

Philosophie im Mittelalter

Entwicklungslinien und Paradigmen

Herausgegeben von

Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder,
Gangolf Schrimpf und Georg Wieland

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

FELIX MEINER VERLAG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1295-5

ISBN eBook: 978-3-7873-2550-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1996. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

VORWORT

Für keine andere Epoche der Philosophiegeschichte war und ist die Entdeckung ihrer philosophischen Bedeutung so sehr an die kritische historische Forschung gebunden wie für die des Mittelalters. Der vorliegende Band möchte an Beispielen zeigen, was Philosophie im Mittelalter heißt, wie sie sich entwickelt hat und worin ihre Bedeutung besteht.

Mit dem Band soll Prof. Dr. phil. Dr. h. c. mult. Wolfgang Kluxen für seine mannigfachen Verdienste um eine von philosophischem Fragen geleitete historische Erforschung der mittelalterlichen Philosophie geehrt werden. Was die Verbindung von historischer Forschung und philosophischer Einsicht zu leisten vermag, hat er in der Forschungsperspektive Clemens Baeumkers und Josef Kochs an zentralen Autoren und Themen der Philosophie des Mittelalters in beispielhafter Weise gezeigt.

JAN P. BECKMANN · LUDGER HONNEFELDER
GANGOLF SCHRIMPF · GEORG WIELAND

INHALT

I. URSPRÜNGE UND ANFÄNGE: VOR- UND FRÜHSCHOLASTIK

- Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie .. 1
Von Gangolf Schrimpf, Fulda
- Zur mittelalterlichen Geistesgeschichte. Die Eigenart des europäischen
Mittelalters und seines Denkens aus der Sicht Japans 27
Von Chûmaru Koyama, Tokio
- Die Selbsttranszendenz des Denkens zum Sein. Intentionalitätsanalyse
als Gottesbeweis in »Proslogion«, Kap. 2 39
Von Klaus Riesenhuber, Tokio

II. DER SCHRITT ZUR UNIVERSALEN GESTALT: DAS PHÄNOMEN DER SCHOLASTIK

- Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen
Physiognomie des 12. Jahrhunderts 61
Von Georg Wieland, Trier
- Éthique et connaissance de soi chez Abélard 81
Par Gérard Verbeke, Louvain
- Kategorien der Sittenlehre. Gedanken zur Sprache der Moral
in einem Logik-Kompendium des 12. Jahrhunderts 103
Von Klaus Jacobi, Freiburg
- A Parallel in the East to the »Logica Vetus« 125
By Shlomo Pines, Jerusalem
- Le «De generatione et corruptione» d' Avicenne en traduction
latine médiévale 131
Par Simone Van Riet, Louvain-la-Neuve
- Wilhelm von Auvergne und die Transformation der scholastischen
Philosophie im 13. Jahrhundert 141
Von Gabriel Jüssen, Bonn

III. PHILOSOPHIE ALS EIGENE DIMENSION: DIE ENTWÜRFE DER HOCHSCHOLASTIK

Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen,
Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im
13./14. Jahrhundert 165
Von Ludger Honnefelder, Berlin

La conception de la philosophie au moyen âge. Nouvel examen
du problème 187
Par Fernand Van Steenberghen, Louvain-la-Neuve

Thomas Aquinas on Substance as a Cause of Proper Accidents 201
By John F. Wippel, Washington D. C.

«Omnis corporis potentia est finita.» L'interprétation d'un principe
aristotélicien: de Proclus à S. Thomas 213
Par Carlos Steel, Louvain

»... sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.«
Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der
doppelten Wahrheit 225
Von Ludwig Hödl, Bochum

Avicennas Auffassung von der Schöpfung der Welt und ihre Umbildung
in der Philosophie des Heinrich von Gent 245
Von Raymond Macken, Löwen

Natura ad unum – ratio ad opposita. Zur Transformation des
Aristotelismus bei Duns Scotus 259
Von Fernando Inciarte, Münster

