

LORIS STURLESE, **Die deutsche Philosophie im Mittelalter**. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280). München: Beck 1993. 439 S.

Diese übersetzte, überarbeitete und um etwa ein Drittel erweiterte Fassung der 1990 in italienischer Sprache unter dem Titel ›Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo‹ erschienenen Originalausgabe stellt ein groß angelegtes Werk dar, das eine Lücke in der bisherigen Historiographie der deutschen Geistesgeschichte zu schließen vermag. Die grundsätzliche Berechtigung dieses Versuchs einer regionalen Philosophiegeschichte im Mittelalter, der angesichts der spätestens seit Eugenio Garin<sup>1</sup> bekannten Tatsache, daß das scholastische, insbesondere hochscholastische Denken kein nationales, sondern ein nationenübergreifendes Phänomen ist, prima facie problematisch erscheint, liegt allein in seinem spezifischen Gegenstandsbereich begründet: einerseits in der unübersehbaren kulturellen Provinzialität und relativen Geschlossenheit der deutschen Geisteswelt im Mittelalter, die von den produktiven Zentren des scholastischen Denkens wie etwa Paris und Oxford weitgehend abgeschnitten war; andererseits – und darin liegt das eigentliche Verdienst dieses Buches – in der bisher in dieser Breite nicht wahrgenommenen Vielfalt und Kontinuität des deutschen Geisteslebens in dieser Epoche, deren allgemein- und besonders kulturgeschichtliche Hintergründe und Zusammenhänge der Verfasser vorbildlich rekonstruiert. Von ›Epoche‹ – Sturlese vermeidet diesen Ausdruck wohlweislich – kann in bezug auf die Zeit von Bonifatius bis Albertus Magnus jedoch nur in einem uneigentlichen Sinne die Rede sein, denn es fehlt dem ›deutschen‹ Denken in diesem Zeitraum insgesamt eine einheitliche Signatur, so daß die in zwölf Kapiteln beschriebene Geschichte dieses Denkens in der Folge ihrer Gestalten einen eher kompilatorischen als einen systematischen Charakter besitzt.<sup>2</sup> Der knappen Rekonstruktion

<sup>1</sup> Vgl. ders., *Storia della filosofia italiana*, Turin <sup>3</sup>1966, S. 25.

<sup>2</sup> Das gilt auch, wie der Verfasser zeigen kann (vgl. S. 184f.), für das 12. Jh., das verschiedene geistige Strömungen und nicht eine einheitlich ›symbolische‹ Denkweise umfaßt, wie man bisher seit A. Dempfs einflußreichem Werk zur deutschen Geschichts- und Staatstheorie des Mittelalters ›Sacrum Imperium‹, Darmstadt <sup>4</sup>1973, annahm. Daß diese forschungsgeschichtliche Einschränkung der Dempfschen Interpretation jedoch mit einem Sarkasmus gegen eine zeit- und nicht weltanschauungsbedingte Äußerung Dempfs zur Vereinigung von ›germanischem Blut und romanischer Bildung‹ (vgl. *Sacrum Imperium*, S. 244) bei Hugo von St. Viktor einhergeht (vgl. S. 184: »Wir verzichten hingegen auf Blutproben ...«), ist bedauerlich.

ihrer wichtigsten Inhalte sind allerdings noch zwei kritische Vorbemerkungen vorzuschicken:

Zum einen werden die regionalen bzw. geographischen (vgl. auch S. 86) Grenzen, innerhalb derer der Verfasser das philosophische Denken in dem angegebenen Zeitraum betrachten und darstellen will, weder in der ›Einleitung‹ (vgl. S. 9–14) noch an einer späteren Stelle klar und deutlich gekennzeichnet. Die exakte Angabe dieser Grenzen aber ist für eine dezidiert ›regionale Philosophiegeschichte‹ deshalb unerlässlich, weil sie einer Bestimmung ihres Gegenstandes gleichkommt. Zum zweiten ist der zugrundeliegende Philosophie-Begriff des Verfassers derart weit gefaßt, daß er nahezu jede auch nur rudimentäre Form rationalen Argumentierens bereits unter den Nenner des philosophischen Denkens subsumiert. Die dadurch gewonnene Erweiterung des Gegenstandsbereichs dieser Geschichte wird daher mit einer Verunklärung dessen erkauft, was als philosophisches Denken sui generis gelten darf. Daß dem Verfasser die methodische Fragwürdigkeit dieser Vorgehensweise nicht ganz verborgen geblieben ist, zeigt sich implizit daran, daß er selbst die Zugehörigkeit wenigstens einiger der von ihm behandelten Autoren zu einer Geschichte des ›philosophischen‹ Denkens zumindest einschränken muß.<sup>3</sup> Er wäre m.E. besser beraten gewesen, dieses Werk nicht mit dem Etikett einer ›Philosophie-Geschichte‹ zu versehen, sondern es – dem behandelten Gegenstand adäquater – ›die deutsche Geistes-Geschichte im Mittelalter‹ zu nennen<sup>4</sup> und von den deutschen Literatur-Geschichten über diesen Zeitraum ausdrücklich und begründetermaßen abzugrenzen.

