

Was ist Philosophiegeschichte des Mittelalters?

Von Mechthild DREYER (Bonn)

Fast 50 Jahre liegen zwischen den beiden letzten deutschsprachigen Entwürfen einer Philosophiegeschichte des Mittelalters, der Arbeit von *Philoteus Böhner*,¹ die allerdings auf Vorlesungsmaterial von Etienne Gilson aufbaut, und der 1986 veröffentlichten Arbeit von *Kurt Flasch* „Das philosophische Denken im Mittelalter“, der sich 1987 eine „Einführung in die Philosophie des Mittelalters“ anschloß.²

Die folgenden Ausführungen wollen die beiden letztgenannten Bücher nicht eigentlich unter materialen Gesichtspunkten, als vielmehr unter formalen Aspekten betrachten. Gefragt wird nach der Methode, nach den Leitgedanken und Zielsetzungen, die Flaschs Zugang zu und seine Auseinandersetzung mit einer Epoche der Philosophiegeschichte bestimmen.

Zuvor sollen jedoch kurz einige Aspekte der Entwicklung und der gegenwärtigen Situation philosophiegeschichtlicher Mittelalterforschung skizziert werden. Eine solche Darstellung erscheint deshalb geboten, weil Flasch in beiden hier zu besprechenden Arbeiten selbst immer wieder seinen methodischen Standort in deutlicher Abgrenzung zu anderen Positionen der Erforschung mittelalterlicher Philosophiegeschichte bestimmt hat. Der Beitrag endet mit einigen Überlegungen zur Kritik Flaschs an diesen Positionen sowie zur Bewertung des von ihm gewählten Ansatzes.

I.

Die Entwicklungsgeschichte der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie³ läßt sich als ein Prozeß verstehen, in dem zum einen das normative Interesse zurücktritt und das Moment des Historischen an Bedeutung gewinnt. Zum anderen nimmt aufgrund der immer deutlicher werdenden Komplexität des Gegenstandes die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Zugangsweisen zum philosophischen Denken des Mittelalters in einem solchen Maße zu, daß sich in der Gegenwart die Frage nach der Einheit der Epoche stellt.

Man wird das Jahr 1819 als den Zeitpunkt angeben können, mit dem die philosophiegeschichtliche Erforschung des Mittelalters beginnt, eine eigene wissenschaftliche Disziplin zu werden: In Paris erscheint als Bearbeitung einer Preisaufgabe die Schrift „Recherches critiques sur l'âge et origine des traductions latines d'Aristote“ von *Amable Jourdain*. Es folgen in Frankreich wenige, aber doch beachtliche Werke mit vergleichbarer methodi-

¹ Ph. Böhner u. E. Gilson, *Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues* (Paderborn 1937). Nach Fertigstellung des Manuskripts erschien im Rahmen der von H. Schnädelbach neu herausgegebenen „Geschichte der Philosophie“ K. Vorländers auch eine vollständig neu verfaßte, mit Literaturhinweisen und ausgewählten Texten versehene „Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ von J. P. Beckmann (Bd. 2 [Reinbek bei Hamburg 1990] 12–283).

² K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli* (Stuttgart 1986); ders., *Einführung in die Philosophie des Mittelalters* (= *Die Philosophie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen*) (Darmstadt 1987).

³ Zum Folgenden vgl. W. Kluxen, *Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik*, in: E. Coreth (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2 (Graz 1988) 362–389.

scher Intention zur Philosophie des Mittelalters, unter ihnen von *Jean-Barthélémy Hauréau* die erste philosophiegeschichtliche Gesamtdarstellung⁴ dieser Epoche.

In besonderer Weise aber begünstigt im 19. Jahrhundert die in Italien entstehende Bewegung der *Neuscholastik* die Wiederaufnahme der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Mittelalter und beeinflusst auch methodisch lange Zeit nicht unmaßgeblich die Beschäftigung mit dieser Epoche der Philosophiegeschichte. An die zumindest im kirchlichen Unterricht nie ganz vergessene Tradition der Scholastik knüpft man deshalb wieder an, weil man in ihr einen Philosophiebegriff vorzufinden glaubt, der im Glauben bzw. in der Theologie eine komplementäre Ergänzung sieht. Zwei Tendenzen sind es, die die Neuscholastik prägen. Zum einen ist es die Perspektive, das Denken des Mittelalters als monolithisches Ganzes zu betrachten, in dem die durchaus beträchtlichen Lehrunterschiede als Varianten einer an sich einheitlichen Gedankenrichtung aufgefaßt werden. Zum anderen ist es ein Interesse an normativen Bezugsgrößen. So wird entweder mittelalterlichem Gedankengut im allgemeinen oder, wie im Fall Thomas von Aquin, einem Denker und seinem Werk im besonderen bleibende und aktuelle Gültigkeit zugesprochen. Daneben aber findet sich auch der Versuch, Scholastik selbst zu einem normativen Begriff zu machen, mit der Konsequenz, daß man dann, wie beispielsweise bei *Maurice de Wulf*, die Denker des Mittelalters in Scholastiker und Antischolastiker unterteilt.⁵

Mit diesem im wesentlichen wirkungsgeschichtlichen Interesse der Neuscholastik am Mittelalter verbinden sich sorgfältige Quellenforschungen und Editionsarbeiten. Alle diese Arbeiten erfolgen zunächst allerdings nicht von philosophischer, sondern von theologischer Seite. Das Ergebnis dieser theologiegeschichtlichen Forschung ist aufs Ganze gesehen eine differenziertere Sicht dieser Epoche. Man entdeckt die Vielfalt ihrer Themen, Positionen und Konflikte.

