

bereichen der Religion (Not- und Krisensituationen, Desorientierung) nicht auf. Man mag darin allenfalls Subtypen der Theologie erkennen, doch in den Kreis ihrer Wesensbestimmungen wird man sie nicht aufnehmen können.

Welche Folgerungen sich vom Standort einer kritischen Anthro-*ph*-Theologie darüber hinaus für Ersatz- und Nachfolgerreligionen ergeben, sei hier nur in Frageform angedeutet.

Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?*

Von Jan A. AERTSEN (Köln)

I. Einleitung

Die Frage „Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?“ ist nicht eine rhetorische. Bekannt ist die negative Antwort von Bertrand Russell (in seiner „History of Western Philosophy“).¹ Aber auch unter den Mediävisten ist die Frage nicht unumstritten. Im Jahr 1958 versammelten sie sich in Löwen, um eine internationale Gesellschaft zu gründen, für die als Name vorgeschlagen wurde: „Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale“ (S.I.E.P.M.). Aber gegen diese Namensgebung erhoben sich Bedenken. Es gibt keine mittelalterliche Philosophie unabhängig von der Theologie; mittelalterliche Philosophie an sich ist eine „nicht-existierende Entität“. Man sollte statt dessen vom mittelalterlichen oder christlichen „Denken“ (*Pensée*) sprechen. Die Diskussion über die Namensgebung wurde durch Nützlichkeitsüberlegungen, die auch Philosophen nicht fremd sind, entschieden. Die neue Gesellschaft wollte sich an die „Union académique“ anschließen, aber diese bezuschussende Instanz kennt wohl die Kategorien „Philosophen“ und „Theologen“, jedoch nicht die von „Denkern“. Dieser Umstand gab schließlich den Ausschlag für die Bejahung des vorgeschlagenen Namens.²

Die Frage „Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?“ möchte ich hier auf eine prinzipiellere Weise zur Diskussion stellen. Die Frage selbst ist schon bezeichnend in dem Sinne, daß sie darauf hinweist, daß es mit dem Denken in dieser Periode eine eigenartige Bewandnis hat, denn sie wird nie im Bezug auf die antike oder moderne Philosophie aufgeworfen. Jeder Historiker der mittelalterlichen Philosophie kennt aus eigener Erfahrung das Problem. Nehmen wir als Beispiel das Werk Bonaventuras, das „die mittelalterlichste von allen Philosophien des Mittelalters“ genannt worden ist.³ Seine „*Quaestiones disputatae De scientia Christi*“ wurden 1992 in Meiners „Philosophischer Bibliothek“ herausgegeben und übersetzt.⁴ Ich denke, daß Bonaventura selbst über die Tatsache, daß sein

* Überarbeitete Fassung des Vortrags, gehalten auf dem Symposium zum 65. Geburtstag von Professor Dr. Albert Zimmermann am 9. Juli 1993 und veröffentlicht in: Kölner Universitätsreden 75 (Köln 1994).

¹ History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day (London ²1947) insbesondere 485.

² Ich entnehme diese Geschichte aus L. M. de Rijk, Herdenking van Etienne Gilson, in: *Jaarboek van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* (1978) 1–5.

³ E. Gilson, *Die Philosophie des hl. Bonaventura* (Köln 1960) 657; französische Erstausgabe: *La philosophie de St. Bonaventure* (Paris 1924).

⁴ Bonaventura, *Vom Wissen Christi (Quaestiones disputatae de scientia Christi)*, hrsg. und übers. von Andreas Speer (= Philosophische Bibliothek 446) (Hamburg 1992).

Werk in einer „Philosophischen Bibliothek“ erschienen ist, nicht sehr glücklich gewesen wäre. In seinem „Hexaameron“ beschreibt er eine Hierarchie von Schriften, in der die Hl. Schrift den höchsten Platz und die Bücher der Weltweisen oder *philosophi* den niedrigsten Platz einnehmen.⁵ Er verstand sich selbst nicht als ein Philosoph, und das trifft auf die meisten Denker zu, die in jeder Geschichte der mittelalterlichen Philosophie vorkommen. Umgekehrt ist der moderne Historiker nicht so sehr an der *scientia* Christi interessiert, als an der Wissenschaft des Menschen. Dazu findet er in diesem Werk grundsätzliche Auseinandersetzungen, wie zum Problem der Erkenntnisbegründung und zum Thema der Erleuchtung. Diese Darlegungen wird er als Bonaventuras „Philosophie“ bezeichnen, aber mit welchem Recht?⁶ Das Problem der mittelalterlichen Philosophie besteht darin, daß ihr Gegenstand das Ergebnis eines hermeneutischen Eingriffs, einer modernen Lektüre und Deutung von Texten ist, die selbst keine rein philosophische Reflexion beabsichtigen.

In der Diskussion über den Gegenstand der mittelalterlichen Philosophie hat es in den letzten fünfzig Jahren auffallende Verschiebungen gegeben, und die Debatte ist noch keineswegs abgeschlossen. In einem neueren Literaturbericht wird bemerkt: „Unverkennbar ist die philosophische Mittelalterforschung in eine Krise geraten (...) Es gelingt nicht einmal, sich über die Voraussetzungen zu verständigen, was Philosophie im Mittelalter bedeutet oder bedeuten kann.“⁷ In meinem Beitrag will ich zunächst drei verschiedene Konzeptionen analysieren, die für den Ort des Mittelalters in der Geschichte der Philosophie bedeutsam (gewesen) sind. Diese Analyse gibt mir die Gelegenheit, eine Art Bilanz bezüglich des Studiums der mittelalterlichen Philosophie zu ziehen. Anschließend möchte ich meine Annäherung an das *Medium Aevum* auseinandersetzen und angeben, was meiner Ansicht nach für das Denken dieser Periode grundlegend ist.

II. Etienne Gilson: „Der Geist der mittelalterlichen Philosophie“

Ein Wendepunkt im Studium der mittelalterlichen Philosophie waren die Forschungen Etienne Gilsons (1884–1978). Seiner einflußreichen Konzeption soll deshalb zuerst unsere Aufmerksamkeit gelten. Über Gilsons Werdegang sind wir gut informiert, denn er hat

⁵ Bonaventura, *Collationes in Hexaameron* XIX,6: „Sunt ergo quatuor genera scripturarum, circa quae oportet ordinate exerceri. Primi libri sunt sacrae Scripturae (...) Secundi libri sunt originalia Sanctorum; tertii, Sententiae magistrorum; quarti, doctrinarum mundialium sive philosophorum.“

⁶ Vgl. zum Problem der Philosophie Bonaventuras: A. Speer, *Metaphysica reducens. Metaphysik als erste Wissenschaft im Verständnis Bonaventuras*, in: *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 57 (1990) 142–149.

⁷ A. Speer und J. H. J. Schneider, *Das Mittelalter im Spiegel neuerer Literatur*, in: *Theologische Quartalschrift* 172 (1992) 235. Aufschlußreich sind die Beiträge von Fernand Van Steenberghen, Paul Vignaux und Tullio Gregory zum Symposium *La conception de la philosophie au Moyen Age des 5. Internationalen Kongresses der „Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale“* (Madrid 1972), in: *Actas del V Congreso Intern. de Filosofia Medieval* (Madrid 1979). Vgl. W. Kluxen, *Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik*, in: E. Coreth, W. M. Neidl und G. Pfligersdorffer (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe* (Graz Wien Köln 1988) 388: „Man ist nicht mehr ganz sicher, was eigentlich ‚Philosophie im Mittelalter‘ bedeutet.“ R. Imbach, *La philosophie médiévale*, in: *Doctrines et Concepts 1937–1987. Rétrospective et prospective: Cinquante ans de philosophie de langue française*, hg. von A. Robinet (Paris 1988) 112: „Le débat sur l'objet meme de l'histoire de la philosophie médiévale tout comme l'optique selon laquelle il conviendrait d'étudier cet objet est loin d'être clos.“

selbst darüber in seiner intellektuellen Autobiographie „Le philosophe et la théologie“ berichtet.⁸