Gehören die Schriften des Bonifatius (672/75–754), mit dessen Briefwechsel der Verfasser sein Werk beginnen läßt, genau genommen

<sup>3</sup> Der Kürze halber seien hier nur drei Beispiele genannt: Vgl. in bezug auf Bonifatius S. 18: »Gewiß reicht die Tatsache, daß er sich in seiner Welt denkend zu orientieren versuchte, nicht aus, um ihm in einer Geschichte des philosophischen Denkens einen Platz zu sichern, sie sollte jedoch als Fingerzeig verstanden werden.« In bezug auf den Traditionalismus der rabbinischen Schulen in Deutschland (Raschi) vgl. S. 89, und in bezug auf die theosophische Kabbalistik des jüdischen Kalonymiden-Kreises in Deutschland vgl. S. 264–266; die gegen G. Scholems (!) Einschätzung getroffene Entscheidung einer Aufnahme dieses Denkens in eine Philosophie-Geschichte, deren Gegenstand sich von dem einer allgemeinen Geistesgeschichte unterscheiden muß, bleibt auch nach ihrer inhaltlichen Durchführung ungerechtfertigt. Zu Hildegard von Bingen vgl. S. 208: »Hildegard betrieb, so muß man annehmen, sicherlich nicht bewußt Philosophie, und damit bleibt die Frage nach ihrer Zugehörigkeit zur Philosophiegeschichte weiterhin unbeantwortet.«

<sup>4</sup> Der Verfasser nennt in einem späteren Zusammenhang seine Arbeit bezeichnenderweise eine »Untersuchung der Entwicklungen der deutschen Geistesgeschichte« (S. 208); wäre er bei dieser passenderen Charakteristik auch in seiner offiziellen Titelgebung geblieben, so hätte er sich manchen mühsamen und bei einigen Autoren auch wenig überzeugenden Versuch, philosophisch auch nur entfernt interessante Bemerkungen aufzuspüren, sparen können.