An der Quellenforschung beteiligen sich jedoch bald auch Historiker der Philosophie. Ihr Bestreben ist es, das Instrumentarium exakter Methodik, mit dem die philosophischen Texte der Antike untersucht werden, auch für die mittelalterlichen Schriften nutzbar zu machen. Zu nennen ist hier vor allem *Clemens Baeumker* (1853–1924), der sich um eine streng historisch-kritische Erforschung der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie des Mittelalters bemüht, ohne dabei jedoch Philosophie selbst in Geschichte auflösen zu wollen.⁶ Das von ihm vertretene Miteinander von historisch-kritischer und spekulativer Arbeit wendet sich gegen die doppelte Einseitigkeit damaliger Philosophie-Rezeption. Texte sind – so Baeumker – entweder nur historisch betrachtet worden, um sie dann in den Fällen als das Ergebnis unwissenschaftlicher Spekulation abzutun, in denen sie nicht zu dem damals einzig „legitimen“ Aufgabenfeld philosophischer Tätigkeit, dem der Erkenntnistheorie, in Beziehung gestanden haben. Oder man hat sie – und hier könnte Baeumker die Neuscholastik vor Augen haben – als das Überkommene mit autoritärer Befangenheit lediglich auszulegen versucht.⁷ Philosophiegeschichte versteht Baeumker demgegenüber als Problemgeschichte, aber in einer vom Neukantianismus durchaus verschiedenen Auffassung: Ihre Aufgabe ist es, „die Ausgestaltung der sachlichen Probleme selbst aus dem historischen Geschehen hervorleuchten zu lassen“.⁸ Und an anderer Stelle heißt es, die Geschichte habe „Selbstwert als historische Entwicklung menschlichen Gei-

⁴ J. B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique* (Paris 1872, Ndr. Frankfurt a. M. 1966).

⁵ M. de Wulf, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* (Tübingen 1913).

⁶ Vgl. C. Baeumker, *Selbstdarstellung*, in: R. Schmidt (Hg.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (2. verb. Aufl. Hamburg 1923) 1–30, 7, 9.

⁷ Vgl. ebd. 10, 20.

⁸ Ebd. 19.

stes“,⁹ und aus dessen Lebenskontinuität heraus sei die geschichtliche Arbeit zugleich auch von sachlich-systematischer Bedeutung. Die Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie hat im Sinne Baeumkers eine mehrfache Aufgabe. Sie hat den überlieferten Textbestand zu sichten und zu sichern und die Authentizität der Texte festzustellen. Sie hat sie darüber hinaus aber auch in ihrem je eigenen Kontext und aufgrund der ihnen eigenen sprachlichen, literarischen und institutionellen Voraussetzungen zu verstehen und in die intellektuelle Kultur ihrer Entstehungszeit einzuordnen.¹⁰ Auf diese Weise vermag sie zugleich auch den Beitrag des Mittelalters für die Lösung gegenwärtiger philosophischer Probleme zu formulieren.

Mit der theologiegeschichtlichen Erschließung des Mittelalters verbindet sich untrennbar der Name *Martin Grabmanns* (1875–1949). Mit seinen Publikationen, die sich wesentlich auf ungedrucktes handschriftliches Quellenmaterial stützen, hat er nicht nur neue Textbestände erschlossen, sondern auch der mittelalterlichen Institutionen- und Wissenschaftsgeschichte wertvolle Einsichten vermittelt. Sein Arbeitsschwerpunkt steht für die damals wie heute wichtige Aufgabe der Grundlagensicherung, die zu den unabdingbaren Voraussetzungen einer Erforschung der mittelalterlichen Philosophie gehört.

Neben dem neuscholastischen Konzept de Wulfs und dem historisch-kritischen Ansatz Baeumkers, ist als dritter bedeutender Entwurf derjenige *Etienne Gilsons* (1884–1978) zu nennen. In seinem Werk verbinden sich strenge historisch-kritische Arbeit mit der Suche nach normativen Bezügen.¹¹ Gilson geht es um die Frage nach Ursprung und Sinn von Doktrinen. Er sucht die Antwort nicht in einer philosophischen Beurteilung, sondern in der geschichtlichen Wirklichkeit selbst. Geleitet vom hermeneutischen Prinzip, einen Gedanken in dem Zusammenhang zu erfassen, in dem der Autor ihn entwickelt und darstellt, kommt er zu dem Ergebnis, daß die Einheit der mittelalterlichen Philosophie des lateinischen Westens durch die Orientierung an den Gegenständen der Theologie zustandekomme. Die Aufgabe der Theologie, christliche Inhalte einsichtig zu machen, führe zur Suche nach Vernunfteseinsicht. Die aus diesem Grund in Anspruch genommene Philosophie werde – so Gilson – damit nicht verfremdet, sondern vielmehr durch die neuen Anforderungen bereichert, ja, komme nach seiner Überzeugung auf diese Weise sogar selbst zu vertieften Einsichten. Obwohl in diesem „Dienstverhältnis“ die Theologie in allen Bereichen die maßgebliche Instanz sei, sieht er dennoch in dieser Tatsache keineswegs die Eigenständigkeit der Philosophie gefährdet. In Anspruch genommen sei vielmehr eine Philosophie, die sich rein rational begründe und rechtfertige. Könne man also im Blick auf das Mittelalter zwar sachlich zwischen theologischer und philosophischer Reflexion unterscheiden, so bildeten historisch gesehen beide jedoch eine Einheit. In der historischen Perspektive sei die lateinische mittelalterliche Philosophie „christliche Philosophie“. Dennoch aber stellt sich die Frage, ob auf der Grundlage dieser Interpretation die Philosophie nicht letztlich doch zur Theologie wird, wenn die jüdisch-christliche Offenbarung als Quelle einer philosophischen Entwicklung eingestuft wird, welche die Philosophie, auf sich allein gestellt, gar nicht hätte in Gang setzen können. Unabhängig von der Kritik, die sich ebenso an

⁹ Vgl. ebd. 10.

