

Regimen und Homo Primitivus

Die Pädagogik des Ägidius Romanus*

3. Kapitel

DIE UNTERWEISUNG DES WILLENS

1) *Das Gute und das Böse*

Der Erziehungstraktat des Ägidius gliedert sich in sechs Abschnitte. Im ersten (Kapitel 1-4) wird die Erziehungspflicht der Eltern definiert, im zweiten (Kap. 5-7) werden mit Religion, Sittsamkeit und Wissenschaft die drei Gebiete der Erziehung bezeichnet, im dritten (Kap. 8-14) werden ihre Inhalte genauer beschrieben, im vierten (Kap. 15-17) geht es um das Kindgemäße, um die Korrelation von Wachstumsstand und zeitlicher Placierung der Erziehungshandlungen. Der fünfte und sechste Abschnitt sind Ergänzungen zu Früherem, wobei im fünften (Kap. 18) die Maximen der Standeserziehung dargestellt werden — dies ist ein Exkurs zum dritten Abschnitt — und im sechsten (Kap. 19-21) weitergehende Maßregeln für die Erziehung der Mädchen. Die Analyse der Textes hat sich im vorigen Kapitel mit der ersten und fünften Abteilung beschäftigt und wird sich in diesem und dem nächsten der zweiten, dritten und sechsten Abteilung zuwenden. Es geht also im Folgenden um die Lerninhalte.

Bei ihrer Darstellung überkreuzen sich eine formale und eine inhaltliche Ebene. Die Kapitelüberschriften von II, 2,5-7 geben als die drei Lernbereiche Religion, Sitten, Wissenschaft an. Diese Reihe markiert eine Hierarchisierung, die aus älteren Texten bekannt ist, in der der Glaubensunterricht die erste Stelle einnimmt. Auch Pseudothomas nennt als die Grundlage aller pädagogischer Bemühungen die Gläubigkeit. Ägidius hat damit allerdings eine Aussage getroffen, der er im Text nicht treu bleibt. Wenn er dort die Lerngegenstände wiederholt, läßt er die Religion aus und setzt die Wissenschaft an die Spitze: «Scientia ergo, virtus, et exercitium attendenda sunt in regimine filiorum» (331). Die Religion erhält auch nicht, wie die beiden anderen Gebiete, noch weitere

* Siehe *Augustiniana* 32 (1982), 137-188.

Kapitel über den genaueren Umfang und die Ausgestaltung des Lernens. Nachdem in II, 2,5-7 in je einem Kapitel die Notwendigkeit dieser drei Bereiche legitimiert wurde, greift Ägidius nur zwei, nämlich intellektuelle Bildung und Sittsamkeitserziehung, wieder auf, wobei wiederum der Wissenschaft die Vorreiterposition zukommt. Dieses Thema wird in zwei Kapiteln (II, 2, 8-9) dargestellt und rein quantitativ von dem anderen mit fünf Kapiteln (II, 2, 10-14) übertroffen. Im Vergleich zwischen Ägidius und -Pseudothomas bezüglich der Rolle des Intellekts in der Erziehung wird aber klarwerden, daß die Kapitel II, 2, 8-9 im gesamten Traktat eine sehr wichtige Stelle einnehmen. Pseudothomas mißt der intellektuellen Bildung nur eine beiläufige Bedeutung zu, während ihr Ägidius einen Platz mit besonderem Wert zukommen läßt. Die von ihm genannte Reihe Religion, Sittsamkeit und Wissenschaft ist gleichermaßen bekannt wie neu, weil sie im letzten Bereich eindeutig pointierte Akzente setzt.

Das gegenwärtige Kapitel wird sich mit der Erziehung zur Sittsamkeit beschäftigen und dabei auch die Glaubenserziehung erledigen, das folgende Kapitel wird die intellektuelle Bildung zum Gegenstand haben. Die Trennungslinie zwischen diesen beiden Themen ist die, die Ägidius als Begehren und Verstand bezeichnet, als *appetitus* und *intellectus* (331) oder auch als Unterweisung des Willens und Unterweisung der Vernunft, Einsicht, *voluntas* und *intellectus* (331). Die beiden Erziehungsaufgaben unterscheiden sich auch grundlegend durch die angewandte Methode: das Bemühen, im Bereich der Willenserziehung eine Gewohnheit, *consuetudo*, zu errichten, steht dem Versuch gegenüber, in der Ausbildung des Geistes Prinzipien und Kräfte der Vernunft, *ratio*, anzuwenden.

Ägidius eröffnet seine Ausführungen über Gegenstand und Inhalt der Erziehung mit dem Thema der Religion (II, 2, 5). Dies muß immer betont werden, wenn er sich an anderen Stellen — im Verhältnis zu einigen seiner Zeitgenossen liberal — über Vernunft und Wissenschaft äußert, was ihm auch das bereits zitierte Urteil eingebracht hat, daß er eine intellektuelle Kühle verbreite, hinter der man nicht einen Kleriker vermuten sollte⁴⁸).

Man muß hier deutlich darauf hinweisen, daß die Religion nach wie vor eine Vormachtstellung hat, daß sie auch in der Erziehung das erste Thema ist. Selbst wenn Ägidius gegenüber dem Pseudothomas die Bedeutung der Vernunft so sehr herausstreicht, zeigt sich hier doch auch, daß die Religion auch für ihn die Grundlage des Lebens und Lernens ist.

⁴⁸) W. Berges, *Fürstenspiegel*, 1938, 68.

Ägidius stellt sich die Aufgabe, die religiöse Erziehung der Kinder ebenso zu legitimieren, wie in den vorangegangenen Kapiteln die Erziehung der Kinder überhaupt. Er bezieht seine Argumente dafür direkt aus den Glaubensgeboten: «Fides enim primo supra rationem est: et ea, quae sunt fidei, ratione comprehendere non possunt. Secundo ea, quae sunt fidei, simpliciter sunt credenda. Tertio eis est firmiter adhaerendum» (298).

Daraus folgt für die Erziehung der Kinder, daß die Beschäftigung mit der Religion sehr früh einsetzen muß. Weil der Glaube über der Vernunft steht und nicht mit rationalen Mitteln erfaßt werden kann, auch nicht versuchsweise durchleuchtet werden darf, werden seine Inhalte der Einfachheit halber in einer Zeit des Wachstums vorgelegt, in der die Vernunft noch nicht interferieren kann. Diese Empfehlung mag sich wie ein pädagogischer Trick anhören: Weil der Glaube geglaubt werden muß und nicht rational erfaßt werden darf, wird er vor den Kindern in einem Alter ausgebreitet, in dem sie noch keine vernunftstimmulierten Fragen stellen, sondern alles Gehörte gläubig annehmen: «Si ergo ea quae sunt fidei simpliciter sunt credenda, conuenienter talia in illa aetate proponuntur, quae sunt simpliciter creditiua: talis autem est aetas infantiae» (298f). «Infantes enim, cum eis à matre vel à patre proponuntur aliqua credenda, non quaerunt rationem dictorum, qui vsum rationis non habent, sed simpliciter acquiescunt dictis» (298). Indem man die Kinder möglichst früh mit der Religion bekannt macht, vermeidet man Konflikte, die aus dem kindlichen Fragedrang kommen.

Zur Verstärkung wird noch darauf hingewiesen, daß es auch bei anderen Völkern üblich ist, die Kinder im Glauben zu unterweisen, so daß es erst recht bei den Christen nötig wird, die ihren Glauben als die reine Lehre ohne jeden Irrtum auffassen, die über allen anderen steht: Si enim in alijs legibus parentes statim sunt solliciti erudire proprios filios in ijs quae sunt fidei suae, et in ijs quae pertinent ad eorum legem, eo quod illa aetas sit simpliciter creditiua: tanto magis hoc debent efficere profitentes christianam fidem, quanto lex nostra superat caeteras leges» (299).

Bemerkenswert ist hier ein besonderer Sprachgebrauch, der sich in das semantische Feld des Erziehungsbegriffs einordnet. Ägidius nennt die Religion *lex* und sagt, wobei er auf Aristoteles verweist: «iuuenes eruditi sunt solum à lege» (299). Dies ist die einzige Stelle in II, 2, an der das Wort *erudire* benutzt wird. Er verwendet damit den Begriff, der bei Pseudothomas üblich ist. Zu erziehen, *erudire*, die Rohheit aus dem

Menschen zu ziehen, steht allein mit der Religion in Zusammenhang. Tatsächlich sieht man im Konzept des Pseudothomas, daß *eruditio* mit Hilfe der Glaubensvorschriften geschieht. Man kann daraus folgern, daß sich Ägidius mit seinem Erziehungsbegriff des *regimen* von den Argumenten seiner Zeitgenossen absetzt, indem er *eruditio* nur einmal hier ansiedelt und erwähnt, sonst aber einem anderen Bedeutungsfeld folgt. Konsequenterweise erweitert er auch die inhaltliche Bestimmung der Erziehung über die religiöse Determinante hinaus.

Um dem Gebot gerecht zu werden, daß der Glaube fest zu glauben sei, wird die bei Ägidius so wichtige pädagogische Methode der Gewohnheit, *consuetudo*, angeführt. Indem sich beim Kind ein Thema gewohnheitsmäßig wiederholt, wird es zur zweiten Natur, die bewirkt, daß sein Inhalt stärker zum Tragen kommt und letztlich mit dem Menschen verwächst. «*Videmus enim quod consuetudo est quasi altera natura, vt dicitur in libro De memoria et reminiscencia: ratio autem huius assignatur in Rhet. vbi dicitur, quod natura est consuetudo saepe. Saepe autem propinquum est ei quòd est Semper: quare consuetudo est propinqua naturae, quanto ergo aliquid est assuetum, tanto magis vtitur in naturam, et tanto feruentius adhaeremus illi. Cum ergo magis simus assuefacti ad ea, circa quae in ipsa infantia insudamus, quam ad alia; et per consequens magis adhaereamus illis, vt firmiter et absque haesitatione adhaerere possimus ijs quae sunt fidei; talia proponenda sunt nobis etiam ab ipsa infantia*» (299).

In diesem Zusammenhang verweist Ägidius auf die heidnischen Religionen, die viele zum Spott herausfordernde Fabeln und Märchen beinhalten (299). Sie können sich halten und werden von den Menschen wie Wahrheiten angenommen (299), weil die Gewohnheit eine so starke Macht ist. Aus dem Argument wird einerseits die Berechtigung gezogen, die Kinder früh religiös zu erziehen, weil das Christentum Wahrheiten verkündet, und andererseits die Befürchtung nahegelegt, daß die Kinder häretischen Gedanken verfallen könnten, wenn sie nicht zum Glauben geführt werden.

Der Inhalt der Religionserziehung erhält, im Gegensatz zu den anderen Lernbereichen, keine weiterführenden Kapitel. Die religiöse Laienbildung ist so knapp, daß sie hier noch aufgezählt werden kann. Für die Kinder reicht es, die Glaubenssätze zu kennen, die das «Vater unser» zusammenfaßt. Man kann vermuten, daß die Beschäftigung mit religiösen Stoffen bereits vor dem siebten Lebensjahr beginnt. In II, 2, 15, die Fürsorge für die Kinder von der Geburt bis zum siebten Jahr

betreffend, liest man: «Sunt etiam pueris recitandae aliquae fabulae, vel aliquae historiae, postquam incipiunt percipere significationes verborum» (330). Die biblischen Stoffe bieten sich an, um in dieser Art erzählt zu werden⁴⁹⁾.

Ägidius hat sich nicht gescheut, im Kapitel der Religionserziehung Aristoteles zu zitieren. In der *Politik* ist von Glaubensunterricht als Bestandteil der Erziehung keine Rede. Die Behandlung des Religiösen als Bildungsstoff ist eine spezifisch christliche Betrachtung. Für Aristoteles kann der eingangs erwähnte Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft nicht gelten. Sein Gottesbegriff wird durch das reine Denken der Vernunft dargestellt, durch das «Denken, das sich selbst denkt» (*Metaphysik*, 12, 7, 172f)⁵⁰⁾, an dem der Mensch partizipieren kann.

Ägidius definiert Gott als intellectus separatus et purus (259), aber die menschliche Anteilnahme am Göttlichen ist der Vernunft entgegengesetzt. Daß Aristoteles trotzdem mit Zitaten genannt wird, ist als der Versuch des Scholastikers zu nehmen, gerade auch in diesem Bereich die Nützlichkeit und Tragfähigkeit der aristotelischen Lektüre zu beweisen.

Ein Pendant zum ägidianischen Kapitel über religiöse Erziehung fehlt bei Pseudothomas, was sich daraus erklärt, daß seine gesamte Erziehungshaltung vom Glauben bestimmt ist und damit alle Inhalte religiös imprägniert sind; ein entsprechendes gesondertes Textstück ist darum überflüssig.

Ägidius wendet sich in II, 2, 6 der Diskussion über die Notwendigkeit der Erziehung aller Kinder zu guten Sitten zu. Er leitet sie mit dem Argument ein, daß der Mensch über Körper und Seele verfüge und letztere edler sei. Wenn sich die Eltern darum bemühten, ihren Kindern mit Geld und Erbgut ein materielles Wohlergehen zu sichern, dann seien sie erst recht verpflichtet, ihnen eine sittliche Erziehung zukommen zu lassen: «Quanto anima est nobilior corpore, tanto omnes ciues et maxime Reges, et Principes magis sollicitari debent vt proprij filij sint perfecti in anima, quam in corpore» (301). Das Ziel der Erziehung zur Sittsamkeit wird formuliert als: eine vollkommene Seele zu haben, was heißt, sich um die Tugenden und die guten Sitten zu bemühen: «... multo magis sollicitari debent, vt habeant perfectam animam, et vt virtutibus et bonis moribus imbuantur» (301).

⁴⁹⁾ H.-I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg 1957, 456.

⁵⁰⁾ Im Folgenden zitiert nach: Aristoteles, *Metaphysik*, Jena 1924.

Während hier im Zusammenhang mit der Erziehung der Kinder die Tugenden genannt werden, ist sonst immer nur von dem Ziel die Rede, gute Sitten zu lehren. Es wurde bereits gezeigt, daß zwischen diesen beiden Punkten scharf unterschieden wird, so daß zur Verdeutlichung in der Textanalyse von Sittlichkeit versus Sittsamkeit gesprochen wird. Die Sittsamkeit, etwas moderner: die Bravheit, ist das Ziel der Unterweisung des kindlichen Willens. Die Sittlichkeit, eine Lebensführung gemäß den ethischen Geboten, die die Tugenden formulieren, ist die Handlungsnorm eines Erwachsenen.

Die Maxime der Erziehung zur Sittsamkeit ist: «Et quia hoc, tantum existit bonum, non debet per negligentiam praeteriri...» (301). Die Notwendigkeit, zur Sittsamkeit zu erziehen, wird mit dem Hinweis auf das Böse begründet, das durch Verschiedenes evoziert werden kann. Als erstes wird die Lüsternheit erwähnt, *lascivia*, die umfassend das Triebhafte des Menschen bezeichnet. Sie soll das Kind aufgeben: «... sed ab ipsa infantia instruendi sunt pueri, vt relinquentes lasciuia sequantur bonos mores» (301). Die Lüsternheit, auch *delectatio* oder *concupiscentia* genannt, ist dem Menschen von Anfang an mitgegeben, sie ist seine ursprüngliche Natur, und sie zeigt sich vom ersten Moment des Lebens an: «Nam secundum Philosophum in Ethic. adeo connaturale est nobis delectari, quod ab ipsa infantia delectari incipimus: nam et pueri statim delectantur, cum incipiunt suggere mammas» (301).