IV. ANALYSE UND KRITIK: DIE DIFFERENZIERUNG DER SCHOLASTIK IM SPÄTEN MITTELALTER

Allmacht, Freiheit und Vernunft. Zur Frage nach »rationalen
Konstanten« im Denken des späten Mittelalters 275
Von Jan P. Beckmann, Hagen

Zur Authentizität der naturphilosophischen Schriften Wilhelms
von Ockham 295
Von Gerhard Leibold, München

Res and Signum – On the Fundamental Ontological Presupposition of the Philosophy of William Ockham	301
<i>By B. Ryosuke Inagaki, Fukuoka (Japan)</i>	
War Ockham ein Antimetaphysiker? Eine semantische Betrachtung	313
<i>Von Lammert Marie de Rijk, Leiden</i>	
Robertus Anglicus OFM und die formalistische Tradition	329
<i>Von Wolfgang Hübener, Berlin</i>	
Die philosophischen Wissenschaften an der Krakauer Universität im 15. Jahrhundert	355
<i>Von Mieczysław Markowski, Krakau</i>	
V. TRANSFORMATION UND KONTINUITÄT: MITTELALTER UND MODERNE	
Neuzeit vor der Neuzeit? Zur Entdramatisierung der Mittelalter-Neuzeit-Zäsur	369
<i>Von Odo Marquard, Gießen</i>	
Vom Mittelalter zur Neuzeit. Am Beispiel der Modalitäten	375
<i>Von Josef Simon, Bonn</i>	
Thomas von Aquin und die Neuzeit	387
<i>Von Wilhelm Korff, München</i>	
Naturgesetz und Bindung Gottes	409
<i>Von Rainer Specht, Mannheim</i>	
Wie beurteilt Leibniz den ontologischen Gottesbeweis?	425
<i>Von Albert Zimmermann, Köln</i>	
Reziproke Beziehungsstufung bei Johannes Duns Scotus, Luis de Molina und J. G. Fichte	439
<i>Von Harald Holz, Münster</i>	
Wertorientierung durch Wissenschaft? Zum Wandel des Verhältnisses von Wissenschaft und Bildung	455
<i>Von Hans Michael Baumgartner, Bonn</i>	
PERSONENREGISTER	467

Zur mittelalterlichen Geistesgeschichte.
Die Eigenart des europäischen Mittelalters
und seines Denkens aus der Sicht Japans

VON CHÛMARU KOYAMA, TOKIO

I. Einleitung

Da wir Japaner das gleiche Wort »Mittelalter« für diese Epochen europäischer und japanischer Geschichte verwenden, projizieren wir allzu leicht Züge des japanischen Mittelalters in unsere Vorstellung vom europäischen. Gewiß gibt es so erstaunlich ähnliche Seiten beider, daß sie sich assoziieren lassen. Für ein geschichtliches Verständnis ist aber davon auszugehen, daß beide Epochen voneinander unterschieden sind. Erst auf diesem Hintergrund sollten sich Ähnlichkeiten zwischen beiden zeigen. Der vorliegende Aufsatz will versuchen, Differentes und Verwandtes aufzudecken.

Das Mißverständnis des europäischen Mittelalters als einer dunklen Zeit und die einseitige Auffassung mittelalterlicher Philosophie als einer Sklavin der Theologie sind nur allzu bekannt. Wenn sie auch heute als überwunden betrachtet werden dürfen und sich ein echtes Verständnis für das Mittelalter angebahnt hat, so stößt man doch nicht selten noch auf diese überholten Vorurteile. Diese kleine Arbeit soll daher zugleich eine Apologie des Mittelalters und der mittelalterlichen Philosophie sein. Wenn sie daher kaum auf Konkretes eingehen kann, so möge dies mit ihrem Charakter als grundlegender, unentbehrlicher Vorbereitung entschuldigt werden.

