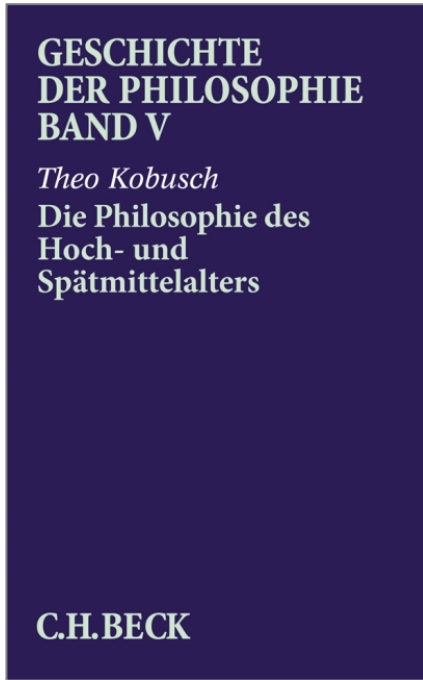


Unverkäufliche Leseprobe



Theo Kobusch
**Die Philosophie des Hoch- und
Spätmittelalters**
Geschichte der Philosophie Band V

656 Seiten, Broschiert
ISBN: 978-3-406-31269-4

Inhaltsverzeichnis

Vorrede	13
Einleitung	15

A. Die Philosophie des 12. Jahrhunderts

I. Das zwölfte Jahrhundert	24
1. Systematisierte Patristik: Die Schule von Laon	24
a) Sentenzen/Trinitätslehre 24 – b) Gottes Wille 27 – c) Das Problem des Bösen 29	
2. Petrus Abaelardus	32
a) Leben und Werk 32 – b) Philosophie und Theologie 35 – c) Logik: Begriff und Satz 38 – (1) Das Allgemeine als Status 38 – (2) Satzlehre: Dictum propositionis 41 – d) „Sic et Non“ 43 – e) Die Ethik 46 – f) Religionsphilosophie 50	
3. Bernhard von Clairvaux	52
a) Leben und Werk 52 – b) Christliche Philosophie 53 – (1) Der Philosophiebegriff 53 – (2) Metaphysik als geistige Übung 55	
4. Die Schule von Sankt Viktor	59
a) Stadt und Schule 59 – b) Hugo von Sankt Viktor 62 – (1) Leben und Werk 62 – (2) Kultur des Wissens 63 – (a) Lesen und Meditation 63 – (b) Erinnerungskultur 66 – (c) Sittliche Bedingungen des Wissens 69 – (3) Einteilung der Philosophie 71 – (4) Die Vergänglichkeit der Dinge oder Gelebte Physik 74 – (a) Nichtigkeit der Welt 74 – (b) Der Mensch: Zerstreuung und Sammlung 77 – c) Richard von Sankt Viktor 79 – (1) Erkenntnislehre 79 – (2) „De Trinitate“ 83 – d) Die Schüler 88 – (1) Achard von St. Viktor 88 – (2) Gottfried von St. Viktor 93 – (3) Walter von St. Viktor 95 – (4) Thomas Gallus 98	
5. Die Schule von Chartres	98
a) Platonische Physik 98 – b) Wilhelm von Conches 102 – (1) Leben und Philosophiebegriff 102 – (2) „Philosophia“ 105 – (3) „Dragmaticon“ 109 – c) Thierry von Chartres 110 – (1) Leben und Werk 110 – (2) Ontologie 111 – (3) Totalitäten 115 – (4) Sechstageswerk 117 – (5) Thierrys Schüler (Clarembaldus von Arras, Hermann von Carinthia, Johannes von Salisbury) 119 – d) Bernhard Silvestris 125 –	

e) Gilbert Porreta 129 – (1) Leben und Werk 129 – (2) Ontologie 132 – (3) Die Porretanerschule 136 – f) Alanus de Insulis 141 – (1) Leben und Werk 141 – (2) „De planctu naturae“ und „Anticlaudianus“ 143 – (a) Die Klage der Natur 143 – (b) Anticlaudianus 145 – (3) Philosophische Gotteslehre in Chartres 149 – (a) Die Konzeption der Theologie 149 – (b) Der Gottesbegriff 153

6. Arabischer Neuplatonismus in der Philosophie des Mittelalters 155
- a) Dominicus Gundissalinus 155 – (1) Toledo 155 – (2) Einleitungsschrift 157 – (3) Einheits-, Methoden- und Seelenlehre 159 – b) Anonyme Schriften (Liber de causis primis et secundis, Liber de Intelligentiis, Liber XXIV Philosophorum, Tractatus de natura hominis) 162

B. Arabische, jüdische und byzantinische Philosophie im Mittelalter

- I. Arabische Philosophie 168
1. Arabische Philosophie und lateinisches Mittelalter 168
2. Avicenna 175
- a) Leben und Werk 175 – b) Die Ontologisierung der Metaphysik 177 – c) Die Essentialisierung der Ontologie 178 – d) Der „fliegende Mensch“ 179
3. Averroes 180
- a) Leben und Werk 180 – b) Religion und Philosophie 181 – c) Drei berühmte philosophische Topoi 182 – (1) Die Einheit des Intellekts 182 – (2) Die Vernunft als Vollendung der Sache 184 – (3) Dimensionalität 185 – d) Averroismen 186 – e) Auseinandersetzungen mit dem Islam im Mittelalter 187
- II. Jüdische Philosophie 190
1. Die Philosophie des Judentums im islamischen Umfeld 190
2. Moses Maimonides 192
- a) Leben und Hermeneutik 192 – b) Physik und Metaphysik 194
3. Kabbala 195
- III. Byzantinische Philosophie 198
1. Michael Psellos 198
- a) Leben und Werk 198 – b) Philosophie 199
2. Gemistus Plethon 202
- a) Leben und Werk 202 – b) Gegen Aristoteles – Für Plato 204 – c) Jenseits des Christentums 205

