Dinge bis herab zu den geringsten und niedrigsten Dingen führte. Ob sich die Zahl von 22 Büchern statt der 20 Isidors mehr zufällig ergab oder gesucht wurde, verschlägt wenig: Hraban gab auch ihr einen Sinn, indem er sie auf die Zahl der Bücher des Alten Testaments bezog. Die ›Allegorisierung‹ im einzelnen erreichte er, indem er die aus Isidor ausgehobenen Stellen mit Zitaten aus der Bibel sowie aus patristischer und frühmittelalterlicher exegetischer Literatur ergänzte.«<sup>7</sup>

---

zwölfhundertsten Todestag, hg. von der Stadt Fulda in Verbindung mit den Diözesen Fulda und Mainz (Fulda 1954) S. 473–87, wieder abgedruckt in: DERS., Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze 3 (Stuttgart 1960) S. 198–212, insb. S. 203 f. und 211 f., zum einen mit dem Hinweis auf Hrabans handschriftliche Quellenangaben, die in den gedruckten Ausgaben weggelassen wurden, und zum anderen mit dem gleichfalls berechtigten Hinweis auf die Unzeitgemäßheit und damit Unangemessenheit des dem modernen Plagiatsverständnis zugrundeliegenden Originalitätsmaßstabs, sofern er auf das frühe Mittelalter angewandt wird, zurückgewiesen. Zu Hrabans eigener Rechtfertigung seines Rekurses auf anerkannte Autoritäten gegenüber dem Vorwurf mangelnder Originalität vgl. P. HÄGELE, Hrabanus Maurus als Lehrer und Seelsorger, in: Hrabanus Maurus und seine Schule (wie Anm. 2) S. 82.

6 HEYSE, Hrabanus Maurus' Enzyklopädie (wie Anm. 1) S. 47; zu seiner Kompilationsmethode ebd. S. 47–64. Vgl. ferner den Beitrag von Marc-Aeilko Aris in diesem Band S. 437–464.

7 F. BRUNHÖLZL, Zur geistigen Bedeutung des Hrabanus Maurus, in: Hrabanus Maurus. Lehrer, Abt und Bischof, hg. von R. KOTTJE/H. ZIMMERMANN (AAMz Einzelveröffentlichung 4) Wiesbaden 1982 S. 6.

Diese nicht nur auf Kenntnis, sondern auch auf Sinndeutung aller Teilwirklichkeiten im Wirklichkeitsganzen einer göttlichen Schöpfungsordnung abzielende Grundkonzeption erklärt sich aus der pastoralen Zweckbestimmung des Werkes, mit dem Hraban Bischof Heimo von Halberstadt ein Hilfsmittel für die Glaubensverkündigung in seiner bücherarmen Diözese an die Hand geben wollte: »Wenn der Seelsorger seine Aufgaben, zumal die der Glaubensverkündigung, recht erfüllen soll, so muß er über ein umfassendes Wissen verfügen können. Er bedarf jedoch über die Kenntnis der Realien hinaus auch der Einsicht in den verborgenen Sinn der Dinge, ihre geheimen Bezüge zu einer übernatürlichen Ordnung, zur göttlichen Ordnung der Welt. Darum handelt Hraban nicht nur *de rerum naturis et verborum proprietatibus* – das wäre das Programm Isidors – *sed etiam de mystica earundem significatione*. Mit anderen Worten: die Dinge sollten nicht nur nach ihrem Literalsinn erklärt, sondern auch allegorisch gedeutet werden.«<sup>8</sup> Aus diesem Grund hat Hraban im Unterschied zu Isidor das Verfahren der Biblexegese auf seine Enzyklopädie übertragen und dabei die allegorischen Erklärungen aus der lateinischen Patristik, insbesondere von Hieronymus, Augustinus und Gregor, übernommen.<sup>9</sup>

## II. DAS ÜBERLIEFERTE SELBSTVERSTÄNDNIS DER PHILOSOPHIE

Die Bücher XV bis XXII von *De rerum naturis* behandeln »kulturelle und zivilisatorische Schöpfungen des Menschen«.<sup>10</sup> Im ersten Kapitel des fünfzehnten Buches, *De philosophis* überschrieben, gibt Hraban nicht nur einen geschichtlichen Abriss der ihm bekannten Philosophenschulen, sondern referiert auch mehrere Definitionen dessen, was er in Anlehnung an die ihm bekannte Tradition grundsätzlich unter »Philosophie« versteht. Bevor wir uns ihnen im einzelnen zuwenden, sei dieses Kapitel sowohl inhaltlich als auch im Hinblick auf die von Hraban jeweils herangezogenen Quellen gegliedert.

8 F. BRUNHÖLZL, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 1: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung (München 1975) S. 329 f.; vgl. Hrabani epistolae (wie Anm. 1) S. 471: *in quo haberes scriptum non solum de rerum naturis et verborum proprietatibus, sed etiam de mystica earundem rerum significatione, ut continuatim positam invenires historicam et mysticam singularum rerum expositionem*. Daß es Hraban auch um ein allegorisch-mystisches Verständnis der Wirklichkeit geht, zeigt ferner seine Anweisung im ersten Kapitel seiner für die wissenschaftliche Bildung der Geistlichkeit programmatischen Schrift *De institutione clericorum*, die künftigen Führungskräfte der Kirche müßten sich selbst und den ihnen Untergeordneten auch *significationem rerum mysticarum* erschließen; Rabani Mauri *De institutione clericorum libri tres, textum rec.* ALOIS KNÖPFLE (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München 5) München 1900 S. 187; im folgenden abgekürzt Inst. cl.

9 BRUNHÖLZL, Geschichte der lateinischen Literatur (wie Anm. 8) S. 332.

10 BRUNHÖLZL, ebd. S. 333; Überblick über den Inhalt der einzelnen Bücher der Schrift ebd. S. 332 f.

1. *Gliederung von De rerum naturis XV, 1<sup>11</sup>*

Inhalt	Quelle
Etymologie und Definition des Philosophen (413B–C)	Isidor, Etym. VIII 6, 1–3a
Einteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik (413C)	Isidor, Etym. VIII 6, 3b–6a
Einteilung der Physik, Ethik und Logik (413D – 414B)	Alkuin, De rhetorica et virtutibus (947–950)
Die antiken Philosophenschulen und ihre Lehren (414C – 415B)	Isidor, Etym. VIII 6, 6b–17
Ihr Gottes- und Weltverständnis (415C – 416A)	Isidor, Etym. VIII 6, 18–23
Eigenständige Überleitung: <i>sed scriptis ... nobis est.</i> (416A)	–
Definition und Erläuterung der wahren Philosophie (416A–B)	Alkuin, De dialectica (952A–B); Isidor, Etym. II 24, 1 f., 9
Die drei Teile der Philosophie finden sich in der Hl. Schrift (416C)	Isidor, Etym. II 24, 8; Alkuin, De dialectica (952C)
Einteilung der wahren Philosophie in einen praktischen und einen theoretischen Teil und ihre Bestimmung (416C–D)	Alkuin, De dialectica (952C–D); Cassiodor, Inst. II 3 6; Isidor, Etym. II 24, 10–16
Der Weg zur wahren Weisheit (416D)	–
Bestimmung der <i>virtus</i> und ihrer Teile (417 A – 418 B)	Alkuin, De rhetorica et virtutibus (943D – 945A)
Zweckbestimmung der (christlichen) Tugendübung und Schriftlesung 418B–C	Alkuin, De rhetorica et virtutibus (945B – 946B)
Christus als die wahre Weisheit gegenüber der Philosophie als der Weisheit der Welt (418D – 419A)	–

2. *Philosophie als Streben nach Weisheit und Wissen von den göttlichen und menschlichen Dingen*

Hraban übernimmt zu Beginn von *De philosophis* wörtlich den Anfang von Isidor, Etym. VIII 6. Dieser erklärt den Ausdruck *philosophi* etymologisch als *ama-*

11 Hrabanus, De rerum naturis XV, 1, MPL 111 Sp. 9 – 614, hier Sp. 413B – 419A. Zur Gliederung HEYSE, Hrabanus Maurus' Enzyklopädie (wie Anm. 1) S. 127 f. Cassiodori senatoris Institutiones, ed. R. A. B. MYNORS<sup>2</sup> (Oxford 1961); im folgenden abgekürzt Inst. Alkuin, De rhetorica et virtutibus, MPL 101 Sp. 919 – 950. Ders., De dialectica, MPL 101, Sp. 951 – 976.

