

*Sigrid Müller*

## **Der Rückgriff auf die *antiqui* Oder die Bedeutung der philosophischen Schulen für die mittelalterliche Ethik und ihre Erforschung**

### **I. Zum gegebenen Anlaß**

Wenn sich ein beliebter und hochverdienter akademischer Lehrer aus dem allgemeinen Lehrbetrieb zurückzieht, darf dies zum Anlaß genommen werden, um über Person und Forschung nachzudenken. Selbstverständlich steht bei dieser Gelegenheit nicht die Person direkt im Blickpunkt, sondern insofern sie durch die Gegenstände gespiegelt wird, denen sie sich in jahrelanger Forschung gewidmet hat. Einen dieser Gegenstände möchte ich exemplarisch zum Anlaß für eine Reflexion auf das Wozu der Philosophiegeschichte des Mittelalters nehmen: die mittelalterliche Ethik.

### **II. Welches Ziel hat die Erforschung der mittelalterlichen Ethik?**

Die Geschichte philosophischer Ethik kann, versteht sich von selbst, mit verschiedener Zielrichtung betrieben werden. Man mag sich also fragen: Welches Ziel verfolgt eine Geschichte der Ethik, die im Band zum Mittelalter neben Augustinus nur Abaelard und Thomas von Aquin zur Sprache bringt?<sup>1</sup> Die getroffene Auswahl und das damit verbundene Bild der mittelalterlichen Ethik könnte darauf schließen lassen, daß ein vornehmlich systematisches Interesse etwa an der Entwicklung der philosophischen Ethik dazu geführt hat, solche Positionen herauszugreifen, welche als Vorläufer unseres heutigen Verständnisses betrachtet werden können. Der folgende Überblick mag die zugrundeliegende Vorstellung skizzenhaft darstellen.

---

<sup>1</sup> So exemplarisch bei Michael HAUSKELLER, *Geschichte der Ethik*. Bd. 2: Mittelalter, München 1999.

## 1. Ein systematischer Zugang: die Bedeutung für die Gegenwart

Von mittelalterlicher philosophischer Ethik zu reden, ist bekannterweise keine Selbstverständlichkeit. Denn die Geschichte des europäischen Scholastizismus und Universitäten ist zunächst eng mit dem Christentum verbunden. Selbst wenn das Modell der *Septem Artes Liberales* aus der Spätantike stammt, so waren der Kontext und die Zielbestimmung des Unterrichts doch eindeutig religiös. Demzufolge gab es auch zunächst nur ansatzweise den Versuch, moralische Überlegungen unter Absehung von der christlichen Glaubenslehre anzustellen, so am deutlichsten bei Peter Abaelard (1079–1142). Erst die Wiederentdeckung des Aristoteles im Laufe des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts jedoch stellte das wissenschaftliche Werkzeug für die Etablierung einer von der Theologie unabhängigen Philosophie zur Verfügung.<sup>2</sup> Mit der Aufnahme der aristotelischen Schriften als dem zentralen Textkorpus in das Studium an der Artistenfakultät ging die zunehmende Eigenständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie einher. Diese drückte sich auch in der Reflexion auf den wissenschaftlichen Status der Einzeldisziplinen des *Artes-Studiums* aus, in deren Rahmen sich die Ethik als selbständige philosophische Reflexion etablierte. Dies geschieht, als Thomas von Aquin in seinem Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* (1271–1272) dem Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft im Sinne des Aristoteles Rechnung trägt. Mit diesem Schritt erst, der die klare methodische Trennung von Metaphysik und Ethik mit sich bringt – so lautet eine Grundthese der philosophiegeschichtlichen Forschung –, ist der Weg frei für eine eigenständige philosophische Ethik.<sup>3</sup>

Ginge man von dieser Position zur Geschichte der Ethik des Mittelalters aus, könnte man als These formulieren, daß die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Wissenschaft bei Thomas von Aquin als der bedeutendste Schritt der mittelalterlichen Rezeption der aristotelischen Ethik zu betrachten sei. Aufgrund dieser Wertung könnte man dann zu dem Schluß kommen, daß das thomastische Ethikmodell auch tatsächlich zur allgemeinen Grundlage und bestimmenden Richtung der hoch- und spätmittelalterlichen philosophischen Ethik geworden sei und man daher diesen

<sup>2</sup> Als Datum dafür gilt in der Regel der 19. März 1255, an dem Aristoteles offiziell in das Lehrprogramm der Universität Paris aufgenommen wurde. Dazu vgl. Charles H. Lohr, *The Medieval Interpretation of Aristotle*, in: Norman Kretzmann u. a. (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 80–98, hier 87.

<sup>3</sup> Im Hinblick auf Thomas von Aquin formuliert bei Georg WIELAND, *Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Großen Begriff vom Menschen, Lectio Albertina 2*, Münster 1999, 29: „Metaphysik und Ethik treten auseinander, und die Endlichkeitserfahrungen des Menschen erhalten ihren philosophischen Ort“.

Zeitraum als bloße Rezeptionsgeschichte nicht mehr eigens zu betrachten habe.

Dieser Fehlschluß von einer systematischen Erkenntnis auf eine historische Entwicklung kann nur vermieden werden, wenn man ein weiteres Ziel der Erforschung der Geschichte der Philosophie des Mittelalters verfolgt, nämlich die tatsächliche geistesgeschichtliche Entwicklung zu verstehen. Wenn im folgenden die Bedeutung eines stärker historischen Zugangs hervorgehoben wird, so dient es dazu zu zeigen, daß ganz im Sinne der interdisziplinären Arbeit eines Graduiertenkollegs verschiedene Ansätze nicht nur befruchtend und korrigierend aufeinander wirken können, sondern auch nötig sind, um der zugrundeliegenden Sache auf umfassendere Weise gerecht zu werden.