Seine Dissertation von 1913 handelte von der Freiheit bei Descartes. Auf der Suche nach den Quellen des Vaters der neuzeitlichen Philosophie kam er zu einer Entdeckung, die sich dem gängigen Vorurteil widersetzte, daß es nur zwei Perioden in der Philosophie gibt, nämlich die antike und die mit Descartes anfangende moderne. Durch seine historischen Forschungen wurde es für Gilson deutlich, daß es ein authentisches und ursprüngliches philosophisches Denken im Mittelalter gab. Diese Einsicht arbeitete er in seinen Monographien über den Thomismus und die Philosophie Bonaventuras aus. Jedoch brachten Kritiker Gilscons neuerrungene Sicherheit der Existenz einer mittelalterlichen Philosophie wieder ins Wanken. Sie wandten ein, daß es weder bei Thomas noch bei Bonaventura eine abgesonderte Philosophie gibt. Was Gilson ihre Philosophien genannt hatte, waren in Wirklichkeit nur „abgestumpfte Theologien“.⁹

Gilscons Antwort kam in seinem berühmten Buch „L'esprit de la philosophie médiévale“, das aus den Gifford-Lectures von 1931/1932 hervorgegangen ist. Dieses Werk beginnt mit der Feststellung: „Man kann sich schwerlich einen Ausdruck vorstellen, der natürlicher geeignet ist, dem Historiker des mittelalterlichen Denkens in den Sinn zu kommen, als *Christliche Philosophie*.“ Hier fällt der Ausdruck, der charakteristisch für Gilscons Konzeption ist. Es gibt eine Philosophie im Mittelalter, aber ihre Originalität kann nicht erläutert werden, ohne auf den Einfluß der christlichen Offenbarung Rücksicht zu nehmen. Er definiert christliche Philosophie als „jede Philosophie, die zwar die Ordnung der Offenbarung und die Ordnung der Vernunft formell auseinanderhält, trotzdem aber die christliche Offenbarung als eine unentbehrliche Helferin der Vernunft betrachtet.“¹⁰

Gilscons Vorlesungen beabsichtigen, „einen experimentellen Beweis der Wirklichkeit der christlichen Philosophie“ zu erbringen und die These zu untermauern, daß die mittelalterliche Philosophie das antike Denken unter dem Impuls des Christentums transformiert hat. Er arbeitet diese These mit Bezug auf die Metaphysik, die Anthropologie, die Erkenntnislehre und die Ethik heraus. Die entscheidende Transformation ist für Gilson, was er die „Exodusmetaphysik“ nennt, d. h., eine Metaphysik, die durch die Selbstoffenbarung Gottes an Moses in Exodus 3, 14 inspiriert ist: Ich bin „der Seiende“ (*Ego sum qui sum*). Die Exodusstelle bildet nach Gilson „das Fundament, auf dem die gesamte christliche Philosophie aufbaut“, die Identität von Sein und Gott. „Es gibt nur einen Gott und dieser Gott ist das Seiende: das ist der Eckstein der ganzen christlichen Philosophie; nicht Platon, auch nicht Aristoteles, Moses hat ihn gesetzt.“¹¹

⁸ E. Gilson, *Le philosophe et la théologie* (Paris 1960). Seine Bibliographie ist erstellt von Margaret McGrath, *Etienne Gilson: A Bibliography/Une Bibliographie* (= The Etienne Gilson Series 3) (Toronto 1982). Für eine Darstellung von Gilscons Leben und Werk: L. K. Shook, *Etienne Gilson* (Toronto 1984). Zu seinen Auffassungen: *Etienne Gilson et nous: La philosophie et son histoire. Colloque sur l'actualité de la pensée d'Etienne Gilson*, hg. von M. Couratier (Paris 1980); A. de Libera, *Les études de philosophie médiévale en France d'Etienne Gilson à nos jours*, in: *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*, hg. von R. Imbach und A. Maierù (Roma 1991) 21–33.

⁹ *Le philosophe et la théologie*, 106.

¹⁰ E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris 1948) 32–33; deutsche Übers.: *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* (Wien 1950).

¹¹ *L'esprit de la philosophie médiévale*, 51 und 61. Vgl. *Introduction à la philosophie chrétienne* (Paris 1960) 45 ff.

„L'esprit“ ist ein faszinierendes Werk, in dem Gilson überzeugend darlegt, daß das philosophische Denken auf eine andere Weise aus dem Mittelalter hervorgegangen ist, als es hierin eingegangen war, und daß diese Transformation durch das Christentum beeinflusst ist. Mehr als in Gilsons Zeit sind wir uns dessen bewußt, daß jedes philosophische Denken durch eine präreflexive Erfahrung genährt wird, und im Mittelalter war dies der Horizont des christlichen Glaubens. Von dieser Perspektive her sind Fragen gestellt, die in dieser Form nicht in der griechischen Philosophie zu finden sind. Es ist jedoch fraglich, ob die „Exodusmetaphysik“ das Urbild der „christlichen“ Transformation des philosophischen Denkens darstellt. Es scheint vielmehr ein Beispiel des Einflusses der Philosophie auf die Lektüre der Schrift zu sein. Mehrere Forscher haben herausgestellt, daß die Exodusstelle von der neuplatonischen Philosophie her interpretiert worden ist. Werner Beierwaltes hat einmal bemerkt: „Die sogenannte Exodusmetaphysik ist der denkbar ungeeignetste Gegenstand..., um an ihm eine genuin ‚christliche Philosophie‘ demonstrieren zu wollen.“¹²

Ein angemesseneres Beispiel des von Gilson Gemeinten scheint mir die durch die christliche Idee der Schöpfung *ex nihilo* beeinflusste philosophische Reflexion über den Ursprung der Welt zu sein. „Warum gibt es etwas und nicht vielmehr nichts in der Wirklichkeit?“, fragt Siger von Brabant in seinem Kommentar zu Aristoteles' „Metaphysik“.¹³ Hier findet sich die Wurzel der von Martin Heidegger formulierten Grundfrage der Metaphysik.¹⁴ Die mittelalterlichen Denker haben die Philosophie erneuert, und zwar vor allem auf dem Gebiet der Metaphysik und der natürlichen Theologie. Ihre Begriffe von Sein, von Ursprung, von Notwendigkeit und Kontingenz und von Kausalität unterscheiden sich von denen des griechischen Denkens. Das Mittelalter verdient deshalb einen Platz in der Geschichte der Philosophie, namentlich in der Geschichte der Seinsfrage.

Jedoch hat Gilsons Konzeption von mittelalterlicher Philosophie als „Christlicher Philosophie“ von Anfang an kritische Reaktionen hervorgerufen, da sie als eine Bedrohung für die Autonomie des Denkens betrachtet wurde. Der schärfste Einspruch kam aus der Löwener Schule, von seiten von Fernand Van Steenberghe. Er erkennt an, daß das Christentum die Philosophie beeinflusst hat, leugnet aber, daß es christliche Philosophien gibt, denn „eine Philosophie würde aufhören Philosophie zu sein in dem Maße, in dem sie christlich würde“.¹⁵ Es ist nicht meine Absicht, hier eine systematische Analyse der Möglichkeit von „Christlicher Philosophie“ zu geben. Ich möchte zwei konkrete Einwände gegen Gilsons Konzeption formulieren, und zwar durch die Hervorhebung derjenigen Aspekte, die dem Verständnis dessen, was mittelalterliche Philosophie ist, eher hinderlich als förderlich gewesen sind.

1) Mein erstes Bedenken ist historischer Art. Man sollte daran erinnern, daß der Begriff von „Christlicher Philosophie“ ursprünglich bei Gilson einen *historischen* Charakter hat. Wie wir gesehen haben, ist er aufgrund seiner Untersuchungen der Geschichte der Philo-

¹² In: Philosophische Rundschau 16 (1969) 199 in seiner Besprechung von K. Kremer, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin (Leiden 1966, ²1971). Dieses Buch hat eine kritische Spitze gegen Gilsons Exodusmetaphysik (siehe insbesondere XXVIII).

¹³ Siger von Brabant, Quaestiones in Metaphysicam IV, hg. von W. Dunphy (Louvain-la-Neuve 1981) 169f.: „Si enim quaeratur quare est magis aliquid in rerum natura quam nihil...“ Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae I, 44, 2.