Die *lascivia* wird nicht moralisch gewertet, sie wird ins Kalkül einbezogen, da sie natürlich ist. Aus ihr entsteht das Bestreben zu genießen, das seinerseits aber in einen erlaubten und lebensnotwendigen und in einen verwerflichen, unbedingt zu unterdrückenden Anteil aufgespalten wird. In dieser Aufschlüsselung greift Ägidius auf Aristoteles zurück. Er verweist auf die Stelle in der *Ethik* (10, 2, 286), wo man liest: «Daß also die Lust nicht das höchste Gut ist, und daß nicht jede Lust wünschbar ist, scheint klar zu sein, ebenso, daß einige Formen der Lust wünschbar sind, die sich von den anderen der Art und dem Ursprung nach unterscheiden».

Von dieser Position aus kritisiert Ägidius eine Haltung, wie sie z.B. Pseudothomas vertritt, nämlich die einseitige Verurteilung der Lust überhaupt: «nam secundum Philosophum 10. Ethicorum absque omni delectatione vita nostra durare non potest: ideo reprehenduntur dicentes, omnem delectationem fugiendam esse» (343).

Wenn man Pseudothomas auf die Natur des Menschen hin befragt und auf seine Beziehung zum Bösen, so findet man in der Einleitung zum

fünften Buch: «Die Erziehung der Kinder ist notwendig wegen des Zustandes, worin sich die Menschen befinden nach der Sünde der ersten Eltern. Augustinus sagt in seiner Schrift über das Reich Gottes: «Wer weiß nicht, und wer sieht es nicht an den Kindern gleich in ihrer ersten Jugend, mit welch großer Unkenntniß der Wahrheit und mit welchem Übermaß von eitler Begierlichkeit der Mensch in dieses Leben eintritt, so daß, wenn man ihn frei leben ließe, wie er wollte, und thun ließe, was er wollte, er in alles mögliche oder doch gar manches Verkehrte und Nichtswürdige verfallen würde ... Was bezwecken die vielfachen Schrecknisse, die man anwendet, um die Eitelkeiten der Kleinen im Zaume zu halten? ... was anders will man mit den Strafen, als daß die Unerfahrenheit bewältiget, und die böse Begierlichkeit in Zaum gebracht werde?» (216f/604).

Pseudothomas zufolge ist der einzelne Mensch böse, weil die Erbsünde auf ihm lastet. Dies zeigt sich in seinem Begehren von klein auf, was einseitig als verwerflich gedacht wird. Ägidius dagegen differenziert in erheblichem Maße. Zum einen unterscheidet er zulässige und verbottene Strebungen des Genusses, zum anderen spricht er nicht von einer ontischen Verbindung des Menschen mit dem Bösen, sondern lediglich von einer Neigung, *pronitas ad malum* (301).

Während die bei der *lascivia* genannten Begierden die notwendigen Lebenstriebie wie Hunger und Durst meinen, die in einer Weise zu regulieren sind, wie in II, 2, 11-12 empfohlen wird, deuten die bösen Bestrebungen, *delectationes illicitae* (302), auf Triebanteile hin, die gänzlich unterdrückt werden müssen. Ägidius erwähnt sie unter dem Stichwort *pronitas ad malum* als eine weitere Quelle des Bösen (302).

Die unerlaubten Genüsse haben ihren Ort vor allem in der Zeit, in der der Mensch nicht durch Arbeit in Anspruch genommen wird. In II, 2, 8 wird darauf hingewiesen, daß sein Geist nie untätig ist, und daß man ihm deshalb Beschäftigung bieten muß. Hier entsteht ein Problem, weil sowohl die Adeligen als auch die Frauen keine Arbeit haben; über erstere wird gesagt: «*Secunda ratio ad hoc idem esse potest, quia (vt Philosophus innuit eodem 8. Poli) mens humana nescit ociosa esse. Ideo (vt videtur) ocium bonum est aliquando interponere inter delectationes musicales, quae sunt licitae et innocuae. Maxime autem hoc decens est filijs liberorum et nobilium, qui non vacantes moechanicis artibus, remanent ociosi, nisi studerent literalibus disciplinis, et nisi suis exercitijs interponerent delectationes musicales, quae sunt licitae et honestae*» (307).

Den Frauen und Mädchen wird in diesem Zusammenhang ein Extra-Kapitel gewidmet (II, 2, 20). Ägidius erläutert dort seine Empfehlung, «quod vniuersaliter omnes ciues, et multo magis nobiles et Reges, et Principes debent sollicitari erga filias, ne velint viuere ociosae» (343). Das entscheidende Argument ist: «... si mens humana (vt superius dicebatur) nescit ociosa esse, statim cum quis non dat se licitis exercitijs, vagatur eius mens circa illicitas occupationes» (344).

In dieser Position ist Ägidius Pseudothomas erheblich näher als Aristoteles. Das Gemeinsame der beiden Scholastiker kann das folgende Zitat von Pseudothomas erfassen: «Der Müßiggang lehrt viel Böses. ... Überdies, da der mit Vernunft begabte Geist in seiner Art vornehm und zugleich mit Sinn für Vergnügen geschaffen ist, so kann er nicht ohne Unterhaltung sein, und wenn er keine geistige hat, so verfällt er auf sinnliche» (225/606). Daß Ägidius trotz der Differenziertheit, mit der er das Begehren und den Genuß in erlaubte und unerlaubte Anteile gliedert, weit hinter Aristoteles zurückbleibt, zeigt eindeutig die Funktion der Muße und hier der Musik bei den beiden.

Die Musik ist ein sehr wichtiges Stück in der aristotelischen Erziehung, weil die Harmonien und Rhythmen auf den Charakter wirken. Sie ist ferner für das Spiel gut, als Entspannung zwischen den Anstrengungen des Lernens. Vor allem aber markiert sie «Lebensart», da sie für das Leben in der Muße bestimmt ist. Die Muße, *schole*, ist für Aristoteles das oberste Ziel, ganz im Gegensatz zu Ägidius. In der *Politik* heißt es: «Bei der Musik erheben sich Fragen: die meisten interessieren sich für sie um des Vergnügens willen, ursprünglich aber galt sie als ein Stück Erziehung, weil die Natur selbst danach strebt, wie oftmals gesagt, nicht nur richtig tätig zu sein, sondern auch in edler Weise Muße üben zu können. Denn das ist der Ursprung von allem, um einmal mehr davon zu reden. Wenn man nämlich beides braucht, so ist doch die Muße wünschenswerter als die Arbeit; sie ist das Ziel, und man muß sich fragen, was man in der Muße tun soll. Spielen soll man nicht, denn dann müßte das Spiel das Ziel des Lebens sein. Wenn das ausgeschlossen ist und man eher bei der Arbeit zuweilen spielen soll (denn der Arbeitende bedarf der Erholung, das Spiel dient eben dazu, und bekanntlich ist die Arbeit mit Mühe und Anspannung verknüpft), so muß man die Spiele gestatten, aber den Gebrauch genau kontrollieren, um sie als eine Art Arznei anzuwenden. Denn eine solche Bewegung der Seele ist eine Lockerung und eine lustvolle Erholung. Die Muße scheint aber ihre Lust und die Glückseligkeit und das selige Leben in sich selbst zu haben» (*Politik* 8, 309).

Für Ägidius ist die Musik in reduzierter Form nur ein Zeitvertreib, Zweckmittel gegen die drohende unerlaubte Erregung (343). Diese Funktion heißt bei Aristoteles *paidia*, Spiel, Entspannung während der Anstrengung. Wichtiger aber ist ihm *schole*, die Muße, bei Ägidius *ocium*. *Schole* ist Ziel des Lebens, sie ist Glückseligkeit, hat edlen Charakter⁵¹). *Ocium* dagegen ist notwendig, aber auch gefährlich. Hauptinhalt des christlichen Lebens ist nach Ägidius nicht die Muße, sondern die Arbeit.

Neben den zwei Formen, die das Böse provozieren, nämlich *lascivia* und *prinitas ad malum*, zählt Ägidius noch die Unvernunft und die geringe charakterliche Stärke der Kinder auf. Die Vernunft ist eine Kraft, die den Menschen davon abhalten kann, seinem Begehren nachzugeben. Da sie dem Kind fehlt, würde es seine Lüsternheit ungehindert ausleben, wenn man es ungezügelt laufen ließe. «... quare cum rationis sit concupiscentias refrænare et lasciuas, quantò aliquis magis à ratione deficit, tantò magis inclinatur vt sequatur passiones» (302).

Die vierte Möglichkeit des Bösen wird vom «schlechten Umgang» hervorgebracht. Weil sich den Kindern alles so leicht einprägt wie ein Siegel ins weiche Wachs, muß die Erziehung verhindern, daß sich aufgrund des Kontakts mit bösen Menschen Mangelhaftes verfestigt: «Nam quia iuuenes molles sunt et ductiles, si sine fraeno sequantur lasciuas, statim imprimuntur in eis habitus vitiosi» (302f).

Die Maßregel der sozialen Abgeschiedenheit der Kinder, die in der Mädchenerziehung noch wichtiger ist (II, 2, 19), hat ihre Parallele in der *Politik*, wo den Erziehern empfohlen wird, die Kinder bis zum siebten Lebensjahr von den Sklaven und von der Welt außerhalb des Hauses fernzuhalten. Hier wird die Gefahr angesprochen, die die Sittlichkeit anzugreifen droht. Aristoteles situiert sie in «gemeinen Reden» und in «unpassenden Bildern», die der Gesetzgeber verbieten soll. Das Kind darf bis zu sieben Jahren nicht solchen Situationen ausgesetzt werden, wo es «das unedle Wesen mit Augen und Ohren» aufnehmen könnte. Es bieten sich dann später noch Anlässe, die einem jungen Menschen gefährlich werden können, die nur solchen zugestanden werden, die genügend Charakterstärke gewonnen haben, um sich nicht jenseits der ethischen Gebote zu verlieren. Dies sind das Anhören von Iamben und Komödien, die Teilnahme an den *Syssitien*, das Weintrinken und die

⁵¹) C.R. Lord, *Aristotle's Theory of Education*, Ann Arbor, Michigan 1975, 36.

kultischen Handlungen «bei gewissen Göttern, bei denen das Gesetz auch Ausgelassenheit zuläßt» (*Politik*, 8, 304f).

Die Quintessenz von II, 2, 6 bei Ägidius ist, daß die Erziehung zur Sittsamkeit für Kinder wichtig ist, weil sie nicht nur besonders leidenschaftlich sind, sondern auch besonders unvernünftig.

2) Methoden der Sittsamkeitserziehung

Die Erziehung zur Sittsamkeit gliedert sich bei Ägidius in fünf Kapitel, II, 2, 10-14, die zum jeweiligen Thema durch II, 2, 19-21 ergänzt werden. Diese Kapitel zählen der Reihe nach auf: die Selbstäußerung und die Wahrnehmung: Reden, Sehen, Hören (Kap. 10), die Grundtriebe des Lebens: Essen, Trinken, Sexualität (Kap. 11-12), den Genuß: Spiele, Gesten, Kleider (Kap. 13), die anderen Menschen: die schlechte Gesellschaft (Kap. 14).

Das Anliegen der Sittsamkeitserziehung ist eine Triebregulierung und Triebunterdrückung. Ihre Aufgaben werden dem Erzieher von der Zeit an gestellt, «statim cum pueri sunt sermonum capaces» (301). Es erweist sich in II, 2, 16, daß damit die Phase der zweiten Lebensstufe gemeint ist, also idealerweise die Zeit zwischen dem 7. und dem 14. Lebensjahr⁵²). Zwar stellen schon die allerkleinsten Kinder im Saugen ihr Begehren des Genusses dar, jedoch wird es nicht reguliert. Eine Gefahr bildet es erst ab etwa sieben Jahren: «sed quia à septimo anno quasi vsque ad quartumdecimum annum iuuenes abundant in concupiscentijs, et deficiunt ab vsu rationis, ideo principalius est insistendum circa ordinationem appetitus» (333).

Ägidius verrät pädagogische Milde und Nachsichtigkeit, wenn er im Kapitel über das Essen einen Satz einfügt, der sonst banal ist: «His ergo visis de leui apparet, qualiter instruendi sunt pueri, vt se habeant circa cibos. Nam nullus repente fit summus. Sufficit autem eos paulatim et pedetentim instruere, vt cum ad debitam aetatem peruenerint, sint sufficienter instructi, qualiter se habere debeant in sumptione ciborum» (319). Man soll den Kindern ruhig Fehler zugestehen, nicht zu streng mit ihnen sein, denn sie brauchen Zeit, um zu lernen.

Die Aufgabe der Sittsamkeitserziehung fällt dem Lehrer zu, obwohl dieser mehr mit dem intellektuellen Unterricht als mit der Willenserziehung in Zusammenhang gebracht wird. Im Ideal des guten Lehrers

⁵²) Zum mittelalterlichen Konzept der Lebensstufen vgl. Kap. 6.

verschränken sich untrennbar die wissenschaftlichen und die ethischen Ansprüche. Man verlangt von ihm, nicht nur ein vorzüglicher Wissenschaftler, sondern auch ein ethisches Vorbild zu sein. Seine Lebensführung, seine guten Sitten werden in der erzieherischen Anleitung als Exempel als ebenso wichtig wie Worte eingeschätzt: «Ad bonos autem mores inducitur dupliciter quis, exemplo per bonitatem vitae, et verbo per monitiones debitas» (311). «Verum quia ad bonum quis inducitur non solum monitionibus vel correctionibus, sed etiam operibus et exemplis; requiritur quod huiusmodi doctor sit in vita bonus et honestus» (313).

Vorbildhafte Beispiele sind also ein Erziehungsmittel zur Erreichung der Sittsamkeit, ein anderes sind Ermahnungen. Ein weiteres ist ständige Aufsicht, da das Kind noch keine Vernunft hat und immer in der Gefahr steht, Böses zu tun.

Zentrale Bedeutung kommt dem Mittel der Gewohnheit zu. Durch wiederholtes Hinweisen auf das Richtige, durch das insistierende Verlangen, der Norm der guten Sitten nachzukommen, versucht der Erzieher, beim Kind eine zweite Natur zu etablieren, aus der dann automatisch das geforderte Verhalten fließt. Zur genaueren Schilderung benutzt Ägidius eine Metapher, die er von Aristoteles (*Ethik* 2, 9, 97) übernimmt: «vnde et Philosophus circa finem 2. Ethic. hoc modo docet nos dirigere ad bonos mores, quo dirigitur virga tortuosa. Volens enim virgam tortuosam rectificare, inclinat eam ad partem contrariam valde, quae sic inclinata redit ad medium et ad rectitudinem. Sic nos, quia obliquitatem et pronitatem habemus ad malum, et ad delectationes illicitas, debemus per multum tempus ab illicitis delectationibus abstinere, vt possimus hanc pronitatem vitare. Immo sicut virga rectificanda ad partem contrariam, vltra medium inclinatur vt possit ad medium redire: sic et nos in fugiendo delectabilia, debemus vltra medium nos facere, idest debemus multas delectationes etiam licitas cauere, vt facilius ab illicitis abstinere possimus» (302).

Das Ziel der Sittsamkeitserziehung ist, «relinquere lascivias», «sequi bonos mores», «concupiscentias resistere» (301), die Jungen so auf die Tugenden auszurichten, daß sie einen geordneten Willen haben, «ordinari ad virtutes, vt habeant dispositam/ordinatam voluntatem», daß sie ein gebührieliches Streben haben, «debitus appetitus» (332).

3) Selbstäußerung und Wahrnehmung

Die präzisen Empfehlungen zur Erziehung des Willens beginnen in

II, 2, 10 mit Ausführungen darüber, «qualiter circa loquelam, circa visum, et auditum instruendi sunt iuvenes» (314). Ägidius bezieht sich eingangs auf die bereits zitierte Stelle aus der aristotelischen *Politik* (7, 304), die sagt, daß die Jungen nicht alles Beliebige sagen, sehen und hören dürfen. Hinsichtlich des Sprechens muß der Erzieher darauf achten, daß sie weder lüstern noch lügnerisch noch unbedacht reden.