¹⁰ Vgl. W. Kluxen, Leitlinien und Zielsetzungen philosophiegeschichtlicher Mittelalterforschung, in: W. Kluxen u. a. (Hg.), Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M., 29. 8.–3. 9. 1977 in Bonn (= *Miscellanea mediaevalia* 13, 1) (Berlin 1981) 1–16, 7; ders., Erforschung (Anm. 3) 362.

¹¹ Vgl. zum Folgenden E. Gilson, *L' esprit de la philosophie médiévale* (Gifford Lectures, Université Aberdeen) 2 Bde. (Paris 1932); ferner ders., *Le thomisme* (4. durchges. u. erw. Aufl. Paris 1942); sowie Anm. 1.

Gilsons These von der „christlichen Philosophie“ des Mittelalters wie an seiner Option für den Thomismus als normativer Größe entzündet hat, bleibt es doch sein unbestreitbares Verdienst, durch die Vielzahl seiner Monographien und durch die Menge des darin präsentierten Materials das Denken des Mittelalters allgemein zugänglich gemacht zu haben.

Das Interesse an der Authentizität und Historisierung mittelalterlicher Philosophen setzt sich in der Folgezeit durch. Die mittelalterliche Philosophiegeschichte wird immer mehr als ein Prozeß verstanden, der von den unterschiedlichsten Denkern getragen wird. So kann man ihre Originalität immanent deutlich machen und auf diese Weise ihren Denkansätzen nicht mehr normative, sondern exemplarische Bedeutung zumessen.

Von Bedeutung für die Erforschung der lateinischen mittelalterlichen Philosophie ist ferner die wichtige Diskussion um den Begriff der Scholastik. Während sich de Wulf gegen eine Gleichsetzung von lateinischer mittelalterlicher Philosophie und Scholastik mit dem Argument ausspricht, die scholastischen Philosophen bildeten nur eine Gruppe unter den zahlreichen Systemen des Mittelalters, nehmen beispielsweise Hauréau und Gilson bzw. Böhner eine solche Gleichsetzung vor. Alle Philosophien des lateinischen Mittelalters seien nämlich in der Schule entwickelt und vorgetragen worden.¹² Grabmann nennt demgegenüber die Methode des mittelalterlichen Denkens scholastisch, im Sinne der Anwendung der Vernunft, d. h. der Philosophie, auf den Bereich der Offenbarungswahrheit. Koch und im Anschluß an ihn Kluxen haben sich dafür ausgesprochen, den Begriff „Scholastik“ im Sinn eines wissenschaftsgeschichtlichen Epochenbegriffs zu fassen:¹³ Es sei das Kennzeichen der Scholastik, mit Hilfe des Prinzips der Rationalität alles Weltauffassen in wissenschaftliche Gestalt bringen zu wollen. Konstituiert habe sich die Wissenschaft durch die Herausbildung der fünf Disziplinen Medizin, Theologie, Philosophie, kanonisches und weltliches Recht im institutionellen Rahmen der Universität.

Die gegenwärtige Forschungssituation im Bereich der Philosophiegeschichte des Mittelalters zeichnet sich – nicht zuletzt durch die zunehmende Zahl von Forschern – durch ein hohes Maß an Spezialisierung aus sowie durch eine Beschäftigung mit bisher kaum behandelten Gegenständen. Drei Forschungsschwerpunkte der letzten Jahre seien hier stellvertretend genannt: die spätscholastische Naturphilosophie, die mittelalterliche Logik und die mittelalterliche Sprachphilosophie. Insbesondere die beiden letzten Problembereiche verdanken ihre zunehmende Beachtung nicht zuletzt dem Interesse einer der Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, der analytischen Philosophie. Sie ist auch der wichtigste Bezugspunkt der 1982 von Norman Kretzmann, Anthony Kenny und Jan Pinborg herausgegebenen „Cambridge History of Later Medieval Philosophy“. Dieser philosophiehistorische Entwurf geht in vielerlei Hinsicht neue Wege. Nicht nur, daß im Blick auf die analytische Tradition die behandelten Gegenstände eine besondere Akzentsetzung erhalten. Auch die Auswahl der Themen ist von der Absicht geleitet, die in den Publikationen zur mittelalterlichen Philosophie bislang vernachlässigten Materialien, deren Erfor-

¹² Vgl. de Wulf (Anm. 4) 80–85; E. Gilson, Ph. Böhner (Anm. 1) 260.

¹³ Vgl. J. Koch, Art. Scholastik, in: RGG 5 (1961) 1494 ff.; ders., Von der Bildung der Antike zur Wissenschaft des Mittelalters, in: ders., Kleine Schriften 1 (= Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 127) (Rom 1973) 115–132; W. Kluxen, Charakteristik einer Epoche. Zur Gesamtinterpretation der Philosophie des lateinischen Mittelalters, in: Wissenschaft und Weltbild 28 (1975) 83–90; ders., Der Begriff der Wissenschaft, in: P. Weimar (Hg.), Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert (Zürich 1981) 273–293. Vgl. zum Ganzen G. Schrimpf, Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie, in: J. P. Beckmann u. a. (Hg.), Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen (Hamburg 1987) 1–25.

schung gegenwärtig große Fortschritte macht, zu präsentieren. Die Untersuchung der philosophischen Entwicklung orientiert sich zudem nicht an Personen, sondern an Sachthemen, wobei sich die Darstellung auf den lateinischen christlichen Westen in der Zeit von Abaelardus bis zum Spätmittelalter beschränkt. Und schließlich sind es nicht weniger als 41 Forscher, die an diesem Projekt mit ihren Arbeiten beteiligt sind. Trotz nicht zu verkennender Einseitigkeiten zeigt dieser Entwurf nicht nur die Aktualität mittelalterlichen Denkens und die Breite der Forschung auf diesem Gebiet. Er vermittelt auch einen Eindruck von der Komplexität des Ganzen, zu deren Aufarbeitung es einer Forschergemeinschaft bedarf.