¹⁴ M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: Wegmarken (Frankfurt a. M. 1967) 19: „... die Grundfrage der Metaphysik...: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“

¹⁵ F. Van Steenberghe, Introduction à l'étude de la philosophie médiévale (Louvain Paris 1974) 78–113.

sophie zu diesem Begriff gekommen. Er selbst nennt die Idee von „Christlicher Philosophie“ „die konzeptuelle Übersetzung eines beobachtbaren historischen Gegenstandes“.¹⁶

Nun läßt sich zunächst feststellen, daß der Begriff „Christliche Philosophie“ in dem von Gilson gebrauchten Sinn im Mittelalter unbekannt ist. Dieser Ausdruck kommt wohl vor, er gehört jedoch zur Terminologie der monastischen Spiritualität. Der Mönch ist der wahre *philosophus christianus*.¹⁷ Bei den scholastischen Autoren finden wir vielmehr eine Opposition. Albert der Große und Thomas von Aquin setzen die *philosophi* den *sancti* oder *theologi* gegenüber, Duns Scotus spricht von der „Kontroverse“ zwischen Philosophen und Theologen. Die *philosophi*, das sind die paganen Denker, die Mensch und Welt ausschließlich durch die Vernunft zu verstehen suchen; die *sancti*, das sind die christlichen Denker, die in ihren Überlegungen durch das Licht des Glaubens gestützt werden.¹⁸ „Nach den Philosophen“, so Thomas von Aquin, besteht die letzte Vollkommenheit des Menschen in der Einsicht in die Ordnung des Universums und dessen Ursachen; „nach uns“ wird dieses Ziel die Anschauung Gottes sein.¹⁹ Die „Wir-Gemeinschaft“ der Gläubigen wird der philosophischen Tradition gegenübergestellt. In seiner Etienne Gilson-Lecture von 1990 stellt Mark D. Jordan fest: „Ich kann nicht ermitteln, daß Thomas das Epitheton *philosophus* jemals auf einen Christen angewandt hat.“²⁰ Aber damit ist noch nicht gesagt, daß Gilsons Begriff historisch unbrauchbar ist, denn die Kritik der Theologen an den Philosophen beruht meistens auf einer rationalen Argumentation. Sie bestreiten die *errores philosophorum* mit Hilfe der Philosophie selbst.

Was wir weiterhin beobachten können, ist die interessante Tatsache, daß es unter den *theologi* eine große Diversität von Auffassungen gab. Ich erwähne nur ein Beispiel – und aus dem Folgenden wird deutlich werden, warum ich gerade dieses Beispiel gewählt habe. Für Pseudo-Dionysius Areopagita in seiner Schrift „De divinis nominibus“ ist das Gute der primäre Gottesname, für Thomas von Aquin dagegen das Sein (*Esse*). Aber Meister Eckhart bemerkt in seiner ersten Pariser Quaestio ironisch, daß der Evangelist Johannes nicht gesagt hat: „Im Anfang war das Seiende (*ens*)“, sondern „Im Anfang war das Wort“. „Sein“ gehört vielmehr zum Bereich des Endlichen, des Geschaffenen. Nicolaus von Kues behauptet in „De docta ignorantia“, daß eigentlich kein Name Gott angemessen ist. Unter diesem Vorbehalt kann jedoch gesagt werden, daß der zutreffendste Name „die Einheit“ ist, und Cusanus verweist dafür nach Deuteronomium 6, 4 („Höre Israel, dein Gott ist Einer“).²¹ In dieser Verschiedenheit von Auffassungen haben sicher auch unterschiedliche

¹⁶ E. Gilson, La notion de philosophie chrétienne, in: Bulletin de la Société française de philosophie (Paris 1931) 72: „Ce que je cherche dans la notion de philosophie chrétienne, c'est une traduction conceptuelle de ce que je crois un objet historiquement observable: la philosophie dans son état chrétien.“

¹⁷ Vgl. H. M. Schmidinger, Zur Geschichte des Begriffs „christliche Philosophie“, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1 (Graz Wien Köln 1987) 29–45.

¹⁸ M.-D. Chenu, Les „philosophes“ dans la philosophie chrétienne médiévale, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 26 (1937) 27–40.

¹⁹ Thomas von Aquin, De veritate 2, 2: „Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos, erit in visione Dei.“

²⁰ M. D. Jordan, The Alleged Aristotelianism of Thomas Aquinas (= The Etienne Gilson Series 15) (Toronto 1992) 6.

²¹ Dionysius Areopagita, De divinis nominibus ch. 2.1.31; ch. 4.1.95; ch. 13.3.452; Thomas von Aquin, Summa theologiae I, 13, 11; Meister Eckhart, Quaestiones Parisienses (Lateinische Werke V, 40); Nicolaus von Kues, De docta ignorantia I, c. 24, n. 74–77, ed. P. Wilpert, Die belehrte Unwissenheit I (Hamburg 1970) 96–99.

spirituelle Erfahrungen eine Rolle gespielt, aber letztlich beruht diese Diversität auf unterschiedlichen metaphysischen Optionen. Daß für Dionysius das Gute der primäre Name ist, ergibt sich daraus, so konstatiert Thomas, daß dieser der *via Platonica* folgte.²²

Die entscheidende Frage ist nun, wie diese Verschiedenheit unter den *theologi* in Gilsons Konzept der „Christlichen Philosophie“ erklärt wird. Seine Definition von „Christlicher Philosophie“ läßt von sich aus eine Pluralität von dergleichen Philosophien zu. Im wichtigen dritten Kapitel von „L'esprit“, das die Exodusmetaphysik darlegt, zeigt er, daß untereinander so verschiedene Denker wie Augustinus, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin und Duns Scotus alle doch dies gemein haben, daß sie die Identität von Sein und Gott anerkennen. Die eben beschriebene Diversität unter den *theologi* macht jedoch deutlich, daß die Exodusmetaphysik, der Eckstein der christlichen Philosophie, keineswegs *communis opinio* war. In „L'esprit“ sagt Gilson wenig über diese Frage. Er stellt „das griechische Denken“, das (in seiner Platonischen Version) den Primat des Guten bestätigte und „die Existenz“ diesem unterordnete, dem „Christlichen Denken“ gegenüber, das unter dem Einfluß von Exodus den Primat des Seins lehrte und das Gute diesem unterordnete. An „dem christlichen Primat des Seins“ haben die mittelalterlichen Denker gegenüber Pseudo-Dionysius festgehalten.²³

Tatsächlich wird in Gilsons Deutung Dionysius Areopagita, dessen Schriften durch die lateinischen Theologen intensiv rezipiert und kommentiert wurden, außerhalb der christlichen Denktradition gestellt. Das ist jedoch befremdlich, und ich lasse eine mittelalterliche Gegenstimme hören, nämlich die Bonaventuras in seinem „Itinerarium“. Gott kann, so sagt er, auf zwei Weisen betrachtet werden. Die erste Weise heftet den Blick vor allem auf das Sein selbst (*ipsum esse*); das ist die Betrachtungsweise des Alten Testaments (Exodus). Die zweite Weise heftet den Blick auf das Gute; das ist die Betrachtungsweise des Neuen Testaments, denn unser Lehrmeister (*magister noster*) Christus legt diesen Namen abschließlich Gott bei (Lukas 18, 19). Dionysius folgt deshalb, so noch immer Bonaventura, Christus, als er das Gute als den primären Namen setzte.²⁴

In Gilsons Werken wird eine Spannung zwischen seinem Begriff von „Christlicher Philosophie“ und der historischen Wirklichkeit deutlich sichtbar. Die Spannung geht daraus hervor, daß der ursprünglich historische Begriff von „Christlicher Philosophie“ eine normative Aufladung erhalten hat und dadurch der Vielgestaltigkeit der mittelalterlichen Philosophie nicht mehr gerecht werden kann. In dieser Philosophie wird „Sein“ nicht als die einzig legitime Möglichkeit betrachtet, um das erste Prinzip zu denken, sondern wir finden auch Kritiker der Ontotheologie.