## **2. Ein historischer Zugang: die philosophischen Schulen als Rahmenbedingung für die Ethik des Spätmittelalters**

Interessiert man sich nun für den historischen Vorgang, wie Ethik geschrieben, gelehrt, weitergegeben, angewendet und überliefert wurde, für eine „Geschichte der Ethik“ oder den Prozeß der Geschichte des Mittelalters unter besonderem Hinblick auf die Ethik, so ergeben sich neue Methoden und Blickwinkel. Man darf freilich nicht der Illusion verfallen, mit dieser veränderten Zielperspektive betreibe man Ethikgeschichte um ihrer selbst willen. Die vielleicht spontan als „rein“ historisch erscheinende Fragestellung kann nicht unabhängig von dem aktuellen Interesse erklärt werden, das verschiedene Wissenschaftsdisziplinen an Prozessen der Weitergabe von Wissen und an der Bedeutung von einzelnen Akteuren und Institutionen bei diesem Prozeß haben.

Freilich können sogleich Zweifel im Hinblick auf die Durchführbarkeit dieses Ansatzes geäußert werden. Eine so umfassende Darstellung läßt sich schlechterdings nur fachübergreifend bewerkstelligen und ist im Gegensatz zu dem zuerst geschilderten engeren, inhaltlich-systematischen Zuschnitt nicht von einer Person in umfassender Perspektive zu bewältigen. Insofern kommt es für die Einzeluntersuchungen auch unter diesem Blickwinkel zu systematischen Zuschnitten der Gesamtfragestellung.

Interessanterweise, und dies soll im folgenden skizzenhaft aufgezeigt werden, bedarf es beider Zugänge, um der Geschichte der Ethik tatsächlich gerecht zu werden. Dazu wird ein zweiter Blick auf die Geschichte der mittelalterlichen Ethik geworfen, der von der Bedeutung der Strukturen ausgeht, innerhalb derer die Weitergabe des ethischen Wissens an den mittelalterlichen Universitäten erfolgt. Zu diesen institutionellen Rahmenbe-

dingungen gehören die sogenannten „philosophischen Schulen“ des Spätmittelalters.

Wie die übrigen aristoteleischen Schriften, so wurde auch die *Nikomachische Ethik* an den Artistenfakultäten der deutschen Universitäten in der Regel nicht für sich, sondern eingebettet in den Kommentar einer bedeutenden Größe gelesen und interpretiert.<sup>4</sup> Im 15. Jahrhundert trennte man dabei zwischen zwei Gruppen von Autoritäten, der *via antiqua* einerseits, sofern sie sich auf Autoritäten des 13. Jahrhunderts stützte, oder der *via moderna* andererseits, welche Autoritäten des 14. Jahrhunderts zum Maßstab setzte.<sup>5</sup> Beide Gruppen setzten sich nicht nur bei Streitigkeiten polemisch voneinander ab, sondern diese Unterschiede wurden auch institutionalisiert, insofern sich Lehrstätten wie Schulen, Bursen und ganze Universitäten der einen oder der anderen Richtung verschrieben oder bewußt beide Zugänge zuließen. Das bedeutet, daß jeder Student von einer Deutungstradition geprägt wurde, auch wenn er durchaus Kenntnisse der anderen besitzen konnte.<sup>6</sup>

Die zentralen Autoritäten der *via antiqua*, die einen Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* verfaßt hatten, waren Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Thomas von Aquin kam vor allem im Ordensstudium der Dominikaner zum Tragen, die sich auf ihn als Autorität festgelegt hatten.<sup>7</sup> Das Gros der Studenten an der Artistenfakultät jedoch waren die Weltgeistlichen. Unter diesen fanden sich je nach Ausrichtung der Universität Thomi-

---

<sup>4</sup> Die praktischen Schriften hatten eine gewisse Sonderstellung in Paris, insofern sie *extraordinarie* gelesen wurden, obwohl sie nach 1255 zu den Prüfungsvoraussetzungen gehörten. *De facto* waren sie also bedeutender, als dies aus den Statuten hervorgeht. Dies spiegelt sich in den Statuten in Wien, Heidelberg und Erfurt wieder. Vgl. dazu den Überblick bei Bernd MICHAEL, Johannes Buridan: Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters, Berlin 1985, 867f.

<sup>5</sup> Unter anderem wurden der *via antiqua* zugerechnet: Alexander von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Duns Scotus; der *via moderna*: Buridan, Okham, Adam Wodeham, Robert Holcot, Marsilius von Inghen.

<sup>6</sup> Bei Isnard W. FRANK, Das Gutachten eines Wiener Dominikaners für die Universität Pressburg aus dem Jahre 1467, Zeitschrift für Ostforschung 16 (1967), 435–437 findet sich ein zeitgenössisches Lob zweier Dominikaner abgedruckt, die Heidelberg loben, weil man dort beide Wege gleichberechtigt nebeneinander studieren könne.

<sup>7</sup> Daß es Ausnahmen von der Regel gab, zeigt Johannes Joseph BAUER, Zur Frühgeschichte der theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau, 1460–1620, Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 14, Freiburg i. Br. 1957, 121: Die Dominikaner absolvierten, wenn sie nicht bei einem Ordensbruder promoviert werden konnten, ihre Kurse bei dem „nominalistisch“ ausgerichteten Professor Brisgoicus.

sten, Albertisten oder Anhänger der *via moderna*.<sup>8</sup> Waren Albert und Thomas die maßgeblichen Autoritäten der *via antiqua*, welche die Ethik des Aristoteles kommentiert hatten, so war dies in der *via moderna* Johannes Buridanus.<sup>9</sup> Seine Aristoteleskommentare wurden Grundlage des Unterrichts an den Universitäten, die sich an die Richtung der *moderni* halten wollten.<sup>10</sup>

Im folgenden sollen nun die ethischen Positionen des Albertus Magnus und des Buridan dargestellt werden. Dadurch werden die Ausgangspunkte markiert, von denen eine Geschichte der philosophischen Ethik auf dem Hintergrund der philosophischen Schulen her entwickelt werden müßte. Thomas von Aquin kommt der Kürze halber nur in der Abgrenzung gegenüber seinem Lehrer Albert zur Sprache.<sup>11</sup> Als Vergleichspunkt dient das Ziel der Ethik, das ihre relative Stellung innerhalb der Philosophie auf einfache Weise deutlich werden lassen kann.