Von Bedeutung für den derzeitigen Stand philosophiehistorischer Mittelalterforschung sind auch andere Versuche, den auf Einzelnes gerichteten Forschungsansätzen eine Gesamtschau der Epoche entgegenzusetzen. Nicht allein *Hans Blumenbergs* „Legitimität der Neuzeit“ nimmt das Mittelalter als Ganzes bzw. den Nominalismus der Spätscholastik in den Blick.¹⁴ Insbesondere ist auf eine Reihe im engeren Sinne mediaevistischer Arbeiten hinzuweisen, die *Gilsons* These von der „christlichen Philosophie“ abgelöst haben.¹⁵ Sie interpretieren das Denken der großen mittelalterlichen Autoren des lateinischen christlichen Westens im Sinne einer theologischen Synthese, der zwar eine theologische Ordnung zugrundeliege, neben oder innerhalb derer es aber eine in der Interpretation zu erhebende eigene Dimension philosophischen Verstehens gebe, deren Prinzipien gegenüber denen der Theologie selbständig seien und dies auch in der Synthese blieben.

Vor dem Hintergrund einer Forschungslandschaft, in der aufgrund unterschiedlichster Interessen an die Stelle des einen Zugangs zur mittelalterlichen Philosophie die Vielfalt der Perspektiven getreten ist und in der infolgedessen das ehemals eine und einheitliche Objekt philosophiehistorischer Reflexion auseinanderzufallen droht in eine nur schwer überschaubare Menge je für sich bestehender Forschungsgegenstände, wird die Einheit der Epoche heute zum Problem. Man wird daher zu Recht fragen müssen, ob sie nur noch verstanden werden kann als „ein Netzwerk mit Unregelmäßigkeiten im Muster“¹⁶?

II.

Angesichts der genannten Forschungssituation ist das Unternehmen eines einzelnen Wissenschaftlers, eine einbändige Philosophiegeschichte des Mittelalters zu schreiben, ebenso gewagt wie begrüßenswert. Es ist begrüßenswert, weil die konstatierte, bloße Segmentierung der Themen und Perspektiven im letzten unbefriedigend bleibt; es ist zugleich aber auch gewagt, weil jedes Bemühen, größere Einheiten herzustellen, angesichts einer kaum zu überschauenden Materialfülle gezwungen ist, Akzente zu setzen, das eine hervorzuheben und das andere zu vernachlässigen.

Kurt Flasch hat diesen Versuch in zwei unterschiedlichen literarischen Gattungen unternommen, und er ist sich der damit verbundenen Schwierigkeiten durchaus bewußt.¹⁷ Mit dem ersten der genannten Bücher – einer ausführlichen Philosophiegeschichte – beabsich-

¹⁴ H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a. M. 1966).

¹⁵ W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (2. erw. Aufl. Hamburg 1980); L. Honnfelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (= BGPhThMA NF 16) (Münster 1989). Ferner sei erwähnt F. van Steenberghe, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert* (Paderborn 1977).

¹⁶ Kluxen, *Erforschung* (Anm. 3) 388.

¹⁷ Vgl. Flasch, *Denken* (Anm. 2) 703 f.; ders., *Einführung* (Anm. 2) XI f.

tigt er, „die intellektuelle Entwicklung von fast 1200 Jahren aus den Quellen zu bearbeiten und allgemeinverständlich darzustellen“.¹⁸ Der Terminus „Entwicklung“ dürfe aber nicht nach Art eines Wachsens auf eine ideale Gestalt hin verstanden werden, sondern meine einen „geschichtlichen Prozeß, in dem offene Situationen in Konflikten entschieden werden und in dem die Vielfalt individueller Sichtweisen bis zuletzt ihr Recht behauptet“.¹⁹

Einer Einleitung, in der er zur Zielsetzung und Methode seiner Arbeit Stellung nimmt, folgt ein erster Teil, der sich mit der Grundlegung der mittelalterlichen Philosophie beschäftigt. Flasch skizziert zunächst die geschichtliche Situation am Ausgang der Antike und gibt dann eine Einführung in die „gedankliche Welt“ und die „geschichtliche Stellung“ von Augustinus, Boethius und Dionysius Areopagita, da ihre Werke „den geschichtlichen Ausgangspunkt für Bemühungen [bilden], die über das Kompilationsstadium hinausführen“.²⁰

Ein zweiter Teil befaßt sich mit den Entwicklungsstadien mittelalterlicher Philosophie. Wie in den Grundlegungskapiteln und im Schlußteil wechseln sich Passagen, die der historischen Vergewisserung der Epochenabschnitte dienen, mit solchen ab, die in das Denken bedeutender Philosophen bzw. Theologen der Zeit einführen. Anders als *Lambert Marie de Rijk*, der in seinem 1985 in französischer Übersetzung erschienenen Buch „La philosophie au moyen âge“²¹ allein eine pragmatische, d. h. aus Gründen der Arbeitsteilung vorgenommene, Epochenabgrenzung für einsichtig hält, bedient sich Flasch eines formalen Kriteriums zur Bestimmung dieser Grenzen.²² Das Mittelalter sei die Epoche, in der das Latein die Funktion einer Fachsprache übernehme, zu der es für einen damaligen Philosophen im Gegensatz zur Neuzeit keine Alternative gegeben habe. Dieser Umstand sowie die Feststellung, daß philosophisch nennenswerte Texte in der Zeit nach Dionysius Areopagita sich erst wieder ab dem 9. Jh. fänden, veranlassen Flasch, den Beginn des Mittelalters in der Regentschaft Karls des Großen bzw. der sogenannten „Karolingischen Renaissance“ zu sehen. De Rijk setzt im Gegensatz dazu das Jahr 500 als Epochenanfang. Hinsichtlich der Bestimmung des Endes stimmen beide fast überein. Für de Rijk ist es das Jahr 1500, für Flasch ist es 1498, das Jahr, in dem Savonarola stirbt und Machiavelli Sekretär der Republik Florenz wird.