Aus diesem Grunde, so scheint mir, hat der Nachfolger von Gilson in Paris, Paul Vignaux, einen anderen Begriff zur Kennzeichnung des mittelalterlichen Denkens angeregt. In einem Vortrag „Zum Ort des Mittelalters in der Geschichte der Philosophie“ schlägt er vor, das mittelalterliche Denken als eine „Religionsphilosophie“ zu verstehen. Solch eine Philosophie, die „die historisch gegebenen Religionen“ zum Gegenstand hat, analysiert

²² Thomas von Aquin, De malo 1, 2: „...Platonici (...) dicebant quod bonum ad plura se extendit quam ens. Et hanc viam videtur secutus Dionysius in libro De divinis nominibus, bonum praeordinans enti.“

²³ L'esprit de la philosophie médiévale, 55. Siehe auch 51 Anm. 1 und 53 Anm. 2. Vgl. P. Aubenque, Etienne Gilson et la question de l'être, in: Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire (Paris 1981) 81–83.

²⁴ Bonaventura, Itinerarium V, 2: „Dionysius sequens Christum dicit, quod bonum est primum nomen.“

die Argumente der mittelalterlichen Denker, ohne darum zur Übernahme ihrer Ansichten verpflichtet zu sein. Im Gegensatz zu Gilsons Konzeption einer „Christlichen Philosophie“ schließt die Annäherung von Vignaux nicht eine „ultra-philosophische Verbindlichkeit“ ein.²⁵ Aber seine Ortsbestimmung der mittelalterlichen Philosophie hat einen nicht geringen Nachteil. Die Folge seines Vorschlags ist, daß das Denken im Mittelalter eine Ausnahmestellung in der Geschichte der Philosophie erhält. Zwischen der antiken und der modernen Periode gibt es ein Intermezzo, in dem Philosophie eigentlich „Religionsphilosophie“ ist.

2) Mein zweites Bedenken gegen Gilsons Begriff von „Christlicher Philosophie“ ist philosophischer Art. Für Gilson ist es eine Konsequenz dieses Begriffs, daß der Historiker die mittelalterliche Philosophie der *theologischen* Ordnung gemäß darlegen muß, d. h. nach der Ordnung der *sacra doctrina*, der Theologie der christlichen Offenbarung. Diese Ordnung fängt mit der Betrachtung Gottes an und steigt dann ab zur Betrachtung von dessen Wirkung, d. h. der geschaffenen Wirklichkeit. Auf diese Weise legt Gilson in seinem Buch „Le Thomisme“ die Philosophie von Thomas dar: Sein Ausgangspunkt sind dessen Beweise für die Existenz Gottes in der zweiten Quaestio des ersten Teils der „Summa theologiae“. Gilson erkennt, daß er damit gegen die philosophische Ordnung vorgeht, in der die Beweise für das Dasein Gottes nicht am Anfang, sondern am Ende stehen. Sein Argument dafür, daß er nicht der philosophischen, sondern der theologischen Ordnung folgt, ist, daß die Philosophie in einer theologischen „Synthese“ eingeordnet ist. Die philosophische Reflexion hat lediglich eine instrumentelle Funktion für die *sacra doctrina*, und deshalb muß die Ordnung dieser Wissenschaft auch die der Philosophie sein.²⁶

Die Bindung der Philosophie an die Theologie erhält in den späteren Werken Gilsons einen immer stärkeren Nachdruck (ich erinnere auch an den Titel seiner Autobiographie „Der Philosoph und die Theologie“). Eine christliche Philosophie, losgelöst von der Theologie, ist eine nicht-existierende Entität. Es war denn auch Gilsons Konzeption, die den Widerstand gegen die Namensgebung der Internationalen Gesellschaft der Mediävisten anregte, den ich am Anfang erwähnt habe. Sein Werdegang enthält ein gewisses Paradox: Der Begriff von christlicher Philosophie, der ursprünglich dafür gedacht war, den eigenen „Geist“ der mittelalterlichen Philosophie zu charakterisieren, ist immer mehr zu einem Ausdruck der instrumentellen Funktion der Philosophie im Dienst der christlichen Theologie geworden.²⁷ Mit Recht hat Wolfgang Kluxen bemerkt, daß die Konsequenz dieser Interpretation darin besteht, daß die Philosophie am Ende aus dem Thomismus verschwindet (und damit der Thomismus aus der Philosophie).²⁸

Nun läßt sich nicht verkennen, daß Thomas' Gesamtwerk einen durchgehend theologischen Sinn hat. Aber zugleich enthält seine theologische „Synthese“ grundlegende philosophische Aussagen. Es ist legitim, das Philosophische aus der theologischen Synthese herauszuheben, denn Thomas erkennt – in der ersten, den Gottesbeweisen vorangehenden

²⁵ P. Vignaux, Sur la place du Moyen Age en histoire de la philosophie, in: Bulletin de la Société française de Philosophie 68 (1974) 5–17. Vgl. ders., Contribution au symposium „La conception de la philosophie au Moyen Age“, in: Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval I (Madrid 1979) 81–85.

²⁶ E. Gilson, Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin (Paris 1965) 49. Vgl. Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles IV, 1: „Naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit.“

²⁷ Vgl. J. F. Wippel, Thomas Aquinas and The Problem of Christian Philosophy, in: Metaphysical Themes in Thomas Aquinas (Washington, D.C. 1984) 1–33.

²⁸ W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Mainz 1964, Hamburg 1980) XVIII.

Quaestio der „Summa theologiae“ – der Philosophie eine Eigenständigkeit zu, und zwar sowohl methodisch als auch prinzipiell. Mein Haupteinwand gegen Gilsons Darlegung des Thomismus besteht darin, daß sie keine Einsicht in die eigene Ordnung der Philosophie bietet. Es sollte gerade die Aufgabe des Interpreten sein, Thomas' Denken von dieser Ordnung her, d. h. als *Philosophie*, zu verstehen. Auf diesen Punkt werde ich noch im letzten Teil zurückkommen.

III. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*

Ist aber die mittelalterliche Philosophie nicht in einer anderen Richtung als die von Gilson angeregten zu suchen? Läßt sie sich nicht eher in den „Summae logicae“ als in den „Summae theologiae“ finden? Die zweite Konzeption, die für die Ortsbestimmung der mittelalterlichen Philosophie wichtig gewesen ist, bedeutet eine radikale Umkehr im Hinblick auf diejenigen Gilsons. Sie ist, so könnte man sagen, durch „den Exodus aus der Metaphysik“ gekennzeichnet. Logik, Semantik und Sprachphilosophie stehen im Zentrum des Interesses.

Diese Wende hängt eng mit dem „linguistic turn“ der zeitgenössischen Philosophie zusammen. Der analytische Ansatz der Philosophie in der angelsächsischen Welt hat zu einem neuen Interesse an mittelalterlichen Texten angeregt, weil man darin verwandte Beschäftigungen entdeckte. So schreibt z. B. Anthony Kenny in seiner Studie über Wycliff: „Die Meister und Studenten des vierzehnten Jahrhunderts diskutierten Probleme und verwendeten Methoden, die heute unter Oxford-Philosophen geläufig sind... Ebenso wie Wycliffs Philosophie ist Oxford-Philosophie linguistische Philosophie.“²⁹

Diese Annäherung ist nicht unbegründet. Wie Gilsons Konzeption sich auf die Bezo-genheit des mittelalterlichen Denkens auf die christlichen Glaubensinhalte gründet, so liegt die Rechtfertigung des logisch-analytischen Ansatzes in einem anderen Merkmal dieses Denkens, nämlich in seinem „scholastischen“ Charakter. Der Ausdruck „Scholastik“ ist heute kontrovers, weil er meistens normativ als die Verbindung von Glauben und Vernunft aufgefaßt worden ist.³⁰ Der Ausdruck ist hier in einem historischen Sinne verwendet und besagt, daß mittelalterliches Denken als Wissenschaft der Schule erscheint, die vor allem in der Vermittlung von Texten besteht.

Philosophieren vollzog sich im Mittelalter im Kommentieren und Interpretieren von autoritativen Schriften, wozu eine eigene Kommentarform, die der *quaestio*, herausgebildet wurde. Wegen der Gebundenheit von Wissenschaft und Philosophie an Texten wurde der Student an der mittelalterlichen Universität gründlich in den sermocinalen Fächern des *trivium* geschult. In der *Artes*-Fakultät wurde ein immer verfeinerterer begrifflicher Apparat zur Analyse „der Eigenschaften von Termini“ – d. h. die Wirkung des syntaktischen Kontextes eines Wortes auf seine semantische Funktion – und der Auslegung von Aussagen entwickelt. Wegen des „scholastischen“ Charakters der mittelalterlichen Philosophie spielen Logik und Semantik darin eine beträchtliche Rolle.