Die Gefahr der lüsternen Rede liegt aufgrund des Wachstumsstandes und seiner besonderen Charakteristik nahe: weil die Jungen leidenschaftlich sind, drohen sie immer, in schändliche Rede zu verfallen, was umso mehr vermieden werden muß, als aus schlechten Worten schnell schlechte Taten entstehen: «corrumpunt bonos mores colloquia praua» (315). Diese Beziehung wird durch das Wirken der Erinnerung erklärt: Das Sprechen erzeugt das Auftauchen der früher erlebten unerlaubten Genüsse, wodurch die Begierde nach ihnen verstärkt wird.

Das zweite Charakteristikum der Altersstufe ist die lügnerische Haltung, der keiner nachgeben darf, damit hier nicht eine böse Gewohnheit entsteht.

Das Dritte ist das unbedachte Reden, was dazu führt, daß die Jungen Dummheiten sagen, «debiliter enunciare» (315), weil sie unerfahren und unwissend sind. Sie sollen sich demgegenüber bedenken, bevor sie zu sprechen beginnen, damit sie solche Fehler vermeiden können. Über den Sinn dieser Maßnahme wird gleich noch mehr zu sagen sein.

Beim Sehen, schreibt Ägidius, sind zwei Dinge zu beachten, das Objekt und der Modus des Blicks. Ein Kind darf nur edle Objekte betrachten, weil, wie Aristoteles in der *Politik* (7, 305) schreibt, der erste Eindruck am stärksten haftet. Die Aufmerksamkeit wird sehr gefesselt und hinterläßt stark geprägte Erinnerungsspuren. Den Kindern ist fast alles neu, darum betrachten sie, was sich ihren Blicken bietet, mit großer Neugier. Das Schändliche gräbt sich ihrem Gedächtnis ein und provoziert in der Folge eine noch größere Lusternheit, als durch das Alter bereits bedingt ist.

Vom Blick selbst wird verlangt, daß «palpebras oculorum cum maturitate eleuent» (316). Es ist wiederum die kindliche Gier auf Neues, die die Augen vagabundieren läßt. Ein solches Verhalten verstößt aber gegen den Ehrenkodex eines Fürsten; neugierige Schauer werden für «leues corde, et paruifici, et pusillanimes» gehalten, «eo quod videantur de omnibus admirari» (316).

Hinsichtlich des Hörens empfiehlt Ägidius, auf den Inhalt der Worte und auf ihren Sprecher Rücksicht zu nehmen. Die Kinder dürfen nichts

Schändliches hören, weil dies ebenso wie das Sprechen den Geist stimuliert und zur entsprechenden Tat drängt. Sie dürfen des weiteren auch nicht solchen Leuten zuhören, die schlecht und unehrenhaft sind.

Das Thema dieses Kapitels ist die Regulierung der Sinneswahrnehmungen und der Selbstäußerung. Ägidius beginnt in II, 2, 10 mit dem Reden. Was er dort sagt, ist wiederum sehr viel besser verständlich, wenn man die entsprechenden Stellen des Pseudothomas hinzuzieht. Dieser widmet dem Sprechen vier Kapitel (V, 20-23) und argumentiert: «Was nun zweitens die Bewachung des Mundes hinsichtlich des Sprechens angeht, so ist diese von ganz besonderer Wichtigkeit für die Bewachung der Seele...» (277/619). Er verweist darauf, daß das Wort Gegenstand dreier bedeutender Wissenschaften und obendrein der göttlichen ist: Grammatik, Dialektik, Rhetorik und Theologie beschäftigen sich mit ihm. Und die Zunge ist «ein edles Glied, ist das besondere Organ der Vernunft», mit dem Gott den Menschen geehrt hat (280/620). Der Zunge kommt besondere Bedeutung zu, weil der Heilige Geist ihre Gestalt gewählt hat, als er die Apostel erleuchtete. Er hat darin die Macht des Wortes dargestellt, das das Gegenwärtige, das Vergangene und das Zukünftige, das Nahe und das Ferne berührt, und das das Leben eines Menschen vernichten und Reiche zerstören kann (282-284/620f).

Dem Reden kommt in der Kindererziehung bei Pseudothomas deshalb eine überragende Bedeutung zu, weil für ihn das Wort eine achtungsgebietende Position einnimmt. «Die Sprache ist das Instrument der Weisheit» (280/620). Das Wort trägt das Gesetz, die Wahrheit und die Macht. Vor seiner Herrschaft soll sich der Mensch in Demut beugen. Pseudothomas verlangt, daß er selten und wenig spricht. Die vollkommene Rede ist: von Unwahrheit rein, zur rechten Zeit, knapp, mit sanfter Stimme, zum Nutzen und nicht zum Vergnügen vorgetragen. Als erzieherische Mittel zu Erreichung dieses Ziels wird empfohlen: den Mund wie ein Tor mit Riegeln zu verschließen, ihn nur selten zu öffnen, dann schnell wieder zu schließen, und auch ein Schloß mit einem Schlüssel zu besitzen, d.h. einen Vorsatz, niemals ohne Überlegung zu reden (284-289/621f).

Er verlangt in diesem Verzicht auf Selbstäußerung eine große Demutsleistung, die die Erhebung des Menschen in der Ursünde sühnen soll. Das Streben nach Erkenntnis war eine Tat des Ungehorsams gegen Gott, gegen das Gesetz, gegen das Wort. Die Kinder werden dazu erzogen (erudire), den Gehorsam gegen Gott wiederherzustellen. Sie gelangen dorthin auf dem Weg der weitestgehenden Selbstbeschränkung,

die gleichzeitig dem Wort, dem Gesetz Gottes, den gebührenden Tribut entrichtet. Auf dem Hintergrund der ehrfurchtgebietenden Macht des Wortes wird klar, daß die Artikulation einer Dummheit eine Beleidigung darstellt. Die Ermahnungen an die Kinder, vor dem Reden genau zu überlegen, muß auf diesen Zusammenhang bezogen werden.

Die Position des Wortes, wie sie hier beschrieben wird, ist Kernpunkt des sapientia-Ideals. Das Wort gilt, das die Autorität gesprochen hat, und das die Väter überliefert haben. Ägidius hat sich demgegenüber öfters schon als Verfechter der scientia erwiesen. Er betont nicht ausschließlich die Tradition, sondern auch die Vernunft und den kritischen Geist, der aus dem, was andere dachten, das Rechte wählt und das Falsche verwirft. Das Wort ist angreifbar geworden. Es ist nur konsequent, wenn Ägidius die Ausmaße der Erziehung im Reden gegenüber Pseudothomas zurücknimmt. Daß er das tatsächlich tut, ist daran festzumachen, das Ägidius Reden, Sehen und Hören zu gleichen Teilen mit Vorschriften bedenkt, während bei Pseudothomas dem Reden in vier Kapiteln übergewichtig viel Raum gegeben wird und zum Hören und Sehen nur Randbemerkungen fallen. Die Bedeutung, die Pseudothomas dem Auge und dem Ohr zuspricht, verblaßt gegenüber der des Mundes. Er führt aus, daß hier eine Gefahr liegt, indem durch Augen und Ohren «der Tod in die Seele dringt» (275/619), und zwar durch die Ohren mehr als durch die Augen, weil sie Tore sind, die immer offen stehen. Der eindringende Tod muß als die Rede eines gottlosen Menschen verstanden werden. Beim Schauen liegt der Fehler «hoher Augen» nahe. Der Blick muß niedergeschlagen sein, denn: «Hohe Augen sind Gott mißgefällig» (269/617).

Heißt aber die Minderung der Wichtigkeit des Redens, daß Ägidius dem Menschen eine geringere Demutsleistung abfordert? In dem Maße, wie er die Bedeutung des Sprechens mildert, wertet er die des Hörens und Sehens zur Gleichgewichtigkeit auf. Das Hören birgt in sich die Gefahr, die Erinnerung zu stimulieren. (Diese Theorie impliziert — um das hier einzuflechten — daß der Mensch stets durch Angriffe auf seine Erinnerung gefährdet ist. Er muß sich immer vor dem Bösen hüten, er erreicht offensichtlich den Punkt nicht, an dem nur seine zweite Natur wirkt, an dem das Böse keine Attraktion mehr für seine erste Natur hat.) Das Auge ist ein Machtsymbol wie das Wort. Es ist Metapher für die göttliche Omnipotenz. Das Nicht-Sehen ist wie das Nicht-Reden Zeichen der Unterwürfigkeit, der Selbstbeschränkung. Aber Ägidius verlangt nicht niedergeschlagene Augen wie Pseudothomas, sondern «mit Reife

erhobene». Diese sehen mehr, entmächtigen sich weniger. Die gegenwärtige Frage bejaht Ägidius schließlich selbst mit seiner Definition der Demut: sie ist die Mitte zwischen Hochmut und Unterwerfung (126). Es zeigt sich auch in der *veritas*, die vom Sprecher verlangt, über sich die Wahrheit zu sagen: weder überkritisch noch prahlerisch (55). Und es zeigt sich letztlich an den Abhandlungen über die Ehre, in dem Zugeständnis, daß man das Lob, was man verdient, auch zur Schau stellen darf (119), daß Ägidius im Vergleich zu Pseudothomas für eine gewisse Selbstbehauptung des Menschen, oder genauer: für eine gelockerte Demuthaltung, eine geringere Unterwürfigkeit, eintritt.

Im Kapitel über das Reden, Sehen und Hören verhandelt Ägidius die Forderung, sein Agieren zu mäßigen. Dies ist eine allgemeine Basis der Zuwendung zur Welt und kann auf keine der mehr speziell gefaßten Tugenden appliziert werden. Es geht um eine grundsätzliche Disposition, eine Regulierung des Luststrebens. Pseudothomas geht es in diesem Bereich um die Unterdrückung der Macht, die der Mensch in seiner Aktion gewinnen kann. Dieser Aspekt läßt sich bei Ägidius nicht ganz abstreiten, doch steht dem deutlich entgegen, daß er in der sozialen Hierarchie jedem Menschen Macht zu Regierung seiner Untergebenen zuerkennt und zur ethischen Verpflichtung macht.

4) *Die Grundtriebe des Lebens*

Um die Regulierung des Luststrebens geht es auch in II, 2, 11-12. Ägidius verhandelt hier mit Essen, Trinken und Sexualität die Grundtriebe des Lebens. Es ist eine formale Fortsetzung von II, 2, 10, wo der Mund in seiner Beziehung zum Sprechen behandelt wurde. Hier wird jetzt von ihm in seiner Beziehung zum Essen gesprochen. Die Sexualität schließt sich logisch an, weil Ägidius argumentiert, daß die Laszivität der Kehle entspringt. In diesem Gedanken bezieht er sich auf Aristoteles, der schreibt: «Aber die Freude bezieht sich nicht darauf (= das Abschmecken der Speisen; d.V.), oder jedenfalls nicht diejenige der Zügellosen, sondern auf den Genuß, der sich ganz durch das Tastorgan vollzieht beim Essen, Trinken und dem, was man *Aphrodisia* nennt. Deshalb betete ein Schlemmer darum, es möchte ihm seine Kehle länger werden als die eines Kranichs, weil die Berührung den Genuß erzeugte» (*Ethik* 3, 13, 123).

Hinsichtlich des Essens sagt Ägidius, daß sechs Fehler unterlaufen können; man kann zu gierig, zu schnell, schändlich oder ungeordnet

essen, man kann zu delikate Speisen verlangen oder solche, die zu sorgfältig zubereitet wurden (317-319).

Zu gieriges und übermäßiges Essen schadet Körper wie Seele. Es macht gefräßig, unbeherrscht und behindert die Verdauung. Wer das Essen nicht kaut, sondern schlingt, weil nämlich die Berührung mit der Kehle (*gula*) mehr Genuß bringt als die mit der Zunge, zeigt, daß er ein Schlemmer (*gulosus*) ist. Er ißt nicht, um seinen Hunger zu stillen, sondern seine Gier nach Genuß. Ferner soll man mit Anstand essen, daß heißt so, daß die Kleider nicht beschmutzt werden, weil dies entweder auf die Gier eines Schlemmers oder wenigstens auf die Unordnung der Seele zurückzuführen ist. Man soll beim Essen einen festen Zeitplan einhalten, dann wird man auch die Gewohnheit erreichen, zur üblichen Essenszeit den meisten Appetit zu haben. In der Speisenauswahl soll man nicht dem Luxus frönen und über das Maß der Standeserfordernisse hinausgehen. Und auch die einfachen Speisen dürfen nicht zu sorgfältig zubereitet sein, denn das hieße, daß man lebt, um zu essen, und nicht, daß man ißt, um zu leben.

Pseudothomas wendet sich gegen übermäßiges und gegen häufiges Essen mit dem Hinweis auf die Belastung für den Körper, die die Energie vom Geist abzieht; ferner gegen geschmackliche Vielfalt, weil sie Ursache für Krankheiten sei. Kostbare Speisen sind allen vorenthalten, mit Rücksicht auf die Armen und in Anbetracht der Gefahr, die jene aushalten müßten, die die ausgefallenen Speisen heranzuschaffen hätten und schließlich unter Beachtung der Torheit, daß ein kostbares Gut in ein Gefäß gefüllt würde, in dem alles gleichermaßen zugrunde geht. Die geschmackvolle Zubereitung des Essens verschafft dem Menschen törichte Sinnenlüste und die kunstvolle macht ihn unmäßig. Man soll ferner nur essen, wenn man Hunger hat und dann reinlich und gemessen.

Beide Autoren benennen hinsichtlich des Essens dieselben Fehler und verlangen eine ähnliche Askese, nur mit dem Unterschied, daß Ägidius ins Kalkül zieht, den Standesunterschieden Rechnung zu tragen. Während Pseudothomas zur Begründung seiner Vorschriften auf Gott verweist, argumentiert Ägidius mit der Natur. Ersterer schreibt: «In Betreff des Genusses von Speise und Trank muß gleichfalls sorgfältig auf die rechte Zucht gehalten werden. Denn sie ist es, die an demjenigen Theile des Körpers die Reinheit bewahrt, wo die Unreinlichkeit am meisten unanständig ist, nämlich am Munde, und die an demjenigen Orte die Unreinheit verhütet, wo sie den Menschen am meisten zuwider ist, nämlich bei Tische. Sie ist es ferner, die uns lehrt, uns vor Beleidigung

Gottes zu hüten zu einer Zeit, wo wir uns vorzugsweise davor hüten sollen, nämlich dann, wenn wir seine Wohlthaten genießen ... Sie ist es endlich, wodurch bewirkt wird, daß, während wir gleichsam unsere Weide haben, auch Gott seine Weide findet» (289/622).

Ägidius dagegen argumentiert folgendermaßen: «*Delinquitur enim primo circa cibum, si sumatur ardentior. Nam hoc non solum nocet animae, quia nimis ardentior et auide sumentes cibum fiunt gulosi et intemperati; sed etiam nocet corpori. Nam cibus nimia aviditate sumptus non bene masticatur, et per consequens minus semper digeritur. Ordinavit enim natura animalibus dentes, ut per eos cibus debite tritus, facilius pateretur à calore naturali, et per consequens facilius conuerteretur in nutrimentum: sicut ligna minute trita facilius igniuntur, et conuertuntur in ignem. Hunc autem ordinem naturalem, ut plurimum non observant sumentes cibum auide*» (317f).

Diese Gegenüberstellung ist ein Paradebeispiel für die jeweilige Eigenart der Argumentation der beiden Autoren. Was Pseudothomas vorbringt, bezieht sich auf Gott und seine Gesetze, auf Glaubensgebote und Gehorsamspflichten.