Das Buch schließt mit drei Abschnitten zur „neuen Zeit“, in deren Mittelpunkt Leonardo da Vinci, Machiavelli und Martin Luther stehen.

Die zweite Monographie Flaschs zur Philosophiegeschichte des Mittelalters ist nicht – wie man hätte erwarten können – lediglich eine Kurzfassung des erstgenannten Buches. Wie die erste Monographie will auch sie das philosophische Denken des Mittelalters im Werden zeigen. Konflikte und Entwicklungsschübe will Flasch vor allem deshalb verdeutlichen, um der Neigung entgegenzuwirken, das Mittelalter zur statischen, agrarischen und frommen Zeit zu stilisieren oder sich dieser Epoche mit dem Ziel zuzuwenden, bedrohte Werte der Gegenwart zu stabilisieren.²³ Im Vergleich zur ersten Arbeit ist jedoch ihre Vorgehensweise auf den genannten Zweck hin noch schärfer zugespitzt. Flasch rekonstruiert die Geschichte des mittelalterlichen Denkens ausschließlich anhand „einer Reihe offener Situationen, in denen sich sein Fortgang entschieden hat“.²⁴ Ausgewählt werden sol-

¹⁸ Vgl. ders., Denken (Anm. 2) 702.

¹⁹ Ebd. 20.

²⁰ Ebd. 23.

²¹ L. M. de Rijk, *La philosophie au moyen âge* (Leiden 1985).

²² Vgl. Flasch, Denken (Anm. 2) 138.

²³ Vgl. ders., Einführung (Anm. 2) XI.

²⁴ Ebd. XII.

che Konstellationen, „die gut dokumentiert sind, um generalisierende Charakteristiken durch Textnähe zu unterlaufen“.²⁵

In dreizehn Kapiteln werden in historischer Reihenfolge Konflikte in der Weise vorgestellt, daß die gegensätzlichen Positionen durch jeweils einen Philosophen bzw. Theologen repräsentiert werden.²⁶ Geht Flasch in seiner ersten Monographie zur Philosophie des Mittelalters auf alle die Autoren mehr oder minder ausführlich ein, die auch von anderen Vertretern philosophiehistorischer Mediaevistik in der Regel als bedeutsam eingestuft werden, so nimmt die „Einführung“ hier charakteristische Veränderungen vor. So behandelt sie beispielsweise den Disput zwischen einem Manegold von Lautenbach und einem Wolfhelm von Köln, beides Personen, die in Flaschs früherem Buch gar nicht genannt werden. Der damit verfolgte Zweck ist offenkundig. Kritisiert werden soll die Ausrichtung an sogenannten „Klassikern“ des philosophischen Denkens. Diese Tendenz ist auch in dem Umstand erkennbar, daß Johannes Duns Scotus, dessen zeitgenössische und wirkungsgeschichtliche Bedeutsamkeit Flasch in seiner Monographie von 1986 eigens hervorhebt, in der „Einführung“ nur noch an vier relativ unbedeutenden Stellen erwähnt wird. Ähnlich verhält es sich mit Thomas von Aquin. Er wird in ausführlicherer Form nur im Zusammenhang mittelalterlicher politischer Philosophie behandelt und als Vertreter einer „papalistischen Instrumentalisierung aller weltlichen Politik“²⁷ gewürdigt. Auch hier ist die ältere Monographie ausgeglichener.

Was die Erörterung methodischer Probleme betrifft, so wählt Flasch in der „Einführung“ ebenfalls einen anderen Weg als in seiner ausführlichen Philosophiegeschichte. Die einzelnen Sachthemen werden zum Anlaß genommen, einige grundsätzliche Fragen nach Zielsetzung und Vorgehensweise philosophiehistorischer Mediaevistik zu behandeln. Obwohl man den Eindruck gewinnt, daß er hier sehr viel pointierter als in seinem früheren Buch zu Themen dieser Art Stellung bezieht – ein Sachverhalt, der im Charakter einer Einführungsschrift selbst begründet sein mag –, liegt dennoch dieselbe Konzeption methodisch beiden Büchern zugrunde. Im folgenden werden daher ihre Aussagen zu diesen Fragen ineins genommen.

Flasch grenzt seinen Ansatz insbesondere gegen ein Konzept der Erörterung philosophiehistorischer Fragen ab, das er als problemgeschichtliche Auffassung bezeichnet.²⁸ Ausgehend von dem Befund, daß in der Vergangenheit philosophische Themen immer wiederkehrten, konstruiere diese Methode eine Philosophiegeschichte, in der „Ideen hypostasiert und Probleme zu selbständigen Trägern von Geschichte erhoben [würden]“.²⁹ Flasch nennt als ihre Vertreter namentlich die *Neukantianer* und bezieht indirekt wohl auch seinen Lehrer *Johannes Hirschberger* mit ein. Bedenklich sei ein problem- oder ideengeschichtlich orientiertes Verfahren aus mehreren Gründen: Eine auf diese Weise entstehende Verselbständigung der Probleme führe dazu, vom Menschen zu abstrahieren. Es werde verkannt, daß es Menschen sind, die in einer geschichtlichen Situation sich denkend zurechtzufinden suchten, dabei in Konflikt mit sich, mit ihrer traditionellen Weltdeutung oder mit dem Denken anderer Personen gerieten. Zudem trenne eine problemgeschichtliche Auffassung Problem und Geschichte. Geschichte werde zum Kolorit, zur Umkleidung immer gleichbleibender Probleme, zugleich aber auch in einheitliche Kon-

²⁵ Ebd.