Eine wichtige Folge des logisch-analytischen Ansatzes ist, daß der mittelalterlichen Philosophie nicht nur ein Ort in der Geschichte des Denkens gegeben wird, sondern daß ihr sogar „Aktualität“ zugesprochen wird.³¹ Die zeitgenössischen Diskussionen über Sinn

²⁹ A. Kenny, Wyclif (Oxford 1985) 5.

³⁰ Zur Diskussion dieses Begriffs R. Schönberger, Was ist Scholastik? (Hildesheim 1991).

³¹ A. de Libera, Penser au Moyen Age (Paris 1991) 68–72: L'actualité du Moyen Age et le „nouveau médiévisme“.

und Bedeutung haben eine Parallele in dem Unterschied zwischen *significatio* und *suppositio* innerhalb der mittelalterlichen Semantik; die Semantik der ‚möglichen Welten‘ hat die Modallogik des 14. Jahrhunderts wiederentdeckt; und die propositionale Analyse von logischen Paradoxien hat ein Gegenstück in der mittelalterlichen Literatur über die *sophismata*. Vor kurzem hat der dänische Historiker Sten Ebbesen in einem Aufsatz auseinandergesetzt, daß seine Art von Philosophieren „die sophismatische Art“ ist. Sein Grund dafür ist, diese Art von Philosophieren gebe „eine große Möglichkeit zu gegenseitigem Verständnis, da die kulturellen Unterschiede zwischen dem 14. und dem 20. Jahrhundert von geringer Bedeutung für das Lügner-Paradox sind“.³²

Die Kodifikation dieser „neuen Mediävistik“ ist „The Cambridge History of Later Medieval Philosophy“, die 1982 unter der Herausgeberschaft von N. Kretzmann, A. Kenny und J. Pinborg erschien.³³ Das Auffälligste an dieser Geschichte, die eine thematische Übersicht über das Denken in der Zeit von 1100–1600 gibt, ist die vorherrschende Stellung der Logik. Etwa die Hälfte des 1000 Seiten starken Buchs handelt von ihr. Das Werk dokumentiert die wichtigen Leistungen des Mittelalters auf diesem Gebiet, aber der Platz, der hier der Logik eingeräumt wird, ist disproportioniert. Er ergibt sich aus der Konzeption der mittelalterlichen Philosophie, die der „Cambridge History“, obwohl eine Kollektivarbeit, zugrunde liegt.

Diese Konzeption wird vom Hauptherausgeber, Norman Kretzmann, in der „Einleitung“ erklärt. Er möchte das Studium der mittelalterlichen Philosophie aus „einem philosophischen Getto“ herausholen. „Es ist eines unserer Ziele, die Aktivität der zeitgenössischen Philosophie mit der mittelalterlichen Philosophie in eine intellektuelle Kontinuität zu bringen.“ Darum war seine Strategie „eine Konzentration auf die Teile der spätmittelalterlichen Philosophie, die für einen Forscher der Philosophie des 20. Jahrhunderts am ehesten philosophisch erkennbar sind“. Und aus der Fortsetzung seiner Darlegung wird deutlich, daß mit diesem Forscher natürlich vor allem diejenigen gemeint sind, die „in der analytischen Tradition arbeiten“.³⁴

Die Prämisse, auf der diese Konzeption beruht, scheint mir bedenklich zu sein. Hätte Gilson das Kriterium der „Cambridge History“ angewandt, dann hätte er niemals sein bahnbrechendes Werk verwirklicht. Er ist zur Wiederentdeckung der mittelalterlichen Philosophie gekommen, indem er sich gerade gegen die herrschenden Vorurteile wandte. Was ich nenne „das Postulat der Modernität“, d. h. die philosophische Erkennbarkeit für den modernen Geist, führt in der „Cambridge History“ dazu, daß das Studium der mittelalterlichen Philosophie durch Logik und Semantik dominiert wird. Eine viel geringere Beachtung finden die Weisen, wie die mittelalterlichen Denker philosophische und theologische Probleme mit Hilfe dieser Denkinstrumente analysiert haben.

Das Ergebnis ist ein reduziertes Bild des mittelalterlichen Denkens, auch weil die philosophische Theologie bewußt ausgeklammert ist. Ockham ist selbstverständlich der Lieblingsautor, Meister Eckhart dagegen muß sich mit einer einfachen Nennung begnügen (458). Und wie steht es mit Thomas von Aquin, der in Gilsons Konzeption den Höhepunkt des mittelalterlichen Denkens darstellt? In dieser Hinsicht ist der Beitrag von Ch. Lohr aufschlußreich. Darin macht er eine scharfe Gegenüberstellung zwischen einerseits der „klerikalen Wissenschaft“ Alberts des Großen und des Thomas von Aquin und ande-

³² S. Ebbesen, *Doing Philosophy the Sophismatic Way*, in: *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento* (Roma 1991) 331–359, hier 334.

³³ *The Cambridge History of Later Medieval History. From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100–1600* (Cambridge 1982).

³⁴ Ebd. 3.

rerseits dem Geist der freien Forschung in der *Artes*-Fakultät. Klerikale Wissenschaft ist „die korporative Übertragung traditioneller Weisheit“, denn im Mittelalter war es nicht das Individuum, das unterrichtete, sondern die Kirche durch die Kleriker. Die Aufgabe der Theologen war die Enthüllung einer Wahrheit, die bereits im Besitz, aber verborgen war. Für die Meister der *Artes*-Fakultät war Wahrheit etwas, das man suchen mußte, und diese Wahrheitskonzeption machte ihre Arbeiten zu etwas Neuem in der Entwicklung des mittelalterlichen Denkens. Ihre Aristoteles-Kommentare waren „philosophisch, suchend, jagend und kritisch, und auf diese Weise unterschieden von den klerikalischen Kommentaren der Theologen“.³⁵

Die Bezeichnung „klerikal“, die sich auch bei anderen Historikern durchgesetzt hat, scheint mir als historiographisches Schema problematisch zu sein. Der Gegensatz, der hier skizziert wird, ist so grob, daß er die Gestalt einer Karikatur annimmt. Wenn im Gegensatz zu den *theologi* die Meister der *Artes*-Fakultät solche kritischen und progressiven Geister waren, dann ist schwer zu verstehen, warum Thomas' „klerikale“ Kommentare zu Aristoteles bei ihnen großes Ansehen genossen. Moderne Experten unterschreiben dieses Prestige; A. Kenny ist der Ansicht, daß Thomas' Kommentar zur „Metaphysik“ „einen philosophischen Klassiker mit eigenem Recht bildet“.³⁶ Beachtlich ist auch die Tatsache, daß mit Bezug auf eine Reihe von philosophischen Themen die ursprünglichen Beiträge nicht aus der *Artes*-Fakultät, sondern aus der theologischen Fakultät stammen.³⁷

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß in der angelsächsischen Welt sich eine gewisse Verlagerung in die Forschung der mittelalterlichen Philosophie vollzogen hat. Die neueren Arbeiten von Norman Kretzmann sind ein signifikantes Indiz für diese Entwicklung. Seit der Erscheinung der „Cambridge History“ hat er mehrere Studien zur philosophischen Theologie, insbesondere zu Thomas von Aquin, veröffentlicht.³⁸ Offensichtlich gibt es in der mittelalterlichen Philosophie mehr als nur Theorien, die unmittelbar für den modernen linguistischen Geist erkennbar sind. Die „Cambridge History“ sehe ich als ein Werk an, das ein wichtiges Dokument der „neuen“ Mediävistik ist und eine Lücke in der Forschung füllt, dessen Konzeption wegen seiner Einseitigkeit mittlerweile aber überholt ist.

IV. Alain de Libera: Der andere Geist der mittelalterlichen Philosophie

Wie hat sich die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie im letzten Jahrzehnt entwickelt? Die dritte Konzeption, auf welche ich die Aufmerksamkeit lenken möchte, läßt sich in zwei allgemeinen Studien des französischen Gelehrten Alain de Libera finden. De Libera ist ein eminenten Kenner der mittelalterlichen Logik und einer der Beitragenden zur „Cambridge History“.³⁹ Seine Konzeption schließt sich an die vorangehende an, inso-

³⁵ C. H. Lohr, *The Medieval Interpretation of Aristotle*, in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, 91.