C. Die Philosophie des 13. Jahrhunderts

I.	Frühes 13. Jahrhundert	210
1.	Mittelalterlicher Pantheismus	211
2.	Wilhelm von Auvergne	212
	a) Philosophie und Glaube 213 – b) Der Begriff des Möglichen 215	
3.	Wilhelm von Auxerre: Paradigmenwechsel in der Theologie	216
4.	Philipp der Kanzler: Transzendentalienlehre	217
II.	Oxford im 13. Jahrhundert	220
1.	Robert Grosseteste	220
	a) Leben und Werk 220 – b) Physik und Metaphysik des Lichts 221 – c) Praktische Philosophie 223	
2.	Richard Fishacre: Der Paradigmenwechsel in der Theologie	225
3.	Robert Kilwardby	226
	a) Leben und Werk 226 – b) Wissenschaftslehre 227 – c) Aspectus und Affectus 229	
4.	Roger Bacon	230
	a) Leben und Werk 230 – b) Die Funktion der Philosophie 232 – c) Die Wissenschaften 233	
III.	Albert der Große	236
1.	Leben und Werk	236
2.	Metaphysik	237
3.	Philosophie und Theologie	239
4.	Das philosophische Glück	241
IV.	Siger von Brabant	244
1.	Leben und Werk	244
2.	Der einzige Intellekt	245
3.	Der freie Wille	246
4.	Metaphysik	247
V.	Thomas von Aquin	249
1.	Leben und Werk	249
2.	Philosophie und Theologie	249

3. Gegenstand und Methode der Metaphysik	252
4. Sein und Wesen	254
5. Metaphysik als Transzendentalienlehre	256
6. Form und Materie	257
7. Erkenntnislehre	258
8. Praktische Philosophie	261
 VI. Bonaventura	 265
1. Leben und Werk	265
2. Das „Itinerarium“: Die vollständige Erkenntnisanalyse	265
3. Philosophie und Theologie	269
4. Ein neuer Begriff der Person	272
 VII. Die Franziskanerschule	 275
1. Wilhelm de la Mare: Ideenlehre	275
2. Walter von Brügge: Die Freiheit des Willens	277
3. Petrus Johannes Olivi	279
a) Leben und Werk 279 – b) Philosophie in Bedrängnis 280 – c) Methodenlehre 283 – d) Erkenntnislehre 284 – e) Freiheitslehre 286 – f) Produktiver Samen: Impetus, Kapital und Erbsünde 289	
4. Matthaeus ab Aquasparta: Ontologie	294
5. Roger Marston: Sein und Erkennen	297
6. Richard von Mediavilla	301
a) Das Repräsentiertsein 301 – b) Eine neue Physik 302 – c) Gotteserkenntnis a priori und a posteriori 304	
7. Vital du Four	306
 VIII. Heinrich von Gent	 308
1. Leben und Werk	308
2. Eine neue Ontologie: Die Würde der endlichen Wesenheit	309
3. Die neue Begriffstheorie: Der Intellekt als Vollender der Sache	314
4. Ein neuer Weg der Gotteserkenntnis: Die Transzendentalien	316
5. Eine neue Willenslehre	319
6. Wirkung	323

IX. Von Heinrich zu Scotus	324
1. Gottfried von Fontaines	324
a) Leben und Werk 324 – b) Theoretische Philosophie 325 – c) Praktische Philosophie 328	
2. Dietrich von Freiberg	329
a) Leben und Werk 329 – b) Das Problem der Ersten Intention 330 – c) Die Idee des ens conceptionale 334	
3. Aegidius Romanus	336
a) Leben und Werk 336 – b) Sein und Wesen 337 – c) Wille und Intellekt 339	
4. Jakob von Viterbo: Metaphysik der Kategorien	340

D. Die Philosophie des 14. und 15. Jahrhunderts

I. Duns Scotus	346
1. Leben und Werk	346
2. Metaphysik und Theologie	347
3. Der univoke Begriff des Seienden	349
4. Das Mögliche und das Unmögliche	351
5. Erkenntnis und Gewißheit	354
6. Praktische Philosophie: Willenslehre	356
II. Mystik	359
1. Frauenmystik	359
a) Hildegard von Bingen 359 – b) Hadewijch von Antwerpen 360 – c) Mechthild von Magdeburg 362 – d) Marguerite Porete 363 – e) Gertrud von Helfta 366	
2. Meister Eckhart	367
a) Die Lebensumstände 367 – b) Das neue Eckhartbild 368 – c) Das patristische Erbe 372 – d) Metaphysik des Lesemeisters: Transzendentalienlehre 375 – (1) Das Sein ist Gott 375 – (2) Pariser Quaestionen: Gott ist Vernunft 377 – e) Metaphysik des Lebemeisters: Vernunftlehre 379 – (1) Gottesgeburt 379 – (2) Metaphysische Übungen 381	
3. Heinrich Seuse	385
a) Leben und Werk 385 – b) Seuses Philosophie 386	
4. Johannes Tauler	388
a) Leben und Werk 388 – b) Taulers Philosophie 389	

III.	Raimundus Lullus	393
	1. Leben und Werk	393
	2. Llulls Philosophie	394
IV.	Von Scotus zu Ockham	397
	1. Hervaeus Natalis: Intentionalität	397
	2. Durandus a Sancto Porciano	401
	a) Glück und Reflexion 402 – b) Erbsünde 404	
	3. Petrus Aureoli	406
	a) Der „setzende“ Charakter des Intellekts oder: Das erscheinende Sein 406 – b) Innere Erfahrung 409	
	4. Franz von Marchia	410
	a) Leben und Werk 410 – b) Naturphilosophie 411 – c) Metaphysik 413	
	5. Heinrich von Harclay	414
V.	Wilhelm von Ockham	416
	1. Leben und Werk	416
	2. Der Wissenschaftsbegriff	417
	3. Erkenntnislehre	419
	4. Universalienlehre	421
	5. Göttliche Allmacht – menschliche Freiheit	423
	6. Philosophische Ethik?	425
VI.	Paris und Oxford im 14. Jahrhundert	429
	1. Zur Beziehung der beiden Universitäten	429
	2. Johannes von Mirecourt	432
	3. Nikolaus von Autrecourt	434
	a) Gewißheit und Evidenz 435 – b) Evidenz und Begriff 437	
	4. Johannes Buridan	439
	a) Gestufte Gewißheit 439 – b) Selbstbestimmung des Willens 442	
VII.	Thomas Bradwardine: Notwendigkeit und Freiheit	444
	1. Leben und Werk	444
	2. Bradwardines Philosophie	445