*tores sapientiae*.<sup>12</sup> Damit ist das insbesondere in der platonisch-augustinischen und stoischen Tradition vertretene Verständnis von Philosophie als Liebe zur Weisheit vorausgesetzt, das, sofern es eine bestimmte Haltung von existentieller Relevanz bezeichnet, als »existentiell-habituell« gekennzeichnet werden kann.

Hraban übernimmt das »existentiell-habituelle« Verständnis der Philosophie als *amor* oder *studium sapientiae* von Isidor (Etym. II 24, 3). Alkuins entsprechende etymologische Deutung der Philosophie<sup>13</sup> war Hraban ebenfalls bekannt. Alkuin dürfte wie Hraban auf Isidor zurückgegriffen haben, zumal er auch in *De dialectica* die Etymologien Isidors verwendet.<sup>14</sup> Denkbar wäre allerdings auch ein direkter Rückgriff Alkuins auf Augustins durchgängiges Verständnis der Philosophie als *amor* bzw. *studium sapientiae*, da er quellenkritisch exakt nachweisbare Augustinkenntnisse besaß<sup>15</sup> und in seinen didaktischen Schriften von Augustinus abhängig ist.<sup>16</sup> Augustinus entfaltet sein Verständnis von Philosophie als »Streben nach Weisheit« erstmals ausführlich in *Contra Academicos* II 3, 7.<sup>17</sup> Spätestens seit den *Confessiones* (III 4, 8; VII 9, 14) setzt er die *sapientia* mit Gott bzw. Christus gleich. Philosophie als Liebe zur Weisheit ist nach ihm daher Liebe zu Gott (De civ. Dei VIII 8).<sup>18</sup> Der wahre Philosoph ist ein Gott-Liebender.<sup>19</sup> Die etymologische Bestimmung der Philosophie als *studium sapientiae* ist Augustinus durch Cicero vermittelt.<sup>20</sup>

Es schließt sich bei Hraban folgende Definition des Philosophen an: Philosoph ist, wer das Wissen von den »göttlichen und menschlichen Dingen« besitzt und »den ganzen Weg des guten Lebens einhält.«<sup>21</sup> Mit diesen Bestimmungen übernimmt Hraban Isidors zweiteilige Definition des Philosophen,<sup>22</sup> deren erster Teil auf Casiodor zurückgehen könnte.<sup>23</sup> Beinhaltete die von Hraban zuerst aufgenommene

12 De rerum naturis XV, 1 (wie Anm. 11) Sp. 413B: *Philosophi graeca appellatione vocantur, qui latine amatores sapientiae interpretantur.*

13 De dialectica (wie Anm. 11) Sp. 952A.

14 J. D. A. OGILVY, Books known to Anglo-Latin writers from Aldhelm to Alcuin (670–804) (Cambridge/Mass. 1936) S. 24.

15 Ebd. S. 15 und 18.

16 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) S. 67.

17 *Quid est enim philosophia? amor sapientiae*. Vgl. *Contra Academicos*, ed. W. M. GREEN, CCL 29 (Turnhout 1970) S. 21, 4.

18 De civitate dei, ed. B. DOMBART/A. KALB 1 (Darmstadt 1981) S. 333, 18–22.

19 Ebd. VIII 8 S. 320, 21, VIII 5 S. 326, 31 (und VIII 8 S. 333, 30 f.; dazu G. MADEC, *Verus philosophus est amator Dei*, in: RSPHTh 61 (Paris 1977) S. 549–566. Zu Augustins inhaltlicher Bestimmung des *studium sapientiae* H. I. MARROU, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, hg. von J. GÖTTE (Paderborn 1982) S. 141–151 und 303–312 (Übers. der 4. Aufl. der franz. Originalausg. von 1958 mit den vom Verfasser eingearbeiteten Zusätzen).

20 Tusculanae disputationes I 1 und IV 5, lat.-dt. hg. von O. GIGON 5 (München/Zürich 1984) S. 6 und 248; vgl. Seneca, Ad Lucilium epistulae morales 89, 4, ed. F. PRÉCHAC, L. Annaeus Seneca, Philosophische Schriften, lat. und dt. 4: Ad Lucilium epistulae morales LXX–CXXIV, [CCXXV], übers., eingel. und mit Anm. vers. von M. ROSENBAACH 2 (Darmstadt 1978) S. 328; Laktanz, Divinae institutiones III 2, 3, ed. S. BRANDT, CSEL 19 (Prag u.a. 1890) S. 180, 7 f.

21 De rerum naturis XV, 1 (wie Anm. 11) Sp. 413B: *Est enim philosophus qui divinarum et humanarum [rerum] scientiam habet. Omnem bene vivendi tramitem tenet.*

22 Etym. (wie Anm. 4) VIII 6, 1b: *Est enim philosophus qui divinarum et humanarum [rerum] scientiam habet, et omnem bene vivendi tramitem tenet.* Vgl. ebd. II 24, 1.

23 Inst. (wie Anm. 11) II 3, 6 S. 110, 15 MYNORS: *Philosophia est divinarum humanarumque rerum ... probabilis scientia.*

etymologische Deutung der Philosophie ein existentiell-habituelles Verständnis derselben – Philosophie als Streben und Tätigkeit –, so unterscheidet sich davon ihre gleichsam »epistemische« Bestimmung als »das Wissen von den göttlichen und menschlichen Dingen«, <sup>24</sup> Unter den »göttlichen Dingen« dürften Hraban und Isidor daher das Unvergängliche bzw. mit Augustinus <sup>25</sup> Gott selbst, unter den »menschlichen Dingen« entweder (mit Augustinus) die vier Kardinaltugenden als Inbegriff des sittlichen Lebens und Handelns des Menschen <sup>26</sup> oder einfach ein

24 Die antiken Ursprünge dieser Definition der Philosophie sind zunächst bei Augustinus zu suchen, der sie als altherwürdig kennzeichnet, wenn er sie auf »Männer der Frühzeit« zurückführt [Contra Academicos (wie Anm. 17) I 6, 16 S. 12, 11–15]; sodann bei Cicero, Augustinus mutmaßlicher Vorlage. Cicero nennt die Philosophie häufig Weisheit (*sapientia*) – wie überhaupt das römische Denken von ernerischer Zeit an [W. GÖRLER, Art. »Philosophie. I. Antike. G. Rom«, in: HWP 7 (Basel 1989) Sp. 608]. Auch Cicero führt sie auf »alte Philosophen« zurück und erweitert ihren Begriff um den Zusatz der Kenntnis der Ursachen [De officiis II 2, 5, recogn. C. ATZERT <sup>3</sup>(Leipzig 1949) S. 75: *Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia*; Tusc. disp. (wie Anm. 20) IV 57 und V 7 S. 292 und 320]. Auf Ciceros Definition der *sapientia* bezieht sich Laktanz [Epitome 26, 2b, ed. S. BRANDT, CSEL 19 (wie Anm. 20) S. 700, 14 f.]: *sapientia est, ut Cicero definiuit, divinarum et humanarum rerum scientia*. Seneca unterscheidet scharf zwischen der Weisheit als dem Wissen der göttlichen und menschlichen Dinge und der Philosophie als dem Streben nach dieser Weisheit, die das Ergebnis und der Lohn dieses Strebens sei [Epp. mor. (wie Anm. 20) 89, 4, 89, 6 und 90, 3 S. 328 und 342]. Laktanz radikalisiert diese Unterscheidung, indem er der Philosophie den Charakter abspricht, eine wirkliche Suche nach Weisheit zu sein: Sofern die Philosophie stets Suche nach Weisheit sein soll, gelange sie nie an ihr Ziel; eine über ihr Ziel unwissende Suche sei aber keine richtige Suche und ein Streben, das sein Ziel nicht erreichen könne, sei kein echtes Streben [Div. inst. (wie Anm. 20) III 2, 7–10 S. 180 f.]. Seneca zitiert beide Fassungen der »epistemischen« Definition der Philosophie, d.h. sowohl mit als auch ohne den Zusatz der Ursachenkenntnis, hält diesen aber für überflüssig, weil die Ursachen göttlicher und menschlicher Dinge ein Teil der göttlichen Dinge seien [Epp. mor. (wie Anm. 20) 89, 5 S. 328]. Senecas Auffassung vom Redundanz-Charakter des Zusatzes der Ursachenkenntnis dürfte sachlich zutreffend sein: Für die Vollständigkeit der einfachen »epistemischen« Definition spricht die Vollständigkeit der Seinsbereiche, für welche die beiden Ausdrücke »göttliche und menschliche Dinge«, durch die das philosophische Wissen bestimmt ist, stehen; denn nach dem neuplatonischen Aristoteleskommentator Ammonios ist die Definition der Philosophie als die Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge [Ammonius, Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium, ed. A. BUSSE, CAG 4/3 (Berlin 1887) S. 3, 1 f.] bedeutungsgleich mit der von ihm an erster Stelle angeführten (aristotelisierenden) Definition der Philosophie als »Erkenntnis der seienden Dinge, insofern sie seiend sind« (ebd. S. 2, 22 f.). Beide Definitionen unterscheiden sich nur nach dem Grad ihrer Deutlichkeit voneinander; denn alles Seiende ist in Göttliches, also Ewig-Immerwährendes, und Menschliches, d.h. Werdendes und Vergängliches, unterteilt [ebd. S. 3, 2–7; vgl. hierzu und zu den entsprechenden Ausführungen bei dem Kommentator Elias, in: Porphyrii Isagogen et Aristotelis categorias commentaria, ed. A. BUSSE, CAG 18/1 (Berlin 1900) S. 6, 24 f., auch M. KRANZ, Art. »Philosophie. I. Antike. D. Peripatos und Aristoteleskommentatoren«, in: HWP 7 (Basel 1989) Sp. 591 f.]. Gemäß der antiken Tradition bezeichnen daher »die göttlichen und menschlichen Dinge« als der Gegenstand des philosophischen Wissens die beiden großen Bereiche des Seins, das Unvergängliche und das Vergängliche.