in eine Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,<sup>5</sup> so wird die zwischen Bonifatius und Vergil von Salzburg geführte und in ihrem geistesgeschichtlichen Kontext sehr gut rekonstruierte (vgl. S. 21 f.) Kontroverse um die Existenz von Antipoden, d. h. von Bewohnern der südlichen Halbkugel, als »die erste philosophische Auseinandersetzung, die in Deutschland geführt wurde« (S. 19), zu undifferenziert gekennzeichnet. Denn in der Antipodenfrage standen sich mit Bonifatius und Papst Zacharias I. die Vertreter des sich auf die patristische, besonders augustinische Ablehnung der Antipodenlehre stützenden Autoritätsbeweises auf der einen und mit Vergil, dem Bischof von Salzburg, die Tradition der platonischen Naturwissenschaft (Macrobius, Martianus Capella) auf der anderen Seite gegenüber; der Konflikt bestand daher nicht zwischen einem »symbolischen Naturverständnis« auf der ersten und »einem Begriff von Natur als System mit autonomer Gesetzlichkeit« (S. 23) auf der zweiten, »platonisch« bestimmten Seite, sondern zwischen dem unterschiedlichen methodischen Vorgehen – Autoritätsbeweis versus rationale Mutmaßung – beider Parteien. Daß diese unterschiedliche methodische Vorgehensweise ein jeweils verschiedenes Wissenschaftsverständnis impliziert, hätte der Verfasser gerade an dem berühmten Prädestinationsstreit zwischen Gottschalk dem Sachsen (um 803–867/69) und Hrabanus Maurus (780–856) exemplifizieren können und – im Rahmen einer Philosophiegeschichte – auch müssen. Denn dieser Auseinandersetzung (vgl. S. 31–34) wird man philosophiegeschichtlich nicht voll gerecht, wenn man sie primär als ein interessantes wirkungsgeschichtliches Zeugnis der späten augustinischen Gnadenlehre liest; sie muß in einer die verwendeten Argumentations- und Wissensformen betrachtenden Perspektive vielmehr als ein herausragendes Dokument zweier miteinander konkurrierender Wissenschaftskonzepte gelesen werden: Auf der einen Seite vertrat Hrabanus Maurus ausschließlich den Autoritätsbeweis als theoretische Sicherung des Wahrheitsgehalts einer christlichen Glaubensaussage, auf der anderen Seite stellte Gottschalk als Wahrheitskriterium für die Richtigkeit seiner Auslegung der kirchlichen Prädestinationslehre de facto das formale Widerspruchsprinzip über den Autoritätsbeweis. Setzte der von Hrabanus Maurus beispielhaft gehandhabte Autoritätsbeweis den Inhalt seiner Auslegung der kirchlichen Prädestinationslehre, die aus seinem praktischen Interesse an der Notwendigkeit einer zeitlebens geübten sittlichen Lebensführung hervorging, bereits als richtig voraus, so berief sich Gottschalk für die Richtigkeit seiner Auslegung auch und sogar primär auf ein formales Element, nämlich auf ihre »durchsichtige Wahrheit«, d. h. auf die Widerspruchsfreiheit aller Aussagen, aus denen sich seine Auslegung zusammensetzte.<sup>6</sup> Bestand für Hrabanus der wissenschaftliche

<sup>5</sup> Zu den Schriften des Winfrith Bonifatius vgl. F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. I: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung, München 1975, S. 228–232.

<sup>6</sup> Wir beziehen uns hier auf die ausgezeichnete Untersuchung zum Prädestinationsstreit von G. Schrimpf, *Der Beitrag des Johannes Scottus*

Nachweis des Wahrheitsgehalts einer Glaubensaussage in einer reinen Dokumentationsmethode, die erst alt-, dann neutestamentliche und in einem dritten Schritt auch patristische Textzeugnisse zusammentrug und anschließend inhaltlich harmonisierte, um eine bereits vorliegende Auslegung dieser Glaubenswahrheit als traditionell und damit als richtig zu erweisen, so war nach Gottschalk dieser Nachweis erst dann erbracht, wenn die Konsistenz dieser Auslegung als Widerspruchsfreiheit aller ihrer Teilaussagen gezeigt werden konnte. Daraus aber folgt, daß »der Anspruch, wahr zu sein, [...] nur noch für einen solchen Aussagezusammenhang erhoben werden [darf], der aufgrund seiner Widerspruchsfreiheit jedem vernünftigen Wesen schon rein als solchem einsichtig sein kann.«<sup>7</sup> Schließlich kann sogar noch gezeigt werden, daß Gottschalks faktisch in Anspruch genommenes, nicht ausdrücklich reflektiertes formales Kriterium für die Richtigkeit einer Auslegung »eine logisch konsequente Weiterentwicklung des Hrabanschen Wissenschaftsverständnisses«<sup>8</sup> und zugleich die Vorstufe zum reflektierten Wissenschaftsbegriff des Johannes Scottus Eriugena darstellt, der die Logik zum formalen Inbegriff aller von ihm unterschiedenen wissenschaftlichen Methoden (die logische Einteilung, die Definition, die syllogistisch verfahrenende Deduktion und Induktion) machte und daher die wissenschaftliche Richtigkeit einer Auslegung als deren logische Richtigkeit bzw. Regelgerechtigkeit bestimmte.<sup>9</sup>

Überzeugend und aufschlußreich ist dagegen der Nachweis eines deutschen Platonismus, d. h. eines »die gesamte Geschichte des deutschen Denkens gleich einem roten Faden [durchziehenden] ... regen Interesses für die Platoniker« (S. 30), das bereits mit der Empfehlung des Hrabanus Maurus, sich die Weisheit der Platoniker zu eigen zu