VIII. Adam Wodeham und Gregor von Rimini:	
Die Entdeckung des Sachverhalts	449
1. Adam Wodeham	449
2. Gregor von Rimini	451
IX. Durchblicke	455
1. Politische Philosophie: geistliche und weltliche Macht . . .	455
2. Sprachphilosophie: Grammatica speculativa	461
a) Schrifttum 461 – b) Grundzüge der Grammatica speculativa	
463 – c) Errungenschaften der mittelalterlichen Sprachphilosophie	
465	
X. Philosophie in der Dichtung	467
1. Dante: Lob der Philosophie	467
2. Petrarca: Philosophia Christi	469
3. Boccaccio: Heiterkeit angesichts des Todes	471
4. Chaucer: Vorsehung und Freiheit	472
XI. John Wyclif	475
1. Leben und Werk	475
2. Philosophie: Die Wiederkehr des Realismus	476
XII. Pierre d'Ailly	479
1. Leben und Werk	479
2. Die Philosophie: Voluntarismus	479
XIII. Johannes Gerson	483
1. Kritik der scholastischen Theologie	484
2. Erkenntnislehre	486
XIV. Gabriel Biel, der letzte Scholastiker	489
1. Leben und Werk	489
2. Das Janusgesicht des Nominalismus	490

Anhang

Verzeichnis der Abkürzungen	497
Anmerkungen	499
Personenregister	623
Sachregister	643

Originaldokument
© Verlag C.H.Beck

Einleitung

Die Geschichte im Sinne der *historia*, also der Geschichtenerzählung, muß immer wieder erneuert werden. Es gibt keine ultimative Geschichte. Weshalb ist das so? Wohl weil in allem Geschichtenerzählen das Subjekt etwas von sich erkennt, und diese Selbsterkenntnis ist von Epoche zu Epoche, von Dekade zu Dekade, von Jahr zu Jahr eine andere. Das gilt auch für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, die hier zum x-ten Male, aber notwendigerweise erzählt wird. Nicht nur weil der Verlag mit Recht darauf drang, daß, nachdem im Bd. IV von W. Gombocz die Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie bis einschließlich Anselm von Canterbury erzählt worden war, nun auch die Anschlußgeschichte fällig sei, sondern auch deswegen, weil alle Geschichten nach einer gewissen Zeit neu erzählt werden müssen.

Am Anfang der historischen Betrachtung des Mittelalters steht die aus der Renaissancezeit stammende Vorstellung vom „finsternen Mittelalter“. Sie war schon in den großen Philosophiegeschichten von W. G. Tennemann und D. Tiedemann, die dem Mittelalter großen Raum eingeräumt haben, aufgegeben worden. J. Brucker hat mit seiner „*Historia Critica Philosophiae*“, die in den Jahren 1742–1767 erschien, eine Linie vorgegeben, die bis ins 19. Jh., ja bis in unsere Tage aufspürbar ist. Seine These, deren Nachwehen auch in so berühmten Philosophiegeschichten wie denjenigen von F. Überweg oder J. E. Erdmann bemerkbar sind, besagt, daß es gar keine autonome Philosophie im Mittelalter gegeben hat. Die Philosophie war im Mittelalter sozusagen in ihrem Wesen unphilosophisch – bis im 14. und 15. Jahrhundert die Philosophie sich von den Ketten der Theologie befreite.

Gegen diese den Standpunkt der Aufklärung repräsentierende Sicht ist die Neuscholastik aufgestanden. Zwar hatten schon Heinrich Ritter und besonders Barthélemy Hauréau in ihren großen Werken der These von der zur Zeit der Hochscholastik toten Philosophie widersprochen,¹ aber erst Joseph Kleutgen und Albert Stöckl haben die mittelalterliche Philosophie in ihrer Eigenständigkeit neben der Theologie und vielfach auf sie bezogen gesehen und sie geradezu als Bollwerk gegen die fundamentalen Irrtümer der neuzeitlichen Philosophie aufgerichtet – Kleutgen bezieht sich auf Hobbes, Descartes, Leibniz, Spinoza, Hume, Kant, Fichte, Schelling und Hegel.²

Die Neuscholastik, zu der zu gehören J. Kleutgen immer abgelehnt hat, beherrscht von nun über Jahrzehnte die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Zu ihren Merkmalen gehört nicht nur, daß sie sich im Sinne der „Vorzeit“ auf ein geistiges Kontinuum bezieht, das sich über die christliche

Epoche hinaus bis zur Philosophie Platos und Aristoteles' erstreckt. Vor allem erscheint hier die mittelalterliche Philosophie, deren Vielfältigkeit durchaus, und zwar bei Stöckl mehr als bei Kleutgen, bemerkt wird, als ein festgeschriebenes, ungeschichtliches System. Die Philosophie des Mittelalters unterliegt keiner Entwicklung, sondern ist ewige Wahrheit, die durch eine einzige Brille gesehen wird. Es ist die Brille der sog. zweiten Scholastik, der spanischen Scholastik. Die Sicht der Conimbricenses, des F. Suarez und anderer bedeutender Autoren dieser späteren scholastischen Epoche ist es, die für die Neuscholastik den Grund des Verständnisses der Hochscholastik darstellt und sich z. B. auch bei der Erstellung des Textes der ersten Bände der „Summa Theologiae“ des Thomas von Aquin (im Rahmen der Editio Leonina) negativ ausgewirkt hat.³

Die kritische Antwort auf die neuscholastische Bewegung war die historische Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Sie ist in Deutschland untrennbar mit dem Namen Clemens Baeumker verbunden, in Frankreich vielleicht eher mit den Namen Pierre Mandonnet oder Maurice de Wulf. Baeumker hatte schon von H. E. Plassmann gelernt, daß es zwischen dem Denken des Thomas und dem der Spanier (insbesondere Suarez') auf den wichtigsten philosophischen Feldern unübersehbare Unterschiede gibt. Bald aber weiß er selbst, wie seine „Studien und Charakteristiken“ eindrücklich zeigen, in äußerster Differenziertheit über die Autoren des Mittelalters zu berichten. Die Gründung einer eigenen Publikationsreihe, der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, im Jahr 1891 verschaffte darüber hinaus der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie eine Plattform, durch die sie im Fach Philosophie allgemeine Akzeptanz erfuhr und auch internationale Bedeutung erlangte. Diese Reihe wurde zum „Zentralorgan der philosophiegeschichtlichen Mittelalterforschung in Deutschland“.⁴ Sie diente – wie M. Grabmann in seinem lesenswerten Lebensbild Baeumkers sagt – internationalen Gründungen ähnlicher Art als Vorbild, so der von De Wulf herausgegebenen Sammlung „Les Philosophes Belges“ oder der von Gilson betreuten Reihe „Études de Philosophie médiévale“.⁵ Baeumker hat selbst mit der Edition der lateinischen Übersetzung von „Fons vitae“ des jüdischen Philosophen Ibn Gabirol (Avencebrol), mit dem Werk über Witelo, den Philosophen und Naturforscher des 13. Jahrhunderts, und schließlich auch durch die Edition von „De motu cordis“ des Alfredus Anglicus unübersehbare Glanzlichter in dieser Reihe gesetzt.