25 Augustinus, Contra Academicos (wie Anm. 17) I 8, 22 S. 15, 1–6: *Iam res diuinae cum omnibus concedentibus meliores augustioresque multo humanae sint ..., magnum quiddam esse in comparatione uerissimi et secretissimi dei, quem raro fortasse intellectus, sensus autem nullus attingit?*

26 Ebd. I 7, 20 S. 14, 24–27: *Illa est humanarum scientia, quae nouit lumen prudentiae, temperantiae decus, fortitudinis robur, iustitiae sanctitatem. Haec enim sunt, quae nullam fortunam meutentes uere nostra dicere audemus ...*

Synonym für den Seinsbereich des Veränderlichen und Vergänglichen verstanden haben. Für die zweite Bedeutung spricht die Tatsache, daß Isidor und Hraban dieser epistemischen Definition des Philosophen das praktische Moment einer vollständig guten Lebensführung als ein zweites Definitionsmerkmal des Philosophen hinzufügen<sup>27</sup> und damit offensichtlich als in ihr noch nicht enthalten begreifen. Somit wäre nach beider Auffassung der Philosoph durch ein Wissen, das sich auf die Wirklichkeit im Ganzen, d.h. auf das Göttliche und das Vergängliche, bezieht, und durch ein praktisches Merkmal, nämlich durch eine vollkommene Lebensführung, vollständig gekennzeichnet. Auch die Zurückführung des »existentiell-habituellen« Verständnis des Philosophen als *amator sapientiae* auf das ausdrückliche Selbstverständnis des Pythagoras und dessen deutliche Abhebung von der sophistischen Selbstbezeichnung als »Weise«, d.h. als solche, die (bereits) im Besitz der Weisheit oder »Gelehrte der Weisheit« sind, hat Hraban den Etymologien Isidors entlehnt: *Nomen philosophorum primum a Pythagora fertur exortum. Nam dum antea graeci veteres Sophistas, id est, sapientes, aut doctores sapientiae semetipsos jactantius nominarent, iste interrogatus, quid profiteretur, verecundo nomine philosophum, id est, amatorem sapientiae se esse respondit: quoniam sapientem profiteri arrogantissimum videbatur. Ita deinceps posteris placuit, ut quantalibet de rebus ad sapientiam pertinentibus doctrina quisque vel sibi vel aliis videretur excellere, non nisi philosophus vocaretur.*<sup>28</sup>

Zu beachten ist die Tatsache, daß nach dem letzten Satz des zitierten Abschnitts der Philosoph nicht mehr nur als Sucher nach Weisheit, sondern als bereits im Besitz einer wenn auch noch so geringen Weisheit befindlich verstanden und damit das »existentiell-habituelle« Verständnis des Philosophen mit dessen »epistemischem« Verständnis verbunden wird. Diese Verbindung ist m. W. erstmals in der Stoa mit dem Beziehungsmodell der Antakolutie systematisch begründet worden. Seneca etwa zeigt ausführlich die wechselseitige Bedingtheit zwischen Philosophie als der Bemühung um sittliche Vollkommenheit (*virtus*) und dieser selbst auf, denn weder kann es eine sittliche Vollkommenheit geben ohne die Bemühung um sie, noch kann eine Bemühung um die sittliche Vollkommenheit ohne sie selbst überhaupt entstehen, weil man nur durch sie selbst zu ihr gelangt.<sup>29</sup> Isidors Quelle für die berichtete Begebenheit mit Pythagoras dürfte Augustinus sein.<sup>30</sup> Dieser dürfte auf Cicero<sup>31</sup> und dieser wiederum<sup>32</sup> auf Diogenes Laertios<sup>33</sup> zurückgehen, der sich seinerseits auf Herakleides Pontikos bezieht. Während bei diesem nur die Erzählung über Pythagoras als solche berichtet wird,<sup>34</sup> deren Realitätsgehalt allgemein bezweifelt wird<sup>35</sup>, schließt Diogenes Laertios noch eine Bemerkung an, nach der früher die Philosophie Weisheit, der Philosoph ein Weiser und die Weisen ihrerseits auch Sophisten genannt wurde(n), während der Philosoph nur als ein Liebhaber der Weisheit verstanden wurde.<sup>36</sup>

27 De rerum naturis XV, I (wie Anm. 11) Sp. 413B: *Omnem bene vivendi tramitem tenet*. Isidor wie Anm. 22.

28 De rerum naturis XV, I (wie Anm. 11) Sp. 413B-C; wörtlich nach Isidor, Etym. (wie Anm. 4) VIII 6, 2-3a.

29 Epp. mor. (wie Anm. 20) 89, 8 S. 330.

30 De civ. Dei (wie Anm. 18) VIII 2 S. 321,31 - 322,3.

31 Tusc. disp. V 8 (wie Anm. 20) S. 322.

32 Wie vermutlich auch Laktanz, Div. inst. (wie Anm. 20) II 2, 6 S. 180, 14-21.

33 Diogenes Laertios, Vitae Philosophorum I, ed. H. S. LONG<sup>2</sup> (Oxford 1966) S. 12, 14-23.

34 Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar, Heft 7: Herakleides Pontikos, hg. von F. WEHR-LI (Basel 1953) S. 31 (fr. 87).

35 Tusc. disp. (wie Anm. 20) S. 553 f.

36 Diogenes Laertios, Vitae Philosophorum I (wie Anm. 33) S. 12, 18-21.

Die von Hraban anschließend referierte Dreiteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik ist stoischen Ursprungs<sup>37</sup> und braucht hier ebenso wenig erörtert zu werden wie die Einteilung dieser Disziplinen in ihre verschiedenen Teile und die sich anschließende Aufzählung der großen antiken Philosophenschulen zusammen mit einer knappen Darstellung ihrer jeweiligen Lehrmeinung, insbesondere ihres Gottes- und Weltverständnisses.

### III. HRABANS BESTIMMUNG DER VERA PHILOSOPHIA

#### 1. Die Zusammenstellung ihrer traditionellen Definitionen

Den für die Bestimmung von Hrabans *eigenem* Philosophieverständnis entscheidenden Teil des ganzen Kapitels kündigt seine Überleitung von den »Irrtümern der Heiden und Häretiker« zur »wahren Philosophie nach der Meinung der Kirchenväter« an, mit der er jene Tradition andeutet, der er seine Auffassung einer *vera philosophia* entnehmen will.<sup>38</sup> Aus dem Umstand, daß Hraban danach die Zusammenstellung jener traditionellen Definitionen der Philosophie zitiert, die Alkuin überliefert, kann man schließen, daß er seine Vorstellung einer *vera philosophia* in diesen Definitionen grundsätzlich ausgedrückt findet: »Die Philosophie ist die Erforschung der Natur, die Erkenntnis der menschlichen und der göttlichen Dinge, soweit es für den Menschen möglich ist, sie zu erforschen. Die Philosophie ist auch Aufrichtigkeit im Leben, die Übung des guten Lebens, die Vergegenwärtigung des Todes, die Verachtung der Welt, was besonders jenen Christen zukommt, die den weltlichen Ehrgeiz verschmähen und in einer regulierten Lebensweise leben, die der zukünftigen Heimat ähnlich ist.«<sup>39</sup> Insbeson-

37 Vgl. dazu K. HÜLSER, Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren 1 (Stuttgart – Bad Cannstatt 1987) S. 12–22; ferner P. HADOT, Art. »Philosophie. F. Einteilung der Philosophie in der Antike«, in: HWP 7 (Basel 1989) Sp. 601–603.