³⁶ A. Kenny, *Aquinas* (New York 1980) 20.

³⁷ Vgl. R. Schönberger, *Was ist Scholastik?*, 90.

³⁸ Vgl. N. Kretzmann, *Trinity and Transcendentals*, in: R. Feenstra und C. Plantinga (Hg.), *Trinity, Incarnation and Atonement* (Notre Dame 1989) 79–109; ders., *A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All?*, in: MacDonal (Hg.), *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology* (Ithaca, N.Y. 1991) 208–228.

³⁹ A. de Libera, *La philosophie médiévale (Que sais-je?)* (Paris 1989, ²1992); ders., *Penser au Moyen Age* (Paris 1991).

fern auch er den Ort der mittelalterlichen Philosophie in der *Artes*-Fakultät sucht. Bei deLiberas steht jedoch nicht der logisch-semantische Ansatz dieser Denker im Mittelpunkt, sondern ihre ethische Lehre.

Um die Jahre 1250/1260 entwickelte sich in der *Artes*-Fakultät eine neue Ethik, ein neues Lebensideal, dasjenige des philosophischen Lebens, von deLiberas „ethischer Aristotelismus“ genannt. Die philosophische Betrachtung der Dinge ist die vollkommene Realisierung dessen, was der Mensch wesentlich ist; intellektuelle Selbstentfaltung ist das letzte Ziel des Menschen. Auf programmatische Weise wird dieses Ideal durch Boethius von Dacien in seiner Schrift „*De summo bono*“ (oder „*De vita philosophi*“) vertreten. „Philosoph“ ist für ihn „jeder Mensch, der nach der richtigen Ordnung der Natur lebt und der das beste sowie das letzte Ziel des menschlichen Lebens erreicht hat“. ⁴⁰ Die intellektuelle Bestimmung des Menschen ist das, „was wir den Geist der mittelalterlichen Philosophie nennen wollen“, so lautet der Schlußsatz von deLiberas „*La philosophie médiévale*“. Die Formulierung ist deutlich gegen Gilson gerichtet, und in der Tat: Die Vorstellungen von einem „philosophischen Heil“ und einem „natürlichen Glück“ bilden eine Verneinung von Gilsons These, daß mittelalterliche Philosophie eine „christliche Philosophie“ ist. ⁴¹

DeLiberas Konzeption ist eine gewisse Vernünftigkeit eigen. Muß man nicht die mittelalterliche Philosophie da suchen, wo zum ersten Mal in dieser Epoche die Philosophie ihre Autonomie behauptet und sich als das höchste menschliche Gut präsentiert? Das Überraschende und zugleich das Interessante von deLiberas Konzeption ist jedoch, daß er darlegt, daß dieses philosophische Ideal auch das Kennzeichen der Rheinischen Mystik des 14. Jahrhunderts ist, eine Strömung, über die er mehrere Studien veröffentlicht hat. ⁴² Welche Verbindung aber zwischen dem Denken in der *Artes*-Fakultät und dem von Meister Eckhart besteht, das bleibt jedoch in „*La philosophie médiévale*“ unklar.

Darüber gibt ein neueres Buch von deLiberas, „*Penser au Moyen Age*“ (1991), Aufschluß. Diese Studie beabsichtigt zweierlei: Sie ist eine Reflexion über den Ort des Mittelalters in der Geschichte der Philosophie und zugleich eine Analyse eines spezifischen Phänomens, das die ganze abendländische Geschichte durchdrungen hat, nämlich die Erscheinung des „Intellektuellen“ im 13. Jahrhundert. ⁴³ Dasjenige, was den Intellektuellen als solchen konstituiert, ist „die Erfahrung des Denkens“. Diese Erfahrung spielt eine grundlegende Rolle in deLiberas Konzeption. Sie hat für ihn den Weg zum Mittelalter eröffnet, wie aus einer persönlichen Beobachtung des Autors hervorgeht. Er berichtet, daß er eine Antwort auf Heideggers Frage „Was heißt Denken?“ gesucht hat. Um diese Frage in ihrem vollen Umfang verstehen zu können, hat er zugleich die mittelalterlichen logischen Theorien und die Rheinische Mystik studiert. ⁴⁴

DeLiberas unterscheidet im Mittelalter zwei Arten von Intellektuellen. Der eine Typ sind die universitären Intellektuellen, die Magistri der *Artes*-Fakultät, die um 1260 ein ethisch-intellektuelles Ideal der Bestimmung des Menschen formulierten. Die andere Art

⁴⁰ Boethii Daci Opera... Opuscula, Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi vol. 6.2, ed. N. G. Green-Pedersen (Copenhagen 1976) 377: „Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem naturae, et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae.“

⁴¹ DeLiberas selbst artikuliert den Gegensatz zu Gilson in: *Les études de philosophie médiévale en France d'Etienne Gilson à nos jours*, in: *Gli Studi di Filosofia Medievale*, 32.

⁴² Siehe insbesondere A. deLiberas, *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart* (Paris 1984); deutsche Übers.: *Die rheinische Mystik. Von Albertus Magnus bis Meister Eckhart* (Frankfurt a. M. 1989).

⁴³ *Penser au Moyen Age*, 9.

⁴⁴ Ebd. 75.

von Intellektuellen bewegt sich außerhalb der universitären Kreise. Dieser Typ illustriert eine Entwicklung, der deLibera große Bedeutung beilegt, nämlich „die Entprofessionalisierung der Philosophie“.⁴⁵ Deren wichtigste Vertreter sind Dante und Meister Eckhart. Die „Erfahrung des Denkens“ zeigt sich bei dem letzteren in seinen Predigten in der Volkssprache und seinem philosophischen Asketismus, der in seinem Begriff der „Gelassenheit“ zum Ausdruck kommt und der die Krönung des ethischen Aristotelismus bildet.

DeLibera will in seinem Buch die wesentlichen Momente aufspüren, die zu der Entprofessionalisierung der Philosophie geführt haben. Das Ereignis, das für diese Entwicklung entscheidend gewesen ist, waren die universitären Verurteilungen von 1277. In diesem Jahr verurteilte der Bischof von Paris eine große Anzahl Thesen, darunter die provozierende Behauptung: „Es gibt keinen erhabeneren Lebensstand als das Sichfreihalten für die Philosophie.“⁴⁶ Die Folge dieser Zensur war, daß das intellektuelle Lebensideal sich zur außeruniversitären Welt hin verlegte.

Das Anregende an deLiberas neuestem Buch ist, daß er ein wichtiges Kriterium für die Ortsbestimmung der mittelalterlichen Philosophie einführt: Der Begriff der Intellektualität und die Erfahrung des Denkens. Ich habe jedoch in bezug auf seine Konzeption zwei Fragen.

1) Die erste Frage betrifft die zwischen dem Denken in der *Artes*-Fakultät und demjenigen Meisters Eckharts gelegte Verbindung. Daß Eckharts Projekt auf dem Hintergrund der Pariser Verurteilungen von 1277 gesehen werden muß, wird nicht wirklich plausibel gemacht. Ich denke, daß deLibera die Bedeutung dieser Verurteilung überschätzt, eine Überschätzung, die durch die Tatsache angeregt sein könnte, daß auch eine Reihe von Thesen Eckharts 1329 kirchlich verurteilt wurden. Diese zwei Zensurakte könnten suggerieren, daß eine Kontinuität zwischen dem Denken der Magistri der *Artes*-Fakultät und dem Denken Eckharts besteht. Die entscheidende Frage ist daher: Ist Eckharts Absicht auf das philosophische Lebensideal ausgerichtet, so wie dies Boethius von Dacien formuliert, die „Krönung des ethischen Aristotelismus“?

Ich möchte das verneinen, ohne daß ich es jetzt ausführlich ausarbeiten könnte. Eckharts Intention ist auf die Verbindung von Philosophie und Christentum gerichtet, nicht auf ihre methodische Trennung. In jedem Fall können wir feststellen, daß das heutige Interesse für Eckharts Denken eine auffallende Tendenz im Studium der mittelalterlichen Philosophie ist. Dieses Interesse mag als Korrektur der vorigen Konzeptionen der mittelalterlichen Philosophie betrachtet werden.⁴⁷ Bei Gilson fällt Eckhart aus dem „christlichen“ Denken heraus, in der „Cambridge History“ wird er fast ganz ignoriert, bei deLibera dagegen erhält er eine hervorragende Stellung in der mittelalterlichen Philosophie, für welche die Intellektualität der Magistri in der *Artes*-Fakultät das Modell bildet.