Ägidius dagegen führt Deduktionen aus der Naturordnung an und verweist auf die Harmonie, die der menschlichen Existenz die Grundlage gibt. Der Inhalt der Normen aber weicht hier grundsätzlich nicht voneinander ab. An anderen Stellen freilich wurden und werden weiterhin Unterschiede sichtbar, vor allem im Bereich der Vernunft und des Intellekts.

Ägidius setzt sein Thema des Genusses in II, 2, 12 fort. Er wendet sich zunächst dem Trinken zu, genauer: dem Wein. Der Hauptakzent liegt auf dem Ziel der temperantia. Ägidius schreibt nun, daß hinsichtlich des Weines drei Übel drohen: übermäßiger Genuß läßt ein sexuelles Drängen entstehen, «*venerea prouocat*» (320), weil der Körper durch Wärme erregt wird. Diese Wirkung wird den Jungen gefährlicher als den Alten, weil sie von Natur aus lüsterner sind, «*pronior ad lasciuiam*» (320). Zum zweiten verwirrt er den Kopf und behindert den Vernunftgebrauch. Dies ist wiederum für die Jungen gefährlicher als für die Alten, weil ihre geistigen Kräfte eh schwächer sind: «*propter debilitatem cerebri citius offenduntur à vino*» (321). Wenn der Kopf die Vernunft fahren läßt, entsteht leicht Streit, weil die Menschen durch den Wein erhitzt werden und ihre Zunge nicht wie sonst behüten.

Als logische Begründung für die anschließende Behandlung der Sexualität schreibt Ägidius, daß aller Genuß in der Kehle entsteht:

«Oritur enim luxuria ex gula, quasi filia ex matre» (321). Er fährt damit fort, daß das Geschlechtliche auf die Ehe beschränkt sein soll, alles andere sei «contra dictamen rationis», und zwar deshalb, weil sich der Vater um seine Kinder kümmern muß, damit sie tugendhaft werden. Die Jungen müssen also dahingehend belehrt werden, «vt propria coniuge sint contenti» (321). Das günstigste Heiratsalter liegt Aristoteles zufolge (*Politik* 7, 301) für Frauen bei 18 Jahren und für die Männer bei 36. Dann nämlich «procreantur filij magis perfecti» (321).

Doch findet Ägidius hier Anlaß zur Kritik. Er schreibt, daß es wohl richtig sei, daß die Zeugungskraft während des Wachstums nicht erprobt werden sollte, um sie nicht zu beschädigen, um nicht ihre Vermehrung zu behindern, und um nicht Lüsternheit zu provozieren. Doch dauere das Wachstum nur bis zum 21. Jahr, und andererseits drohe auch eine Beschädigung der Kraft des Begehrens: «timendum est de corruptione concupiscibili» (322), so daß es jeweils der Entscheidung des Erziehers und seiner Erfahrung überlassen bleiben soll, wie lange er die Jungen warten läßt. An einer späteren Stelle findet sich der Satz: Iuuenes à decimoquarto anno vltra non solum inducendi sunt, vt sint abstinentes et sobrij quantum ad cibum et potum, sed etiam vt sint continentes et pudici quantum ad actus venereos: quia ex tunc (vt dicebatur) ardentius ad venerea incitantur. inducendi ergo sunt in aetate illa, vt vel omnino contineant, vel vsu proprie coniugis sint contenti» (337). Aus dieser Stelle kann man schließlich entnehmen, daß das Heiraten während der Pubertät auch zugelassen wird.

Über die Ehe hat Ägidius im zweiten Buch der Ökonomik nähere Ausführungen gemacht. Die Gründe für Monogynie und Monoandrie legt er in II, 1, 9-10 dar und die Maßregeln für den Umgang der Eheleute miteinander in II, 1. Über die notwendigen Überlegungen, die man bezüglich der Wahl der Ehefrau anstellen soll, schreibt er vor allem in II, 1, 12-13.

Über das Drängen der Sexualität äußert sich auch Pseudothomas. Er plädiert im Prinzip für die Ehelosigkeit, läßt aber auch die Heirat gelten: «Ich (= der Apostel Paulus; d.V.) sage aber den Unverheirateten und Witwen: es ist ihnen gut, wenn sie so bleiben, wie auch ich. Wenn sie aber nicht enthaltsam sind, so mögen sie heiraten; denn es ist besser heiraten, als Brunst leiden» (417/657). Pseudothomas lobt für Männer und Frauen den jungfräulichen Stand, als Eingebung des Heiligen Geistes, weil er den Ehestand bei weitem übertrifft (311-313/629f).

Er unterscheidet sich darin grundlegend von Ägidius, der den

Menschen als *animal coniugale* bezeichnet. Dieser schreibt, daß der, der nicht heiraten will, entweder wie ein Tier oder wie Gott lebt, wobei er sich mit Hilfe von Aristoteles (*Ethik* 8, 10-11, 244-246) auf die Existenz eines natürlichen Triebs zur Fortpflanzung stützt (239). Wer wie ein Tier lebt, befriedigt seine Sexualität anarchisch, nicht durch die Institution der Ehe kontrolliert; er verfällt der *fornicatio*. Wer wie Gott lebt, d.h. den Forderungen seiner Sexualität nicht nachgibt, «*vult continere vt vacet contemplationi veritatis et operis diuinis ... est quasi Deus*» (240).

5) *Genuß und Disziplin*

Im Kapitel II, 2, 13 wird der Umgang mit Spielen, mit Gesten und mit Kleidern verhandelt. Es geht hier wiederum um ein Problem der Disziplin. Die Ausführungen über das Spiel, *ludus*, gehen davon aus, daß es im Leben notwendig ist zu spielen. Ägidius bekräftigt seine These mit Hilfe von Aristoteles (*Politik* 8, 309) und begründet sie zweifach: einerseits mit der Vermeidung «unerlaubter Erregung», die sich sofort einstellt, wenn der Mensch Muße hält, für den Fall, daß seinem Geist dann nicht solche ehrenwerten Ablenkungen geboten werden, wie es die gemeinten Spiele sind (322f); dieses Problem, das aus der Zeit des Nichtstuns erwächst, wurde bereits oben erläutert. Andererseits sind nach Ägidius' Meinung die Spiele notwendig, weil der Mensch nicht unausgesetzt arbeiten kann. Er muß bei seinen Anstrengungen hin und wieder Ruhepausen einlegen, damit seine Energie nicht vor dem Ziel erlahmt.

Dann geht Ägidius zur Erörterung der Gesten über. Es heißt, daß man aus der Bewegung der Glieder auf die Bewegung der Seele schließen könne, wie die klugen und guten Menschen zeigen, die wohlgeordnete Gesten haben, d.h., daß sie keine Bewegung machen, aufgrund deren man auf Hochmut, Unverstand oder Maßlosigkeit bei ihnen schließen könne. Die Beachtung der Disziplin in den Gesten ist für den Menschen zwingend nötig, weil ihm im Gegensatz zu den Tieren der Instinkt fehlt, der immer die richtigen Glieder für entsprechende Verrichtungen einsetzt. Der Mensch muß dafür seine Vernunft gebrauchen, und da sie bei den Jungen mangelhaft ist, muß der Erzieher darauf achten, daß sie zum Hören nur die Ohren verwenden und nicht unnötigerweise noch den Mund aufsperrn, oder daß sie zum Reden nur den Mund benutzen und nicht noch Hände und Füße dazu bewegen.

Pseudothomas schreibt über die Gesten Vergleichbares. Er dehnt seinen Gegenstand aber über das ägidianische Maß aus. Große Bedeutung kommt dem Lachen zu (269-271/617f). Die Tendenz des Pseudotho-

mas ist, das Lachen zu verbieten, denn: «... diese Welt (ist) nicht ein Ort des Lachens, sondern sie ist das Thal der Thränen» (270/618).

Er drückt damit eine Lebensstimmung aus, mit der er zu Ägidius in scharfem Gegensatz steht. Dieser nämlich spricht an einer früheren Stelle von *delectatio* und *tristitia* als einer guten und einer schlechten Eigenschaft. *Tristitia* ist nur angesichts des Schändlichen erlaubt, sonst muß man sie meiden, mäßigen, mit geeigneten Heilmitteln vertreiben: mit Tugenden, mit dem Trost von Freunden, mit der Darlegung der Wahrheit (175-179). Die Freude demgegenüber soll man erleben und genießen, weil ohne sie kein Leben existieren kann. Diejenigen, sagt Ägidius, die behaupten, daß man Freude vermeiden muß, finden ihre Freude darin, nicht zu genießen: «*Sic quia nullus omnem delectationem fugit, nisi delectabile sit ei omnem delectationem fugere; sequitur quod fugiens omnem delectationem, sequatur aliquam delectationem*» (176).

Ägidius ist der Welt mehr zugewandt als Pseudothomas. Er bejaht das diesseitige Leben, er verlangt eine optimistische Grundstimmung und gestattet gewisse, ethisch abgeklärte Vergnügen und Freuden, die Pseudothomas verwirft.

Dieser Gegensatz erweist sich auch im nun folgenden Thema, dem Umgang mit den Kleidern. Ägidius teilt es in drei Punkte: *delectatio*, *utilitas*, *honor*, Kleider zur Freude sollen kostbar und weich sein, Kleider zur Ehre schön und verziert, Kleider zur Nützlichkeit kühl oder warm. Zu weiche Kleider soll man aber nicht verlangen, weil sie unmäßig und zaghaft machen. Zum einen sind Lüsterheit und Verweichlichung des Körpers die Folgen, zum anderen eine Entwöhnung der Härte der Waffen. Wegen der Nützlichkeit muß man bei jedem seine besondere Hautbeschaffenheit und sein Lebensalter berücksichtigen, dazu die Jahreszeit. So werden Frauen weniger von Hitze und Kälte gefordert als Männer, weil sie eine weniger poröse Haut haben, und alte Leute brauchen dickere Kleider als junge, weil ihnen die innere Wärme der Jugend fehlt. Bezüglich der Ehre, die in den Kleidern dargestellt werden soll, sind die Sitten des Vaterlandes und der Stand der Person zu beachten.

Pseudothomas schreibt zu diesem Punkt, daß nur das Notwendige statthaft ist, weder das kostbare noch das schöne noch das prunkvolle Kleid. Die Notwendigkeit von Kleidern ist eine Folge der Sünde und alles, was über den einfachen Nutzen hinausgeht, ist ebenfalls Sünde. Zudem ist der Mensch ein edles Geschöpf, das sich nicht erniedrigen soll, von Lappen und dergleichen seine Schönheit zu erbetteln (273f/618f).

Das Streben nach Ehre wird im Gegensatz zu Ägidius scharf verurteilt; stattdessen wird Demut gefordert (4-14/552-554). Vor allem die Ehre, die an die hohe Stellung von Macht gebunden ist, ist zu verachten, weil diese «durch die Schmach der Sünde aufgekommen» ist (8/553). Denn: «... die Welt (kann) in Wahrheit mit einem Worte der Schrift als ein «thörichter unverständiger Greis» bezeichnet werden ... Ihren Tadel soll man nicht fürchten und ihr Lob nicht suchen» (71/569).

Ägidius dagegen nennt die Ehrliche, honoris amor, eine Tugend. Er kritisiert eine Haltung wie die des Pseudothomas, wenn er schreibt: «Increpamus enim aliquos, dicentes eos non curare de honore suo» (119). Er hält das Ehrstreben einesteils für sehr lobenswert, denn wer gute Werke tun will, soll auch auf seine Ehre bedacht sein. In diesem Streben achtet er sich und seine Werke. Tadelnswert ist diese Haltung nur, wenn die Ehre ohne den Anlaß der guten Werke, nur um ihrer selbst willen, angestrebt wird. Für seine guten Taten soll der Mensch aber das Lob der Welt schätzen und entsprechend seine Ehre zur Schau stellen.

6) *Die anderen Menschen*

Die Unterweisung des Willens, die Erziehung zur Sittsamkeit, findet in II, 2, 14 im Kapitel über den sozialen Umgang ihren Abschluß. Es geht hier vor allem darum, die schlechte Gesellschaft zu vermeiden. Von ihr drohen vor allem den Jungen Gefahren, weil sie weich und leicht zu führen sind, leidenschaftlich, zum Bösen geneigt, zu gesellig und zu leichtgläubig. Sie empfangen sehr leicht Eindrücke, die sie so prägen, daß schlechte Gesellschaft sie zu schlechten Gewohnheiten verführen würde, zumal die Jungen ja von sich aus schon zum Bösen geneigt sind. Auch nehmen Kameraden gerne gegenseitig ihre Sitten an, um einander gleich zu werden und so mehr Spaß an ihrer Geselligkeit zu haben. Und weil letztlich die Jungen so leichtgläubig sind, haben sie noch nicht genug Verstand, um in einer Sache ihr wahres Wesen erkennen zu können. Da etwas als gut erscheinen, aber in Wirklichkeit schlecht sein kann, besteht die Gefahr, daß die Jungen unkritisch den Beteuerungen darüber folgen, daß eine Sache gut sei, und so zum Bösen verführt werden.

Pseudothomas schreibt über die böse Gesellschaft Ähnliches: sie schadet, denn die Sünde ist eine ansteckende Krankheit wie der Aussatz (351/639). Aber er geht darüber hinaus. Den Vorsichtsmaßnahmen gegenüber den bösen Kameraden fügt er vier Kapitel über die gute Gesellschaft an. Er begreift Geselligkeit und Freundschaft deutlich als eine Erziehungsaufgabe, die «die Liebe gegen andere» in den Mittelpunkt

stellt und anhand des «Verhaltens, um von anderen geliebt zu werden», die Notwendigkeit bestimmter sozialer Verhaltensweisen beschreibt (351-363/639-642). Pseudothomas thematisiert hier die Nächstenliebe. Neben den Anleitungen hinsichtlich des gehorsamen Verhaltens gegen Übergeordnete treten entsprechende Anweisungen zum Umgang mit Gleich-

Dieses Thema fehlt bei Ägidius. Die sozialen Strukturen der Gleichheit treten weit hinter die von Unter- und Überordnung zurück. Die Nächstenliebe des Pseudothomas ist in die ethische Pflicht verwandelt, Übergeordneten zu gehorchen und Untergebene zu erhalten. Ägidius kennt allerdings eine Tugend, die sich auf den Verkehr mit Menschen richtet, die *affabilitas*. Sie umfaßt das Vermögen, «*recte conuersari cum hominibus et ordinare opera, et verba nostra ad debitam conuersationem*» (131).

Die Aufforderung zur Nächstenliebe ist bei Pseudothomas die einzige Stelle, an der eine positive Handlung gefordert wird, während sonst immer die Unterlassung der natürlich naheliegenden Akte verlangt wird. Etwas Ähnliches findet sich bei Ägidius nicht. Er bestimmt Erziehung und Bildung nur *ex negativo*, aus der Vertreibung des Bösen. In I, 4, 1 zählt er die lobenswerten Eigenschaften der jungen Menschen auf: «*liberales, animosi, bonae spei, magnanimi, non maligni moris, miseratiui, verecundi, erubescitui*» (189). Jedoch setzt er sie in der Erziehung nicht ein, etwa in der Art, daß sie ausgebaut und gefestigt, oder daß sie als Gegengewicht gegen das Böse verwendet würden. Das zeigt zum einen, daß er nicht so weit von der patristischen Erziehungstheorie entfernt ist, wie es manchmal den Anschein hat. Er wendet andere Mittel und Methoden an, aber sein Ziel ist ebenfalls *eruditio*, die Ausrottung des Bösen. Das zeigt zum anderen, daß innerhalb des Vorgangs der Erziehung nicht in dynamischen Dimensionen gedacht wird. Der Sprachgebrauch unterstreicht das an beliebig vielen Stellen: es heißt nicht, daß etwas werden soll, sondern daß etwas sein soll: *esse bonus, habere mores boni, esse prudens*. Die Gewohnheit, das Gleichmäßige, ist das Ziel.