---

Eriugena zum Prädestinationsstreit, in: H. Löwe (Hg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Teilbd. 2, Stuttgart 1982, S. 819–865 (mit umfangreichem Quellenmaterial), die neben zwei weiteren Aufsätzen von G. Schrimpf zu dieser Thematik (Die ethischen Implikationen der Auseinandersetzung zwischen Hraban und Gottschalk um die Prädestinationslehre, in: W. Böhne [Hg.], *Hrabanus Maurus und seine Schule*, Fs. der Rabanus-Maurus-Schule 1980, S. 164–174; Hraban und der Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts, in: R. Kottje u. H. Zimmermann (Hgg.), *Hrabanus Maurus. Lehrer, Abt und Bischof*. Akad. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, Wiesbaden 1982, S. 1–17) vom Verfasser nicht zur Kenntnis genommen wurde.

<sup>7</sup> Schrimpf [Anm. 6], S. 852.

<sup>8</sup> Schrimpf [Anm. 6], S. 853, der diese Beurteilung ausführlich begründet.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu Schrimpf [Anm. 6], S. 853–856; ders., *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon*, Münster 1982 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N.F. 23), S. 84 ff.; zur Charakterisierung der vier wissenschaftlichen Methoden Eriugenas vgl. ebd., S. 93 f. Sturlese verweist zwar summarisch auf die relevanten Ausführungen in der zuletzt genannten Arbeit zur Bestimmung der »theologischen Methode Gottschalks« (S. 32, Anm. 40), berücksichtigt jedoch nicht ihre Ergebnisse.

machen, begann. Fortgesetzt wurde diese platonisierende Strömung im deutschen Geistesleben durch den Kommentar des Bovo von Corvey (von 900–916 Abt von Corvey) zu dem berühmten neunten Gedicht *O qui perpetua* aus dem dritten Buch der ›Philosophiae consolatio‹ des Boethius, in dem Bovo – im Unterschied zu den dezidiert antiplatonischen Auslegungen der ›consolatio‹ im Gefolge des Remigius von Auxerre – den ›Irrtümern Platons‹ bei Boethius, wie der Annahme einer Weltseele, der Präexistenz der Seelen und der Seelenwanderungslehre, die Übereinstimmung von platonischen und christlichen Überzeugungen in der Schöpfungslehre und Zahlentheorie entgegenstellte. Der Platonismus, auf den sich Bovo stützte, war aber nicht der mittel- und neuplatonisch gefärbte des platonischen ›Timaios‹ in seiner dem frühen Mittelalter zugänglichen (unvollständigen, weil auf den ersten, kosmologischen Teil [17a–53b] beschränkten) lateinischen Übersetzung und Kommentierung durch Calcidius, sondern, wie durch eine Quellenanalyse bereits ausführlich gezeigt wurde,<sup>10</sup> jener, der in Macrobius' Kommentar zum ›Somnium Scipionis‹ enthalten ist. Es ist diese makrobianische, d. h. astronomisch-astrologische Form des Platonismus, die später wieder bei Wolfhelm von Brauweiler in Erscheinung trat und gegen die sich die nicht nur antiplatonische, sondern überhaupt antirationale Propaganda des Manegold von Lautenbach (um 1100) in seiner Kampfschrift ›Liber contra Wolfelimum‹ richtete (vgl. S. 79–86). Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch der sich schon aus der je unterschiedlichen Quellenlage ergebende Hinweis des Verfassers (vgl. S. 83 f.), daß es nicht den ›mittelalterlichen Platonismus‹ im Sinne einer klar umrissenen Geistesströmung, sondern nur eine Vielgestalt mittelalterlicher Platonismen gab. Fortgesetzt wurde dieser frühmittelalterliche ›deutsche Platonismus‹ von Gottfried von Viterbo (1125 – ca. 1192), der als Kaplan in der staufischen Hofkapelle unter Konrad III., Friedrich I. und Heinrich VI. wirkte und in dieser Eigenschaft – die Kapläne waren im 12. Jahrhundert die Gebildeten des Hofes (vgl. S. 244–249) – dem Herrscher sein Wissen zur Verfügung stellte. Bei ihm glaubt L. Sturlese ein ›säkularisiertes‹ Verständnis von Philosophie als der »Wissenschaft des richtigen Verstehens und des richtigen Denkens« (S. 231) gegenüber der Bedeutung dieses Wortes als ›Liebe zur Weisheit‹ und damit als ›Liebe zu Gott‹ in der bis dahin maßgeblichen monastischen, d. h. vor allem benediktinischen, Tradition feststellen zu können. Für Gottfrieds ›Pantheon‹, einer in zwei Redaktionen (1186/87 und 1190) vorliegenden und als eine Art Enzyklopädie entworfenen Weltgeschichte, gelingt L. Sturlese der quellenanalytische Nachweis (vgl. S. 239–241), daß der auffallende kosmologische Platonismus seiner frühen poetischen Teile zumindest partiell durch die Verwendung von Wilhelms von Conches ›Philosophia‹ (ca. 1125) bedingt ist. Ferner weist die Schlußredaktion des ›Pantheon‹ ein zusätzliches Kapitel mit der platonischen Anthropologie aus ›De natura hominis‹ des Neme-