---

<sup>8</sup> Die Weltgeistlichen waren beispielsweise die einzigen Vertreter des Albertismus in Köln, doch teilweise waren über die Hälfte von ihnen Thomisten. Vgl. P. Gabriel M. LÖHR OP, Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 21, Leipzig 1926, 16.

<sup>9</sup> Buridan war der hauptsächlich von den Vertretern der *via moderna* benützte Kommentar zur Ethik des Aristoteles. Der stark von Holcot beeinflusste Ethikkommentar des Albert von Sachsen und der erst kürzlich wieder aufgefundene Kommentar des Marsilius von Inghen können daher im Rahmen dieser exemplarischen Darstellung außer acht bleiben. Vgl. Mieczysław MARKOWSKI, Die wiederaufgefundene ursprüngliche Fassung des Kommentars des Marsilius von Inghen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, in: Maarten J. F. M. Hoenen u. a. (Hg.), Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit, Leiden u. a. 2000, 175–195.

<sup>10</sup> In Wien sieht man die Weichenstellung zur *via moderna* an der Hervorhebung bestimmter logischer Schriften in den Statuten und an der Verwendung der Kommentare vor allem des Buridan und des Marsilius von Inghen im Fakultätsalltag. Vgl. Alphons LHOTSKY, Die Wiener Artistenfakultät 1365–1497, Beilage II. Die Statuten der Artistenfakultät vom 1.4.1389, Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 247, 2, Wien 1954, 236 und Paul UIBLEIN (Hg.), Acta facultatis artium universitatis vindobonensis 1385–1416, Publikationen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung; VI,2, Graz u. a. 1968, passim.

<sup>11</sup> Daß trotz dem im folgenden angeführten zentralen Unterschied zwischen Thomas und Albert beide oft im Einvernehmen gesehen wurden, zeigt z. B. ein 1471 geschriebener anonymer Ethikkommentar *ad intentionem Alberti Magni et Thomae de Aquino*. Vgl. Mieczysław MARKOWSKI, Albert und der Albertismus in Krakau, in: Albert Zimmermann (Hg.), Albert der Große. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung, Berlin/New York 1981, 188.

### III. Vom Ziel der mittelalterlichen Ethik

#### 1. Ethik in der *via antiqua*: Albertus Magnus

Der Prozeß der Rezeption der aristotelischen Ethik und der Entwurf einer philosophischen Ethik fand seinen ersten Höhepunkt bei Albert dem Großen, der im Rahmen seiner vollständigen Paraphrase des aristotelischen Werks in den Jahren 1263–1267 auch die Ethik behandelte. Er war es auch, der zuvor schon als erster lateinischer Autor in den Jahren 1248–1252 einen vollständigen Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* verfaßt hatte. Albert tat dies, als er bereits der theologischen Fakultät der Universität Köln angehörte. Trotzdem können diese beiden Schriften zur Ethik als Markstein auch für die philosophische Ethik des Mittelalters betrachtet werden, da er deutlich zwischen rein philosophischen und theologischen Gedankengängen unterschied.<sup>12</sup>

Wie sieht nun Alberts Konzeption von Ethik aus? Im Prolog zu seinem Kommentar *Super ethica* bestimmt er Gegenstand, Nutzen und Ziel der Ethik folgendermaßen. Der Gegenstand der Ethik ist die *disciplina*, das heißt die rechte Unterweisung bezüglich der *mores*. Er definiert sie als die Verhaltensweisen des Menschen, insofern sie spezifisch menschlich sind, nämlich dem Urteil des Verstandes gemäß erfolgen, *secundum quod intelligit*.<sup>13</sup> Der Nutzen der Ethik ist unmittelbar praktisch: unter anderem gewinnt man durch sie die Beliebtheit, derer sich ein ehrenhafter Mensch erfreut, denn die durch die Unterweisung in der Ethik gewonnene Ehrenhaftigkeit ist die Grundlage für jedwede Freundschaft.<sup>14</sup> Das Ziel der Ethik als Wissen bzw. Wissenschaft – *scientia* – ist ein doppeltes: einerseits dient sie dem Wissenserwerb und der Belehrung (*ut docens*), andererseits der Anleitung zum konkreten Handeln (*ut utens*).<sup>15</sup> Dieses doppelte Ziel wird folgendermaßen gewichtet: In erster Linie sollen die Menschen durch gutes Handeln

<sup>12</sup> Georg WIELAND, The reception and interpretation of Aristotle's ethics, in: Norman Kretzmann u. a. (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge<sup>2</sup> 1988, 660.

<sup>13</sup> Albertus Magnus, *Super Ethica commentum et quaestiones*. Hg. v. Wilhelmus KÜBEL, 2 Bde., *Opera omnia XIV*, Münster 1968f., Prologus 1,6–12: *Materia ibi: disciplina, quia, sicut dicit BASILIUS, disciplina est eruditio morum. Mores autem sunt materia Ethicae, qui consistunt in actionibus ... oportet etiam, quod hominis, in quantum homo est, sint aliquae operationes quae sunt eius, secundum quod intelligit.*

<sup>14</sup> Ebd., 1,46–55.