II. Die Eigenart des europäischen Mittelalters

Wenn der Beginn des europäischen Mittelalters, wie es allgemein angenommen ist, mit dem Beginn der Völkerwanderung (um 375), der Spaltung des Römischen Reiches in Ost und West (395) oder dem Untergang des Weströmischen Reiches (476), und sein Ende mit der Eroberung Konstantinopels, also dem Untergang des Oströmischen Reiches (1453), der Entdeckung Amerikas (1492) oder der der Seeroute nach Indien angesetzt werden, erstreckt sich das europäische Mittelalter

über gut tausend Jahre. Diese Periode ist, verglichen mit der des japanischen Mittelalters, gewiß sehr lang. Nimmt man nämlich das japanische Mittelalter als die Periode zwischen dem Beginn der Kamakura-Zeit (1192) und dem Beginn des Tokugawa-Shōgunats (1603) an, so kommt man auf eine Dauer von etwa vierhundert Jahren. In der Geistesgeschichte kann man nun dem europäischen Mittelalter noch die Periode der Patristik hinzurechnen, die im 2. Jahrhundert begonnen hat, womit sich die Spanne des europäischen Mittelalters noch um einige hundert Jahre verlängert.¹ Fragt man, was die Zusammenfassung einer so langen Zeit als Mittelalter rechtfertigt, so läßt sich mit der Beantwortung dieser Frage die Eigenart des europäischen Mittelalters feststellen.

Ursprünglich wurde, wie es scheint, die gesamte europäische Geschichte nur in die zwei Zeiten: klassisches Altertum und neuere Geschichte, aufgeteilt², wobei »neuere Geschichte« vielleicht vor allem die zeitgenössische meinte. Als es notwendig geworden war, die europäische Geschichte detaillierter darzustellen, soll die pejorative Bezeichnung »Mittelalter« als der Zwischenzeit (medium aevum) zwischen der glanzvollen Antike und der neueren Geschichte nach der gleicherweise verklärten Renaissance aufgekommen sein. Im damaligen Geschichtsbeußtsein neigte man wohl dazu, die neuere Geschichte nach der Renaissance inhaltlich direkt an das klassische Altertum anzuschließen. Auch auf den Gebieten der Geistes- und Philosophiegeschichte erschien das Mittelalter als ignorierbare Größe, die sich unbeachtet übergehen ließ.

Um diese Vorstellung von europäischer Geschichte zu korrigieren, wäre es notwendig, zunächst das Bild von der klassischen Antike, von Griechenland und Rom, zu überprüfen, indem man den Unterschied zwischen der griechisch-römischen und der europäischen Kultur, ihre qualitative Verschiedenheit, herausarbeitete. Wenn dies gelänge, verschwände die Meinung, daß das klassische Altertum ohne weiteres auch das europäische sei, von selbst. Gewiß hat die klassische Antike auf das europäische Altertum starken Einfluß ausgeübt, und dieses ist ohne jenes undenkbar. Doch sollte sich Europa auf die Geschichte seines eigenen Altertums, nicht des griechisch-römischen, besinnen. Man könnte sich eine Geschichte des *europäischen* Altertums vorstellen, die sich, konzentriert auf das Inland des europäischen Kontinentes, etwa auf der gleichen Bühne wie die antike griechisch-römische Geschichte abgespielt hat. Ein solches europäisches Altertum mag vielleicht eine sehr primitive Kultur gehabt haben, wie das bei dem geringeren Alter der europäischen Völker selbstverständlich sein dürfte. Ließe sich eine Geschichte des europäischen Altertums denken, dann könnte man

¹ Wenn man das Mittelalter mit dem fünften Jahrhundert beginnen läßt, sollte die Patristik eigentlich zur Geschichte der antiken Philosophie gehören. Üblicherweise wird aber bei der Behandlung der antiken Philosophiegeschichte die Geschichte des christlichen Denkens ausgeklammert, weshalb dann die Patristik im Rahmen der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie behandelt werden muß.

² Vgl. L. Ranke, Über die Epochen der neueren Geschichte, 1854; Y. Horigome, »Was ist Europa?« in: S. Masuda (Hg.): Abendland und Japan, Tokyo 1970 (japan.).

vielleicht eine zusammenhängende europäische Geschichte des Altertums, des Mittelalters und der neueren Zeit entwickeln, ohne auf die griechisch-römische Geschichte zurückzugreifen. Eine solche folgerichtige Geschichte Europas scheint uns für die Frage, was Europa eigentlich und wesentlich sei, höchst bedeutsam zu sein.