2) Das leitet zu meiner zweiten Frage über. Wenn die Erfahrung des Denkens konstitutiv für den Intellektuellen ist, dann ist nicht einzusehen, warum der Ort des Denkens auf die *Artes*-Fakultät begrenzt sein soll und die Werke von *theologi* wie Bonaventura, Thomas von Aquin und Duns Scotus ausgeschlossen werden sollten. Auch ihre Schriften sind Manifestationen von Intellektualität. Das gleiche gilt für Nikolaus von Kues, denn die Er-

⁴⁵ Ebd. 12.

⁴⁶ Der Text der 219 Thesen ist herausgegeben in *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. Denifle und A. Chatelain, Bd. 1 (Paris 1889) 544–555. These 40: „Quod non est excellentior status quam vocare philosophiae.“

⁴⁷ Vgl. K. Flasch, Meister Eckhart und die ‚Deutsche Mystik‘. Zur Kritik eines historiographischen Schemas, in: O. Pluta (Hg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*. In memoriam Konstanty Michalski (1879–1947) (Amsterdam 1988) 439.

fahrung der Grenzen der Rationalität, prägnant im Begriff der *docta ignorantia* ausgedrückt, ist ebenso eine authentische Erfahrung des Denkens. Für die Ortsbestimmung der mittelalterlichen Philosophie muß die Erfahrung des Denkens in einer grundlegenden und allgemeineren Weise thematisiert werden, als dies bei de Libera geschieht. Damit habe ich den Übergang zum abschließenden Teil meines Vortrages vollzogen.

V. Mittelalterliche Philosophie und transzendentes Denken

Gibt es eine mittelalterliche Philosophie? Bis jetzt habe ich drei Konzeptionen erörtert, die einen wesentlichen Beitrag zur Forschung geleistet haben. Aber gegen alle drei habe ich Bedenken formuliert, da sie nur unzulänglich Einsicht in die philosophische Dimension des Denkens im Mittelalter bieten. Um jetzt in der Frage weiterzukommen, bin ich an Aussagen von mittelalterlichen Autoren interessiert, in denen sie mit persönlichem Nachdruck herausstellen, was sie als grundlegend für ihr Denken betrachten oder was sie als bestimmend für die Möglichkeit von Philosophie ansehen. Ich nenne vier Beispiele, alle aus dem Bereich der *theologi* entnommen.

In der Auseinandersetzung über das Thema der göttlichen Namen zitierten wir die Aussage Bonaventuras in seiner Schrift „Itinerarium“ (Kap. 5), daß das Göttliche auf zwei Weisen betrachtet werden kann. Die erste Weise heftet den Blick vor allem auf das Sein selbst und sagt „Der Seiende“ ist der erste Gottesname. Bemerkenswert ist die Art und Weise, wie Bonaventura die Seinserkenntnis mit der Gotteserkenntnis verbindet. Er greift auf seine Ausführung im dritten Kapitel zurück, in dem er eine Analyse (*resolutio*) der Erkenntnis durchgeführt hatte. Der Intellekt versteht die Bedeutung der Begriffe, wenn er erkennt, was jedes Ding seiner Definition nach ist. Nun muß die Definition durch höhere Begriffe (als den des Definiendum) definiert werden, und diese müssen wieder durch höhere Begriffe definiert werden, bis man zu den höchsten und allgemeinsten Begriffen kommt. Das sind Seiendes (*ens*) und seine Bestimmungen des Einen, Wahren und Guten. Damit ist die Erkenntnisanalyse aber noch nicht vollständig. Seiendes kann als unvollkommen und begrenzt gedacht werden. In dieser Erkenntnis liegt, da Privationen und Defekte auf keine Weise erkennbar sind außer durch positive Bestimmungen, zugleich eine Kenntnis des vollkommenen und absoluten Seienden einbeschlossen.⁴⁸ Aus dieser vollständigen Erkenntnisanalyse zieht Bonaventura im 5. Kapitel den Schluß, daß das Sein, das zuerst in unserem Intellekt fällt, reiner Akt ist; es ist das göttliche Sein. Diese Einsicht ist für Bonaventura grundlegend, denn er bemerkt dazu: „Der Verfasser des Buches über die Ursachen (*Liber de Causis*) sagt: ‚Das erste aller geschaffenen Dinge ist das Sein‘, aber ich (Bonaventura) sage: ‚Das erste der erkennbaren Dinge ist das erste Sein.‘“⁴⁹

Die am meisten umstrittene Doktrin des Thomas von Aquin in den Jahren nach seinem Tod war seine Anthropologie, die Lehre von der Einheit der substantiellen Form im Menschen. Es ist unmöglich, daß außer der Verstandesseele noch eine andere substantielle Form im Menschen ist. Der Grund dafür ist, daß nichts schlechthin eines ist, es sei denn durch eine Form, durch die das Ding das Sein hat: von demselben nämlich hat ein Ding das Sein und seine Einheit. Thomas sagt von der Auffassung seiner Opponenten, die eine Vielheit von Wesensformen annahmen, daß sie mit den Prinzipien der ersten Philosophie im Widerspruch steht, da die Konsequenz ihrer Doktrin darin besteht, daß die „Einheit

⁴⁸ Itinerarium III, 3 (Opera Omnia V, 304).

⁴⁹ Hexaameron X, 18 (Opera Omnia V, 379).

von den Dingen weggenommen wird und folglich ihre Seiendheit“.⁵⁰ Sein und Einheit sind vertauschbar und bilden die ersten Konzeptionen des Verstandes.

Bei Duns Scotus finden wir die Aussage: Mit der Lehre von der Univozität des Seins vernichte ich nicht (*non destruo*) die Philosophie, sondern diejenigen, die das Gegenteil behaupten, vernichten sie.⁵¹ „Seiendes“ ist auch für Scotus das erste Konzept, ohne welches nichts anderes erkannt werden kann. Weil dieser Begriff der letzte in der *resolutio* unserer begrifflichen Erkenntnis ist, muß er schlechthin allgemein und schlechthin einfach sein. Daraus folgert Scotus, daß „Seiendes“ nur eine Bedeutung haben kann: es wird univok von Substanz und Akzidens, von Gott und Kreatur ausgesagt. Diese Univozität ermöglicht Wissenschaft der in aller Erkenntnis enthaltenen Bestimmtheit „Seiendes“.

Meister Eckhart ist nach wie vor der umstrittenste Denker des Mittelalters. Aber im „Allgemeinen Prolog“ zu seinem „Opus tripartitum“ macht er eine Reihe von Bemerkungen, die er offensichtlich als fundamental für die Deutung dieses großartigen Projekts betrachtete. Eine davon besagt, daß das dritte Werk, das der *Expositiones*, und ähnlich das zweite Werk, das der *Quaestiones*, in der Weise von dem ersten, dem Werk der *Propositiones*, abhängen, daß sie ohne dieses nur von ganz geringem Nutzen sind. Instruktiv für Eckharts Verständnis einer axiomatischen Metaphysik ist seine erste Bemerkung im Prolog. Die Allgemeinbegriffe (*termini generales*) – „Seiendes“, „Einheit“, „Wahr“ und „Gut“ – dürfen nicht nach der Weise der Akzidentien vorgestellt werden, denn sie gehen allem voraus und sind das erste in den Dingen. Die ersten vier Traktate des Thesenwerkes handeln deshalb von diesen Allgemeinbegriffen, welche die philosophische Grundlegung des ganzen „Opus tripartitum“ geben.⁵²

Was lehren uns diese Erfahrungen des Denkens bei den *theologi*? Sie haben alle etwas gemeinsam. Die vier Aussagen beziehen sich auf dasjenige, wofür im 13. Jahrhundert der Terminus *transcendentia* eingeführt wurde (und wofür seit Suárez der Ausdruck „Transzendentalien“ gebräuchlich geworden ist). Die Doktrin der *transcendentia*, zu denen das „Seiende“, das „Eine“, das „Wahre“ und das „Gute“ gerechnet werden, ist aber nicht eine Doktrin unter vielen anderen, denn sie betrifft das Erste und Grundlegende des Denkens. Im Laufe der Zeit ist bei mir die Überzeugung gewachsen, daß mittelalterliche Philosophie als eine Art von transzendentalen Denken anzusehen ist, als eine *scientia transcendens*.⁵³

Der Anfang der Lehre der Transzendentalien fällt mit dem Moment zusammen, in dem die lateinische Welt zum ersten Mal mit einer umfassenden philosophischen Welterklärung konfrontiert wurde. Die Aristotelesrezeption im 13. Jahrhundert veranlaßte mittelalterliche Denker zu einer Reflexion über die Eigenart der Philosophie im Unterschied der christlichen Theologie. Nicht zuvor in dieser Periode gab es eine solche dringende Notwendigkeit, die eigene Grundlage der Philosophie zu verantworten. Die transzendente

⁵⁰ De substantiis separatis, c. 6; S. th. I, 76, 3.