<sup>15</sup> Ebd., 2,20–22: *quod scientia morum potest considerari dupliciter, scilicet aut ut utens aut ut docens*. Vgl. dazu die Darstellung bei Georg WIELAND, *Ethica docens – ethica utens*, in: J.P. Beckmann u. a. (Hg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Misc. Mediaevalia 13/2, Berlin/New York 1981, 593–601.

selbst gut werden (*ut boni fiamus*).<sup>16</sup> In zweiter Linie geht es um den Erwerb des Wissens, das zum Handeln anleitet.<sup>17</sup> Ethik selbst läßt sich daher zusammenfassend beschreiben als das Wissen, mit Hilfe dessen der praktische Verstand zum vernunftgemäßen Handeln motiviert.<sup>18</sup> Wissenschaft und konkretes, praktisches Handeln sind unmittelbar verknüpft. Dementsprechend bedarf die Ethik auch zweier Methoden: Sie arbeitet demonstrativ wie jede andere Wissenschaft, wo es um die Belehrung geht, persuasiv jedoch, wo es um das konkrete Handeln geht.<sup>19</sup>

Alberts Definition von Ethik wird nun freilich historisch und systematisch kritisiert: historisch, insofern Albert Aristoteles nicht richtig interpretiert hat.<sup>20</sup> Während Albert nämlich die Ethik beschreibt als unmittelbar zum Handeln anleitendes Wissen, hat Aristoteles die Ethik als Wissenschaft weder als rein theoretisch noch als rein praktisch bestimmt. Vielmehr folgt sie einer „eigenen wissenschaftlichen Rationalität“.<sup>21</sup> Indem er diesen Aspekt deutlich gemacht hat, vollendete Thomas von Aquin den Rezeptionsprozeß seines Lehrers und übertrifft ihn systematisch darin, daß er die Trennung von Metaphysik und Ethik vollzieht und so, wie bereits kurz erwähnt wurde, der Ethik eine eigenständige wissenschaftliche Aufgabe zusprechen kann. Gleichzeitig setzt Thomas die irdischen Fähigkeiten des Menschen bescheidener an und vereinbart so die philosophische Ethik mit einer christlichen Grundsicht des Menschen.<sup>22</sup>

Bei Albert jedoch bleibt, und hierauf richtet sich die systematische Kritik, die Ethik der Metaphysik zugeordnet: er bestimmt als Gesamtziel des Menschen das Glück, das bei der Kontemplation erlangt werden kann. Das gewöhnliche Glück und die moralischen Tugenden bereiten den Weg für

<sup>16</sup> Abertus Magnus, *Super Ethica*, Prologus 4,17–19: *secundum quod est docens, et sic finis est scire; vel secundum quod est utens, et sic finis est, ut boni fiamus*. Albert bringt jedoch seine Skepsis zum Ausdruck, was die Zielvorstellung der Ethik anbelangt: *ut boni fiamus* läßt sich durch gutes Zureden allein nicht erreichen; dazu bedarf es zusätzlich des Gesetzes als zwingender Kraft: ebd. 4,41–43.

<sup>17</sup> Ebd., 4,19–20: *Et quia ista scientia practica est, scire suum est dirigens in opere*.

<sup>18</sup> Ebd., 1,31–33: *unde scientia dirigens ad opera est perfectio intellectus practici, qua consequitur suum finem*. 1,27–28: *erit dicta disciplina associata intellectui ad movendum cum ratione*.

<sup>19</sup> Ebd., 4,37–39: *Dicendum, quod modus huius, in quantum est utens, est persuasivus, in quantum est docens, est demonstrativus sicut alterius scientiae*.

<sup>20</sup> WIELAND, *The reception* (wie Anm. 12), 660–661.

<sup>21</sup> Ebd., 661: ... *but he fails to distinguish between the rationality of moral action and the philosophical rationality of ethics*.

<sup>22</sup> Wolfgang KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg<sup>2</sup>1980, 102.

diese beseligende Betrachtung des Verstandes.<sup>23</sup> Diese ist in ihrer Höchstform den Philosophen vorbehalten. Insofern ergibt sich ein zweischneidiges Menschenbild: einerseits wird dem Menschen zugetraut, im Prinzip das höchste Glück in der philosophischen Schau in diesem Leben erlangen zu können. Andererseits aber ergibt sich eine praktische Unterordnung derjenigen, die zu dieser Betrachtung nicht gelangen können und denen diese höhere Einsicht verwehrt bleibt.<sup>24</sup> Im Gegensatz zu der Darstellung bei Thomas von Aquin, der das diesseitige Glück grundsätzlich für begrenzt und brüchig hält, kann man dem Albertschen Modell ein Element des Elitären nicht absprechen.<sup>25</sup>

Die Hervorhebung der intellektuellen Leistung des Menschen bei Albert hat die Konsequenz, daß sie *de facto* der Ethik den Charakter einer Hilfswissenschaft zuschreibt. Sie lehrt, die Triebe zu beherrschen und dadurch dem Verstand die von keinen (niederen) Alltäglichkeiten abgelenkte Schau zu ermöglichen. Ihr Ziel ist einem höheren untergeordnet. Thomas von Aquin dagegen sieht sowohl die intellektuellen wie die praktischen Fähigkeiten des Menschen aufgrund der Körperlichkeit als begrenzt an. Während sich der theoretische Verstand jedoch auch auf das Mögliche richtet, bleibt der praktische Verstand im Bereich des Wirklichen. Die Ethik erhält ein von der Metaphysik unabhängiges Ziel, denn der Mensch ist für sein begrenztes Glück verantwortlich und kann dieses im praktischen Handeln eigenständig anstreben.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Albertus Magnus, Super Ethica VI. lectio 1 q. 1 ad 5, 393,5–9: *et ideo dicimus, quod finis hominis ultimus est felicitas contemplativa, ad quam per modum dispositionis ordinatur civilis felicitas et omnes operationes moralium virtutum.*

<sup>24</sup> Alberts Anthropologie ist nicht eindeutig. In der Konzeption der Ethik kommt die für die Dominikaner als kennzeichnend bekannte Hervorhebung des Intellekts zum Tragen. Der zweite Aspekt des Albertschen Menschenbildes, die später von Thomas von Aquin weiterentwickelte Verwiesenheit von Intellekt und Körperfunktionen, kommt hier nicht zum Tragen. Zu der doppelten Anthropologie bei Albert vgl. grundlegend WIELAND, Zwischen Natur und Vernunft (wie Anm. 3).