<sup>10</sup> Vgl. hierzu die vom Verfasser, S. 40, Anm. 50 angegebene Literatur.

sus von Emesa auf, während in den Prosateilen des ›Pantheon‹ – offensichtlich in bewußter Abwendung von Wilhelm von Conches – fast ausschließlich auf das ›Elucidarium‹ des Honorius Augustodunensis als theologische Autorität zurückgegriffen wurde, das eine direkte Quelle auch für den sog. deutschen ›Lucidarius‹ war. Daß in diesem in volkssprachlicher Prosa für Laien abgefaßten systematischen Kompendium theologischen wie allgemeinen Wissens aus dem letzten Drittel des 12. Jahrhunderts eine »naturwissenschaftlich-philosophische Akzentverschiebung« (S. 252) gegenüber seiner Vorlage erkennbar ist, belegt der Verfasser u. a. mit dem kosmologischen Charakter – gegenüber dem theologischen des ›Elucidarium‹ – seines ersten Buches und mit der detailliert nachgewiesenen »systematischen Ergänzung zahlreicher Kapitel aus der *Philosophia* des Wilhelm von Conches im I. Buch« (S. 253), mit der die rationale, vom platonischen ›Timaios‹ stimulierte Kosmologie Wilhelms übernommen und zum Teil sogar noch überboten wurde.

Aber nicht nur der ›deutsche Platonismus‹, sondern auch die allerdings schwächer repräsentierte aristotelische Tradition im deutschen Geistesleben des frühen Mittelalters, die mit der ersten deutschsprachigen Aristoteles-Übersetzung (der Kategorienschrift sowie von ›De interpretatione‹ mit dem dazugehörigen Kommentar des Boethius) durch Notker von St. Gallen (950–1022) einsetzte (vgl. S. 44–50) und die von der (von den benediktinischen Reformklöstern Fleury und Gorze ausgehenden) Astrolabium-Literatur des späten 10. und vor allem 11. Jahrhunderts (insbesondere von der Schrift ›De mensura astrolabii‹ des Herrmann von Reichenau – zu Hermann dem ›Lahmen‹ vgl. S. 54–65) fortgesetzt wurde, forderte eine antiphilosophische und überhaupt antiwissenschaftliche Reaktion auf breiter Front heraus. Neben Manegold von Lautenbach wird in diesem Zusammenhang auch Otloh von St. Emmeram (vgl. S. 66–77) behandelt, dessen »Kriminalisierung der klassischen Bildung« (S. 69) seit seiner bekannten Schreckensvision aus dem Jahre 1032, die ihn der Welt entsagen und Mönch werden ließ, historisch gesehen nichts mit den ›Antidialektikern‹ des 11. Jahrhunderts, allen voran Petrus Damiani, zu tun hat, sondern als ein Antihumanismus eigener Prägung aufgefaßt werden muß, der vielleicht von entsprechenden kluniazensischen Traditionen angeregt wurde. Exponenten dieser antischolastischen Reaktion, die zum ›Sieg‹ der monastischen Kultur, d. h. zur Zementierung der traditionellen Schrifttheologie und zur Abweisung der neuen dialektischen Theologie, für einen Zeitraum von immerhin fast 200 Jahren (zwischen 1050 und 1250) im deutschen Sprachraum führte, waren Rupert von Deutz (1076–1129) und vor allem Gerhoch von Reichersberg (1092/93–1169); positiv verbanden beide die von Rupert in einer gewaltigen Fülle von Schriftcommentaren entwickelte »neue Verwendungsmöglichkeit der allegorischen Methode« (S. 107), die nicht nur einzelne heilsgeschichtliche Ereignisse, sondern die Heilsgeschichte als ganze sowohl christozentrisch als auch historisch-eschatologisch deutete, wobei besonders Gerhoch gegen die von den deutschen ›Portretanern‹ (vor allem Hugo von Honau und Petrus von Wien, vgl.