7) Die Mädchenerziehung

In II, 2, 19-21 setzt Ägidius sein Thema der Erziehung zur Sittsamkeit mit Pointierungen für die Mädchen fort. Er verweist anfangs darauf, daß er in II, 1 über *regimen uxoris* gesprochen hat. Diese Ausführungen schätzt er als nahezu ausreichend ein, um daraus eine Richtschnur für

regimen filiarum zu erhalten: «Nam sicut decet coniuges esse continentes, pudicas, abstinentes, et sobrias: sic decet et filias» (340).

Ägidius behauptet, daß in der Beschreibung des Verhältnisses von Ehemann zu Ehefrau bereits ein Teil der Erziehungsregeln für Mädchen vorweggenommen wurde. Dies wird nur verständlich, wenn man noch einmal den eigentümlichen Erziehungsbegriff des regimen betrachtet. Die Frau wird als «unvollständiger Mann» definiert, masculus occasionatus, vir incompletus (269). Sie gleicht einem Jungen in der aetas imperfecta, weil beiden an Vernunft mangelt: «Quia ergo, respectu perfectionis, et quantum ad rationis vsum, foemina et puer quodammodo rationem eandem habent, sequitur mores foemineos esse quodammodo pueriles. In primo ergo libro vbi vniuersaliter tractabamus de moribus, non curauimus speciale capitulum facere de moribus mulierum: sed supposuimus coniecturandum esse de huiusmodi moribus ex moribus puerorum» (269f). Dazu findet sich noch ein Verweis auf Aristoteles (*Politik* 1, 63): «Desgleichen ist das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur so, daß das eine besser, das andere geringer ist, und das eine regiert und das andere regiert wird». Es folgt aus alledem, daß sich die Tochter im Gegensatz zum Sohn nicht aus dem väterlichen regimen lösen kann. Sie ist immer als Gehorchende in ein Herrschaftsverhältnis mit einer «Hilfsvernunft» gebunden, sei es nun der Vater, der Lehrer oder der Ehemann.

Die quasi-erzieherische Verpflichtung des letzteren klingt z.B. in den folgenden Sätzen an: «Quare cum mulieres (vt in praecedenti capitulo dicebatur) communiter sint intemperatae, garrulae et instabiles; regendae sunt tali regimine, vt inducantur ad temperantiam, et ad taciturnitatem, et ad stabilitatem» (273f). Oder auch hier: «Tunc autem viri ad vxorem est conuersatio congrua, si ei ostendat debita signa amicitiae, et si eas per debitas monitiones instruat» (277).

Im Gegensatz zu den Söhnen und Männern besteht bei den Töchtern und Frauen kein Unterschied zwischen vorbereitender und eigentlicher, zwischen Fremd- und Selbsterziehung. Darum ist es möglich, im Abschnitt über die Ehe gleichzeitig über Mädchenerziehung zu reden. Es bleibt aber trotz alledem zu berücksichtigen, daß die Ehefrau weder den Status eines Kindes noch den eines Knechts hat, sondern den einer Partnerin: «... immo cum ostensum sit supra vxorem non se habere ad virum quasi seruam, sed quasi sociam, decet quemlibet secundum suum statum vxorem propriam honorifice pertractare» (277).

Das Ziel der Mädchenerziehung ist ebenso wie das der Jungenerzie-

hung eine Hinführung zu guten Sitten und eine Verwirklichung der Tugenden. Die lobenswerten Eigenschaften der Frauen sind *verecundia*, *pietas* und *misericordia*, und, nur auf positive Werte angewendet ein Vorzug, *excessio* (269-272).

Ägidius nennt nun in II, 2, 19-21 drei Grundpositionen, die im Mädchenalter zur Gewohnheit werden müssen: soziale Zurückgezogenheit, Arbeitsfreude und Schweigsamkeit. Diese Kapitel sind nur als Ergänzung zu denken. Man darf sicher davon ausgehen, daß alle Empfehlungen aus den vorhergehenden Kapiteln auch bei der Mädchen-erziehung angewendet werden. Eine solche Schlußfolgerung gebietet eine Überlegung der Plausibilität. Am eindringlichsten verdeutlicht es die Forderung nach Religiosität, die hier deshalb nicht mehr angesprochen wird, weil sie früher schon erschöpfend, d.h. auf alle Kinder bezogen, behandelt wurde. Des weiteren zeigt sich das in der gelegentlichen Erwähnung der Mädchen und Frauen, so bei den Themen Sexualität (321f, 246f) und Kleider (325). Und letztlich muß man von allen übrigen Erziehungsgrundsätzen annehmen, daß sie auch bei den Mädchen verwirklicht werden sollen, gemäß der Maxime: «*Et quia hoc, tantum existit bonum, non debet per negligentiam praeteriri...*» (301) und gemäß der Erkenntnis, daß der Staat die Hälfte seines Glücks verliert, wenn er die Tugenden der Frauen mißachtet: «*Lacedaemones ... dicuntur esse fere secundum dimidium infelices, quia non adhibent curam et diligentiam, quomodo earum foeminae essent virtuosae et bonae*» (344). Den Grund für die drei Sonderkapitel muß man darin sehen, daß der Geschlechtsunterschied als Mangel an Vernunft und Übergewichtigkeit des Begehrens auf seiten der Frauen dargestellt wird, so daß die Erziehung hier akzentuieren will.

In II, 2, 19 wird für die Mädchen die soziale Abgeschlossenheit gefordert, damit man ihnen die Gelegenheit zum Bösen nimmt, die Gelegenheit zur Unschamhaftigkeit, Lüsternheit und Unkeuschheit. Die Gefahr des Bösen droht hier verschärft, weil die Mädchen nicht in demselben Maß zum Vernunftgebrauch kommen wie die Jungen: «*Com-muniter enim quasi omnes viri proni sunt ad malum, et multo magis foeminae: quia magis deficiunt à rationis vsu*» (341). Ägidius erklärt diesen Zusammenhang damit, daß die menschliche Erkenntnis bei der sinnlichen Erfahrung beginnt. Der empirischen Wahrnehmung muß sich aber die Vernunft anschließen, die erst durch Integration des Konkreten in die allgemeinen Prinzipien zuverlässig entscheiden kann, ob das Erfahrene im Wesen gut oder schlecht ist. Wem die Vernunft nun nicht

im hinreichenden Maß zur Verfügung steht, der wird im gegebenen Fall dazu verleitet, das Schlechte als das Gute anzusehen, so daß von einem solchen Menschen mehr Gefahr ausgeht als von einem vernunftbegabteren.

Die Töchter sind demnach mehr zu behüten als die Söhne, damit sie keine Gelegenheit erhalten, das Böse zu tun. Man erreicht dadurch auch, daß sie ihre *verecundia* behalten. Sie gewöhnen sich nicht daran, unter Menschen, vor allem in der Gesellschaft von Männern, zu sein. Wenn sie mit diesen vertraut würden, ließen sie die Zügel schießen, von denen sie gehalten werden, und brächen in Schändlichkeiten, *turpia*, aus. So aber werden sie gehindert, begehrend und unkeusch, *lasciviae et impudicae*, zu werden. Sie behalten, wenn sie in Abgeschiedenheit leben, die scheue Haltung eines wilden Tieres, *syluestreitas*, fliehen den menschlichen Kontakt und haben somit keine Möglichkeit, das Verwerfliche zu tun.

In den Mädchen und Frauen streitet der menschliche Gegensatz von Begehren und Vernunft in einem Maß, das entsprechend ihrer geringeren Vernunft größer ist als bei den Jungen und Männern. Die Mädchen und Frauen sind sich und der Gesellschaft darum gefährlicher. Nur so extreme Mittel wie Ausschluß aus dem öffentlichen Leben und Menschenscheu, speziell Scheu vor den Männern, scheinen geeignet, die Bedrohung zu entschärfen. Hier zeigt sich noch einmal, daß das Begehren als schwer zu bändigende Kraft vorgestellt wird, die man zurückdrängen kann, die aber bei zu geringer Vorsicht unkontrollierbar wieder hervorbricht.

Aus demselben Grund der Lusternheit wird den Mädchen und Frauen die Tugend des Fleißes anempfohlen (II, 2, 20). Durch ihre Freude an der Arbeit gewinnen sie ehrenhafte Befriedigung, vermeiden unerlaubte Erregung und stellen ein nützliches Ding her. Es wurde bereits erläutert, daß ein Leben ohne Freude nicht denkbar ist. Die Männer ziehen solche Freude aus der Erledigung der ihnen aufgetragenen Pflichten, der politischen und hausväterlichen Regierung ihrer Untergebenen.

Die Frauen, die im Haus leben, müssen sich eigene Aufgaben suchen. Es können keine vernunftbetonten Werke sein, sondern nur solche, bei denen sie ihre Sinne gebrauchen (344). In diesen Verrichtungen findet ihr Geist eine Beschäftigung und damit eine Ablenkung von der Lusternheit und den unerlaubten Vergnügen, die ihnen in den Kopf kämen, wenn sie nicht arbeiteten. So entsteht für sie Ertrag und Nutzen, einmal materiell, nämlich ein Gegenstand von Wert und einmal ideel,

nämlich die Ordnung des Denkens. Die Werke, die Mädchen und Frauen ausführen können, sind nach den persönlichen Umständen abzuwägen. Geeignete Beschäftigungen sind im Allgemeinen Weben, Spinnen und Seidenarbeiten. Doch kommt es vor, daß die Standesehre oder die Landessitte Handarbeit für nicht würdig befindet. In einem solchen Fall soll das Mädchen studieren, «... vt ad amorem literarum affecta, non vacaret ociose, sed saepe saepius librum arripiens, se lectionibus occuparet» (344f).

In II, 2, 8 schreibt Ägidius, daß den Jungen und Männern wegen ihrer Bürger-Pflichten die Zeit fehlt, die Wissenschaft intensiv kennenzulernen: «Nam cum oporteat eos... debite et absque negligentia negotium regni intendere, non vacat eis subtiliter perscrutari scientia» (310). Da den Frauen eine solche Schranke nicht gesetzt ist, befinden sie sich in Hinblick auf ihre geistigen Bildungsmöglichkeiten den Jungen und Männern gegenüber im Vorteil. Allerdings ist die Forderung nach Wissenschaft für die Mädchenerziehung kein Hauptpunkt, sondern nur Ersatz im Falle hoher Standeswürde.

Pseudothomas bezieht hier eine viel eindeutiger Position. Er nennt als erste der häuslichen Beschäftigungen für Mädchen das Studieren. Mit Hilfe des Hieronymus lobt er das gebildete Mädchen Marcella, das mit dem Gelehrten diskutiert: «Da ich zu Rom war, hat sie mich nie gesehen, ohne daß sie mich etwas aus der Schrift fragte, und wenn sie auch noch so eilig war» (382/647). Bevorzugtes Bildungsmittel ist sicher die Bibel, aber es findet sich auch kein Verbot anderer Bücher.

Man kann also annehmen, daß die Mädchen und Frauen die Möglichkeit hatten, die Männer an literarischer Bildung zu übertreffen⁵³).

Das dritte Erziehungsziel für die Mädchen ist taciturnitas, die in II, 2, 21 beschrieben wird. Entsprechend der Ergebnisse bei der Analyse von II, 2, 10 über die Erziehung zum Reden ergibt sich konsequenterweise, daß unter Berücksichtigung der spezifischen Beschreibung der Frau ihrer Erziehung im Reden besondere Bedeutung zukommt. Hier wird erwähnt, daß «foemina ... est loquax» (345), und daß «ornamentum mulierum est silentium» (345) (auch: *Politik* 1, 80). Eine schweigsame Frau gibt sich nicht so gesellig, erscheint eher abwesend und unnahbar. Die Männer reagieren darauf, so schreibt Ägidius, mit größerem Begehren

⁵³) H. Masius, Die Erziehung im Mittelalter, in: K.A. Schmid, Geschichte der Erziehung von Anfang an bis auf unsere Zeit, Stuttgart 1892, II, 1, 94-333, hier 277f.

nach ihrer Gesellschaft und also mit größerer Liebe. Aus der Schweigsamkeit erwächst als Vorteil die Vermeidung der «locutio incauta» (346). Weil die Mädchen weniger Vernunft haben, müssen sie sich darum um so sorgfältiger bedenken, bevor sie zu reden beginnen. Die Gewohnheit der Schweigsamkeit bedeutet also, vor dem Reden sorgfältig zu überlegen, um Dummheiten zu vermeiden. Außerdem birgt diese Haltung den Vorteil in sich, daß nicht so viel Streit und Zank entsteht, weil die Mädchen nicht so viel Unkluges sagen, wodurch sie ihre Zuhörer erregen und reizen könnten. Ägidius schreibt, weil die Mädchen und Frauen mehr nach der Leidenschaft lebten, da ihnen die Vernunft nicht in dem Maße zu Gebote steht wie den Männern, «eo quòd ab vsu rationis deficientes vt plurimum plus viuunt passione quam ratione» (347), geraten sie durch dumme Reden leichter in Streit, dem sie sich dann kaum entziehen können, weil sie ihre Begierde nicht durch Vernunft zügeln können.

Pseudothomas spricht ebenfalls über die Mädchenerziehung, der er 19 Extrakapitel widmet. Dabei sind seine Themen: häusliche Eingezogenheit, Studium und Sittsamkeit. Als lobenswerte Eigenschaften, die die Erziehung instituieren soll, nennt er Keuschheit, Herzensreinheit, geistige Schönheit, Mildtätigkeit, Barmherzigkeit, Sanftmut, Schweigsamkeit und den Willen zur Jungfräulichkeit. Er unterscheidet die Männer und Frauen nicht nach ihrem Maß an Leidenschaft oder Vernunft. Beide sind gleichermaßen gefährdet und müssen gleichermaßen demütig sein (379-430/646-660).

4. Kapitel

DIE UNTERWEISUNG DER VERNUNFT

1) *Die Bedeutung der literarischen Bildung*

Die Vernunft ist die entscheidende Grundlage der ägidianischen Pädagogik, mit der er sich von Pseudothomas absetzt. Der Fürstenspiegel des Augustiner-Eremiten ist im Geiste des christlichen Aristotelismus geschrieben, über den in den beiden ersten Kapiteln gesagt wurde, daß er die Rationalität gegenüber dem Glaubensgebot fördert. Die Auswirkungen auf die Erziehung zeigten sich schon im vorangegangenen Kapitel anlässlich der Klärung der Erziehungsbegriffe *eruditio* gegen *regimen* der

beiden zum Vergleich stehenden Scholastiker. Dem hier eröffneten Abschnitt kommt also die größte Bedeutung zu, denn er steht in Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Wandel des Erkenntnisidee — als im akademischen Leben. Seine Position wird durch den Vergleich mit der Argumentation des Pseudothomas besonders deutlich, und Ägidius verweist selber darauf, indem er seine Vorschläge zur intellektuellen Bildung der Kinder der Tradition, der Sitte der «Alten» entgegenhält.