²⁶ So lautet beispielsweise der Titel des neunten Kapitels: „Individuelle Unsterblichkeit oder Rückkehr zum Weltgeist: Albert der Große gegen Averroes“.

²⁷ Ebd. 140.

²⁸ Vgl. zum Folgenden Flasch, *Denken* (Anm. 2) 14–16; ders., *Einführung* (Anm. 2) 25–28.

²⁹ Ders., *Denken* (Anm. 2) 14.

stellationsformen gepreßt. Diese von Flasch polemisch als „äternistische Verblasenheit“ bezeichnete Konzeption verhindere historische Detailstudien, ja behindere historische Forschung als solche. „Wenn Probleme ewig sind, versteht sich ihr zeitgebundenes Auftreten von selbst.“³⁰ Als eines der wohl wichtigsten Motive, die einer problemgeschichtlichen Betrachtungsweise der Philosophiegeschichte zugrundeliegen, nennt Flasch die Angst vor dem Relativismus angesichts einer Mannigfaltigkeit von Ansichten, Texten und Kontexten. Der Stoff werde daher nicht in historischer Distanzierung, sondern zum Zweck unmittelbarer Identifizierung präpariert. Zudem verkenne eine solche Betrachtungsweise von Philosophiegeschichte ihre eigene Historizität. „Sie achtet nicht auf den Zusammenhang, der zwischen ihrer Suche nach Kontinuitätsblöcken und den realen Diskontinuitätsverfahren des 20. Jahrhunderts besteht.“³¹ Verdeckt werde schließlich auch die realgeschichtliche Funktion philosophischer Gedanken.

Flaschs eigene Position in der Methodenfrage besteht nicht einfachhin in der grundsätzlichen Ablehnung einer problemgeschichtlichen Betrachtungsweise. Er erkennt zwar durchaus ihre Notwendigkeit an, allerdings in bezeichnender Reduktion.³² Ein problemgeschichtlicher Zugang sei nur insofern gerechtfertigt, als er Hinweise auf analoge Problemlagen geben könne. Diese aber dürften nicht als apriorische Voraussetzungen kultureller Produktion geschen werden, sondern seien selbst kulturell provoziert, insofern sie auf faktisch nachweisbaren Text- und Institutionszusammenhängen beruhten. Eine problemgeschichtliche Betrachtungsweise hat also für Flasch nur den Wert, nachträglich den historischen Horizont zu erweitern.

Wenn er auch mit Baumker und Gilson darin übereinstimmt, daß philosophische Inhalte aus ihrem historischen Kontext heraus zu verstehen sind, so grenzt er sich aber gegen die von beiden vertretene Methode in der Hinsicht scharf ab, daß er unter dem historischen Kontext in erster Linie einen realgeschichtlichen, nicht aber einen ideengeschichtlichen Zusammenhang versteht.³³ Gehen Konzeptionen wie diejenigen Baumkers oder Gisons davon aus, daß philosophische Texte dann angemessen verstanden werden, wenn sie im Kontext ihrer sprachlichen, literarischen und institutionellen Voraussetzungen interpretiert werden, so ist diese Vorgehensweise für Flasch nur der Ausdruck der spätbürgerlichen Tendenz, der Kultur, bzw. den Wissenschaften oder der Philosophie, eine autonome, d. h. von den sonstigen realgeschichtlichen Voraussetzungen unabhängige, Position zuzuschreiben. Demgegenüber sei festzuhalten, daß in einer geschichtlichen Welt sich reale Lebensbedingungen und Philosophie gegenseitig durchdrängen.³⁴ Philosophie sei infolgedessen (nur) als die Antwort auf eine geschichtliche Situation zu verstehen, „die ihrerseits die[se] Situation mitbestimmte und Strukturen für die Folgezeit schuf“,³⁵ was aber nicht impliziere, daß Philosophien sich aus geschichtlichen Umständen ableiten ließen.³⁶

Flaschs Forderung, die allgemeinen Lebensverhältnisse der Zeit zu einem wesentlichen Bestandteil einer Darstellung mittelalterlicher Philosophie zu machen, bedeutet nicht nur eine Absage an einen ausschließlich problemgeschichtlichen Zugang zur Philosophiegeschichte, sondern zugleich auch an jede Konzeption, die sich nur auf Leben und Werk

³⁰ Ders., Einführung (Anm. 2) 26.

³¹ Ebd. 28.

³² Vgl. ebd. 35.

³³ Vgl. ders., Denken (Anm. 2) 16.

³⁴ Vgl. ders., Einführung (Anm. 2) 15.

³⁵ Ders., Denken (Anm. 2) 14.

³⁶ Ebd.

von Denkern und deren institutionelle und intellektuelle Voraussetzungen stützt und aus ihnen Philosophiegeschichte „konstruiert“. ³⁷ Zwar verkenne ein solcher Ansatz im Vergleich zu einer problemgeschichtlichen Auffassung nicht, daß nicht Probleme oder Ideen, sondern allein menschliche Individuen Ausgang philosophischen Wissens seien. Dennoch aber dürfe nicht übersehen werden, daß das Gedachte nicht nur einem einzelnen Menschen angehöre, sondern maßgeblich von Traditionen und Institutionen bestimmt sei, da Menschen immer unter konkreten geschichtlichen Rahmenbedingungen lebten. Eine Darstellung, die sich ausschließlich auf Leben und Werk eines Autors beziehe, könne höchstens individuelle Konstellationen aufdecken. Zudem lasse eine philosophiehistorische Betrachtungsweise, die sich ausschließlich auf einzelne Denker stütze und diese dann womöglich zu „Klassikern“ stilisiere, allzu leicht vergessen, daß die „Klassiker“ der mittelalterlichen Philosophiegeschichte von den Ordensgemeinschaften, denen sie angehören, „gemacht“ worden seien.