38 De rerum naturis XV, 1 (wie Anm. 11) Sp. 416A: *sed scriptis [spretis] erroribus gentilium atque haereticorum, quae sit vera philosophia secundum catholicorum patrum sensum dicendum nobis est.*

39 De rerum naturis XV, 1 ebd. Sp. 416A: *Philosophia ergo est naturae inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio, quantum homini possibile est rimari. Est quoque philosophia honestas vitae, studium bene vivendi, meditatio mortis, contemptus saeculi quod magis convenit christianis, qui saeculi ambitione calcata, disciplinabili similitudine futurae patriae vivunt.* Alkuin [De dialectica (wie Anm. 11) Sp. 952A] »kontaminierte« nicht, wie L. STURLESE, Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen 748–1280 (München 1993) S. 27, glaubt, »einen bekannten Gedanken Ciceros (Tusc. IV 57–58, V 6–7) mit einer Stelle der Institutiones Cassiodors [(wie Anm. 11) II 3 5, MYNORS 110], die bereits Isidor in Etym. II 24 9 benutzt hatte.« Ein Rückgriff auf die genannten Stellen bei Cicero, an denen dieser die »epistemische« Definition der Philosophie als das Wissen von den göttlichen und menschlichen Dingen referiert, war für Alkuin gar nicht nötig, weil er diese Definition sowohl bei Cassiodor als auch bei Isidor finden konnte; ob für Alkuins Zusammenstellung der Passus bei Isidor oder der gleichlautende bei Cassiodor, auf den wiederum Isidor zurückgeht, als Vorlage diene, sei dahingestellt; vgl. Isidor, Etym. (wie Anm. 4) II 24, 9, mit Cassiodor, Inst. (wie Anm. 11) II 3, 6 MYNORS S. 110 f.: *Philosophia est divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia. aliter, philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum. rursus, philosophia est meditatio mortis: quod magis convenit Christianis qui, saeculi ambitione calcata, conversatione disciplinabili similitudine futurae patriae vivunt, sicut dicit Apostolus: In carne enim ambulantes, non secundum carnem militamus, et alibi: Conversatio nostra in caelis est.*



dere die letzte Bestimmung der Philosophie als *contemptus mundi* und deren Bezug auf eine geregelte Lebensweise<sup>40</sup> rechtfertigt die Annahme, daß Hraban mit Alkuin und Isidor die Überzeugung teilte, daß der (christliche) Mönch der wahre Philosoph sei.<sup>41</sup>

40 *Conversazione disciplinabili* dürfte für Cassiodor einfach »geregelte Lebensweise«, für Isidor, Alkuin und Hraban genauer die durch eine Ordensregel – die benediktinische – bestimmte Lebensweise bedeuten.

41 So auch STURLESE, Die deutsche Philosophie (wie Anm. 39) S. 27: »In seiner deutlich formulierten These, der wahre Philosoph sei der Mönch, äußerte Hraban einen Gedanken, der für die folgenden Jahrhunderte richtungweisend sein sollte.« J. LECLERCQ, Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age (Rom 1961) S. 52 f., hat zwei weitere Belege, einen direkten und einen indirekten, für dieses dezidiert *monastische* Philosophieverständnis Hrabans ausfindig gemacht: zum einen Hrabans Bezeichnung des Diakons Philippus als *philosophus* in: Homilia XI (MPL 110 Sp. 160A): *Venit Philippus philosophus, ostendit ei Iesum, qui clausus latebat*; zum andern die Beschreibung der Tätigkeit Hrabans während seines Aufenthalts auf dem Petersberg bei Fulda nach seinem Rückzug aus seinem Abbatat: *Ibique manens ac Deo serviens, caelesti philosophiae vacabat* (*Vita Rabani*, ed. Mabillon, *Acta Sanctorum* O.S.B. IV, II 18, n. 50). Der Gebrauch des Ausdrucks *caelestis philosophia* könnte vielleicht, sofern er terminologischen Charakter hat, ein Indiz dafür sein, daß Hraban den Philosophiebegriff seines Lehrers Alkuin grundsätzlich teilt; denn Alkuin versteht in seinem programmatischen Protreptikos *Disputatio de vera philosophia* (MPL 101 Sp. 849–854) unter *coelestis, divina* und *spiritualis sapientia* (ebd. 852D – 853A) das dem Menschen von Gott in der Hl. Schrift »geoffenbarte Sinnwissen um die letzte Bestimmung des Menschen und der Welt« [G. SCHRIMPF, Der Ursprung des mittelalterlichen Philosophiebegriffs in der karolingischen Kultur, in: Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, hg. von W. KLUXEN (Freiburg/München 1975) S. 176] bzw. den »Inbegriff der göttlichen Wahrheit über das Weltganze« [G. SCHRIMPF, Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit (Münster 1982) S. 32], dem die weltliche Gelehrsamkeit (*saecularis sapientia*), nämlich die sieben freien Künste als der »Inbegriff der wissenschaftlichen Wahrheit über das Weltganze« (SCHRIMPF, ebd.), funktional untergeordnet ist: Das im Kanon der sieben freien Künste vollständig erschlossene »gelehrte Weltwissen« (SCHRIMPF, Der Ursprung S. 174) dient der sprachlichen Erschließung des Offenbarungswissens (durch die Fächer des Triviums) und vermittelt ein Wissen der »mathematisierbaren Wesensgesetze« (ebd. S. 175) der Dinge, d.h. der realen Welt (durch die Fächer des Quadriviums), »das mit Hilfe des Sinnwissens der Hl. Schrift auf seine letzte Sinndimension hin transparent zu machen ist« (ebd. S. 174). – Für Hrabans Nähe zum Philosophiebegriff Alkuins spricht insbesondere die Tatsache, daß er in seiner eigenen Programmschrift für die Ausbildung des Klerus die Kenntnis der Hl. Schrift ausdrücklich als *fundamentum, status* und *perfectio der prudentia* bezeichnet [Inst. cl. (wie Anm. 8) II 2 S. 191: *Fundamentum autem, status et perfectio prudentiae scientia est sanctorum scripturarum*] und daher in der Kenntnis der Hl. Schrift das erste wissenschaftliche Bildungsziel des Klerus sieht (ebd. III, 1 S. 187): *Nec enim eis aliqua eorum ignorare licet, cum quibus vel se vel subiectos instruere debent, id est scientiam sanctorum scripturarum ...* Wie bei Alkuin, so sollen auch nach Hraban die Fächer des Triviums die Funktion wahrnehmen, das in der Hl. Schrift »geoffenbarte Sinnwissen um die letzte Bestimmung des Menschen und der Welt« (SCHRIMPF, Der Ursprung S. 176) mit wissenschaftlich zuverlässigen Mitteln zu erschließen; daher weist er etwa der Dialektik als der zentralen Disziplin des Triviums, die er mit Alkuin [De dialectica (wie Anm. 11) Sp. 952D – 953A; vgl. Isidor, Etym. (wie Anm. 4) II 22; Cassiodor, Inst. (wie Anm. 11) II 3, 2 MYNORS S. 109, 15 ff.] definiert als *disciplina rationalis quaerendi, definiendi et disserendi, etiam et vera a falsis discernendi potens* [Inst. cl. (wie Anm. 8) III 20 S. 227], u.a. die Aufgabe zu, zu erkennen, »was wir sind und woher wir sind« (ebd. III, 1 S. 228): *In hac [sc. dialectica] ratiocinantes cognoscimus, quid sumus et unde sumus*. Zur Funktionsbestimmung der einzelnen Disziplinen des Triviums und des Quadriviums nach Hraban P. HÄGELE, Hrabanus Maurus als Lehrer und Seelsorger, in: Hrabanus Maurus und seine Schule, hg. von W. BÖHNE (wie Anm. 2) S. 90.