Auch die Arbeiten des größten Philosophiehistorikers des 20. Jahrhunderts, Etienne Gilsons, haben das Ende des neuscholastischen Denkens besiegelt. Denn mögen die zahlreichen Werke über Augustin, Bernhard von Clairvaux, Abaelard, Dante, Thomas, Bonaventura, Duns Scotus, die „Geschichte der christlichen Philosophie“, den „Geist der mittelalterlichen Philosophie“, zu schweigen von so glänzenden, noch immer aktuellen Arbeiten über den „avicennischen Augustinismus“ oder die Philosophie Des-

cartes' inzwischen von der Forschung in vielen Punkten korrigiert und überholt worden sein, so haben sie derselben doch eine breite Grundlage verliehen und sie in vielfacher Weise angeregt. Die Idee einer „christlichen Philosophie“, die das 20. Jahrhundert so erregte, war von Gilson offenbar ohne Kenntnis des patristischen Hintergrunds dieses Begriffs entworfen worden. Nur in diesem Sinne kann auch fürderhin davon gesprochen werden.⁶ Die These von einer dem Christentum eigenen „Exodusmetaphysik“, d. h. jener Tradition, die aus der Stelle Exod. 3,14 die Aussage, Gott ist das Sein, herauslas, vertritt heute niemand mehr. Schon Eusebius hatte – wie es C. J. de Vogel in ihrer Kritik an Gilson auch tut – unter Hinweis auf Plutarch geltend gemacht, daß diese Aussage dem Christentum wie der antiken Philosophie gemeinsam sei. Schließlich ist auch die dritte große These Gilsons, nämlich die in „L'Être et l'essence“ (1948) entfaltete einseitige Ausrichtung an der Aktonologie des Aquinaten, nicht aufrecht erhalten worden. Vielfach ist die im letzten Jahrhundert einsetzende Flut der Duns Scotus-Literatur als kritische Reaktion auf Gilsons Thomas-These anzusehen. Interessanterweise hat jene Interpretation, die Duns Scotus als nachhaltig wirkenden Wendepunkt der europäischen Philosophie, ja selbst des amerikanischen Denkens inthronisieren wollte, dieselben Autoren (F. Suarez, C. Wolff, I. Kant) unter dem Einfluß des *doctor subtilis* gesehen wie schon Gilson – und ebenso auch die innovative und nachhaltige Rolle der Philosophie Leibniz' in der Entwicklung des Möglichkeitsbegriffs unterschätzt.⁷

Schon berühmte Gilsonsschüler wie P. Vignaux oder A. Maurer sahen das Mittelalter anders als ihr Meister. Sie setzten andere Akzente und verfolgten auch andere Methoden.⁸ In bewußter Gegnerschaft zu Gilson entwickelten sich sodann große Teile der kontinentalen Geschichtsschreibung der mittelalterlichen Philosophie, am deutlichsten spürbar in den Arbeiten von Alain de Libera. Die Kennzeichnung des sog. „ethischen Aristotelismus“, also der Philosophie der lateinischen Averroisten (Siger von Brabant u. a.), aber auch Meister Eckharts und Dantes, als dessen, was den „Geist der mittelalterlichen Philosophie“ ausmache, ist ein direkter literarischer Affront gegenüber Gilsons gleichnamigem Buch. De Libera versteht unter dieser Art des Aristotelismus die Position, die den unbedingten Wert der Philosophie bzw. des „philosophischen Glücks“ in einem vollkommenen ethischen Leben und in der Verwirklichung des eigentlich Menschlichen des Menschen begründet sieht.⁹ Doch bleiben Zweifel, ob dieser Begriff des philosophischen Glücks wirklich aristotelischen Ursprungs ist, ob er der christlichen Lehre tatsächlich im Wege steht und schließlich, ob er überhaupt ein Schlüssel zum Verständnis sein kann, was mittelalterliche Philosophie ausmacht.¹⁰

Eine andere Form der kritischen Reaktion auf Gilson ist jene Position, die sich selbst als radikalen Historismus versteht. In ihrer Substanz läuft die historistische Sicht der Dinge darauf hinaus, daß die Geschichtsschreibung der mittelalterlichen Philosophie vor allem Diversifikationen aller Art auf-

zudecken, Kontinuitäten zu zerstören, Individualitäten ohne jeglichen Universalanspruch zu würdigen und so sich aller Aktualisierungsversuche historischer Standpunkte zu enthalten habe. Eine solche Position kann sich des Beifalls aller postmodernen Leser sicher sein, die aus Angst vor dem „Terror der Wahrheit“ (Hans Blumenberg) gemäß der Maxime Nietzsches in die Welt der Vielheit und Unverbindlichkeit flüchten. Doch ist auch zu bedenken, was eine solche Einstellung für die Philosophie bedeutet. Wie G. Wieland schon vor über 15 Jahren scharfsichtig hervorgehoben hat, führt die Konzeption des radikalen Historismus notwendig zur Vergleichgültigung aller vergangenen Individualitäten, die nur „vom Zauberstab eines beliebigen Interesses berührt“ im Licht einer individuellen Neugierde lebendig werden.¹¹ Mit anderen Worten: Folgt man einer solchen postmodernen Maßgabe, so haben einzig Idiosynkrasien und Zufälligkeiten anderer Art das Wort. Die Philosophiegeschichtsschreibung beraubt sich auf diese Weise selbst ihres philosophischen Charakters.