<sup>25</sup> Ebd., 29: „Die menschliche Begrenztheit, die bei Thomas das Menschengeschlecht im ganzen und jedes Individuum im einzelnen betrifft, wandelt sich bei Albert zu einem Bildungs- und Begabungsphänomen mit sozialen und politischen Folgen.“

<sup>26</sup> Ebd., 27–29. Vgl. KLUXEN, Philosophische Ethik (wie Anm. 22), 158f.: „Zugleich erfährt sich diese Vernunft als praktische, als maßgeblich und ordnend ... Die in der Leistung dieser Ordnung verwirklichte praktische Glückseligkeit entsteht aus einer Einstellung, die der Richtung der spekulativen entgegengesetzt ist und nicht in ihr aufgehen kann ...“



## 2. Ethik in der *via moderna*: Johannes Buridanus

Der Pariser *magister artium* Johannes Buridanus lehrte ab ca. 1325 an der Universität Paris. Er konnte bei der Kommentierung der *Nikomachischen Ethik*, die wohl um 1340 einsetzt, bereits auf die Kommentare Alberts wie des Thomas zurückgreifen.<sup>27</sup> Doch ganz entgegen den Erwartungen, die man an ihn wegen seiner Zuordnung zur konkurrierenden *via moderna* haben mag, hebt er in der Einleitung zu seinen *Quaestiones super decem libros Ethicorum* hervor, er wolle nichts Eigenes zur Ethikdebatte beitragen, sondern sich wegen seiner mangelnden Erfahrung und geistigen Unzulänglichkeit an die Lehre der *antiqui* halten.<sup>28</sup> Das Hören auf die Alten sei zum einen im Sinne des Aristoteles, der ja auf die für die Ethik notwendige Lebenserfahrung aufmerksam mache, zum anderen entspreche es aber auch seiner Enttäuschung über die neueren philosophischen Ansätze.<sup>29</sup>

Inwiefern spiegelt sich nun das Festhalten an den *antiqui* – ein Begriff, der hier noch nicht den Schulcharakter bezeichnet, aber doch auf eine Tradition von Autoren des 13. Jahrhunderts zu verweisen scheint – in Buridans Konzeption von Ethik? Zunächst ist es ihm wichtig, zwei Bereiche der Ethik zu unterscheiden. Buridanus zieht dafür als Beispiel die spekulativen Wissenschaften heran. Diesen sei als Hilfswissenschaft die Logik beigeordnet, welche die Methode des Sprechens und der Lehre bestimme. Entsprechend ordnet er der Ethik als Wissenschaft vom sittlichen Leben ebenfalls

<sup>27</sup> Die derzeit noch in Arbeit befindliche moderne Edition des Ethikkomentars wird zu erkennen geben, ob Buridan in seinem Ethikkommentar ebenso oft wie in anderen Aristoteleskommentaren auf Albert zurückgreift. Dazu bereits Martin GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben II*, Kap. XV. Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben, München 1936, 404. Für einen Überblick über die Literatur zu Buridans Ethik vgl. Olaf PLUTA, *Albert der Große und Johannes Buridan*, in: M. J. F. M. Hoenen u. a. (Hg.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 48, Leiden u. a. 1995, 99, Fn. 2.

<sup>28</sup> Johannes Buridanus, *Quaestiones super decem libros ethicorum*, Paris 1513 [Unveränderter Nachdr., Frankfurt 1968], proem., fol. 2<sup>ra</sup>: *In hoc autem opusculo propter meam inexperientiam et ineptitudinem mei iudicii sententiis et auctoritatibus doctorum antiquorum magis quam novis rationibus etiam quantumcumque mihi apparentibus adhaerebo*. PLUTA, *Albert der Große und Johannes Buridan* (wie Anm. 27), 97, bedeutet dieser Verweis „nicht seine Umkehr zu einer konservativen Position, sondern seine Hinwendung zu antiken Autoritäten wie Seneca und Cicero.“ Risto SAARINEN, *Weakness of the will in medieval thought from Augustine to Buridan*, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 44, Leiden u. a. 1994, 187, weist ebenso auf die große Freiheit bei Buridans Umgang mit Albert hin.

<sup>29</sup> Buridanus, *Quaestiones super decem libros ethicorum*, proem., fol. 2<sup>ra</sup>: *Pluries enim me inveni deceptum rationibus noviter emergentibus, antiquorum autem sententiis numquam, specialiter in moralibus*.

eine Hilfswissenschaft zu, die sich der Methode der Lehre widmet.<sup>30</sup> Der Hauptteil der Ethik, die Anleitung zum guten Leben (*bene vivere ad salutem*), ist in der *Ethik*, *Ökonomik* und *Politik* des Aristoteles zu finden.<sup>31</sup> Er unterteilt sich also in drei Bereiche: der grundlegende betrachtet den Menschen *secundum se*. Hier werden die Prinzipien und Tugenden erörtert, die für alle Menschen gleichermaßen gelten und zu einem ehrenhaften Leben führen.<sup>32</sup> Die zwei weiteren Bereiche widmen sich den speziellen ethischen Fragen, die sich aus dem häuslichen oder politischen Umfeld ergeben.