## 2. Die beiden für die Philosophie konstitutiven Formen des Wissens: *scientia* und *opinio*

Aus dieser Zusammenstellung von Definitionen der Philosophie folgert Hraban, daß die »Materie der Philosophie aus Wissen und Meinung besteht«.42 Demnach sind *scientia* und *opinio* die beiden für die Philosophie konstitutiven und wissenschaftstheoretisch verschiedenwertigen Wissensformen.43 Diese erläutert Hraban im folgenden erst definitorisch, dann anhand von Beispielen: *Scientia est, cum res aliqua certa ratione percipitur*.44

Wissen besteht darin, einen Gegenstand mit einem wissenschaftlich gesicherten Argument (*certa ratio*) erfaßt zu haben. Daß diese Definition der *scientia* zum Gemeingut des frühmittelalterlichen Denkens wird, läßt sich dem um 1051 von einem Ps.-Papias angelegten Wörterbuch der damaligen Wissenschaftssprache entnehmen, aus dem zugleich hervorgeht, daß die *scientia* zumindest zu dieser Zeit nur affirmativ – als das Wissen von etwas Realem – verstanden und daher als ein »Begreifen der Wahrheit« (*compraehensio ueritatis*) bestimmt wurde.45

Von diesem Verständnis der *scientia* macht später Anselm von Canterbury Gebrauch, obgleich er die so bestimmte *scientia* nur als eine besondere Wissensart kennzeichnet. Mit dem Verbum *scire* bzw. dem Nomen *scientia* kann Anselm sowohl das menschliche46 als auch – in trinitätsphilosophischen Kontexten – das göttliche, streng selbstreflexive Wissen47 bezeichnen und besonders in letzterem Fall

42 De rerum naturis XV, 1 (wie Anm. 11) Sp. 416B: *Materia ergo philosophiae constat ex scientia et opinione*. Alkuin gibt mit »Materie« das wieder, woraus nach Isidor »die Philosophie besteht«, nämlich aus zwei Wissensformen. Er betrachtet diese Behauptung jedoch nicht als Folgerung aus der Zusammenstellung der Definitionen der Philosophie: C.: *Ex qua materia constat?* – A.: *Scientia et opinione* [De dialectica (wie Anm. 11) Sp. 952A]. Seine Quelle ist Isidor [Etym. (wie Anm. 4) II 24, 1b: *Haec duabus ex rebus constare videtur, scientia et opinione*.]. Isidor greift auf Laktanz zurück [Div. inst. (wie Anm. 20) III 3, 1 S. 181, 12 f.: *Duabus rebus videtur philosophia constare, scientia et opinione, nec ulla re alia*. Vgl. Epitome (wie Anm. 24) 26, 1 S. 700, 10–12: *Praeterea duo sunt quae cadere in philosophiam uidentur, scientia et opinatio: quae si auferantur, tota philosophia corrui*.]. Laktanz zeigt, daß die Philosophie nur aus diesen beiden sich wechselseitig ausschließenden Wissensformen besteht, diese Einteilung der Philosophie also vollständig ist [Div. inst. (wie Anm. 20) III 3, 8 S. 182, 13 f.: *superest ut opinatio in philosophia sola sit: nam unde abest scientia, id totum possidet opinatio, id enim opinatur quisque quod nescit*.].

43 Bei den beiden Konstituentien philosophischen Wissens handelt es sich nicht um »zwei Gattungen von Sachverhalten«, wie STURLESE, Die deutsche Philosophie (wie Anm. 39) S. 28, offensichtlich im Hinblick auf die Formulierung bei Isidor, annimmt, oder um »zwei mögliche Redetypen«, sondern um zwei Formen des Wissens, wie aus dem Folgenden ersichtlich wird.

44 De rerum naturis XV, 1 (wie Anm. 11) Sp. 416B; nach Alkuin [De dialectica (wie Anm. 11) Sp. 952B], der diese Definition der *scientia* von Isidor übernimmt [Etym. (wie Anm. 4) II 24, 2: *Scientia est cum res aliqua certa ratione percipitur*; vgl. Laktanz, Div. inst. (wie Anm. 20) III 3, 8 S. 182, 9: *scientia certi est, opinatio incerti*.].

45 Papias vocabulista [Glossarium sive Elementarium doctrinae erudimentum (Mailand 1476 Nachdr. Turin 1966) S. 307]: *Scientia est, cum res aliqua certa ratione percipitur – a discendo dicta. Scientia est rerum, quae sunt, compraehensio ueritatis; immutabilius scientia est uelut de idea; nam recordatio uelut de natua specie. Scientia est certa ratio in bono tantum; nam experientia in malo dici potest, ut poenas expertus*.

46 Monologion cap. 36, ed. F. S. SCHMITT, S. Anselmi opera omnia 1 (Stuttgart – Bad Cannstatt 1968) S. 54, 19.

47 Monologion cap. 47, ebd. S. 63, 4–7.

häufig mit dem Verbum *intelligere* in Verbindung bringen und sogar identifizieren.<sup>48</sup> Von dieser Art des Wissens<sup>49</sup> aber gilt, daß sie ihren Gegenstand mit einem wissenschaftlich gesicherten Argument (*certa ratio*) als real erkennt. Wird etwas mit einem solchen Argument als real erkannt, muß das Erkannte auch real gegeben sein.<sup>50</sup> Und weil dieses Wissen seinen Gegenstand mit einem wissenschaftlich gesicherten Argument als real erkennt, kann es sich nur auf notwendig wahre Sachverhalte beziehen, d.h. auf solche, die nicht auch nicht (der Fall) sein können; denn ein Wissen gibt es, wie Anselm deutlich sagt, nur von der Wahrheit.<sup>51</sup> Für diese Interpretation von Anselms Bestimmung dieser ausgezeichneten Art des Wissens mit *cum certa ratione aliquid intelligitur* spricht auch Anselms Begriffsbestimmung des Verbuns *intelligere* im Rahmen seiner Kontroverse mit Gaunilo als »mit Wissen begreifen, daß der Gegenstand real existiert«. <sup>52</sup> Das Nomen *scientia* bezeichnet daher nach Anselm ein »wissenschaftlich gesichertes Wissen um die Realität von etwas«. <sup>53</sup>

Hrabans von Alkuin übernommenes erstes Beispiel für wissenschaftlich gesichertes Wissen von notwendig realen Sachverhalten, d.h. von solchen, die nicht (auch) nicht der Fall sein können, ist die Erklärung der Sonneneklipse durch das Dazwischenliegen des Mondes.<sup>54</sup> Diesem naturwissenschaftlichen Beispiel fügt er von sich aus zwei weitere Beispiele hinzu. Das erste ist unmittelbar, das zweite zumindest mittelbar der Heiligen Schrift entnommen: Ein geschichtlicher Text der Heiligen Schrift bringt die Wahrheit der geschichtlichen Tatsachen und damit eine historische Gewißheit, die christliche Unterweisung grundsätzlich moralische Gewißheit in sittlicher Lebensführung zum Ausdruck.<sup>55</sup> Die beiden »Sonderbeispiele« Hrabans erfüllen das Kriterium des sicheren Wissens eines real vorliegenden Sachverhalts jedoch nur unter der für Hraban selbstverständlichen Voraus-

48 Monologion cap. 3 5, ebd. S. 54, 10–12: *Quoniam autem idem est summo spiritui scire quod intelligere sive dicere, necesse est ut eodem modo sciat omnia quae scit, quo ea dicit aut intelligit.*

49 Vgl. De casu diaboli cap. 21, Anselmi opera omnia 1 (wie Anm. 46) S. 266, 17.

50 Ebd. S. 266, 12–14: *Nam si de illa scientia quaeritur quae non est, nisi cum certa ratione aliquid intelligitur, omnino respondeo non posse sciri quod potest non esse. Quod enim non esse potest, nequaquam esse certa potest colligi ratione. Quapropter constat nullatenus illum [sc. angelum qui non stetit in veritate] quivisse praescire casum suum, quem necesse non erat esse futurum.*

51 De concordia I 2, ed. F. S. SCHMITT, S. Anselmi Opera omnia 2 (Stuttgart – Bad Cannstatt 1968) S. 248, 6 f.: *Non enim nisi quod futurum est praescitur, quia scientia non est nisi veritatis.* Hierzu übereinstimmend Papias vocabulista (wie Anm. 45) S. 307 (zu *scientia*): *Scientia est rerum, quae sunt, comprahensio ueritatis.*

52 Pro Insipiente Nr. 2, ed. F. S. SCHMITT, S. Anselmi opera omnia 1 (wie Anm. 46) S. 125, 20–126, 1: *quia scilicet non possim hoc aliter cogitare, nisi intelligendo id est scientia comprehendendo re ipsa illud existere.* Anselm zustimmend: Responsio Editoris Nr. VII, ebd. S. 136, 16 f.