Das Philosophische der mittelalterlichen Philosophie zu retten, ist dagegen die erklärte Absicht einer Tradition, die wir die analytische Philosophie zu nennen uns angewöhnt haben. Sie hat sich in dieser Hinsicht dem einflussreichen Werk von Van Steenberghen angeschlossen, dessen Ziel es auch schon war, eine Philosophie im strengen Sinne des Wortes, also eine autonome und selbständige Philosophie im Denken des Mittelalters aufzuspüren.¹² Repräsentativ für den Ansatz der analytischen Philosophie steht das Werk, das 1982 unter dem Titel „The Cambridge History of Later Medieval Philosophy“ erschien. A. de Libera hat es einmal das „Manifest des angelsächsischen Mediävismus“ genannt. Das wissenstheoretisch Interessanteste steht in der von N. Kretzmann verfaßten „Introduction“. Hier wird – ganz im Gegensatz zum historistischen Ansatz – die Kontinuität beschworen, die zwischen der mittelalterlichen Philosophie und dem zeitgenössischen Denken besteht. Das ambitionierte Ziel des ganzen Werkes ist es, auf diese Weise die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie aus dem „philosophischen Ghetto“ herauszuführen, in welchem sie stecke, und mittelalterliche Philosophie und Gegenwartsphilosophie miteinander zum gegenseitigen Nutzen in ein Gespräch zu bringen. Das verbindende Glied aber ist nach dem Urteil der Herausgeber einzig die Logik. Die in dem über tausendseitigen Werk zutage tretende einseitige und ungleichgewichtige Ausrichtung an der Logik, die auch offen und unverhohlen zugegeben wird, ist schon so oft von Kritikern bemängelt worden, daß sie hier nicht wiederholt zu werden braucht. Stattdessen ist auf einen anderen Mangel hinzuweisen, der in der analytischen Konzeption der Begriffsanalyse selbst versteckt zu liegen scheint. Es geht nämlich in der analytischen Philosophie, sowohl in der zeitgenössischen wie in der mediävistischen Analyse der Begriffe, stets um die Analyse eines Statischen, eines Unveränderlichen. Die Begriffsgeschichte, d. h. die historische Entwicklung und Veränderung der Bedeutung eines Begriffs, ist der analytischen Philoso-

phie und so auch der entsprechenden Philosophiegeschichtsschreibung einigermaßen fremd. Die historische Entwicklung der Bedeutung des Begriffs aber ist es vor allem, wengleich nicht allein, die – als ein objektives Kriterium – die Kontinuität zwischen dem vergangenen Gedachten und dem gegenwärtigen Denken garantieren kann. Das „Historische Wörterbuch der Philosophie“, das stets ein helfender Begleiter dieser vorliegenden Geschichte der mittelalterlichen Philosophie gewesen ist, beruht auf diesem Grundgedanken.

Die angedeuteten Defizite und Einseitigkeiten der Cambridger Geschichte der Philosophie des späten Mittelalters sind in dem Nachfolgeprojekt „The Cambridge History of Medieval Philosophy“ offenbar ausgeglichen worden.¹³ Allerdings wird man Zweifel haben dürfen, ob diese Sammlung gelehrtester, heterogener, von verschiedenen Autoren verfaßter Essays wirklich eine Geschichte der mittelalterlichen Philosophie darstellt. Denn zu der einen Geschichte gehört der eine Geschichtenerzähler oder doch zumindest das eine identische Subjekt, das die inhaltliche Verbindung der vielen Einzelgeschichten gewährleistet.

Für die Philosophiegeschichtsschreibung von erheblicher Bedeutung ist jene Diskussion um die „History of Ideas“ oder die „Intellectual History“, in die von den 70er Jahren bis heute so bekannte Historiker wie Q. Skinner, J. E. Toews oder Politologen wie J. Dunn, J. Tully und J. G. A. Pocock involviert sind.¹⁴ Denn was in den Arbeiten dieser Autoren verhandelt wird, sind Fragen allgemeiner Hermeneutik, die das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart betreffen, teils angelehnt an die Lehre des britischen Philosophen R. G. Collingwood – sozusagen des britischen Gadamer – von der notwendigen Rekonstruktion (*re-enactment*) der „Fragen und Antworten“, teils auch in direktem Bezug zu Gadammers Hermeneutik.¹⁵ In dieser noch anhaltenden Diskussion um hermeneutische Grundprobleme ragen – einschlägig für die Philosophiegeschichtsschreibung des Mittelalters – die Arbeiten von F. Oakley hervor, nach deren methodologischem Konzept die Geschichtsschreibung darin besteht, „long-term continuities“ in Form von Traditionen bestimmter Diskurse ausfindig zu machen, die von einer einheitlichen, aber in sich bewegten Terminologie getragen sind. Nach Skinners scharfer Absage bedeutet das auch die Wiederannäherung an die deutsche Schule der Begriffsgeschichte, die durch O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, parallel zum „Historischen Wörterbuch der Philosophie“, begründet worden war. F. Oakley hat in diesem Sinne, in stupender Kenntnis der philosophischen Texte von Plato bis zur Aufklärung, die „voluntaristische Tradition“ erschlossen, die er selbst mit Recht an die Seite (durchaus als Konkurrenz) der großen Idee von A. O. Lovejoys „Great Chain of Being“ gestellt wissen will.¹⁶

Die Philosophiegeschichte hat freilich zu berücksichtigen – wenn sie die Anregungen aus der Wissenschaft der Geschichte oder der politischen Ideen-

geschichte aufnimmt –, daß die philosophischen Begriffe und Probleme nicht in einem lebensweltlichen Niemandsland entstehen und diskutiert werden. Sie hat deswegen den ganzen, jeweiligen wissenschaftlichen, religiösen, institutionellen und sozialen Kontext zu beachten, soweit dieser wissenschaftlich erforscht und somit als ein Allgemeines bewußt ist. Will sie dagegen diesen Kontext selbst erforschen und gar eine kausale Beziehung zwischen einem bestimmten Kontext und einer philosophischen Theorie herstellen, so ist der Dilettantismus vorprogrammiert und die Gefahr der Ideologie sehr groß. Betreibt man in dieser umfassenden Weise Philosophiegeschichte, so kann sie helfen – wie jüngst D. Garber in einem bemerkenswerten Beitrag der analytischen Zunft ins Stammbuch geschrieben hat –, sich von der „Tyrannei des Gegenwärtigen“ (*tyranny of the present*) zu befreien und sich der Grenzen der eigenen philosophischen Fragestellung bewußt zu werden.¹⁷