Ägidius setzt sich in den Kapiteln II, 2, 8-9 mit dem Thema des intellektuellen Unterrichts für die Kinder auseinander. Die erste Frage betrifft den Kreis derer, die von der geistigen Bildung Nutzen haben sollen. Daß dies ein moralisches Problem ist, zeigte Pseudothomas, als er von der Macht des Wortes sprach und eine unverbrüchliche Verbindung von Wissen und Demut forderte. Der Zugang zum Wissen wird ihm zufolge nur denen gestattet, die die nötige Charakterstärke für seine sorgsame Verwendung versprechen. Demgegenüber sagt Ägidius: «Licet deceret omnes homines cognoscere literas; vt per eas prudentiores effecti, magis possent illicita praecauere» (303). Seine «demokratische» Einstellung war bereits zu Beginn des ganzen Werks aufgetaucht. Bei der Schilderung seines Adressatenkreises erklärt er: «Nam licet intitulus sit hic liber de eruditione Principum, totus tamen populus erudiendus est per ipsum. Quamuis enim non quilibet possit esse Rex vel Princeps: quilibet tamen summopere studere debet, vt talis sit...» (4). Diese vergleichsweise liberale Position gegenüber dem Wissen ist logisches Derivat aus seiner Theorie, daß die Ethik nicht mehr auf dem Gebot Gottes beruht, sondern auf der Interpretation der Naturgesetze, und daß der Mensch die Wahrheit mit seiner Vernunft erschließen muß. Dennoch hält er sein populistisches Zugeständnis nicht ein. Das Kapitel II, 2, 7 bricht schon in seiner Überschrift mit dem bisherigen Ductus. Wendete sich die Rede vorher an «alle Eltern» und «alle Bürger», denen bestimmte Erziehungspflichten zugemutet wurden, sind jetzt nur die Adeligen angesprochen: «Quòd filij nobilium, et maxime Regum et Principum ab ipsa infantia sunt tradendi liberalibus disciplinis» (303).

Diese Stelle würde wohl noch mehr Aufschlüsse zulassen, wenn bezüglich des Wortes nobilis eine philologisch kritische Übersetzung vorläge. Denn man findet in II, 2, 8 eine Beschreibung der septem artes liberales, wo der Begriff liberalis aus dem Umstand abgeleitet wird, daß dieser Kanon «bei den Alten» für die Kinder der «Freien und Edlen» gedacht war, filij liberorum et nobilium (306). Das ist eine Anspielung auf die griechisch-antike Staatsverfassung, die ihre Mitglieder in Freie

und Sklaven teilte. Da die Trennung im Bürgerrecht des christlichen Staats nicht mehr existiert, mag man bis zu einer zuverlässigen Textbearbeitung spekulieren, ob Ägidius das Wort *nobilis* nur für den Stand des Adels verwendet (= adelig) oder ob er es standesunabhängig ethisch verstanden wissen will (= edel). Eine Klärung dieser Frage hätte für die Interpretationsmöglichkeiten weitreichende Konsequenzen. Das Wort *liberalis* taucht in II, 2, 7 mehrmals in der Kombination *disciplinae liberales* auf. Hier könnte auch eine etymologische Ableitung aus *liber*/Buch vorliegen, die ebenfalls zu dieser Zeit existierte⁵⁴).

Ägidius hat nun bezüglich der Frage, wer am Wissen partizipieren soll, selbst einen Widerspruch angerissen, den er lösen muß. Er enthält sich jeder Anmerkung darüber, daß er — so wie Pseudothomas — das Wissen für gefährlich hielte, so daß streng über seine Verfügung gewacht werden müßte. Stattdessen rekurriert er auf den *status quo*, in dem «die Armen», *pauperes*, nicht an der Bildung teilhaben. Im Gegensatz zu allen bisher erwähnten Normen gibt es hier eine, die von bestimmten Menschen mißachtet werden darf: «*videntur tamen aliqui licitam excusationem habere, si non insudant studio literarum. Huiusmodi autem sunt pauperes, non habentes necessaria vitae: si qui retrahantur à liberalibus disciplinis, vt quaerant sibi necessaria vitae; videntur excusabiles esse*» (303). Was hier als ein ökonomischer Zwang erscheint, wird in II, 2, 18 zu einem Naturgesetz erweitert: «... *labor corporalis, et consideratio per intellectum se impedire videntur*» (339).

Wer handwerklich arbeitet, kann keine geistige Leistung erbringen, weil ihn seine körperliche Konstitution daran hindert, indem sein Fleisch für die Feinheit des Geistes zu hart ist. Damit ist ein Widerspruch innerhalb der Argumentation des Werks aufgelöst, zumal auch die intellektuelle Bildung nur ein Zusatz zu der für alle obligatorischen religiösen und Sittsamkeitserziehung ist. Letzteres reicht nach Ägidius' Darlegung zur Erfüllung der ethischen Normen bei den Niederen aus, deren Handlungsbereich in der sozialen Hierarchie nicht eine solche breite Kompetenz beansprucht wie die der Höheren, Leitenden.

Für die Adeligen besteht eine unbedingte Pflicht, sich wissenschaftlich zu bilden. Da sie den ökonomischen Zwängen des Mangels nicht unterworfen sind, müssen sie alle bestehenden Möglichkeiten ausschöpfen, um sich dem Ideal der ethischen Normen zu nähern. Entsprechend müssen sie auch die Erziehung ihrer Kinder einrichten: «*Nobiles autem,*

⁵⁴) J. Dolch, Lehrplan des Abendlandes, Ratingen 1959, 79.

et maxime Reges et Principes in diuitijs et possessionibus abundantes, omnino reprehensibiles existunt, si non sic sollicitantur erga regimen filiorum, vt etiam ab ipsa infantia tradantur liberalibus disciplinis» (303).

Das Kapitel II, 2, 7 widmet sich der Verteidigung der Auffassung, daß die Kinder früh mit dem Studium beginnen sollen, was nach den bisherigen Darlegungen so zu verstehen ist, daß sie bereits im Kindheitsalter, und nicht erst als Erwachsene, lernen sollen. Ein solch frühzeitiger Beginn hat nach Ägidius die Vorteile, daß die Studierenden mittels der Gewohnheit die nötige Beredsamkeit, Aufmerksamkeit und Vollkommenheit erreichen. Damit sind gleich die Ziele der Ausbildung angegeben: «literales sermones scire distincte proferre, ... esse attentos et studiosos, ... secundum modum sibi possibilem ad perfectionem scientiae peruenire» (303f).

Den wissenschaftlichen Diskurs genau zu benutzen, heißt vor allem, die lateinische Sprache so zu beherrschen, wie sie von den Gelehrten gesprochen wird. Ägidius argumentiert, daß es schon viele Schwierigkeiten mache, eine fremde Umgangssprache zu lernen, *idioma vulgare*, *idioma laicum*. Das Latein der Gelehrten aber, *idioma literale*, *idioma Phisicum*, sei eine Kunstsprache, die zudem sehr weitläufig und reichhaltig sei, damit sie so unterschiedliche Gegenstände wie Physik, Ethik und Astrologie darstellen könne. Wegen seiner Kompliziertheit erfordere das Lernen des Lateinischen erheblich mehr Zeit, in der die Gewohnheit geübt werden müsse, als das einer anderen Sprache.

Ägidius liefert hier eine bemerkenswerte historische Darstellung. Die Tatsache, daß in der Wissenschaft lateinisch gesprochen wird, leitet er nicht aus der Tradition ab, also daraus, daß Latein die Sprache der Kirche und die Sprache der antiken und patristischen Schriftsteller ist, sondern er sagt: *inuenire linguam*, was heißen kann: sie einigen sich auf eine Sprache, als auch: sie erfinden eine Sprache — was dem Gedanken hier wohl näher kommt. Eine solche Erfindung oder auch Einigung wäre eigentlich unnötig, da die lateinische Sprache bei den Philosophen und Kirchenvätern ungebrochen fortgeführt wurde. Wenn Ägidius nun sagt, das Latein der Gelehrten sei eine Kunstsprache, dann setzt er sich außerhalb dieser Tradition und behauptet, daß es in der Geschichte der Wissenschaft einen neuen Anfang gab. Diesen könnte man an dem Punkt ansetzen, an dem Latein und Nationalsprache auseinanderfielen, an dem sich der Diskurs der Gelehrten für andere wie eine Fremdsprache anhörte. Die nationalen Literaturen begannen in Europa zwischen 1050 und 1220, in genau derselben Zeit, in der die Wissenschaft eine tiefschür-

fende Bewegung erlebte⁵⁵). Abälard, Hugo von St. Viktor, Bernhard von Chartres, Wilhelm Conches und andere stehen wie Symbole für einen Aufschwung wissenschaftlicher Methoden, eine Weiterentwicklung des Wissens über das antike Erbe hinaus. Sie prägen den Sprachgebrauch der modernitas, die sich über die antiken Lehrmeister erhebt⁵⁶). Ägidius wendet sich demnach gegen die gelehrte Tradition aus Spätantike und Patristik, aus der Pseudothomas kommt, hin zum neuen Wissenschaftsideal des Aristotelismus.

Der Mechanismus der Gewohnheit, der das Sprachenlernen steuert, liefert auch das Argument für die Erreichung der notwendigen Aufmerksamkeit und des glühenden Eifers, feruor, für das Studium. Es geht also um die Lernmotivation. Nach Ägidius' Auffassung sind die Dinge die attraktivsten, die die bekanntesten sind. Eine frühe Gewöhnung an das Studieren erzeugt die Bereitschaft, sich mit seinen Themen auseinanderzusetzen.

Das dritte Argument zum Studienbeginn in der Kindheit verweist auf die nötige Vollkommenheit des Wissens. In den folgenden Ausführungen beschreibt Ägidius gleichzeitig das Verhältnis von Realität zu Idealität und liefert damit einen Schlüssel zu seinen Forderungen der Weltabgewandtheit, die er z.B. bezüglich des gesellschaftlichen Umgangs erhebt (II, 2, 14+19). Er sagt: das Lernen muß früh einsetzen, weil der Mensch im Hinblick auf die Wissenschaft selbst bei überdurchschnittlicher Begabung nur mangelhaft geschaffen ist: «... vniuersaliter tamen homines male nati sunt ad sciendum» (305). Der Grund ist darin zu suchen, «quia nostra cognitio incipit à sensu et à posterioribus» (305).

Ägidius markiert eine Diskordanz von alltäglichem und wissenschaftlichem Verstand, die nicht im geistigen Vermögen liegt. Woher sie aber rührt, sagt nicht er, sondern Aristoteles, der hier zitiert wird. In der *Metaphisik* (1, 1-2) wird der Unterschied zwischen den beiden als der zwischen Einzelnem und Allgemeinem beschrieben. Das Hauptcharakteristikum der Wissenschaft ist das Erkennen der «letzten Gründe und Prinzipien». Dem kann man hinzufügen, daß Ägidius (327) sagt, eine Sache könne den Anschein des Guten annehmen, obwohl sie schlecht sei. Wahrnehmung und Erfahrung können also trügerisch sein, man darf sie

⁵⁵) E.R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1965, 387-391.

⁵⁶) J. Dolch, Lehrplan des Abendlandes, Ratingen 1959, 114-121; H.R. Jauss, Antiqui/moderni, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt 1971ff, I, 410-414.

nicht zum Maßstab nehmen, sondern muß mit Hilfe der Wissenschaft, mittels der dialektischen Diskussion, ihr wahres Wesen finden. Das Kapitel wird mit Ausführungen darüber beschlossen, warum gerade die Könige und Fürsten zur intellektuellen Bildung verpflichtet sind. Naturgemäß, sagt Ägidius, gehören Wissenschaft und Herrschaft zusammen, weil sich ein vor dem Naturgesetz legitimer Herrscher durch Klugheit und Einsicht, *prudentia et intellectu*, auszeichnet, oder negativ betrachtet: weil ein Herrscher ohne diese Korrekturmittel seiner Macht zu einem Tyrannen wird.

Diese Bemerkung gestattet eine erste Antwort auf die Frage, wie groß für Ägidius die Bedeutung des Wissens ist, um zu einer Einschätzung des intellektuellen Unterrichts im Kontrast zu den Thesen des Pseudothomas zu kommen. Beide Autoren verlangen vom Herrscher eine Synthese von Macht, Sittlichkeit und Wissen. Die geistige Bildung dient beiden zur Qualifizierung der Macht. Der Unterschied liegt in Folgendem: Ägidius nimmt ein Wissen an, das von profanen Inhalten geprägt ist, er wertet es als ausschließlich positiv und als notwendigen Bestandteil einer segensreichen Herrschaft. Pseudothomas kann Wissen allein nicht gelten lassen, es soll wohl die Macht kontrollieren, aber es muß seinerseits ebenfalls, und zwar durch die religiös bestimmte Ethik, eingedämmt werden (4-27/552-557 und 168/592f). Wissen ohne Demut ist für ihn genauso gefährlich wie Macht ohne Sittlichkeit, ein Gedanke, der bei Ägidius nicht vorkommt. «Wo aber die gute Gesinnung fehlt und statt ihrer die schlechte waltet, da wird mit Macht und Weisheit Mißbrauch getrieben, zum Nachtheil für die Kirche Gottes, wie sich das an dem Teufel erweist, der große Macht und Klugheit besitzt, aber keine gute Gesinnung» (22f/556). Das Wissen, das der *rex sapiens* braucht, muß sich von Gott, oder eher: von der Religion leiten lassen: «Ich, der Herr dein Gott, lehre dich, was nütze ist» (244/611). Weitere Aspekte zu dieser Frage ergeben sich aus dem Folgenden.

2) Die aristotelische Bildung

Im Kapitel II, 2, 8 beschreibt Ägidius die geforderte intellektuelle Bildung inhaltlich, wobei er sich gleichzeitig mit der Tradition und ihrer Tauglichkeit für die gegebene Zeit auseinandersetzt. Als erstes wird der Kanon der *septem artes liberales* beschrieben, wie er gemäß einer «alten Autorität» «bei den Alten» bekannt war: «*septem scientias esse famosas apud antiquos, antiqua auctoritas protestatur*» (306): Grammatik, Dia-

lektik, Rhetorik, Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie. Ägidius beginnt mit der Beschreibung der sieben Fächer, wobei er eingangs gleich Alfarabi zitiert, den man wohl mit der «alten Autorität» gleichsetzen darf, von der gerade die Rede war. Er ist der Vermittler zwischen antiker und mittelalterlicher Bildung. In der zentralen mittelalterlichen Enzyklopädie, dem *Speculum Quadruplex* des Vinzenz von Beauvais, wird er im Band *Speculum Doctrinale* im Abschnitt über die Gliederung der wissenschaftlichen Disziplinen mehrfach zitiert⁵⁷). Auf Alfarabi bezieht sich Ägidius bei seiner Aussage, daß die Grammatik den Zweck habe, Fehler in der Sprache und im Reden zu vermeiden: «Addiscimus enim per grammaticam idioma latinum, quod est idioma Philosophorum» (306).

Zur weiteren Erläuterung fügt er an, was schon in II, 2, 7 (304) angeklungen war: daß die Wissenschaftssprache eine Kunstsprache sei. Damit hat Ägidius seinen Vorsatz, die Funktion der Fächer «apud antiquos» zu erklären, eindeutig verlassen. Die Verwendung der Grammatik zum Erlernen des Lateinischen als der Wissenschaftssprache ist für die «Alten», seien es die Griechen oder die Römer, unsinnig, da beide Völker ihre wissenschaftlichen Texte in der Umgangssprache schrieben, folglich keine fremde und künstliche Sprache lernen mußten.

Die Dialektik als zweites Fach, sagt Ägidius, lehrt die Art des Darstellens und Entgegnehmens: «Nam modus sciendi noster, est vt per debita argumenta, et per debitas rationes manifestemus propositum» (306). Auch hier wird nicht etwa der Inhalt der Dialektik «für die Alten» dargestellt, sondern die scholastische Dialektik, «*unsere Art* des Wissens». Da diese eben besondere Kennzeichen hat, «oportuit ergo inuenire aliquam scientiam docentem modum, quo formanda sunt argumenta, et rationes» (306). Die Beherrschung der Dialektik verhindert Irrtümer bei der Wahrheitssuche, da sie die rechte Methode des Schlußfolgerns lehrt.