53 G. SCHRIMPF, Anselm von Canterbury, Proslgion II–IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? (Fuldaer Hochschulschriften 20) Frankfurt a. M. 1994 S. 29.

54 Vgl. Alkuin De dialectica (wie Anm. 11) Sp. 952B: *Scientia est cum res aliqua certa ratione percipitur, ut, eclipsis solis lunaris, corporis objectu est.* Alkuins Quelle, nämlich Isidor, Etym. II 24, 2, führt nur (einige astronomische) Beispiele für die zweite Wissensform, die der *opinio*, an, die er von Laktanz [Div. inst. III 3, 4 (wie Anm. 20) S. 181, 20–182, 5] übernimmt, während er die *scientia* nicht exemplifiziert. Der »in astronomischen Dingen besser bewanderte Alkuin« schränkte »die isidorianischen Beispiele auf die Fragen nach der ›Größe des Himmels‹ und der ›Tiefe der Erde‹ ein und fügte ein Beispiel für die Gewißheit der wissenschaftlichen Rede hinzu, die Erklärung der Sonneneklipse« [STURLESE, Die deutsche Philosophie (wie Anm. 39) S. 28].

55 De rerum naturis XV, 1 (wie Anm. 11) Sp. 416B: *vel in scripturis historiae textus, qui rerum gestarum exprimit veritatem, sive moralis vitae fidelis institutio.* Vgl. hierzu das von Hraban an zweiter Stelle genannte Bildungsziel des Klerus: [sc. instruere debent] *puram veritatem historiarum* [Inst. cl. III 1 (wie Anm. 8) S. 187].

setzung, daß alle Aussagen der Heiligen Schrift einschließlich ihrer kirchlich autorisierten Auslegung und Verkündigung auch ihrem buchstäblichen Sinn nach sicheres, unbezweifelbares und irrtumsfreies Wissen vermitteln.

Die zweite Wissensform bestimmt Hraban nach Alkuin und Isidor wie folgt: »Meinung (Mutmaßung) ist dann gegeben, wenn die Sache unsicher bleibt und nicht mit einem zuverlässigen Argument definiert werden kann.« (*Opinatio est, cum incerta res latet, et nulla firma ratione diffiniri potest*).<sup>56</sup> Als Beispiele für unsicher bleibende, weil nicht ganz zugängliche (*latet*) und daher auch nicht mit einem wissenschaftlich gesicherten Argument exakt wiß- und definierbare Sachverhalte führt Hraban mit Alkuin die Größe des Himmels und die Tiefe der Erde an sowie aus eigenen Überlegungen die Erörterung der unsichtbaren und ungreifbaren Dinge. Sie besitzen in diesem Zusammenhang offensichtlich nur eine repräsentative Funktion für alles, das auf Grund seiner natürlichen Entzogen- und Verborgenheit allein Gegenstand von Mutmaßung sein kann.<sup>57</sup>

### 3. Die beiden Teile und das Wesen der wahren Philosophie

Hrabans Überzeugung, die wahre Philosophie sei in der christlichen Religion verwirklicht, spiegelt auch die Tatsache wider, daß er die drei klassischen Teile der Philosophie, nämlich Physik, Ethik und Logik, in der Heiligen Schrift wiederzufinden glaubt,<sup>58</sup> insofern »die Bücher *Genesis* und *Ecclesiastes* die Physik, die *Proverbia* die Ethik, das *Hohelied* und das NT schließlich die Theologie (als eine Form der Logik) oder Metaphysik (*inspectiva* = ἐποπτεία) der Hl. Schrift darstellen – eine Aufteilung, die auf Origenes zurückgeht und noch im 12. Jahrhundert bekannt war.«<sup>59</sup> Auch die Einteilung der *vera philosophia* in einen theoretischen und einen praktischen Teil und deren jeweilige Bestimmung, die ursprünglich auf Augustins Unterscheidung eines theoretischen, die »Ursachen der Natur« und die

56 De rerum naturis XV,1 (wie Anm. 11) Sp. 416B. Alkuin, De dialectica (wie Anm. 11) Sp. 952B: *Opinio est, cum incerta res latet et nulla firma ratione diffiniri potest*. Isidor, Etym. (wie Anm. 4) II 24, 2: *opinatio autem, cum adhuc res latet et nulla ratione firma videtur ...*

57 De rerum naturis XV,1 (wie Anm. 11) Sp. 416B: *ut magnitudo coeli, vel profunditas terrae, sive etiam invisibilem [corr. invisibilium] rerum et incomprehensibilium disputatio*. Das Beispiel der Größe des Himmels geht, über Isidor vermittelt, zurück auf Laktanz: *caelum ipsum qua magnitudine, qua materia constat* [Div. inst. (wie Anm. 20) III 3, 4 S. 181,23–182,1]. Dieser gebraucht für die Meinung, die er als konträren Gegensatz zu Wissen sieht (vgl. o. Anm. 42), auch den Terminus *coniectura* [Div. inst. ebd. III 3, 5 S. 182, 4].

58 De rerum naturis XV,1 (wie Anm. 11) Sp. 416B-C: *In quibus videlicet generibus tribus Philosophiae divina eloquia consistunt. Nam aut de natura disputare solent, ut in Genesi, et in Ecclesiaste: aut de moribus ut in Proverbiis et in omnibus sparsim libris: aut de logica, pro qua nostri Theologiam sibi vendicant, ut in Cantico canticorum, et sancto Evangelio*. Wörtlich so bei Isidor, Etym. (wie Anm. 4) II 24, 8, von dem auch Alkuin, De dialectica (wie Anm. 11) Sp. 952 C, abhängig ist.

59 T. KOBUSCH, Art. »Philosophie. E. Mittelalter. 1. Philosophie und Artes«, in: HWP 7 (Basel 1989) Sp. 635. Problematisch ist, in diesem frühmittelalterlichen Kontext, d.h. vor der Aristoteles-Rezeption, von »Metaphysik« zu sprechen. Zu den geschichtlichen Ursprüngen der Zuordnung der drei Teile der Philosophie zu den genannten Büchern der Hl. Schrift bei Origenes und Johannes Cassian vgl. die von Kobusch (ebd. Anm. 10) genannte Arbeit von G. DAHAN, Origène et Jean Cassien dans un Liber de philosophia Salomonis, in: AHDL 52 (1985) S. 135–162.

»lauterste Wahrheit« betrachtenden, und eines praktischen, auf die Lebensführung bezogenen Teils der Philosophie zurückgeht,<sup>60</sup> zeigt die Intention nicht nur Hrabans, sondern der ganzen von ihm umfänglich rezipierten monastischen Tradition, das christliche Leben und Denken als die »wahre Philosophie« zu begreifen: Der theoretische Teil der Philosophie, die *theologica inspectiva*, betrachtet »mit dem Geist alleine etwas von den göttlichen und himmlischen Dingen«. <sup>61</sup> Damit ist die (Teil-)Definition der Philosophie, »Erkenntnis der göttlichen Dinge« zu sein, nachträglich als die Bestimmung des theoretischen Teils der Philosophie gekennzeichnet. <sup>62</sup> Während der praktische Teil der Philosophie, der »aus den für dieses sterbliche Leben notwendigen Tätigkeiten besteht«, dem Bemühen um eine sittlich gute Lebensweise und der Übung der Tugenden dienen soll, soll ihr theoretischer Teil den Menschen zur Gottesliebe führen sowie Glaube und Hoffnung stärken. <sup>63</sup> Höchst aufschlußreich für das dezidiert monastische Philosophieverständnis Hrabans ist der »von den Vorlagen gänzlich unabhängige Schluß«, <sup>64</sup> den Hraban aus diesen Aufgabenbestimmungen beider Teile der Philo-

60 Augustinus, De civitate Dei VIII 4 (wie Anm. 18) S. 325, 15–20: *Itaque cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars eius activa, altera contemplativa dici potest, quarum activa ad agendam vitam, id est ad mores instituendos pertinet, contemplativa autem ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem.* Diese grundlegende Zweiteilung bzw. richtiger die (die Philosophie) vervollständigende Zusammenführung der praktischen Philosophie des Sokrates und der theoretischen des Pythagoras unter das eine Dach der Philosophie führt Augustinus auf Platon zurück: *Proinde Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur* (De civ. Dei, ebd. S. 325, 22 f.). Auch für Cicero sind im Studium der Weisheit, d.h. in der Philosophie, Sinn und Gehalt aller Wissenschaften, die sich auf den richtigen Lebensweg beziehen, enthalten: ... *et cum omnium artium, quae ad rectam vivendi viam pertinerent, ratio et disciplina studio sapientiae quae philosophia dicitur contineretur* ... [Tusc. disp. (wie Anm. 20) I 1 S. 6].