Neben der Logikzentriertheit und der Begriffsanalyse hat man auch die Metaphysikkritik als gemeinsames Charakteristikum der analytischen und der mittelalterlichen Philosophie auszumachen versucht.¹⁸ Doch ist die Universalienfrage, auf die dabei bezug genommen wird, das denkbar schlechteste Beispiel für Metaphysikkritik. Denn Ockham sagt genau das Gegenteil. Die Frage zu entscheiden, ob das Allgemeine im Sinne der sog. *fictum*- oder der Intellectio-Theorie zu verstehen sei, ist ausdrücklich Sache der Metaphysik, nicht der Logik.¹⁹ Metaphysikkritik im Sinne einer Kritik an der Metaphysik als solcher ist im Mittelalter überhaupt nicht zu belegen und bleibt den nachmittelalterlichen Epochen vorbehalten.²⁰

Das Philosophische der mittelalterlichen Philosophie in der Metaphysik zu sehen, ist dagegen das Anliegen jenes Ansatzes, den man den transzendentalphilosophischen nennen könnte. Er ist untrennbar mit dem Namen J. A. Aertsens verbunden. Nach dieser Position ist es die Lehre von den Transzendentalien, die das eigentlich Philosophische der mittelalterlichen Philosophie ausmacht. Denn sie ist nicht „eine Theorie neben vielen anderen“, sondern vermittelt als Grundlagenwissenschaft die „Einsicht in die eigentlich philosophische Dimension des mittelalterlichen Denkens“.²¹

Von Metaphysikkritik ist so bei den neuesten Gesamtdarstellungen der mittelalterlichen Philosophie im angelsächsischen Sprachraum auch nichts zu spüren. Im Gegenteil: Die klassischen Arbeiten von D. Perler, A. Kenny und J. Marenbon sind beste Beispiele für eine vermittelnde Position zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, und das bedeutet auch: zwischen Logik und Metaphysik.

Besonders die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie von J. Marenbon kann in mehr als einer Hinsicht als Vorbild dienen. Marenbon hatte ja gerade in methodologischer Hinsicht in seinem Werk „Later Medieval Philosophy“ und in der 2. Auflage seiner „Early Medieval Philosophy“ eine Kehrtwendung vollzogen, indem er der historischen Betrachtungsweise die Präferenz gab gegenüber jener der analytischen Philosophie eigenen Einstel-

lung, die von einem einzigen, identifizierbaren Gegenstand, genannt „Philosophie“, ausgeht.²² Der neuesten Gesamtdarstellung²³ liegt offenkundig die von Historikern wie Le Goff übernommene Vorstellung von einem langen Mittelalter zugrunde, ja sogar von einem sehr langen Mittelalter, das vom 3. bis zum Beginn des 18. Jh. reicht. Von einem solchen umfassenden geistigen Kontinuum geht auch die vorliegende Darstellung aus, obwohl sie nur einen relativ kleinen Teil davon (vom 12. bis 15. Jh.) in seiner historischen Entwicklung aufzeigen kann. Ohne die spätantike Philosophie kann das Denken des Mittelalters nicht verstanden werden. Allerdings gilt es, die spätantike Philosophie in ihrer zweifachen Form, nämlich als pagane und christliche Philosophie, zu berücksichtigen. Während den Weitsichtigen unter den Mediävisten der Einfluß der paganen spätantiken Philosophie (Neuplatonismus, Aristoteleskommentare) auf das Mittelalter offen vor Augen liegt, ist auch ihnen die ständige Präsenz der Kirchenväter im Denken des Mittelalters kaum bewußt. Doch das Denken der Kirchenväter, nicht nur der lateinischen, sondern auch besonders der griechischen, gehört zum substantiellen Herkunftsbereich der scholastischen philosophischen Fragestellungen.

Doch welche Fragestellungen sind es, die in einer Geschichte der mittelalterlichen Philosophie aufgenommen werden sollten? Aus der Fülle der Inhalte der mittelalterlichen Philosophie greift der Historiker bestimmte heraus, andere läßt er beiseite oder unerwähnt. Nach welchem Kriterium verfährt er dabei? Wenn dieses Verfahren selbst vernünftig sein soll, muß er Gründe angeben können, warum er so verfährt. Als unvernünftig erweist sich jene Geschichtsbetrachtung, die, wie die historicistische, sich durch ein beliebiges Interesse antreiben läßt. Das Vernünftige, d. h. das Notwendige, vermißt man aber auch in der analytischen Konzeption, die sowohl dann, wenn sie das vergangene Denken als etwas bloß Museales ansieht, als auch dann, wenn sie es als ein Lebendiges betrachtet, die Anschlußfähigkeit an die aktuellen Probleme der Philosophie als entscheidendes Kriterium für das Philosophische der mittelalterlichen Philosophie ansieht. Die aktuelle Problemlage der Philosophie aber könnte als ein Zufälliges erscheinen, als ein punktuell Gewordenes wie alles andere auch. Die gegenwärtige philosophische Diskussion ist möglicherweise nur eine Mode. Sie kann nicht das Kriterium für das sein, was in der mittelalterlichen Philosophie für vernünftig und philosophisch bedeutsam zu halten ist.

Was also ist das Wichtige, oder, wie W. Dilthey das nennt: Was ist das Bedeutsame an der mittelalterlichen Philosophie bzw. an der Geschichte der Philosophie überhaupt? Nach Dilthey ist das Bedeutsame eine Kategorie des Lebens. „Bedeutsamkeit ist die auf der Grundlage des Wirkungszusammenhanges entstehende Bestimmtheit der Bedeutung eines Teiles für ein Ganzes.“²⁴ Das Wichtige für den Menschen ergibt sich also aus dem Lebenszusammenhang als ganzem. Was aber für das individuelle Leben gilt, das gilt auch für die Geschichte im allgemeinen und für die Philosophiegeschichte im

besonderen. Das Bedeutsame in ihnen ergibt sich aus dem geschichtlichen Zusammenhang als ganzem. Wie aber – mit Hegel zu reden – das weltgeschichtlich Bedeutsame, etwa die französische Revolution, vom regional Bedeutsamen, z. B. der zweiten Teilung Polens, unterschieden werden muß, so auch das, was innerhalb der Philosophiegeschichte mit Blick auf das Ganze ihrer Geschichte bedeutsam ist, von dem, was nur temporär und lokal als wichtig anzusehen ist.