Sieht man nun vor allem auf den Hauptbereich der Buridanischen Ethik, so erscheint hier das Bild eines rein aristotelischen Entwurfes mit der Hervorhebung der praktischen Vernunft des Menschen, der in Kontrast zu der eher platonischen Struktur bei Albert mit der Betonung der theoretischen Vernunft des Menschen steht.<sup>33</sup> Das Besondere des Buridanschen Ethikentwurfes im jetzigen Kontext ist jedoch der zweite Teil der Ethik, der den ersten Teil unterstützen soll, diesem dabei freilich auch einen Teil seiner Schärfe nimmt.<sup>34</sup> Es handelt sich um die entsprechende Art zu lehren, die bei Aristoteles den Büchern der *Rhetorik* und *Poetik* entspricht, und den er die „Logik der Moral“ nennt.<sup>35</sup> Dieser *logica moralis* bedarf es seiner Ansicht nach, weil im Bereich des praktischen Handelns – im Gegensatz zum Bereich der spekulativen Wissenschaften und der *artes* – das Verstandesurteil durch die menschlichen Leidenschaften und Triebe fehlgeleitet werden

<sup>30</sup> Ebd., fol. 2<sup>rab</sup>: *Ipsa autem scientia seu philosophia moralis duas habet partes primas, unam principalem, aliam adnunciativam seu instrumentalem. Sicut enim in speculativis hec quidem scientia naturas rerum docet videlicet metaphysica, physica et mathematica. Illa vero modum docendi et dicendi subministrat scilicet logica. Sic in moralibus oportet hanc quidem docere moralem vitam, hanc autem illi modum docendi subministrare.*

<sup>31</sup> Ebd., fol. 2<sup>rb</sup>: *Prima igitur et principalis pars, scilicet quae docet bene vivere ad salutem, traditur in libris Ethicorum, Economicorum et politicorum.*

<sup>32</sup> Ebd., fol. 2<sup>rb</sup>: *Prima namque instruit hominem secundum se. Docet et nos quod vivamus honeste ... propter quod illa pars prima et ultima morum principia determinat: et virtutes secundum quas oportet omnem hominem vivere investigat, distinguit, explicat et pertractat.*

<sup>33</sup> PLUTA, Albert der Große und Johannes Buridan (wie Anm. 27), 96, hat vor allem den fundamentalen Unterschied gegenüber der eingeschränkten Glücksmöglichkeit durch Handeln bei Thomas hervorgehoben, den man im Sinne einer „Propagierung einer autonomen philosophischen Ethik“ bei Buridan verstehen müsse.

<sup>34</sup> PLUTA (ebd.), 97, weist auf die Kritik hin, der Buridan aufgrund seines rein philosophisch-ethischen Ansatzes ausgesetzt war.

<sup>35</sup> Buridanus, *Quaestiones super decem libros ethicorum*, proem., fol. 2<sup>rb</sup>: *Secunda vero pars quae hunc modum docendi docet traditur in libris rhetorice et poetrie.*

kann.<sup>36</sup> Buridan kennzeichnet den praktischen Verstand als den, der „verführt“ werden kann, der aus sich heraus nicht dieselbe „Unfehlbarkeit“ hat wie der theoretische.<sup>37</sup> Deshalb wird der bei ihm eigentlich untergeordnete Teil der Moralwissenschaft, die „Logik der Moral“ und damit das didaktische Element, so stark hervorgehoben.<sup>38</sup>

Diese „Logik der Moral“ richtet sich in erster Linie auf die Antriebe im Menschen, die ihn vom Gebrauch der Vernunft abhalten.<sup>39</sup> Die Sprache der gewöhnlichen Logik ist nicht ausreichend, um die aufgrund ihrer Leidenschaften nicht mehr objektiven Menschen zum rechten Handeln motivieren zu können.<sup>40</sup> Es bedarf der ihr untergeordneten<sup>41</sup> Logik der Moral, die sich der Alltagssprache der Rhetorik und der verschleiernnden Sprechweise der Dichtkunst bedient, um diese didaktische Funktion erfüllen zu können. Diese Unterscheidung Buridans zwischen der traditionellen Logik und der Logik der Moral wurde in der Vermittlung durch Johannes Gerson, in der Theologie einflußreich.<sup>42</sup> Es ist nun auffällig, daß Buridan wie Thomas von Aquin klar zwischen Metaphysik und Ethik bzw. zwischen spekulativen und praktischen Wissenschaften trennt. Dennoch erhält seine Skizze der Ethik insofern mehr Ähnlichkeit mit der Alberts, als er auf das erzieherische Moment aufmerksam macht.

---

<sup>36</sup> Ebd., fol. 2<sup>rb</sup>: *Ad quod dicendum est quod eorum circa que ratiocinatur intellectus noster aliqua sunt de quibus diverse passiones appetitus non innate sunt alienare iudicium rationis et de his considerant scientie speculative aut etiam artes ... alia vero sunt de quibus diverse passiones appetitus innatae sunt diversificare iudicium rationis.*

<sup>37</sup> Ebd., fol. 2<sup>rb</sup>: *Rhetorica vero sive moralis dialectica respicit intellectum sub contracta ratione, scilicet secundum hoc quod trahibilis est per appetitum. Cum igitur non nisi secundum moralia sit innatus appetitus alienare iudicium rationis: Hinc est quia in aliis artibus et scientiis sufficit nobis logica simpliciter: sed in moralibus indigemus logica speciali.*

<sup>38</sup> Auf diesen Schwerpunkt im Proemium zum *Quaestionenkommentar* geht PLUTA, Albert der Große und Johannes Buridan (wie Anm. 27), bei seiner Deutung Buridans nicht ein.

<sup>39</sup> Buridan, proem., fol. 2<sup>rb</sup>: *... que docet modum quo simul et dubium et verum invenitur et appetitus sic afficitur et disponitur ut determinet vel non impediatur intellectum: ad concedendum conclusum.*

<sup>40</sup> Ebd., fol. 2<sup>rb</sup>: *Non enim idem videtur amantibus et odientibus neque iratis et se habentibus mansuete, et de his considerat et tractat moralis philosophia seu ipsa prudentia.*

<sup>41</sup> Ebd., fol. 2<sup>rb</sup>: *... et hoc vocatur dialectica moralis que subest dialectice simpliciter.*

<sup>42</sup> Zénon KALUZA, Le chancelier Gerson et Jérôme de Prague. Appendice I: A l'origine du stylus theologicus de Jean Gerson, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 59 (1984), 108–115.