61 De rerum naturis XV, 1 (wie Anm. 11) Sp. 416C: *Theologica quoque est, quae inspectiva dicitur, qua supergressi visibilia, de divinis et coelestibus aliquid mente solum contemplamur. Nam quoque in has duas partes Philosophia vera dividitur, id est, inspectivam et actualem.* So wörtlich bei Alkuin [De dialectica (wie Anm. 11) Sp. 952C–D], der auf Isidor [Etym. (wie Anm. 4) II 24, 11] zurückgeht; dieser wiederum auf Cassiodor [Inst. (wie Anm. 11) II 3, 6 S. 111]. Die von Cassiodor und Isidor vorgenommene weitere Unterteilung der beiden großen Teilbereiche der Philosophie (der *pars inspectiva* in die *scientia naturalis*, *doctrinalis* und *divinalis*, und der *scientia naturalis* wiederum in die vier Disziplinen des Quadriviums; der *pars actualis* in die *scientia moralis*, *dispensativa* und *civilis*) wird von Alkuin und Hraban, der sich auch darin als von Alkuin abhängig erweist, nicht übernommen.

62 Ein weiteres Indiz dafür, daß mit der *theologica inspectiva* als dem theoretischen Teil der Philosophie die *cognitio rerum divinarum* (genet. partitivus!) gemeint ist, dürfte in der Einschränkung dieser Definition mit *quantum homini possibile est rimari* [De rerum naturis (wie Anm. 11) Sp. 416A] liegen, die der Einschränkung entspricht, daß man mittels der *theologica inspectiva* »etwas von dem Göttlichen und Himmlischen« betrachtet – offensichtlich also nicht den ganzen unsichtbaren Seinsbereich.

63 De rerum naturis XV, 1 (wie Anm. 11) Sp. 416C: *Actualis est, quae in operationibus huic vitae mortali necessariis consistit. Per hanc legitur mos vivendi, honestus appetitus, et instituta ad virtutes tendentia exercentur: per illam [sc. inspectivam] vero Deus amatur, spe et fide colitur.* Die nur schwer nachvollziehbare Lesart *Per hanc legitur mos vivendi, honestus appetitus* dürfte auf fehlerhafter Abschrift der besser verständlichen Formulierung in Hrabans Vorlage, nämlich bei Alkuin, beruhen: *Per hanc igitur modus honestus vivendi appetitur* ... [De dialectica (wie Anm. 11) Sp. 952D].

64 STURLESE, Die deutsche Philosophie (wie Anm. 39) S. 29.

sophie zieht: »Wer weise zu sein und zur Erkenntnis der wahren Weisheit wie zur Betrachtung der Wahrheit selbst zu gelangen wünscht, der lese aufmerksam die Heilige Schrift nach der Regel des katholischen Glaubens und er bemühe sich nach den Anweisungen der Heiligen Schrift in der Übung der heiligen Tugenden und er kämpfe darum, ein von jedem bösen Verlangen und Begehren nach der Welt reines Herz zu haben.«<sup>65</sup> Der ernsthafte Vollzug des praktischen Teils der Philosophie, d.h. nach Hrabans Verständnis die sittlich gute Lebensweise nach Maßgabe der Heiligen Schrift<sup>66</sup> und des katholischen Glaubens, ist für Hraban demnach die notwendige Bedingung für die Erlangung des Ziels des theoretischen Teils der Philosophie, nämlich der Gotteserkenntnis.<sup>67</sup> Diese Verhältnisbestimmung macht verständlich, warum Hraban anschließend in enger Anlehnung an Alkuin eine ausführliche Bestimmung der *virtus* mit allen ihren Teilen und Unterteilen vornimmt:<sup>68</sup> Denn die Übung aller Tugenden, d.h. der praktische Teil der Philosophie, dient nur dem einen Ziel und Zweck der Gottes- und Nächstenliebe.<sup>69</sup> Sie ist die notwendige Bedingung für die Gotteserkenntnis, in der sich die theoretische Philosophie vollendet. Diese Zielbestimmung gilt daher auch für die zu den herausragenden Tugenden zählende Weisheit, durch die Gott nach dem Maß des menschlichen Geistes erkannt, geehrt und sein zukünftiges Gericht geglaubt wird.<sup>70</sup> Von dieser Weisheit, die Hraban mit der Heiligkeit identi-

65 De rerum naturis XV, 1 (wie Anm. 11) Sp. 416C-D: *Unde necesse est, ut quicumque sapiens esse desiderat, et ad agnitionem verae sapientiae, atque ad contemplationem ipsius veritatis pervenire voluerit, sacras Scripturas secundum regulam catholicae fidei intente legat, et secundum earum instituta in sacris virtutibus bene vivendo semetipsum exercere studeat, mundumque cor ab omni malo desiderio et mundi cupiditate habere certet.*

66 Hraban ordnet das in der Hl. Schrift geoffenbarte Wissen dem vom Menschen selbständig gewonnenen Wissen hinsichtlich seines Wahrheitsgehalts und seiner Nützlichkeit grundsätzlich über: *sed cogitare potius et credere, id esse melius et verius, quod ibi scriptum est, etiamsi lateat, quam id quod nos per nos ipsos sapere possumus* [Inst. cl. (wie Anm. 8) III 4 S. 194].

67 De rerum naturis XV, 1 (wie Anm. 11) Sp. 416D: *sicque ad desideratum bonum, Deo opitulante, pervenire valebit: hoc enim Psalmista nobis ostendit, dicens: Beati immaculati in via qui ambulant in lege Dei. Beati, qui scrutantur testimonia eius, in toto corde exquirunt eum (Psal. CXVIII). Hic et ipsa Veritas ait: Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt (Matth. V).*

68 De rerum naturis XV, 1 ebd. Sp. 417A – 418A. Es sind die »wahren Philosophen«, die jene um ihrer selbst willen zu liebenden und zu erstrebenden Dinge eingesehen und sich mit höchstem Eifer um sie bemüht haben, nämlich die Tugend, das Wissen der Wahrheit und die gute bzw. richtige Liebe; vgl. De rerum naturis XV, 1 ebd. Sp. 416D–417A: *Itaque primo sciendum est, quod quaedam res tam clarae et nobiles sunt ut non propter aliud emolumentum expetendae sunt, sed propter suam solummodo dignitatem amandae sunt et exsequendae: virtus videlicet, scientia veritatis, amor bonus. Has quidem res philosophi intellexerunt in natura humana, et summo studio coluere.*

69 De rerum naturis XV, 1 ebd. Sp. 418B: *illeque finis in omnibus his virtutibus attendatur, ut diligatur Deus et proximus.*

70 De rerum naturis XV, 1 ebd. Sp. 418A: *ut sapientia sit, qua Deus secundum modulum humanae mentis intelligatur et timeatur et futurum ejus credatur iudicium.* Diese von Alkuin [De rhetorica et virtutibus (wie Anm. 20) Sp. 945C] übernommene Begriffsbestimmung der (menschlichen) Weisheit bestätigt die schon wiederholt festgestellte Einschränkung der Fähigkeit menschlicher Gotteserkenntnis bei diesen der augustianischen Tradition verpflichteten frühmittelalterlichen Denkern: Die menschliche Weisheit kann Gott nur *secundum modulum humanae mentis* erkennen. – Die Gottes- und Nächstenliebe ist nach Hraban der dritte und höchste Grad und damit die Vollendung der Weisheit, zu der das Schriftstudium letztlich führen soll: *Nam in eo [sc. gradu] se exercet omnis divinarum scripturarum studiosus, nihil in eis aliud inventurus, quam diligendum*

fiziert,<sup>71</sup> unterscheidet er sowohl die »Weisheit dieser Welt«, die zwar gemeinhin Philosophie genannt wird und deren Repräsentanten, die Juden und Heiden, als Philosophen bezeichnet werden, für Hraban aber nach Paulus eine Torheit vor Gott ist,<sup>72</sup> als auch die »wahre« oder »heilige Weisheit«, nämlich Gott bzw. Christus selbst.<sup>73</sup>