Das philosophiegeschichtlich Wichtige verdankt sich einem reflexiv wertenden Blick des historischen Bewußtseins. Was die gegenwärtige Philosophie als das Spezifikum des menschlichen Bewußtseins im Hinblick auf die praktische Vernunft, d. h. den Willen, herausgestellt hat, nämlich das Vermögen, Wünsche zweiter Ordnung zu haben oder „starke Wertungen“ (Charles Taylor) vornehmen zu können, das gilt auch für die theoretische Vernunft. Das historische Bewußtsein ist von dieser Art. Es nimmt unter all dem, was ihm aus den Quellen und historischen Zeugnissen als historische Wahrheit entgegenleuchtet, eine Wertung vor mit Blick auf das Ganze der Geschichte, in diesem Falle: das Ganze der Philosophiegeschichte. Auf diese Weise erscheinen bestimmte Teile all dessen, was im Mittelalter philosophisch gedacht wurde, als bedeutsam, d. h. als wichtig für die Philosophie im ganzen. So erscheinen z. B., wenn die Entwicklung der antiken bzw. spätantiken Philosophie und darüber hinaus der neuzeitlichen Philosophie beachtet wird, solche Gegenstände wie im 12. Jahrhundert das Denken der Schule von Chartres einerseits und der von St. Viktor andererseits, im 13. Jh. die Unterscheidung von Philosophie und Theologie und im 14./15. Jahrhundert der sog. Voluntarismus als schlechthin und unendlich wichtig. Ohne sie versteht man weder, was die antike Philosophie eigentlich war, noch, was in der Neuzeit aus dem mittelalterlichen Denken geworden ist.

Die Aufgabe einer Geschichte der mittelalterlichen Philosophie besteht in diesem Sinne darin, die bedeutsamen Teile des Gedachten zu einem vernünftigen Ganzen zusammenzufügen, so daß deutlich wird, was die Frage ist, auf die der jeweilige Text die Antwort gibt. Auf diese Weise scheint die innere Vernünftigkeit und Nachvollziehbarkeit des mittelalterlichen Denkens aufweisbar zu sein.

A. Die Philosophie des 12. Jahrhunderts

Originaldokument
© Verlag C.H.Beck

I. Das zwölfte Jahrhundert

Das zwölfte Jahrhundert ist in seiner geistigen Lebendigkeit auf engem Raum kaum angemessen erfaßbar. Die philosophische Entwicklung dieses Jahrhunderts ist nur ein schmaler Ausschnitt jener gewaltigen Renaissance, die das ganze Leben der Zeit bestimmt. Was an Bewegungen und Veränderungen des gesellschaftlichen Lebens und innerhalb der Gestalten des Geistes festzustellen ist, wie Neues das Alte ersetzt oder neben ihm Platz greift in der Kunst, in der Religion, in Architektur und Poesie, was für ökonomische und politische Wechsel das Leben bestimmen, das kann in einer Philosophiegeschichte nur berührt und angedeutet werden. Die Buntheit des Lebens gerade des 12. Jahrhunderts ist allgemein bekannt. Vor über 70 Jahren ist das in einem berühmten Buch über das 12. Jahrhundert schon ausgesprochen worden: „This century, the very century of St. Bernard and his mule, was in many respects an age of fresh and vigorous life. The epoch of the Crusades, of the rise of towns, and of the earliest bureaucratic states of the West, it saw the culmination of Romanesque art and the beginnings of Gothic; the emergence of the vernacular literatures; the revival of the Latin classics and of Latin poetry and Roman law; the recovery of Greek science, with its Arabic additions, and of much of Greek philosophy; and the origin of the first European universities. The twelfth century left its signature on higher education, on the scholastic philosophy, on European systems of law, on architecture and sculpture, on the liturgical drama, on Latin and vernacular poetry. The theme is too broad for a single volume, or a single author“.¹

1. Systematisierte Patristik: Die Schule von Laon

a) *Sentenzen/Trinitätslehre*

Das 12. Jahrhundert, mit dem diese Darstellung der Philosophie des Mittelalters beginnt, ist das Jahrhundert der philosophischen Schulen. Der Begriff der Schule bezeichnet dabei nicht nur eine enge Gemeinschaft, die aus Lehrern und Schülern bestünde, sondern eine geistige Gemeinsamkeit verschiedener voneinander abhängiger Autoren.

Das geistige Zentrum, das am Anfang des 12. Jahrhunderts Ausgangspunkt vieler philosophischer Denkrichtungen wurde, ist die Schule von Laon. Dort lehrte schon vor dem Jahr 1100 Anselm, der bei Anselm von Canterbury in Bec studiert haben soll, was aber umstritten ist.² 1115 wurde

Anselm von Laon zum Archidiakon ernannt. Nach 1118, als Anselm gestorben war, übernahm sein Bruder Radulph die Leitung der Schule. Obwohl Abaelard seinen Lehrer Anselm als einen alten, in sein eigenes Wort verliebten Mann schildert, dem jegliche Originalität und Fähigkeit zur kritischen Reflexion fehle, muß er doch ein eindrucksvoller Lehrer gewesen sein. Nach Johannes von Salisbury war er zusammen mit seinem Bruder Radulph die hellste Leuchte Galliens, und auch Rupert von Deutz berichtet, daß seine Schüler von überallher gekommen seien. Zur Schule von Laon wird auch Wilhelm von Champeaux gezählt, der, um 1070 geboren, in Paris zunächst Manegold von Lautenbach gehört hatte, dann Schüler des Anselm in Laon war und schließlich, im Jahre 1108, die später berühmte Schule St. Viktor in Paris gründete.

Auf diese Autoren geht ein großes Schrifttum seinem Inhalt nach zurück, das heute in der systematisierten Form der „Sentenzen“ vorliegt. Der Fund solcher Sentenzensammlungen besonders in den bayrischen Klöstern belegt die große Wirkungskraft und Verbreitung der Schriften dieser Schule von Laon.³ Die Sentenzen als solche haben dabei die Funktion, das sich aus der Biblexegese ergebende Wissen zu systematisieren und zu ordnen. Sie sind dazu in besonderer Weise geeignet, weil der Begriff der „Sentenzen“ nicht mehr nur eine bloße Blütenlese aus den Schriften der Väter oder – wie bei Isidor von Sevilla – lediglich allgemeine Sätze bezeichnet, sondern das begründete, feste, reflektierte Wissen der christlichen Lehre, das nach der Bestimmung des Johannes von Salisbury der labilen „Meinung“ gegenübersteht.⁴ Mithin enthalten die Sentenzensammlungen des 12. Jahrhunderts überhaupt, und zuerst die aus der Schule von Laon, die systematisch geordnete, rational begründete Kurzfassung der Hauptlehren des Christentums und damit der Philosophie. Denn das Christentum wird noch immer, wie in patristischer Zeit, als die wahre und beste Philosophie verstanden.⁵