S. 145–156) vertretene Unterscheidung von Natur und Person Christi ein dezidiert konkret-fleischliches Verständnis der Gottheit Christi stellte. Ruperts trinitarische Geschichtstheologie, die die Weltgeschichte in drei Zeitalter – das des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes – und die Werke der einzelnen göttlichen Personen in jeweils sieben Etappen einteilt, wurde nicht nur von Gerhoch übernommen, sondern dürfte auch eine Quelle der Drei-Zeitalter-Lehre des Joachim von Fiore gewesen sein.

Honorius Augustodunensis, der möglicherweise im Regensburger Schottenkloster bis etwa zur Mitte des 12. Jahrhunderts als irischer Mönch gelebt hat und dem der Verfasser ein ausführliches und akribisch ausgearbeitetes Kapitel widmet (vgl. S. 119–142), kann als der Kristallisationspunkt sowohl des deutschen ›Eriugenismus‹ (vgl. S. 130–137) als auch des deutschen ›Anselmismus‹ (vgl. S. 130) bezeichnet werden. Sein im ganzen Mittelalter weit verbreitetes Frühwerk ›Elucidarium‹ steht unter dem bis in den Wortlaut hinein nachweisbaren Einfluß von Anselms ›Cur deus homo‹, ist aber auch schon, was bisher nicht gesehen wurde, von Eriugena beeinflusst; ferner benutzt die spätere zweite Fassung seines ›Inevitabile‹ Anselms moralphilosophische Schriften ›De libertate arbitrii‹ (vom Verfasser, S. 127, fälschlicherweise mit ›De libero arbitrio‹ wiedergegeben) und ›De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio‹, so daß die bisher in der Forschung favorisierte Entwicklungshypothese vom frühen Anselmismus zum späten Eriugenismus bei Honorius revidiert werden muß. Weitaus bekannter ist der ›historische Eriugenismus‹ des Honorius in seiner ›Clavis physicae‹, einem umfangreichen Kompendium, das eine Zusammenfassung von Eriugenas Hauptwerk ›De divisione naturae‹ darstellt; mit ihm wurde Honorius zumindest in Deutschland bis zum Spätmittelalter hin zum zweifelsohne wichtigsten Vermittler wesentlicher Theoreme Eriugenas, vor allem seiner Theophanielehre, seiner Lehre von der Immanenz und der Transzendenz Gottes, seiner Annahme von insgesamt sieben Stufen des Seins einschließlich der sog. *causae primordiales*, seinem Verständnis des Menschen als Ebenbild Gottes und als Mikrokosmos sowie seiner Christologie und Eschatologie.

Während Anselms von Havelberg (1099–1158, vgl. S. 156–167) und Ottos von Freising (1111/1116–1158, vgl. S. 167–182) Geschichtstheorien durchaus philosophische Elemente enthalten,<sup>11</sup> die eine Aufnahme in eine sehr weit gefaßte Philosophie-Geschichte vielleicht noch rechtfertigen, gehören die traditionalistische Exegese des aschenasischen Thora- und Talmudkommentators Raschi (1040–1105,

<sup>11</sup> Bei Anselm die Lehre vom geschichtlichen Fortschritt, auch wenn diese nicht ausreicht, aus Anselm als dem ›deutschen Symbolisten‹ im Verständnis A. Dempfs einen »Rationalisten« (S. 167) zu machen; bei Otto das »Gesetz der Lebenskurve« (S. 175) als seiner anthropologischen Überzeugung vom Verfall und Niedergang des Menschen, das der Verfasser als das einheitliche Fundament des ganzen Geschichtswerks Ottos betrachtet.