Das dritte Fach ist die Rhetorik, die von Aristoteles, in der *Rhetorik*, als eine «grobe Dialektik» bezeichnet wird. Ähnliches sagt Ägidius übrigens über sein eigenes Buch: «oportet modum procedendi in hoc opere, esse grossum et figuralem» (4).

Die Rhetorik ist eine zweite Form des Argumentierens, sie setzt sich von der Dialektik dadurch ab, daß diese «in scientijs naturalibus et in

⁵⁷) Vinzenz von Beauvais, *Speculum quadruplex sive Speculum maius*, 1624 (Graz 1964-65) II.

alijs scientijs speculabilibus» (307) zuständig ist, jene für die moralischen Disziplinen, die das Handeln des Menschen zum Gegenstand haben. Nach den Aussagen von I, 1, 1 heißt das: die Dialektik ist für Wissenschaften wie etwa die Mathematik und die Geometrie zuständig, die eine exakte Beweisführung zulassen, die Rhetorik für die Fächer etwa der Moralphilosophie, bei denen solche Demonstrationen nicht möglich sind: «Cum ergo rationes subtiles magis illuminent intellectum, superficiales verò et grosse magis moueant et inflamment affectum: in scientijs speculatiuis, vbi principaliter quaeritur illuminatio intellectus, procedendum est demonstratiuè et subtiliter in negotio morali, vbi quaeritur rectitudo voluntatis, et vt boni fiamus, procedendum est persuasiuè et figuraliter» (3f).

Die Rhetorik lehre also ein solches Argumentieren. Sie empfehle sich als Fach besonders für zukünftige Herrscher und Könige, die oft zu ihrem Volk sprechen müssen, das nur ein solches bildliches Reden versteht. Auch hier hat Ägidius einen Bezug zur eigenen Zeit hergestellt. Die Rhetorik bietet sich «heutzutage» als Unterrichtsfach an, weil sie u.a. dem König das Regieren erleichtert.

Das vierte Fach ist die Musik. Bei diesem Thema wird Aristoteles sehr hervorgehoben. Ihm zufolge, sagt Ägidius, sei die Musik für die Jungen sehr nützlich, weil sie nichts Trauriges aushielten, so daß die Musik ein Mittel sei, ihnen Freude zu bereiten, und zwar Freude von unschuldiger Art. Weiterhin sei sie von Nutzen, indem man sich in Arbeitspausen bei ihrem Genuß erholen könne. Sie sei vor allem bei den adeligen Kindern von Vorteil, weil diese ihre Zeit nicht mit handwerklichen Tätigkeiten verbringen müßten und so nichts zu tun hätten, wenn sie sich nicht mit Studien und Musik beschäftigten. Ägidius räumt ein, daß Aristoteles der Musikerziehung noch sehr viel mehr Vorteile zuweist, was er «vielleicht später noch besprechen will»: «Tangit enim Philosophus multas rationes in Politicis, per quas ostendi posset, quod filios nobilium decet addiscere musicam. sed de his forte infra tangetur» (307f). Dieses Versprechen erfüllt er nicht. Die Gründe dafür wurden bereits im 3. Kapitel diskutiert. Es erweist sich hier, daß Ägidius von seinem Vorbild das herausgreift, was ihm für die neue Zeit nützlich zu sein scheint.

Aristoteles will die Musik dazu einsetzen, daß die Menschen lernen, das höchste Lebensziel, die Muße, zu gestalten. Ägidius dagegen sieht in der Muße eine Gefahr; da sie aber unumgänglich ist, weil man sich zwischen den Arbeitsphasen entspannen muß, nimmt er die Musik als

Beschäftigung zu Hilfe. Er trifft damit wohl auch einen Teil der Intentionen des Aristoteles, da dieser schreibt: «Da sich aber die Menschen selten beim obersten Ziel aufhalten, aber sich viel erholen und spielen, bloß zum Vergnügen, so wäre es wohl nützlich, sich dann in den Freuden der Musik zu erholen» (*Politik* 8, 314). Jedoch muß wiederholt werden, daß Aristoteles zwischen *scholē* und *paidia* unterscheidet, zwischen Muße und Spiel, und daß Ägidius nur den letzten Aspekt gelten läßt.

Die restlichen drei Fächer werden sehr knapp abgehandelt. Ägidius findet zu dem eingangs gemachten Hinweis «auf die Alten» zurück und erläutert, daß die Arithmetik als Hilfswissenschaft zur Musik betrieben wurde. Die Geometrie brauchten sie für die Astronomie und diese schließlich diente der Interpretation der Sternkonstellationen, die als Horoskope ein wichtiger Bestandteil im täglichen Leben waren.

Damit ist der historische Exkurs abgeschlossen, der nicht rein beschrieb, sondern an den tauglich erscheinenden Stellen gleich ableitete. Der Kanon der *septem artes* wird von Ägidius in einer Weise bewertet, nach der das Trivium erhalten bleiben soll; die Musik soll ihres bildenden Charakters entblößt und nur als Spiel benutzt werden, die verbleibenden Fächer des Quadriviums werden wegen ihrer Verbindung zum Heidentum abgelehnt. Damit formuliert Ägidius eine Kritik, wobei noch zu fragen bleibt, gegen wen sie sich richtet, wer also «die Alten» sind. Der Kanon der *septem artes liberales* konstituierte sich erst in römischer Zeit im ersten vorchristlichen Jahrhundert. Seine theoretische Konstruktion blieb trotz verschiedener Revisionsversuche bis zum 12./13. Jahrhundert verbindlich, bis er sich dann aufgrund der Vermehrung des Wissens durch den Aristotelismus auflöste und durch neue und erweiterte Ordnungsschemata ersetzt wurde⁵⁸). «Die Alten», *antiqui*, sind demnach die spätantiken und frühmittelalterlichen Autoren, die Voraristoteliker. Gegen sie stehen die *moderni*, die Aristoteliker, die im alten Lehrplan die philologischen Fächer weiterführen und die mathematischen vernachlässigen.

Statt des Quadriviums bietet Ägidius anderes an: Die Naturphilosophie, die Metaphysik und die Theologie sind jede für sich «*longe melior*» (308) als alles Vorangegangene. Untereinander ordnen sie sich hierarchisch in aufsteigender Linie. Die erste richtet sich auf die Erkenntnis der Natur, die beiden anderen auf die Erkenntnis Gottes und der

⁵⁸) J. Dolch, Lehrplan des Abendlandes, Ratingen 1959, 61 und 78-146.

himmlischen Intelligentien, die eine auf menschliche Art mit Beweisen, die der menschliche Geist erfinden kann, die andere auf göttliche Weise, durch Inspiration. Dazu gesellen sich die «moralischen Wissenschaften» Ethik, Ökonomik und Politik. Von diesen wird gesagt, daß sie für fürstliche Kinder äußerst wichtig und nützlich seien. Ägidius erwähnt außerdem noch einige «untergeordnete» Wissenschaften, wie die Perspektive, Nebenfach zur Geometrie, die Medizin, Nebenfach zur Naturphilosophie und Recht, Nebenfach zur Politik. Diese lückenhafte Aufzählung nennt wichtige Fächer der Zeit: die Perspektive als Grundlage der Baukunst, vor allem der gerade beginnenden Gotik⁵⁹⁾, Medizin und Recht als die beiden Konkurrenzfächer der Theologie in der Studienorganisation. Trotzdem ist ihre Zusammenstellung und ihre Erwähnung an dieser Stelle dubios, es sei denn, man sieht darin einen Anlaß zur Polemik gegen die Legisten. Es wurde bereits auf die zunehmende Bedeutung dieser staatspolitischen Berater hingewiesen und auf die aggressive Auseinandersetzung zwischen Legisten und Kurialisten, den Verfechtern der alten Rechtsordnung unter päpstlichem Supremat. Die Legisten werden hier als *idiotae politici* tituliert, als Laien, als Nicht-Fachleute in der Politik, oder auch als Stümper und Pfuscher. So wie Aristoteles die Laien, das niedere Volk *idiotae dialectici* nennen kann, weil sie die Feinheiten der Dialektik nicht benutzen können, sondern ihre Methoden vergröbern, so will Ägidius die Legisten *idiotae politici* nennen, weil sie «*narratiue et sine ratione*» (309) über die Themen der Politik sprechen. Die Menschen, die in der Politik und in moralischen Wissenschaften Bescheid wüßten, seien viel höher zu achten als die, die die Gesetze und das Recht kannten. Denn die einen gäben Beweise für ihre Thesen, die anderen nicht.

Ägidius rekapituliert im Folgenden seine Aussagen zur Wissenschaftsgliederung, wobei er diesmal bei der Spitze des Gebäudes anfängt: Theologie, Metaphysik, Naturphilosophie. Er nimmt das Anliegen des Kapitels als Gelegenheit für das Votum, daß sich alle Wissenschaften der Theologie unterordnen müßten. Schließlich kommt er zu einer Lehrplanempfehlung für die Kinder der Edlen, Könige und Fürsten. Sie beginnt damit, daß sie in ihrem späteren Amt «*quasi semideos*» seien)⁶⁰⁾ und

⁵⁹⁾ E. Panofsky, Die Perspektive als «symbolische Form», in: ders., Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft, Berlin 1974, 99-167; ders., Abt Suger von St. Denis, in: ders., Sinn und Deutung in der bildenden Kunst, Köln 1975, 125-166.

⁶⁰⁾ Der König als Halbgott ist ein weitverbreiteter mittelalterlicher Topos; vgl. W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 26-32 und 216.

pflichtschuldig ohne Nachlässigkeit ihrem Regierungsgeschäft nachkommen müssen; ihnen fehlt darum die Zeit, die Wissenschaften ausgiebig zu erforschen. Die erste Forderung an einen Herrscher ist, daß er glaubensstark sei, die zweite, daß er die Wissenschaften kenne, die für sein Regierungsamt förderlich sind, also die moralischen Fächer. Darüber hinaus soll er in Hinblick auf seine Hauptaufgabe lernen: die Grammatik, um die Wissenschaftssprache zu lernen, Dialektik und Rhetorik, um den Geist zu schulen und beweglich zu machen, und Musik, insoweit sie «den guten Sitten» dient «... si omnes alias scientias ignorarent, adhuc studere debent, vt eis moralia vulgariter et grosse proportionentur: quia per ea princeps sufficienter instruitur, qualiter debeat principari, et quo se et ciues inducere debeat ad virtutes» (310).

Diese Empfehlung richtet Ägidius nicht nur an die späteren Herrscher unter den Königs- und Fürstenkindern, sondern auch an die, die Soldaten werden wollen. Auch sie sollen Latein, Dialektik und Rhetorik lernen. Hinsichtlich der fremden Sprache wird noch auf einen besonderen Vorteil außerhalb der Wissenschaft hingewiesen: man könne geheime Sachen notieren und lesen, ohne daß Unbefugte davon erführen.

Ägidius begann sein Kapitel mit der Erwähnung der septem artes liberales. Im Verlauf der Analyse wurde aber schnell deutlich, daß er gegen diese Tradition etwas anderes setzen will. Er teilt kein vollständiges Disziplingefüge mit, aber die Hauptzüge: an der Spitze steht die Theologie, ihr folgt die Metaphysik, und dieser die Naturphilosophie. Diese hat Unterabteilungen, von denen besonders die praktische Philosophie, bzw. die moralischen Wissenschaften hervorgehoben werden: Ethik, Ökonomik und Politik. An der Basis stehen propädeutische Fächer: Grammatik, Dialektik und Rhetorik, Spracherwerb und die Methoden der wissenschaftlichen Beweisführung. Dieser Aufbau fällt nicht aus dem Rahmen seiner Zeit. Er findet sich in größerer Ausführlichkeit im *Speculum Doctrinale*⁶¹).

3) Die Bedeutung der Vernunft in der patristischen Ethik

Pseudothomas setzt sich mit der geistigen Bildung in zwei Kapiteln auseinander, die überschrieben sind: «Über Form und Methode des Unterrichts» (243/611) und: «Über die Erfordernisse zu einem tüchtigen Lernen» (247/612). Auf einzelne Lerngegenstände geht er dabei nicht ein.

⁶¹) Vinzenz von Beauvais, *Speculum quadruplex*, Graz 1964, II; J. Dolch, Lehrplan des Abendlandes, Ratingen 1959, 135-146.

Das mag daher rühren, daß sich auch seine Vorlage, *De Eruditione Filiorum Nobilium* des Vinzenz von Beauvais, nicht darüber äußert. Dessen einzige Empfehlung lautet, daß man unter Beachtung der Religion alles lesen und lernen könne und solle, was dem Alter und dem Stand angemessen sei⁶²). Entscheidender aber ist, daß das Studium für Pseudothomas in der Erziehung der Kinder nur eine unbedeutende Rolle einnimmt. Darauf weist zunächst das folgende Zitat hin: «Es reicht aber eine bloße Unterweisung mit Worten dagegen nicht aus; im Gegenteil eine Zucht mit Strenge und selbst mit Schlägen ist nothwendig» (216f/604). Demgegenüber sagt Ägidius, daß das Studium der moralischen Wissenschaften unerläßlich sei, um zu einem Wissen über Selbst- und Fremdregerung zu gelangen. Er versucht demnach, eine Verantwortlichkeit zu errichten, die dem Menschen eine andere Handlungsmotivation gibt als die gewalttätige Gewöhnung des Pseudothomas, die eher ein mechanisches Reagieren etabliert.

Ein anderes Zitat gibt über die Zweckfunktion des Studiums Auskunft: «Insbesondere aber ist wissenschaftliche Bildung und Bestrebung für den Adel nothwendig, um der Gefahr des Müßiggangs und mancher anderweitigen Beschäftigungen zu entgehen, und um eine würdige Unterhaltung und Erholung zu haben» (225/606). Das Studium ist nach dieser Auffassung praktikabel, weil es unbedenkliche Beschäftigung bietet, es hat somit nicht den Wert an sich, der von Ägidius formuliert wird. Pseudothomas verlangt zwar, daß der Unterricht nützlich sein soll (244/611), auf welche Inhalte und welches Ziel diese Nützlichkeit gehen soll, wird aber nicht gesagt.

Die unterschiedliche Einschätzung des Studiums bei den beiden zum Vergleich stehenden Autoren ist eine Folge des jeweiligen Wissenschaftsideals, dem sie folgen, wobei die Fassung der Vernunft entscheidend ist. Pseudothomas erläutert im ersten Buch, auf welchem Weg der König weise wird (*rex sapiens*): durch das Lesen heiliger Schriften, das Anhören der Predigt, das Beten und das Gespräch mit weisen Ratgebern (21/556). Das akademische Studium ist unter diesen Mitteln ein geringes (225/606).

Großes Gewicht hat die Aussage, daß der Wille zur Weisheit für den einzelnen nicht entscheidend ist, weil sie nur von Gott geschenkt werden kann. Der Intellekt hat für den Erwerb geistiger Bildung eine untergeord-

⁶²) Vinzenz von Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*, hrsg. v. A. Steiner, Cambridge (Mass.) 1938, 58-62; August Millauer (Hrg.), Vinzenz von Beauvais über die Erziehung, Donauwörth 1883, 50-54.

nete Bedeutung. Die Deduktionen und Syllogismen, die für Ägidius das Mittel zur Erarbeitung von Wissen sind, verachtet Pseudothomas: «... ein Weiser sagt, (daß) der Weg durch Lehre lang, durch Beispiel kurz und wirksam ist» (73/569). Vor allem ist in jedem Wissenserwerb die unbedingte Vorherrschaft des Glaubens eingeschlossen: «Fünftens muß allem Lernen eine unbedingte Unterwürfigkeit im Glauben an die Autorität der h. Schrift zu Grunde liegen... man darf der göttlichen Schrift durchaus nicht widersprechen, mag man sie verstanden haben oder nicht...» (252/613).