⁵¹ Lectura in I Sent., d. 3 n. 110 (Opera Omnia XVI, 265).

⁵² Prologus generalis in Opus tripartitum, n. 8 und n. 10 (Meister Eckhart, Die lateinischen Werke I, 152f., 156). Vgl. J. Koch, Sinn und Struktur der Schriftauslegungen Meister Eckharts, in: Kleine Schriften I (Roma 1973) 413.

⁵³ Duns Scotus, In Metaph., prol. (Opera Omnia ed. Vives VII, 5): „Igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia, et hanc scientiam vocamus metaphisicam, quae dicitur a meta, quod est trans, et physis, scientia, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus.“ – Vgl. die großangelegte Studie von Ludger Honnefelder über Scotus' Seinsauffassung und ihre Wirkung in der Neuzeit: Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce) (Hamburg 1990).

Denkweise ist eine Antwort auf diese Herausforderung, denn Transzendentalien sind die *prima* in kognitiver Hinsicht. In der Rückführung (*resolutio*) unserer Denkinhalte auf die allgemeinsten Begriffe erweisen sie sich als das Ersterkannte.

Diese Erstheit ist ein wichtiger Gesichtspunkt für die Heraushebung einer mittelalterlichen Philosophie aus einer theologischen Synthese. In der Einleitung haben wir bemerkt, das Problem der mittelalterlichen Philosophie sei, daß ihr Gegenstand das Ergebnis eines hermeneutischen Eingriffs und einer modernen Lektüre von Texten ist. Aber in den Texten selbst finden wir eine philosophische Rechtfertigung dafür in der Lehre der Transzendentalien, denn diese durch sich selbst bekannte Begriffe sind die Bedingungen jedes Denken und die Grundlage der philosophischen Reflexion.

Aufschlußreich für das mittelalterliche Selbstverständnis bezüglich der Transzendentalienlehre ist ein Text aus dem Sentenzen-Kommentar Alberts des Großen. Er beginnt seine Darlegung mit einer Bezugnahme auf den *Philosophus*: „Nach dem Philosophen sind das Seiende und das Eine vor allem.“ Dieser Ansatz darf als Hinweis auf das angesehen werden, was als primäre historische Quelle der mittelalterlichen Transzendentalphilosophie zu gelten hat, nämlich Aristoteles' Ausführungen über das Seiende und das Eine im vierten Buch der „Metaphysik“. Das Bemerkenswerte in Alberts Text ist nun, daß er sich offenbar bewußt ist, das Mittelalter sei hier weitergeschritten, denn der ersten Aussage fügt er unmittelbar eine andere hinzu: „Der Philosoph behauptet nicht, das Wahre und das Gute seien Dispositionen, die das Seiende im allgemeinen begleiten.“ Dem *Philosophus* stellt Albert die *Sancti* gegenüber. Diese betrachteten das Seiende nach seinem Ursprung aus dem ersten, wahren und guten Seienden. Dieser Betrachtungsweise der ersten Bestimmungen will sich Albert anschließen.⁵⁴ Seine Opposition zeugt vom Bewußtsein, auf die Transzendentalienlehre haben verschiedenartige Denktraditionen und Motive – griechische und christliche – eingewirkt.

Die transzendente Denkweise ist in den erörterten Konzeptionen von mittelalterlicher Philosophie vernachlässigt worden. Obwohl die Lehre das Kernstück der mittelalterlichen Metaphysik ist und ihre Herausbildung, wie Albert der Große darlegt, durch das christliche Denken beeinflusst ist, wird sie in Gilsons „L'esprit“ nicht diskutiert. In seinem „Le Thomisme“ erwähnt er die Doktrin beiläufig, wenn er von der Einheit Gottes handelt. Hier wird erkennbar, daß Gilsons theologische Interpretation des Thomismus den Zugang zur eigenen Ordnung von dessen Philosophie verschließt. Denn in der „Summa theologiae“ (I, q. 11) handelt Thomas zunächst von der Einheit im allgemeinen und erst danach von der Einheit Gottes.⁵⁵ Obwohl die Entwicklung der Lehre der ersten Vernunftbegriffe mit dem „scholastischen“ Charakter des mittelalterlichen Denkens zusammenhängt, insofern wesentlich für Scholastik die „Verwissenschaftlichung alles theoretischen Wissens“ ist, gibt die „Cambridge History“ nur einen kurzen Hinweis auf die Doktrin der Transzendentalien (493). Im Vergleich mit deLiberas Konzeption hat die mittelalterli-

⁵⁴ In I Sent., d. 46, N, a. 14 (Opera Omnia ed. Borgnet, Bd. 26, 450): „Dicendum, quod secundum Philosophum, ante omnia sunt ens et unum. Philosophus enim non ponit, quod verum et bonum sunt dispositiones generaliter concomitantes ens (...) Quia Philosophus non considerat ens secundum quod fluit ab ente primo et uno et sapiente et bono (...) Et ideo sic generaliter considerando ista, ut consideraverunt Sancti, dicemus (...) Hoc autem ideo dico, quia ista a Sanctis prima ponuntur et in quolibet.“

⁵⁵ Le Thomisme, 120f. Nur in einem posthum erschienenen Werk, Constantes philosophiques de l'être (Paris 1983) räumt Gilson der Doktrin der Transzendentalien einen zentralen Ort ein.

che Philosophie in der transzendentalen Weise des Denkens eine breitere und festere Basis erhalten.

Die Konzeption von mittelalterlicher Philosophie als transzendentales Denken drückt bereits terminologisch ein Moment von Kontinuität mit der modernen Philosophie aus, denn die Bezeichnung „transzendental“ wird gewöhnlich der von Kant inaugurierten Denkart vorbehalten. Aber Kant selbst erkennt an, daß dieser Begriff eine lange Tradition im Denken hat, denn er spricht in der Kritik der reinen Vernunft (B 113) von der „Transzendentalphilosophie der Alten“ und zitiert den „unter den Scholastikern so berufenen“ Satz: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*.

Jedoch ist dieses Kontinuitätsmoment eher ein Nachteil als ein Vorteil für das Studium der mittelalterlichen Philosophie, denn es stellt sich heraus, daß die Verleitung groß ist, das transzendente Denken im Mittelalter ausschließlich aus Kantischer Perspektive zu deuten. Unter transzendentalem Denken im Mittelalter wird dann nicht die Transzendentalienlehre verstanden, sondern es wird mit denjenigen Denkern verbunden, die eine konstitutive Funktion der Vernunft anerkennen, wie der deutsche Dominikaner Dietrich von Freiberg (gest. nach 1310). Sie zeigen „ein viel ‚neuzeitlicheres‘ Mittelalter als man gewöhnlich voraussetzt“.⁵⁶ Historisch korrekter und philosophisch angemessener scheint es mir jedoch zu sein, die mittelalterliche Philosophie als eine eigenständige Gestalt in der transzendentalphilosophischen Tradition zu verstehen, denn es ist diese Gestalt, die von Kant kritisiert worden ist.

⁵⁶ K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (Leiden 1973) 156. Siehe auch 103 ff. Zu Dietrich von Freiberg: K. Flasch, *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg*, in: *Kantstudien* 63 (1972) 182–206.