vgl. S. 86–95), die – allerdings ohnehin nur exkurshaft behandelte – theosophische Kabbalistik der Kalonymiden-Familie (vgl. S. 264–276) als der Exponenten der »Frommen Deutschlands« (*Chasside Aschkenas*) im hochmittelalterlichen Deutschland und schließlich auch Herard von Hohenberg und Hildegard von Bingen (1098–1170) mangels philosophischer Aussagen nicht mehr in eine Philosophie-, wohl aber in eine Geistes-Geschichte des mittelalterlichen Deutschland. Was Hildegard betrifft, so bleibt der Verfasser die Einlösung seiner Behauptung schuldig, daß Hildegards »wissenschaftlich-medizinisches« Werk, d. h. ihre beiden Schriften »Liber simplicis medicinae« und »Liber compositae medicinae«, von einer »philosophischen Weltdeutung getragen« (S. 208) sei, da die auch bei Hildegard nachweisbare Auffassung des Menschen als Mikrokosmos (vgl. S. 218f.) als solche noch keine originär philosophische Weltdeutung darstellt.

Demgegenüber sind die beiden letzten Kapitel dieses Werks für eine genuin philosophiehistorische Betrachtungsweise durchaus relevant: Das elfte Kapitel (vgl. S. 277–323) schildert zunächst die »Verbreitung der neuen aristotelischen Wissenschaft« in Deutschland, die bezeichnenderweise nicht von den Klöstern, sondern von Naturforscher- und Medizinerkreisen ausging; sie ist aufs engste mit dem Namen des Enzyklopädisten Arnold von Sachsen (vgl. S. 284–295) verbunden, in dessen Traktaten »De floribus rerum naturalium« der Verfasser bereits eine reine, autonome, von theologischen Vorgaben freie Naturwissenschaft sowie (im letzten, sechsten Traktat »De moralibus«) eine auf die »Nikomachische Ethik« des Aristoteles zurückgehende »heidnische Ethik« am Werke sieht; von Arnold ist das ebenfalls naturwissenschaftlich, insbesondere medizinisch ausgerichtete und im späten Mittelalter weit verbreitete enzyklopädische Werk »De proprietatibus rerum« des Franziskanerlektors Bartholomäus Anglicus abhängig, dessen Entstehung der Verfasser (vgl. S. 298f.) in einer minuziös vorgenommenen Analyse auf den Zeitraum zwischen dem Ende der dreißiger und dem Anfang der vierziger Jahre des 13. Jahrhunderts datiert; in ihm wird das methodisch schon als weitgehend eigenständig verstandene Studium der Natur als notwendige Bedingung eines angemessenen, auch den Literalsinn erfassenden Schriftverständnisses propagiert und – wenn auch nur in kompilatorischer Weise – ausgiebig exerziert. Unter dem »naturalistischen« Einfluß der Enzyklopädie des Bartholomäus stand der **franziskanische Prediger Berthold von Regensburg** (1210–1272, vgl. S. 316–320), dessen Aufnahme in eine Philosophie-Geschichte – wie auch die seines mystisch geprägten Ordensbruders David von Augsburg (1200/1210–1272, vgl. S. 321–323) – gleichwohl fragwürdig bleibt.

Dem Jahre 1248 schreibt der Verfasser zu Recht eine epochale Bedeutung für die deutsche Geistesgeschichte zu, denn mit der Gründung der ersten deutschen Dominikaner-Hochschule, des Studium generale in Köln, wurde in Deutschland die erste und für hundert Jahre einzige wissenschaftliche Institution von internationalem Rang errichtet, die mit dem Namen ihres Gründers, des Albertus Magnus (1200–1280), unlösbar verbunden ist. Obschon Albertus Magnus insgesamt