Flasch grenzt sich ferner von Gilscons Betrachtungsweise der mittelalterlichen Philosophie als einer „christlichen“ Philosophie mit dem Thomismus als normativer Größe ab. Zwar akzeptiert er den Gilsconschen Begriff mit dem Hinweis darauf, daß im Mittelalter das Christentum bzw. die Theologie die Lebensgrundlage der Philosophie gewesen sei. Ablehnung erfährt jedoch die Einschränkung der Begriffsverwendung auf das Mittelalter, die Identifizierung aller mittelalterlichen Philosophie mit christlicher Philosophie, die Rede von der christlichen Philosophie im Singular sowie der damit zusammenhängende Gebrauch des Begriffs in normativer Absicht. Unklar bleibt jedoch, ob Flasch sich damit zugleich auch gegen die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie als solche bei Gilson wendet.

Welchem Ziel und Zweck dient nach Flasch eine „realgeschichtliche“ Erforschung der mittelalterlichen Philosophie? ³⁸ Aufgrund seiner entschiedenen Ablehnung jeder problem-, ideengeschichtlichen oder ausschließlich historisch-kritischen Betrachtungsweise einer philosophischen Tradition ist es nur konsequent, wenn Flasch das Ziel nicht in der Erkenntnis bestimmter Inhalte oder in der Einsicht in historische Problemzusammenhänge als möglichen Beitrag zur Lösung gegenwärtiger Fragen sieht. Ein solches Vorgehen würde nach seiner Überzeugung nicht vorhandene Kontinuitäten unterstellen. Ihm geht es um die Erforschung sachlicher Gehalte nur in der Weise einer Analyse der Entstehungs-, Erhaltungs- und Untergangsbedingungen von Theoriebildungen einer Epoche. Auf diese Weise solle die Diskontinuität von Vergangenheit und Gegenwart herausgearbeitet werden, vor deren Hintergrund die eigentliche, sachliche Relevanz vergangener Theorien und die Funktion von Philosophien überhaupt erst erkennbar werde. Ziel philosophiehistorischer Recherchen habe allein „die philosophische Explikation der historischen Erfahrung des Abstandes“ ³⁹ zu sein.

III.

Mit seinen beiden Monographien zur Philosophie des Mittelalters hat Flasch dem Desiderat nach einer deutschsprachigen Einführung bzw. einem geschichtlichen Überblick entsprochen, das bei vielen am Mittelalter Interessierten besteht.

³⁷ Vgl. ders., Einführung (Anm. 2) 14f., 62f.

³⁸ Vgl. zum Folgenden ders., Denken (Anm. 2) 16, 19 u. ö.

³⁹ Ebd. 17.

Dennoch aber stellen sich bei beiden Arbeiten im Blick auf die Methode wie auf die Leitgedanken und Zielsetzungen Bedenken ein.

Zunächst ist vor dem Hintergrund der Entwicklung und der gegenwärtigen Situation der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie festzuhalten, daß Flasch in vielen Kritikpunkten sicherlich recht zu geben ist. Freilich hat die Forschung längst den von ihm beschriebenen Stand hinter sich gelassen, so daß vieles von dem, was er als Verbesserung anregt, selbstverständlich geworden ist.

Eine Philosophiegeschichte, die zustimmend das Diktum Rickerts zitiert, wonach man nur durch die Geschichte von der Geschichte loskomme,⁴⁰ die also problem- oder ideengeschichtliche Forschung neukantianischer Prägung treibt, wird man heute sicher nicht mehr als angemessenen Zugang zum Denken einer vergangenen Epoche bezeichnen können. Sie repräsentiert zudem auch nicht den gegenwärtigen Stand der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Ähnliches gilt von einem Konzept, daß das Denken des Mittelalters im Sinn einer einheitlichen „christlichen“ Philosophie zu interpretieren sucht. Gerade die zahlreichen Studien der letzten Jahrzehnte zur jüdischen und arabischen Philosophie des Mittelalters, aber auch zu Philosophen wie Thomas, Scotus oder Ockham haben sehr deutlich machen können, wie vielgestaltig das Erscheinungsbild dieser Epoche ist. Ebenso wird man Flasch zugeben müssen, daß eine Philosophiegeschichte, die Personen oder Institutionen normativ begreift, nicht überzeugen kann. An ihre Stelle ist aber längst eine Sicht getreten, die ein Denken als exemplarisch zu erfassen sucht. Und was den Vorwurf betrifft, daß man bei der Behandlung von sogenannten „Klassikern“ wie Anselm, Thomas, Bonaventura oder Scotus allzu leicht vergesse, daß sie erst von den Orden zu diesen „gemacht“ worden seien: Warum sollte eine gegenwärtige philosophiehistorische Mediaevistik, die in der Regel unabhängig von den großen Ordenshäusern ist, dazu verleitet werden, solche Präokkupationen noch zu unterstützen? Zudem zeigen gerade das in den letzten Jahrzehnten gestiegene Forschungsinteresse an Person und Werk des Petrus Abaelardus, aber auch die Arbeiten etwa zu Meister Eckart eine entgegengesetzte Tendenz.