Was die systematische Form der „Sentenzen“ angeht, so ist sie wohl nicht das Werk der Meister von Laon selbst, sondern geht auf spätere Kompilatoren zurück.⁶ Doch selbst wenn man in Rechnung stellt, daß die Sentenzensammlungen als literarisches Genre möglicherweise ihre Wurzeln in den moralisch-praktischen und pastoralen Bedürfnissen des christlichen Lebens haben oder aus den Spannungen zwischen der alten Klosterordnung und den neuen reformerischen Schulen hervorgegangen sind, wird dadurch weder die Existenz der Schule von Laon zweifelhaft noch der Ausdruck der „Schule von Laon“ sinnlos.⁷ Die Sentenzensammlungen sind nach dem scholastischen Selbstverständnis, auch dann, wenn sie nur einfachste Biblexegese enthalten, als ein Genre der Philosophie aufzufassen. Deswegen ist die Schule von Laon eine philosophische Schule, in der das patristische Wissen in eine systematische Form gekleidet wurde. Solches systematisches Philosophieren ist kein Monopol der Kathedralschule; in den Werken Ruperts von Deutz und besonders im vor 1108 entstandenen „Elucidarium“ des Honorius von

Autun begegnen uns schon Zusammenfassungen der christlichen Lehre, die auf die späteren Summen vorausdeuten. Aber diese Werke sind geschlossene Systeme, die durchweg den augustinischen Geist atmen. „L'Elucidarium ne nous est pas apparu comme l'ouvrage d'un novateur“.⁸ Demgegenüber sind die innovatorischen Elemente in der Lehre der Schule von Laon deutlich erkennbar: In kirchenrechtlichen und in eigentlich philosophischen Fragen wie z. B. in der nach dem Wesen der Sünde u. dgl. zeigt sie sich „kritisch, flexibel, personalistisch wie Abaelard selbst“.⁹ Die Schule von Laon hat so einerseits das Wissen der Patristik festgeschrieben, indem sie den Sentenzen einen einheitlichen, an der christlichen Heilsgeschichte orientierten Plan zugrunde legte, der auch die späteren Summen in ihrer Struktur bestimmt. Danach werden in den Sentenzen folgende Hauptlehren behandelt: Gottes Wesen und Trinität, die Engel, der Mensch, die Erbsünde, die Heilmittel gegen sie: das natürliche und das geschriebene Gesetz, das Kommen des Erlösers, die Sakramente.

Andererseits aber ist diese Systematik auch weiterführend und innovatorisch, indem sie bestimmte Akzente setzt, die in der strengen, augustinischen Tradition nicht zu finden sind, und so Impulse für das weitere scholastische Denken darstellen.

Die Sentenzen beginnen unmittelbar mit der Gotteslehre. Gott ist, was auch die Antike schon wusste, als das sich selbst gleichbleibende, unveränderliche, unbedürftige, einfache, ewige Wesen zu denken, das – und das wußte die nichtchristliche Antike noch nicht – alles aus Nichts, ohne vorausliegende Materie geschaffen hat. Indem die menschliche Vernunft erkennt, daß alles Veränderbare von einem ewigen Ursprung her stammt und nach dem Prinzip der Vernunft geschaffen und geordnet wurde, so daß alles als „gut“ erscheinen konnte, hat sie implizit auch schon die innere Verschiedenheit des einen göttlichen Wesens erkannt. Gott ist also seinem vollen Begriff nach trinitarisch zu denken, und es ist die Sache der natürlichen Vernunft, das zu leisten.¹⁰ Gott trinitarisch zu denken bedeutet, ihn erst wahrhaft als Geist zu erfassen. Das Sein des Geistes aber ist es, sich zu offenbaren. Das, worin sich der Geist offenbart, ist das göttliche Wort.¹¹ Da solche Bestimmungen das Wesen des Geistes überhaupt betreffen, müssen sie auch prinzipiell für den menschlichen Geist gelten. Wie der göttliche Geist sich in seinem ewigen Wort offenbart, so stellt sich auch der Mensch in dem, was er denkend konzipiert, in seinem *verbum mentis* dar. Gleichwohl besteht nach diesen frühen Sentenzensammlungen ein tiefgreifender Unterschied zwischen dem menschlichen Wort des Geistes und seinem göttlichen Analogon. Wilhelm von Champeaux hat ihn am deutlichsten hervorgehoben: Das göttliche Wort, in dem der allmächtige Ursprung sich selbst und alles, was ist, ewig und auf einfache Weise erfaßt und offenbart, ist selbst dem göttlichen Vater konsubstantiell, d. h., es hat dieselbe ontologische Würde (*eiusdem dignitatis*) und ist somit auch selbst Gott. Das durch das menschliche Den-

ken hervorgebrachte Wort dagegen, das eine ganz flüchtige Existenz hat, unterscheidet sich gänzlich vom Sein des Menschen selbst. Nach Wilhelm von Champeaux ist das menschliche *verbum mentis* ein Akzidens des menschlichen Geistes. Entsprechendes gilt auch für die dritte göttliche Person: Während diese als die Frucht der gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes als „Geschenk“ zum Vollzug des göttlichen Seins hinzugehört, ist das, was der Mensch liebt oder will, sein *affectus*, ihm äußerlich als ein Akzidens. „Es gibt nämlich einen gewissen Affekt im Menschen, wodurch der Mensch sich selbst und die anderen liebt. Dennoch ist er selbst dem Menschen akzidentell und eine gewisse Bestimmung der Seele selbst und nicht von der Substanz des Menschen“. ¹² Mithin ist nach der Trinitätslehre der Sentenzen, die eine Kurzform der augustinischen Trinitätslehre darstellt, das Sein des endlichen, inkorporierten und des rein intelligiblen, göttlichen Geistes zwar in gleicher Weise trinitarisch strukturiert, aber die ontologischen Implikationen sind jeweils verschieden: Das göttliche Sein vollzieht sich selbst durch Erkennen und Lieben, dem Menschen dagegen kommen diese transitorischen Akte nur akzidentell zu. Erst vor dem Hintergrund dieser Lehre, die die traditionelle Ansicht zusammenfaßt, können die Errungenschaften der Trinitätslehren des 13. und 14. Jahrhunderts angemessen verstanden werden.

b) *Gottes Wille*

[...]