Die so gefaßte europäische Geschichte ist, ebenso wie die japanische, relativ jung. Die älteste japanische Urkunde ist das »Wei-chih wo-jên chuan« (Ende des 3. Jahrhunderts); die älteste europäische die »Germania« von Tacitus (im Jahre 98). Europäer wie Japaner besaßen damals noch keine eigenen Schriftzeichen. Doch ist beiden gemeinsam, daß sie die repräsentativen Hochkulturen der alten Welt (Römer und Chinesen) zu ihren Nachbarn hatten. Sodann haben beide durch diese Kulturen die Weltreligionen von Christentum und Buddhismus aufgenommen. Um die Mitte des 6. Jahrhunderts kam der Buddhismus nach Japan; Chlodwig I., König des Frankenreiches, wurde 496 getauft. Es war im Jahre 645, daß Japan sowohl dem Namen nach als auch tatsächlich die Gestalt eines Staates annahm; dem entspricht, daß im Jahre 800 mit der Krönung Karls des Großen das Weströmische Reich wiederaufgerichtet wurde. In Japan bezeichnet man diese Zeit als Altertum, in Europa als Mittelalter.

Die Japaner sind nun weit davon entfernt, ihr Altertum oder Mittelalter für eine dunkle Zeit zu halten. Die japanische Kultur war damals zwar noch nicht zu ihrer Reife gelangt, aber deshalb doch nicht dunkel. Denn eine kulturell unentwickelte Zeit gehört natürlicherweise zum Prozeß der Geschichte. Das gilt auch für Europa. Nur weil man das Mittelalter als Zwischenzeit zwischen das glanzvolle griechisch-römische Altertum und die ebenso verklärte neuere Zeit gelegt hat, erschien es als dunkel. Doch hätte man es nicht mit der griechisch-römischen Zeit vergleichen, sondern, wie es allein natürlich ist, an das europäische Altertum anschließen sollen. Damit wäre das natürliche Wachstum Europas deutlich geworden, und man hätte den Anlaß vermieden, der lange Zeit zur Ignorierung des europäischen Mittelalters führte.

Das Mittelalter zu ignorieren heißt nicht nur, eine lange Zeit zu übersehen. Europa ohne Rücksicht auf das Mittelalter zu betrachten, bedeutet vielmehr, sich das Europa der Neuzeit als urplötzlich entstanden vorzustellen. Man denkt also über den Entwicklungsprozeß gar nicht nach. Aber läßt sich so das Wesen Europas begreifen? Es ergibt sich also, daß, je dringender sich die Frage stellt, was Europa denn sei, desto mehr eine angemessene Schätzung des Mittelalters an Bedeutung gewinnt.

Wer einmal in Europa gelebt hat, hat gewiß bemerkt, daß, im Unterschied zu Japan, dort dem Mittelalter großes Gewicht zukommt. Das Mittelalter ist im heutigen Leben Europas noch lebendig, und an der Hochschätzung der Tradition läßt sich die verschwiegene Achtung der Europäer vor ihrem Mittelalter spüren. Hier zeigt sich ein Unterschied zwischen Europa und Japan. Da man in Europa meist mit Stein baut, sind die Gebäude dauerhaft und nicht selten heute noch in lebendigem Gebrauch, was sich gewiß auf die Hochschätzung der Geschichte