Dieser Akzent auf der Sprache der Moral läßt sich als pädagogisches Anliegen verstehen, das im Kontext des sogenannten Nominalistenstatus der Universität Paris aus dem Jahre 1340 deutlich wurde. In diesem Statut wurde der rein logische Gebrauch der Sprache vor allem bei der Erklärung von biblischen oder für die Theologie wichtigen Sätzen verurteilt, gerade weil dies die Studenten irreleiten könnte.<sup>43</sup> Buridan argumentiert im Hinblick darauf auch an anderer Stelle, in seinen Quaestionen zur Metaphysik, es sei notwendig, zwischen verschiedenen Sprachebenen zu unterscheiden.<sup>44</sup>

Daß dieser zweite Bereich der Ethik, die Rhetorik, für Buridan tatsächlich eine bedeutende Rolle spielte und deshalb in der Interpretation seiner Ethik auch nicht vernachlässigt werden darf, wird dadurch bestätigt, daß Buridan zu den wenigen mittelalterlichen Autoren gehört, die einen Kommentar zur Rhetorik des Aristoteles verfaßt haben. Darin bezeichnet er ebenso wie wie in seinen Ethikquaestionen die Rhetorik als Teil der Moralphilosophie.<sup>45</sup> So kommt Buridan kommt trotz seines von Albert strukturell so unterschiedlichen Ausgangspunktes zu einer diesem ähnlichen Praxisorientierung in der Ethik, wenn auch mit neuer Schwerpunktsetzung in der Sprache der Moral.

#### IV. Ergebnisse und Rückfragen

Die Skizzierung der für die beiden Schulrichtungen des 15. Jahrhunderts grundlegenden ethischen Positionen führt zu überraschenden Einsichten. Sowohl die *via antiqua* hat mit den Schriften Alberts, als auch die *via moderna* mit denen Buridans ein in starkem Maße praxisorientiertes Modell von Ethik als Wissenschaft tradiert. Im Falle Alberts ist es die Hochschätzung der metaphysischen Fähigkeiten des Menschen, die dazu führt, daß die Ethik für ihn gleichsam das Hauptziel hat, dieser den Weg zu ebnen. Mit etwas Zuspitzung könnte man sagen, die Ethik dient dann hauptsächlich für die vielen, die schon im Hinblick auf die moralische Güte auf Schwierig-

---

<sup>43</sup> Henricus DENIFLE/Aemilio CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Brüssel 1966 [Paris 1665–73], Bd. II, Nr. 1042, 506 (29.12.1340).

<sup>44</sup> Johannes Buridanus, *Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik*, Frankfurt 1964 [Paris 1518], lib. IX, q. 5 (fol. 58<sup>va</sup>). Dazu MICHAEL, Johannes Buridan (wie Anm. 4), 810.

<sup>45</sup> MICHAEL, Johannes Buridan (wie Anm. 4), 818.

keiten stoßen. Sie bedürfen der Unterweisung und, so diese nicht ausreicht, der zwingenden Kraft der Gesetze.<sup>46</sup>

Buridan dagegen trennt zwischen theoretischer und praktischer Vernunft: die praktische ist nicht der erste Schritt auf dem Weg zur spekulativen Schau. Er ordnet beiden getrennte Gegenstände zu. Mit der Charakterisierung dieser Gegenstände freilich wird zugleich die negative Sicht der praktischen Fähigkeiten des Menschen hervorgehoben, denn die praktische Vernunft richtet sich auf solche Gegenstände, bezüglich derer die Vernunft beeinträchtigt ist und aufgrund der Triebe und Neigungen des Menschen oft zu einem fehlgeleiteten Urteil kommt. Ethik hat deshalb vor allem konkrete Klärungsarbeit zu leisten, Unterscheidungen zu treffen, Verstand und Emotionen zu trennen. Dies geschieht mit Hilfe der Rhetorik. Die Verbindung von Ethik und Rhetorik ist also durchaus kein alleiniges Kennzeichen des Humanismus.<sup>47</sup>

Für die jetzigen Überlegungen bedeutsam ist, daß innerhalb beider Schulrichtungen ein zentraler Aspekt der Ethik die Praxisorientierung war. Geht man davon aus, daß große Teile des universitären und universitätsvorbereitenden Schulwesens über einen Zeitraum von mehr als einem Jahrhundert diese beiden Ethikentwürfe als Vorlagen hatten, so zeichnet sich hier eine Akzentverschiebung im Szenario der Geschichte der mittelalterlichen Ethik ab im Vergleich zu anfangs beispielhaft angeführten Darstellung als einer Geschichte der zunehmenden Hervorhebung der praktischen Eigenständigkeit der Vernunft, die bei Petrus Abaelardus erstmals deutlich wird und im Konzept einer eigenständigen Ethik bei Thomas ihren Höhepunkt findet.<sup>48</sup> Im konkreten Hinblick auf die Fragestellung soll in diesem Sinne die These gewagt werden, daß zumindest im Hinblick auf das Spätmittelalter die philosophischen Schulen eine *conditio sine qua non* für das Verständnis der Geschichte der Ethik darstellen.

Aus diesem Blickwinkel ergeben sich eine Reihe von Forschungsanzeigen. In erster Linie müßte der Prozeß der Rezeption der dargestellten ethischen Ausgangspunkte der Schulen und ihre Wechselwirkungen für die

<sup>46</sup> Albertus Magnus, *Super Ethica*, Prologus (ed. KÜBEL) 4,41–43: *Et ideo nec moralis nec oeconomica sufficit ad illum finem qui est, ut boni fiamus, sine legislativa, quae cogit.*

<sup>47</sup> Gustav BAUCH, *Die Reception des Humanismus in Wien*, Breslau 1903, 109, Anm. 1, hat darauf hingewiesen, daß es im Zuge des Humanismus in Mainz 1501 erstmalig zur Anstellung eines Universitätslehrers für Rhetorik und Moralphilosophie kam.