gesehen zu einseitig und bisweilen auch tendenziös<sup>12</sup> als ›philosophischer Rationalist‹ präsentiert wird, so sind doch die über sechzig Seiten (vgl. S. 324–388), die der Verfasser dem ›Rationalismus Alberts des Großen‹ widmet, das philosophiehistorisch ergiebigste Kapitel und damit ein gelungener Schlußakkord des ganzen Werkes: Seine Unterscheidung einer frühen, primär theologisch bestimmten Phase Alberts als Lektor und Lehrer der Theologie, aus der seine Schriften ›De natura boni‹, seine ›Summa de creaturis‹ und sein ›Sentenzenkommentar‹ stammen, von einer späteren, durch Alberts systematische Kommentierung des ›Corpus Aristotelicum‹ geprägten philosophisch-rationalistischen Phase, die der Verfasser mit dem, was er pointiert ›die Wende von 1250‹ nennt, nämlich mit Alberts erstem Aristoteles-Kommentar (und zwar zur ›Nikomachischen Ethik‹) beginnen läßt, ist allerdings insofern wieder einzuschränken, als Alberts Schriftkommentare in die Zeit nach seiner groß angelegten Aristoteles-Rezeption fallen. Sehr gut herausgearbeitet werden Alberts deutliches Bewußtsein vom methodischen Unterschied zwischen Theologie und Philosophie in seinem oben erwähnten Kommentar zur aristotelischen Ethik (vgl. S. 339–341) sowie zwischen (aristotelischer) Naturwissenschaft und christlicher Theologie (vgl. S. 344f.), seine ›averroistische‹ Lehre von den mit den Himmelskörpern notwendigerweise verbundenen Seelen-Intelligenzen (vgl. S. 350ff.), seine Annahme einer notwendigen Verkettung der physischen Ursachen und seine ›Reformierung‹ der Intellektlehre des Averroes durch eine Unterscheidung zwischen der Vernunft als dem Denkvermögen des empirischen Subjekts und der ›Vernunft als Vernunft‹ (*intellectus, in eo quod intellectus*), die die gleichzeitige Individualität und Allgemeinheit des Denkens erklären soll. Obschon Albert de facto in der ›tätigen‹ Vernunft die (unsterbliche) Substanz und die Form des Menschen schlechthin sieht, liegt darin noch nicht ›die Idee der Autonomie des Denkens‹ (S. 377) bzw. der ›Autonomie der Vernunft als Vernunft‹ (S. 376) begründet, wenn ›Autonomie‹ in einem kantischen Sinne als strenge Selbstgesetzlichkeit der reinen praktischen Vernunft und damit als das oberste und nach Kant sogar alleinige Prinzip der Sittlichkeit verstanden werden soll. Dagegen dürfte dem Verfasser darin zuzustimmen sein, daß Alberts Lehre der ›mentalalen Glückseligkeit‹ des Menschen (vgl. S. 378–388) einschließlich seiner Bestimmung des ›erworbenen Intellekts‹ nichts mit Mystik zu tun hat, weil sie den glückseligen Menschen, der den Zustand der ›erworbenen Vernunft‹ erreicht hat, als einen solchen beschreibt, der ›alles Denkbare‹ durch eine sich auf

<sup>12</sup> Um nur ein Beispiel zu geben: Der Verfasser überzeichnet Alberts Programm einer systematischen Kommentierung der aristotelischen (und pseudo-aristotelischen) Werke, deren Durchführung er S. 335 en detail chronologisch belegt, als »eine geradezu unglaubliche Manifestation von Autonomie« (S. 334) bzw. als »eine radikale Lossagung von der altherwürdigen Tradition, in der die Ausbildung der Theologen von den beiden festen Säulen der Väterprüche und des Wortes Gottes getragen wurde« (ebd.).

die ganze Wirklichkeit erstreckende Erkenntnis philosophischer und naturwissenschaftlicher Art in sich aufgenommen hat. Alberts Intellectlehre war eine nennenswerte Wirkungsgeschichte nur in der deutschen Dominikanerschule (bei Dietrich von Freiberg, Berthold von Moosburg, in bestimmter Weise auch bei Meister Eckhart) beschieden, während in der (außerdeutschen) Scholastik Albert nur als der Aristoteles-Kommentator und als Naturwissenschaftler weiterlebte.

Unbeschadet der gekennzeichneten Schwächen im einzelnen wie auch im programmatischen Anspruch einer Philosophie-Geschichte verdient es dieses Werk, auf Grund seiner schier unerschöpflichen Informationsfülle, seiner Innovationskraft innerhalb vieler Einzeldarstellungen und des weit gespannten Bogens seiner Perspektive – ganz abgesehen von der auch stilistisch ansprechenden Präsentation seiner Inhalte – als eine wahrhaft große Leistung bezeichnet und als ein neues Standardwerk in der Erforschung des deutschen Geisteslebens im Mittelalter anerkannt zu werden.

MÜNCHEN

MARKUS ENDERS