auswirkt. So drängen sich uns mancherlei Überlegungen zum abendländischen Mittelalter auf. Die abendländische Geschichte ist, wie gesagt, verhältnismäßig jung. Als Europa anfang, seine eigene Kultur zu gestalten, empfing es die griechisch-römische Kultur und das Christentum gleichsam als sein eigenes Fleisch und Blut, was aber nicht besagt, daß das Abendland beide schon damals voll in sich aufgenommen hätte. Vielmehr vollzog sich ihre Aufnahme in wiederholten Wellen und unter gewaltigen Anstrengungen. Auch heute sind Antike und Christentum für Europa so etwas wie ein Grundlehrbuch und eine verpflichtende Norm. Noch im 12. Jahrhundert hatte Europa viel von der hochentwickelten arabischen Kultur zu lernen. So wurden im Europa des 12. Jahrhunderts zahlreiche arabische wissenschaftliche Werke – darunter auch ins Arabische übertragene Werke griechischer Wissenschaft – ins Lateinische übersetzt und so im Abendland rezipiert.³ Erst im 13. Jahrhundert fand die abendländische Kultur Eigenart und innere Größe. Allerdings strömten auch in diesem Jahrhundert, besonders in seiner ersten Hälfte, und zwar wiederum unter Vermittlung durch die arabische Kultur, vor allem die Philosophie des Aristoteles, aber auch andere griechische Werke nach Europa ein.⁴ Doch bedeutet das nicht, daß sich die Kulturrezeption auf bloße Nachahmung, Selektion oder Wiederholung beschränkte. Denn schon im 13. Jahrhundert vermochte die europäische Kultur sich das überlieferte Geistesgut innerlich anzueignen und schöpferisch weiterzubilden. Beispiele für solche schöpferische Tätigkeit ließen sich aus vielen Gebieten erbringen: etwa hinsichtlich Religion (Stärkung der Kirchengewalt), Staat (Entwicklung der kaiserlichen und königlichen Gewalt), Stadt (das neue Bürgertum), Landwirtschaft, Handel, Wissenschaft, Universität, Rittertum, Architektur und Kunst, Musik, Epos usw. Nachdem Europa einmal angefangen hatte, aus eigener Kraft schöpferisch zu gestalten, fing es auch an, seinen eigenen Weg zu gehen. Seit dieser Zeit hat es nämlich begonnen, alles eigenständig zu schaffen. Denn es fand sich keine Kultur mehr, die noch nachzuahmen gewesen wäre. So lassen sich Renaissance und Reformation des 15. und 16. Jahrhunderts wohl in dem Sinne deuten, daß sich Europa nun bewußt noch einmal mit den Lehrbüchern befaßte, aus denen es seit je gelernt hatte. So entwickelte etwa die Kunst der Renaissance ihre eigene Formenwelt, indem sie von den Griechen lernte. Man könnte Europa, wie es sich seit der Renaissance entfaltete, mit einem schnell zu voller Größe heranwachsenden Baum vergleichen, der seine Kraft aus Wurzeln zieht, die sich bis zum Ende des Mittelalters weit verzweigt hatten. Das Mittelalter war so der fruchtbare Boden, aus dem Europa seit der Renaissance schöpfen konnte.

Unter den großen Ereignissen, die die enge Verbindung Europas mit dem Mittelalter vergessen lassen, fällt die Reformation ins Auge. Die Reformation

³ Vgl. Schuntarô Itô, »Die Renaissance des 12. Jahrhunderts und die westeuropäische Kultur«, in: Iwanami-Kurs: Weltgeschichte, Bd. 10, Tokyo 1970 (japan.).

⁴ Vgl. F. Van Steenberghen: Aristote en Occident. Les origines de l'aristotelisme parisien, Louvain 1946 (engl. Übers. Aristotle in the West, Louvain 1955).

spielt sich gänzlich innerhalb des Christentums, also innerhalb der europäischen Kultur ab. Der Protestantismus lehnte sich gegen die katholische Kirche, die das Mittelalter beherrscht hatte, auf – sei es unmittelbar auch nur in ihrer von der Renaissance geprägten Gestalt – und verlangte nach einer Reform.