<sup>48</sup> Von Buridans *Quaestionenkommentar* sind allein 80 Handschriften, Kurzformen und Fragmente überliefert. Albert wird als der meistzitierte Autor in den Ethikkomentaren bezeichnet. Vgl. MICHAEL, *Johannes Buridan* (wie Anm. 4), 870; WIELAND, *The reception* (wie Anm. 12), 660.

verschiedenen Universitäten verfolgt werden.<sup>49</sup> Weiterhin stellt sich die Frage, inwiefern die jahrhundertlange Bedeutung von Ethikkomentaren des dreizehnten und beginnenden vierzehnten Jahrhunderts alleine auf die Institutionalisierung des Unterrichts in Schulen zurückzuführen ist.<sup>50</sup> Vermutlich ließen sich umfassendere Faktoren finden, die erklären, weshalb diese Inhalte so lange von Interesse sein konnten. Die Kenntnis der Vermittlungsstrukturen des Wissens genügt nicht, um die tatsächliche Verbreitung der Inhalte zu erklären.

Schließlich bedürfen historische Einsichten der systematischen Rückfrage. Dies zeigt sich z. B. daran, daß sich ähnliche Ethikmodelle ebenso außerhalb des Systems der philosophischen Schulen finden, genau genommen dort, wo die Schulzugehörigkeit in der neuen Rückkehr zu den antiken Quellen überwunden wird. Ein solches Beispiel ist die Rede Picos della Mirandola *De hominis dignitate*, die als bedeutender Text über die neue, positive Wertung des Menschen in der Renaissance gilt.<sup>51</sup> Pico erwehrt sich jeder Schulzugehörigkeit, hat jedoch quer durch die Vertreter aller philosophischen Schulen gelesen, kennt sowohl Platon wie Aristoteles gründlich und ist sogar davon überzeugt, ihre Übereinstimmung aufzeigen zu können. Auf diesem Hintergrund schildert er in seiner um 1485 verfaßten Vorlage für eine Rede *Über die Würde des Menschen* einerseits, wie erhaben der Mensch gegenüber den anderen Lebewesen ist, weil er sich entscheiden kann, ob er zum Tier verkommen oder seiner eigentlichen Berufung als Mensch folgen will.<sup>52</sup> Die eigentliche Berufung des Menschen stellt für Pico das Glück dar, das er durch die reine philosophische Betrachtung erfährt. Ethik ist für ihn wie für Albert eine Propädeutik, die lehrt, die Gefühle, Stimmungen und Triebe im Zaum zu halten und so die geistige Vervollkommnung zu ermöglichen.<sup>53</sup> Der Erwerb der Moral ist gleichsam nur die

---

<sup>49</sup> Zu den philosophischen Schulen in Polen vgl. MARKOWSKI, Albert (wie Anm. 11), 177–192; dort auch weiterführende Literatur. Zu Paris und Köln vgl. Zénon KALUZA, *Les débuts de l'Albertisme tardif*, in: Maarten J. F. M. Hoenen u. a. (Hg.), *Albertus Magnus und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 48, Leiden u. a. 1995, 207–295.

<sup>50</sup> MICHAEL, Johannes Buridan (wie Anm. 4), 318–320 zeigt, daß die Rezeption Buridans in Wellen bis zu Beginn des 16. Jahrhunderts erfolgte.

<sup>51</sup> August BUCK, Einleitung, in: ders. (Hg.), *Giovanni Pico della Mirandola, De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*, übers. v. Norbert Baumgarten, Hamburg 1990, VII–VIII.

<sup>52</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (wie Anm. 51), 6–9.

<sup>53</sup> Ebd., 26f.: *Sed postquam per moralem et superfluentium voluptatum eminixerimus appetentias.*

unterste Stufe auf der Leiter zur spekulativen Betätigung.<sup>54</sup> So könnte man das gewonnene historische Ergebnis evaluieren und sagen, daß die Modelle einer stark praxisorientierten Ethik zwar kennzeichnend für das Spätmittelalter sind, jedoch keinesfalls allein in dieser Epoche zu finden sind.

## V. Zurück zum Anlaß

Man mag sich nun als Historiker der mittelalterlichen Philosophie wissenschaftlich eher dem einen oder dem anderen methodischen Vorgehen verpflichtet fühlen und persönlich eher mit dem einen oder anderen Ethikmodell liebäugeln. Der Gegenstand der eigenen wissenschaftlichen Arbeiten spricht jedenfalls nicht immer für sich. Möchte man dem Jubilar auf die Spur kommen, ist es einfacher, wenn man das jeweilige Modell des Philosophen betrachtet. Picos platonisierendes Modell vertritt trotz jungen Alters den Rückzug aus dem Privaten und Politischen als Kennzeichen eines Lebens aus Liebe zur Philosophie. Pico erklärt, er habe jede Sorge für private und öffentliche Angelegenheiten hinter sich gelassen und sich ganz der Muße der Betrachtung hingegeben.<sup>55</sup> Dieses Modell scheint sich am Leben des Jubilars unmittelbar widerlegen zu lassen. Ähnlich das Buridans: sein philosophischer Aristotelismus wurde nie Schwerpunkt seiner Forschungen. Was aber geschieht mit den Entwürfen des christlichen Aristotelikers Thomas von Aquin und des Albertus Magnus, eines trotz seiner wissenschaftstheoretischen Unterordnung der Ethik unter die Metaphysik im kirchlichen und universitätspolitischen Umfeld überaus engagierten Menschen? Mag es den Verfassern einer Geschichte der Geschichtsschreibung der philosophischen Ethik des Mittelalters überlassen bleiben, das Urteil darüber zu fällen, zu welchem Resultat in diesem konkreten Falle der Rückgriff auf die *antiqui* geführt hat.

---

<sup>54</sup> Ebd., 22: *qui polluti adhuc morali indigent, cum plebe habitent extra tabernaculum ... ut postremo per theologicæ sublimitatis merita in templi adita recepti ... divinitatis gloria perfruantur.*

<sup>55</sup> Ebd., 34: *Cuius [veritatis cognitionis] ita cupidus semper et amantissimus fui ut, relicta omni privatarum et publicarum rerum cura, contemplandi ocio totum me tradiderim.*