Was nun Flaschs eigenen Ansatz betrifft, so fordert dieser an mehreren Stellen zur Kritik heraus. Auch er selbst, so gewinnt man den Eindruck, arbeitet mit einer normativen Vorgabe. Deutlich wird dies im Zusammenhang seiner Ausführungen zum Begriff „Scholastik“, dessen Verwendung als Epochenbegriff er im übrigen ablehnt. Er benutzt diesen Terminus nicht im Sinn von Schul- oder Universitätswissenschaft im allgemeinen oder von rationaler Weltauffassung in der Weise von Wissenschaft, sondern versteht darunter nur eine von ihm als „erstarrte Form“ bezeichnete Wissenschaft.⁴¹ Scholastik sei eine – wenn auch begrenzte – Erscheinung des Hoch- und Spätmittelalters, eine Wissenschaft, die nicht mehr dem Nutzen aller diene, sondern, selbstvergessenen Spekulationen erlegen, fernab von aller gesellschaftlichen Wirklichkeit Wissen als Selbstzweck verstehe, das als an sich gültig, also ewig, und als von der Erfahrung des einzelnen Denkers unabhängig betrachtet worden sei. Der von Flasch hier zugrundegelegte Maßstab für Wissen bzw. Wissenschaft postuliert einen eindeutigen Primat des Praktischen vor dem Theoretischen. Diese Sicht führt mit Konsequenz dann auch zu dem Ansatz, den Flasch für die Erforschung der Philosophie des Mittelalters wählt: Weil Erkenntnis oder Wissen im eigentlichen Sinn stets praktischer Natur seien, stets Antworten auf realgeschichtliche Bedingungen gäben oder aber diese prägten, kann das Denken einer Epoche nur im Kontext dieser realgeschichtlichen Bedingungen angemessen verstanden werden. Zu fragen ist jedoch, ob der Maßstab eines Primats des Praktischen dem Selbstverständnis des „Gegenstandes“

⁴⁰ Vgl. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, 2 Bde. (Freiburg i. Br. 141976) Bd. 1, 4.

⁴¹ Vgl. Flasch, *Denken* (Anm. 2) 75, 471, 493, 544 u. ö.; ders., *Einführung* (Anm. 2) 38 u. ö.

philosophiehistorischer Mediaevistik, dem Denken des Mittelalters, entspricht. Gerade die von Flasch in seiner ersten Monographie im Zusammenhang einer „Grundlegung“ der mittelalterlichen Philosophie ausführlich dargestellten Denker Boethius und Dionysius Areopagita sind für die nachfolgenden Jahrhunderte durch ein Denken bedeutsam geworden, das gerade nicht auf praktische Anwendung zielt.

Das zweite Bedenken richtet sich gegen die von Flasch der Philosophiegeschichte zugedachte Aufgabe. Das Denken einer Epoche im Blick auf seine realgeschichtlichen Bedingungen, auf die Entstehungs-, Erhaltungs- und Untergangsbedingungen von Theorien zu erforschen, das alles sind unbestritten wichtige Arbeitsfelder, die auch im Kontext philosophiehistorischer Arbeit nicht außer acht gelassen werden dürfen. Wer aber glaubt, die Erforschung der Philosophie des Mittelalters auf diese Themen reduzieren zu müssen, bringt sie um ihren genuinen Gegenstand, ja, steht in der Gefahr, sie als Disziplin selbst aufzugeben. Wo einmal Gedachtes nicht mehr aufgrund seines Inhaltes für eine jeweilige Gegenwart von Relevanz ist, sondern wo nur noch sein Umfeld, die Art und Weise seines Gebrauches und sein Scheitern zählen, ist das philosophische Moment obsolet geworden, unterscheidet sich die Metaphysik eines Johannes Duns Scotus in ihrer Bedeutung für die Gegenwart nicht mehr von der Architektur einer frühmittelalterlichen Klosteranlage, löst sich philosophiehistorische Mediaevistik letztlich in historische Mediaevistik auf. Diese Konsequenz hat Flasch wohl für sich selbst schon gezogen, wenn er sich als „Historiker des Denkens“⁴² versteht.

Mit seiner Neubestimmung der Aufgabe philosophiehistorischer Mittelalterforschung hat Flasch schließlich keine andere Position bezogen als die einer einfachen Entgegensetzung zu der von ihm so vehement kritisierten problem- und ideengeschichtlichen Auffassung. Hatte diese – so lautete der Vorwurf – den Gedanken hypostasiert und von aller geschichtlichen Bedingtheit gereinigt, so wird hier der Gedanke selbst beinahe bedeutungslos, werden nur noch die historischen Gegebenheiten betrachtet, unter denen er entstanden ist. Beide Positionen erweisen sich jedoch als unbefriedigend, zum einen, weil sie auf der Grundlage systematischer Optionen arbeiten, zum anderen, weil sie dem derzeitigen Stand der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie in seiner Komplexität nicht gerecht zu werden vermögen. Eine Inanspruchnahme der streng historisch-kritischen Methode, wie sie Baeumker vertreten hat, hat demgegenüber sicherlich den Vorzug, nicht auf systematische Optionen rekurrieren zu müssen. Sie spielt daher nach wie vor eine wesentliche Rolle. Dennoch bleibt sie für sich genommen unzureichend und bedarf der Ergänzung. Allerdings wird eine auch künftigen Ansprüchen genügende Methode der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie nicht einfach das Ergebnis einer Addition aller Momente sein können, die auch nach erfolgter Kritik bei den einzelnen – zum Teil hier vorgestellten – Methoden bedenkenswert bleiben. Man wird vielmehr sagen müssen, daß die Komplexität des Forschungsgegenstandes einer Methodenvielfalt wie zugleich eines kritischen Methodenstandpunktes bedarf: Gefordert ist eine Erforschung der Philosophie des Mittelalters, die um die Leistungsfähigkeit der einzelnen Methoden weiß, die sich aber zugleich auch bewußt ist, daß die Anwendung allein *einer* Methode Perspektiven eröffnet wie auch verschließt, die daher unterschiedlichste Zugangsweisen, eingebunden in das Grundraster der historisch-kritischen Methode, verwendet, um das eine Material in einer Vielfalt von Sichtweisen in Erscheinung treten und so die Relativität wie auch die Angemessenheit seiner Sichtweisen deutlich werden zu lassen. Diese Form der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie ist jedoch kein ganz neuer Weg, sondern ist längst in zahlreichen Einzeluntersuchungen praktiziert worden.

⁴² Flasch, Einführung (Anm. 2) 63.