Ägidius hat demgegenüber der Vernunft einen Platz zugewiesen, der neben dem des Glaubens liegt, so daß beide tendenziell eigene Herrschaftsbereiche haben. Wenn er beschreibt, wie der König klug werden kann (*rex prudens*), dann zählt er auf: er muß die Geschichte seines Landes kennen, damit er für die Zukunft seiner eigenen Herrschaft das Schlechte seiner Vorgänger vermeiden und ihr Gutes wieder herbeiführen kann (*memoris, prouidens*). Er muß einsichtig und vernünftig sein (*intelligens, rationalis*), damit er Prinzipien und Prämissen seiner Regierung formulieren kann, die er aus vorhandenen aussucht, aus Gesetzen und Gewohnheiten des Volks. Er muß zudem klug und gebildet sein (*solers, docilis*), damit er sich mit anderen Positionen, die er in der Literatur der Philosophen findet, auseinandersetzen kann. Und schließlich muß er erfahren und vorsichtig sein (*expertus, cautus*), um die Besonderheiten erkennen und das Wahre vom Falschen unterscheiden zu können (66-70).

Das Charakteristische dieser Aufzählung ist die Orientierung an der Empirie, im Gegensatz zu der Sammlung ontologischer Wahrheiten bei Pseudothomas. Quelle seiner Klugheit ist die Literatur der Geschichtsschreiber und Philosophen (*rex literatus*). Der König soll sich dank seiner geistigen Ausbildung (*docilitas*) mit anderen Positionen auseinandersetzen, in denen er sicher Widersprüche finden wird. Die Güte seiner Regierung ist von seinem eigenen Urteil abhängig, von seinem Intellekt, mit dem er sich die Prinzipien seiner Herrschaft selbst erarbeitet: «*Modus enim, quo Rex suum populum dirigit, oportet quod sit humanus, quia Rex ipse homo est. Homo enim intelligit ratiocinando et discurrendo. accipit enim aliqua principia et aliquas praemissas, ex quibus elicit intentas conclusiones et hoc tam in speculabilibus, quam in agibilibus*» (67). In dieser Passage legt Ägidius den Akzent auf die Selbständigkeit, auf die Unabhängigkeit der Klugheit und der Regierungsvoraussetzung von Gott: Der König ist kein Gott, sondern ein

Mensch, und er denkt wie ein Mensch, nicht wie ein von Gott Erleuchteter.

4) *Die Werbung um einen neuen Schülerkreis*

Für die im Vorangegangenen beschriebenen Erfordernisse zum Königsamt ist ein Studium, wie es in II, 2, 8 dargestellt wurde, unerläßlich. Nachdem der Unterschied in der Bewertung der akademischen Wissenschaft zwischen Pseudothomas und Ägidius klargeworden ist, erhält die letzte Passage von II, 2, 8 im Text des Ägidius darüber hinaus eine weitere Bedeutung. Das Lernen anhand der propädeutischen und moralischen Disziplinen wird nicht nur denen angeraten, die später ein Herrscheramt antreten werden, sondern auch denen, die Ritter sein werden. Auf dem Hintergrund der Besonderheit der mittelalterlichen Ritterbildung kann man aus dieser Empfehlung und weiterhin aus ihren Ausführungen in II, 2, 18 folgern, daß sich Ägidius auch hier von einer Tradition abwendet, einer Tradition, die Körperkraft, kämpferische Geschicklichkeit und Kavaliersdienste akzentuiert⁶³), und stattdessen eine philologisch-literarische Bildung fordert. Diese Wendung ist schwerwiegend, so daß er ihrer Verteidigung ein Kapitel widmet, II, 2, 18.

Er beginnt damit, daß die Notwendigkeit zur militärischen Ausbildung für «omnes iuuenes volentes viuere vita politica» (338) unbestritten sei. Sie verschaffe nicht nur Gesundheit und Beweglichkeit und vermeide nicht nur unerlaubte Erregung, sondern vermittele vor allem Erfahrung im Waffengebrauch: «Expedit enim volentibus politice viuere tam ciuibus quam nobilibus, tam Regibus et Principibus, quam alijs, non omnino cessare à corporalibus actibus vel laboribus, nec omnino inexercitatos esse circa armorum vsum ... quare si vsus armorum non solum aliquando est licitus, sed etiam necessarius pro bono Reipublicae, volentibus politice viuere, non debet omnino ignotus esse» (338f). Dann aber kommt die Einschränkung: «Non tamen omnes iuuenes ad huiusmodi labores sunt equaliter exercitandi» (339). Ägidius will die Kinder der Adeligen davon ausnehmen, oder sie wenigstens weniger als Bürgerkinder fordern, und in noch geringerem Maß sollen die Erstgeborenen betroffen sein.

Er verteidigt seine Auffassung zum einen mit dem Hinweis auf diesen schon mehrfach erwähnten natürlichen Zusammenhang, den er

⁶³) J. Dolch, Lehrplan des Abendlandes, Ratingen 1959, 127-135; G. Eiffler (Hrg.), Ritterliches Tugendsystem, Darmstadt 1970.

von Aristoteles übernimmt: «Aber man soll sich nicht gleichzeitig mit dem Körper und dem Geiste anstrengen. Denn jede dieser Anstrengungen wirkt in gegensätzlicher Richtung: die Anstrengung des Körpers hindert den Intellekt und umgekehrt (*Politik* 8, 312). Darum ist im Erziehungsplan des Aristoteles nach Beginn der Pubertät erst eine dreijährige Phase der geistigen und dann eine der körperlichen Schulung vorgesehen. Ägidius folgt dieser Empfehlung in eigener Weise. II, 2, 17 wird zeigen, daß er während der Pubertät Gymnastik und wissenschaftlichen Unterricht gleichzeitig verlangt. Er trennt nach Ständen, was Aristoteles nach Wachstumsstadien aufgliedert. Ägidius sagt, daß die Erstgeborenen, also die designierten Herrscher, nur wenige militärische Übungen machen sollen, damit nicht ihr Fleisch hart wird, so daß sie später daran gehindert würden, den Geist zu bewegen, den sie zum Regieren benötigen.

Neben diesem verfügt Ägidius über noch ein stärkeres Argument. Er sagt, daß der König infolge seiner Führerfunktion sehr viel mehr ausrichten kann, wenn er seine Klugheit walten läßt, mit der er sein Volk eint und dirigiert, als wenn er mit den Soldaten kämpfte, wo doch noch nicht einmal garantiert sei, daß er auch ein guter Krieger sei: «... eos autem qui debent regere regnum, magis expedit esse prudentes, quam bellicosos: in Rege enim plus valet prudentia quam arma bellica» (339). Natürlich darf der Herrscher im Umgang mit den Waffen und bei körperlichen Strapazen nicht weibisch wirken, doch muß er sich mehr um seine Klugheit als um seine Kriegstüchtigkeit bemühen. Der Weg dahin wurde bereits beschrieben: er muß die moralischen Wissenschaften studieren, und er muß sitzen und denken.

Seit der Antike forderte man eine Verbindung von körperlicher und geistiger Bildung in der Erziehung der Elite. Isidor hat es auf die Formel *sapientia et fortitudo* gebracht, die in der Gestalt von «Waffen und Wissenschaften» oder «Schwert und Feder» bis in die Neuzeit fortgeführt wurde. Das adelige Kulturideal beinhaltete einen körperlich-militärischen und einen schöngeistig-moralisch-ethischen Strang. Obwohl das Rittertum ebenso wie die Kirche seine Morallehre aus der Antike bezogen hat, waren sich höfische und klerikale Kultur sehr fern. Der Adel betrachtete sich nicht als zur Wissenschaft gehörend. Vor allem war seine Bildung nationalsprachlich, bis sich im 12. Jahrhundert Annäherungen ergaben⁶⁴). Ägidius' Position markiert nun einen Wan-

⁶⁴) Isidor von Sevilla, *Etymologiarum libri XX*, I, 39, 9, in: Migne, *Patr. lat.*, Bd. 82,

del, der sich durch den Vergleich mit Pseudothomas noch verdeutlicht. Die Bedeutung des ritterlichen Kampfsports soll hinter die der intellektuellen Bildung zurücktreten. Die Verpflichtung zum Schutz des Volkes bleibt bestehen, nur erhält der König statt des Schwerts ein neues Mittel seiner Politik, das rationale Kalkül.

5) *Die Figur des Lehrers*

In II, 2, 9 macht Ägidius Ausführungen zum Amt des Lehrers. Dieses Stück zeigt zum einen die Besonderheiten der pädagogischen Beziehung zwischen Lehrer und Schüler und zum anderen die Anforderungen, die an den Lehrer gestellt werden. Letztlich werden hier Qualifikationen aufgezählt, die den idealen Wissenschaftler auszeichnen. Gleich zu Beginn wird die Funktion des Lehrers definiert. Es heißt, daß das Begehren, bzw. die Sinnlichkeit, dem Jungen gleicht und die Vernunft dem Pädagogen: «Sicut ergo concupiscibilis indiget ratione dirigente et regulante: sic puer indiget magistro et paedagogo» (311). Ägidius lehnt sich damit an Aristoteles an, der schreibt (*Nik. Ethik* 3, 15, 126): «Denn wie das Kind nach dem Befehl des Lehrers leben muß, so auch der Begehrende nach der Vernunft».

Das Verhältnis von Lehrer zu Schüler ist damit ähnlich organisch und elementar wie das von Vater und Kind. Weil das Kind noch keine Vernunft hat, die es davon abhalten könnte, das Böse zu tun, steht ihm eine fremde Vernunft in der Person des Vaters oder des Lehrers zur Seite. Das Kind borgt sich eine Hilfsvernunft, bis es in der Lage ist, sich allein zu regieren. Die Autorität des Lehrers ist damit unangreifbar.

Der Lehrer soll nun seine Schüler zum Besten anspornen, «ad optima instigare» (311), was zweierlei bedeutet: Wissenschaften und Sitten. Also wird die Beschreibung des guten Lehrers darauf abzielen, welche Voraussetzungen er bieten muß, um seine zwei Ziele zu erreichen: «Debet esse sciens in speculabilibus. Prudens in agilibus. Et bonus in vita» (311). Bezüglich der exakten Wissenschaften muß er drei Bedingungen erfüllen: er muß schöpferisch sein, denn sonst müßte man ihn statt eines Gelehrten (doctor) einen Vorleser (recitator) nennen. Er muß auch verstehen können, was andere sagen und schreiben, denn er ist in seinem Forschungsprozeß auf die Zusammenarbeit mit anderen angewiesen, da

er nicht alles allein denken kann. Und schließlich muß er gegenüber den eigenen und fremden Gedanken kritisch sein, denn erst darin liegt die Vollkommenheit des Wissens: «nam perfectio scientiae potissime in iudicio consistit» (312): in der Entscheidung, welche Erkenntnisse zu bewahren und welche zu verwerfen sind.

Bei der Wahl des Lehrers für die Kinder soll man sich nicht mit einem mittelmäßigen zufriedengeben, weil man meint, die Kinder brauchten nur die Anfangsgründe der Wissenschaft zu lernen. Der Unterricht fällt viel leichter bei einem, der seinen Stoff beherrscht, denn der kann besser erklären.

Bezüglich der ethischen Erziehung muß der Lehrer vier Eigenschaften besitzen und verwenden: *memoria*, *cautio*, *providentia* und *circumspectatio* (= *experientia*). Er muß wissen, was früher vorgefallen ist, damit er, um im Bild der zu richtenden Rute zu bleiben, seinen Schüler in die entgegengesetzte Richtung drängen kann. Er muß die zukünftigen Geschehnisse abschätzen können, um eventuell vorher einzugreifen und Schlechtes zu verhindern. Er muß vorsichtig sein, damit er nicht gut und böse miteinander verwechselt, da doch das Böse oft als das Gute verkleidet auftritt. Und letztlich muß er erfahren sein, er muß die Besonderheiten seiner Schüler erkennen können und jeden persönlich, seinen Bedingungen folgend, behandeln. Zu diesen intellektuellen Fähigkeiten des Lehrers muß sich aber noch eine vorbildhafte Ausgestaltung seiner Lebensführung gesellen, weil in der Sittsamkeitserziehung Worte und Ermahnungen kaum Wirkung haben, wenn sie im Verein mit einem schlechten Beispiel auftauchen.

Das Kapitel wird mit der Ermahnung abgeschlossen, auf die Wahl des Lehrers mehr Gedanken zu verwenden und an ihn höhere Ansprüche zu stellen als an den Vermögensverwalter.

Ägidius hat das Bild des idealen Lehrers gezeichnet, das seine Ausführungen über die Rolle der Wissenschaft und das Ideal der *prudentia* ergänzen. Daß er vom Lehrer Kenntnis der Naturwissenschaften, *speculabilia*, fordert, impliziert, daß er die Erziehung der Kinder nicht allein aus der Theologie, der Religion, begründen will. Daß die Gesetze des Glaubens zu beachten sind, wurde wiederholt klargestellt; hier wird deutlich, daß sich das Lernen — und auch die Arbeit des Wissenschaftlers — damit nicht erschöpfen darf. Die Forderungen nach Selbständigkeit und Kritikfähigkeit verpflichten sich den rationalen Methoden des Forschers, die weder darin bestehen, die «ewigen Wahrheiten» im Kosmos zu finden (das platonische Wissenschaftsideal), noch

darin, daß dem Geist durch Gott Erleuchtung geschenkt wird (das patristische Gelehrsamkeitsmodell), sondern darin, daß die Vernunft des Forschers im Zentrum steht und arbeitet.

Pseudothomas fordert vom Lehrer, daß er «ein talentvoller Geist» sei, der «das Bessere aus dem Vielen herauswähle», was gelehrt wird, und der auch eigene Gedanken vorweisen kann: außerdem sei der Lehrer sittsam, beredt und im Unterricht erfahren. Darüber hinaus aber erhebt er eine Forderung, die man bei Ägidius nicht findet: der Lehrer zeige Demut im Wissen. Das heißt eine gründliche Ausbildung: «Lerne lange Zeit, was du lehren willst», und das heißt eine gottesfürchtige Wissenschaft: «Demüthig muß die Wissenschaft sein; denn diejenige, welche aufbläht, ist keine reine, keine wahre Wissenschaft ... Aufblähende Wissenschaft ist Teufels-Wissenschaft, von welcher auch die Dämonen beherrscht werden. Denn Dämon heißt soviel als der Wissener. Jakobus schreibt (3.): «Das ist nicht die Weisheit, die von oben herab kommt, sondern die irdische, thierische, teuflische». Wer sich wegen der Größe seines Wissens blähet und rühmt, der zeigt die Größe seiner Thorheit, da er sich in dem rühmt, wodurch er ein großer Dämon, d.h. Wissener ist» (240f/610). Hier findet sich eine Anfeindung an die Adresse der prudentia, die eine Emanzipation von der Theologie anstrebt, bei der die Wahrheit nicht mehr von Gott kommt, sondern von den Menschen, die sich in den nicht-theologischen Disziplinen nicht mehr an die Inspiration, sondern an die exakte Anwendung der Methoden der Dialektik bindet.

Zur Einschätzung des Wissens auf seiten des Pseudothomas ist noch nachzutragen, daß er erheblich hinter die Geisteshaltung von Vinzenz von Beauvais zurückfällt. Denn dieser formuliert in seiner Enzyklopädie, daß der Mensch von Gott drei Güter bekommen habe: imago Dei, similitudo und immortalitas corporis, die allerdings durch ignorantia, concupiscentia und infirmitas beschädigt wurden und durch Wissen wiederhergestellt werden müssen⁶⁵).

(Schluß folgt)

CHRISTIANE SCHRÜBBERS

⁶⁵) Vinzenz von Beauvais, *Speculum quadruplex*, Graz 1964, II: *Speculum doctrinale*, I, 9.