Hrabans Gleichsetzung der praktischen und der kontemplativen Dimension des vollkommenen christlichen Lebens mit der »wahren Philosophie« setzt ein prinzipiell affirmatives Verständnis von Philosophie voraus, für das sich nicht nur indirekte Indizien, sondern auch eindeutige Stellungnahmen finden lassen: In *De institutione clericorum* führt er den Wahrheits- und Weisheitsgehalt dessen, was sich in den Büchern der Philosophen findet, auf die Wahrheit und Weisheit, d.h. auf Gott selbst, zurück, weil alles Wahre, Weise und Gute von der Wahrheit, der Weisheit und der Güte selbst stammt.<sup>74</sup> Daher fordert er an einer anderen Stelle dazu auf, sich das Wahre und mit dem christlichen Glauben Verträgliche in den Schriften der Philosophen, besonders der Platoniker, von diesen als unrechtmäßigen Besitzern zu eigen zu machen und in den eigenen christlichen, d.h. rechtmäßigen Gebrauch zu überführen.<sup>75</sup>

---

*esse deum propter deum et proximum propter deum; et illum quidem ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, proximum vero tanquam seipsum, id est, ut tota proximi dilectio sicut etiam nostri referatur in Deum* [Inst. cl. III 4 (wie Anm. 11) S. 194].

- 71 Hraban weist darauf hin, daß die Träger dieser Weisheit in der Hl. Schrift Heilige genannt werden: *Item sapientes sancti vocitantur in Osee, ubi scriptum est: Quis sapiens, et intelliget et sciet haec? quia rectae viae Domini, et justi ambulant in eis* (Ose. XIV) [De rerum naturis XV, 1 (wie Anm. 11) Sp. 418D].
- 72 De rerum naturis XV, 1 ebd. Sp. 418D: *Item sapientia aliquando hujus mundi philosophia nuncupatur. Unde Salomon ait: Sapientia hominum non est mecum* (Prov XXX). *Et in Apostolo: Stultum, inquit, fecit Deus sapientiam hujus mundi* (1 Cor. 1). Ebd. Sp. 418D–419A: *Rursum sapientes dicuntur philosophi, Judaei sive haeretici, de quibus Apostolus ait: Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt* (Rom. 1) ... *Sapientes autem hujus mundi stulti sunt apud Deum. Unde in Psalmo scriptum est: Simul insipientes et stulti peribunt* (Psal. XLVIII).
- 73 Gott als »wahre Weisheit«, in Parallele gesetzt mit *veritas ipsa*: De rerum naturis XV, 1 ebd. Sp. 416C; Christus als »heilige Weisheit«: De rerum naturis XV, 1 ebd. Sp. 418C-D: *In Scripturis ergo sacris sapientiae nomine aliquando Christus notatur, ut in Apostolo: Christum, inquit, dico Dei virtutem, et Dei sapientiam* (1 Cor II).
- 74 *Quidquid enim veri a quocumque reperitur, a veritate verum esse per ipsam veritatem dinoscitur, et quidquid ubicumque boni invenitur, a bonitate bonum esse deprehenditur, sic et quidquid sapientiae a quoquam investigatur, a sapientia sapiens esse intelligitur. Nec enim illa, quae in libris prudentium huius saeculi vera et sapientia reperiuntur, alii quam veritati et sapientiae tribuenda sunt ... quantum ipsa doctrix et inluminatrix omnium veritas et sapientia eis investigare posse concessit* [Inst. cl. III 2 (wie Anm. 8) S. 191].
- 75 ... *adhuc adicimus, quod philosophi ipsi qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata in dispensationibus suis seu scriptis dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda* [Inst. cl. ebd. III 26 S. 240]. Auf diese Stelle hat m.W. erstmals STURLESE, *Die deutsche Philosophie* (wie Anm. 39) S. 30, aufmerksam gemacht. Am Rande sei darauf hingewiesen, daß mit der Empfehlung Hrabans, sich die Weisheit der Platoniker anzueignen, ein »deutscher Platonismus«, d.h. ein »die gesamte Geschichte des deutschen Denkens gleich einem roten Faden [durchziehendes] ... reges Interesse für die Lehren der Platoniker« [STURLESE, ebd. S. 30] beginnt, das über Bovo von Corveys Kommentar zu dem berühmten Metrum *O qui perpetua* aus Boethius' *Philosophiae consolatio* (III), Wolfhelm von Brauweiler, Gottfried von Viterbo, den sog. deutschen *Lucidarius* bis hin zu Meister Eckhart, Berthold von Moosburg, Johannes Tauler und schließlich Nikolaus von Kues, d.h. bis ins 15. Jahrhundert, führt.

Mit der Überzeugung, daß nur der Christ, besonders aber der durch eine regulierte Lebensweise ausgezeichnete, d.h. der Mönch, wahrer Philosoph und daß die christliche Religion die wahre Philosophie sei, steht Hraban in einer breiten, insbesondere monastischen Bedeutungstradition von »Philosophie«, die ihre Wurzeln insbesondere in der lateinischen Patristik, vornehmlich bei Augustinus<sup>76</sup> hat und bis in das Hohe und sogar Späte Mittelalter hineinwirkt.<sup>77</sup>

76 Augustinus setzt die (wahre) Philosophie mit der (wahren) Religion gleich: *Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem ...* [De vera religione V, 8, ed. K. D. DAUR, CCL 32 (Turnhout 1962) S. 193, 12–14]. Eriugena zitiert diesen Passus nahezu wörtlich: *Conficitur inde ueram esse philosophiam ueram religionem conuersimque ueram religionem esse ueram philosophiam* [De praedestinatione I 1, ed. G. MADEC, CChrCM 50 (Turnhout 1978) S. 5], um ihn zum Ausgangspunkt seiner These zu machen wahre Philosophie sei wahre Theologie und umgekehrt.

77 Zur früh- und hochmittelalterlichen monastischen Bedeutungstradition der Termini *philosophus* bzw. *philosophi*, *philosophia* und *philosophari* vgl. die Studie von J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire* (wie Anm. 41), die zu ergänzen ist durch die Arbeit von H. ROCHAIS, *Ipsa Philosophia Christus*, in: MSt 13 (1951) S. 244–247; hierzu neuerdings M. DREYER, Art. »Christliche Philosophie. II. Frühes Mittelalter«, in: LThK<sup>3</sup> 2 (Freiburg u.a. 1994) Sp. 1150 f.; zur patristischen Bedeutungstradition dieser Termini vgl. G. BARDY, »Philosophie« et »Philosophe« dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, in: *Revue d'ascétique et de mystique* 25 (1949) S. 97–108, und G. J. J. BARTELINK, »Philosophie« et »Philosophe« dans quelques œuvres de Jean Chrysostome, in: ebd. 36 (1960) S. 486–492; L. HONNEFELDER, *Christliche Theologie als »wahre Philosophie«*, in: *Spätantike und Christentum*, hg. von C. COLPE/L. HONNEFELDER/M. LUTZ-BACHMANN (Berlin 1992) S. 55–75; DERS., Art. »Christliche Philosophie. I. Patristik«, in: LThK<sup>3</sup> 2 (wie oben) Sp. 1149 f.; zur Bedeutung des Terminus *philosophia* in der griechischen Antike, im frühen griechischsprachigen Christentum und bei den griechischen Kirchenvätern von Origenes bis Johannes Chrysostomos vgl. A.-M. MALINGREY, »Philosophia«. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque* (Paris 1961). Eine Bestimmung des ebenfalls der monastischen Tradition angehörigen Philosophieverständnisses des Eckhart-Schülers Heinrich Seuse hoffe ich demnächst vorlegen zu können. Zur Bedeutungstradition der Termini *philosophi* und *philosophantes* bei den scholastischen Denkern vor der Aristotelesrezeption vgl. G. SCHRIMPF, »Philosophi« – »philosophantes«. Zum Selbstverständnis der vor- und frühscholastischen Denker, in: StM 3. ser. 23 (1982) S. 702 ff.