Wenn zwei miteinander streiten, ist es nur natürlich, daß jeder auf den anderen und alles, was zu ihm gehört, herabschaut und es herabzusetzen sucht. So mußte der Protestantismus mit seiner Beziehung zum Katholizismus auch die zum Mittelalter abbrechen. Daher kommen wohl seine Vorurteile und seine Interesslosigkeit für das Mittelalter. Der Protestantismus ist eine Macht, die Europa in zwei Hälften teilt. Während heute seine Vorurteile nicht so stark sind, daß sie das Bild des Mittelalters verzerrten, übten diese früher einen erheblichen Einfluß aus. Die Geschichtsauffassung des Protestantismus hat auch Japan beeinflusst. Denn das Christentum, wie es zur Meiji-Zeit in Japan verbreitet wurde, war überwiegend protestantisch. Das damalige Japan blickte mit Bewunderung auf die neu eingeführte europäische und amerikanische Zivilisation und entledigte sich im Bemühen, die Errungenschaften der europäischen und amerikanischen Kultur aufzugreifen, fieberhaft des alten Japan. Das bisherige Japan bedeutete nichts mehr, und alles, was die Distanz zum alten Japan, ja den Bruch mit ihm vorantrieb, wurde freudig als Fortschritt begrüßt. Bei dieser Einstellung mußte das damalige Japan die Auffassung des europäischen Mittelalters als dunkler Zeit, die abzulehnen sei, wie selbstverständlich annehmen. Doch hat sich heute auch in Japan das Verständnis seiner vormodernen Zeit erheblich gewandelt. Überdies hat sich die Einsicht durchgesetzt, daß das gleiche Wort »Mittelalter« für Europa und Japan sehr Verschiedenes bedeutet.

So wissen wir Japaner heute, daß sich im Abendland die Entwicklung der Geschichte seit dem Mittelalter sehr verschieden von der unsrigen vollzog. Japan war bis zu Beginn der Meiji-Zeit ein friedliches Inselland im äußersten Osten des Pazifik. Es hatte sich von der übrigen Welt so abgeschnitten, daß es als völkisch homogener Staat auch in der Neuzeit dreihundert Jahre lang seinen Isolationismus genießen konnte. So hat Japan einerseits eine eigene rein japanische Kultur entwickeln können, andererseits war es hinter der Weltkultur zurückgeblieben, so daß die Begegnung mit der hochentwickelten europäisch-amerikanischen Zivilisation im Japan der Meiji-Zeit einen Schock auslösen mußte.

In Europa war, wie oben gesagt, schon am Ende des Mittelalters der Grund für eine eigenständige schöpferische Kulturentwicklung gelegt worden, wohl auch dadurch, daß das Abendland ein Schmelztiegel vieler Völker gewesen war. Die europäische Kultur war schon damals so hoch entwickelt, daß sie von keiner anderen Kultur mehr hätte lernen können. Das gilt auch für die griechisch-römische Kultur, von der das Abendland ehemals gespeist worden war. Die Europäer brachten unter viel Aufwand von Kraft und Zeit, mit ruhiger Sicherheit und festem Selbstvertrauen ihre eigene Kultur hervor. Alle großen Ereignisse der folgenden Zeit fanden innerhalb dieser Kultur statt: der amerikanische Unabhängigkeitskrieg, die französische Revolution, die Entwicklung der Naturwissen-

schaften und der Marxismus. Weil diese Ereignisse und Bewegungen im europäischen Kulturkreis entstanden sind, ist man dort ihnen gegenüber einigermaßen immun geworden. Innerhalb dieser Kultur können diese daher keine große Wirkung mehr haben, doch außerhalb von ihr verhält es sich anders: In Kulturen ohne diese Immunität können diese Ereignisse und Bewegungen eine derartige Kraft entfalten, daß sie diese außereuropäischen Kulturen vernichten können. Auch im Fall Japans haben diese Einflüsse eine lebhaftere Bewegung hervorgerufen. Aber auch in Europa selbst sind die Glaubenskriege oder die zwei Weltkriege unseres Jahrhunderts nichts anderes als Vernichtungskriege gewesen, in denen die Europäer ihre Selbstkontrolle verloren hatten.

Um einem Mißverständnis vorzubeugen, soll dem bisher Gesagten hinzugefügt werden, daß hier das Mittelalter nicht unbeschränkt verherrlicht, sondern ihm nur eine gerechte Würdigung zuteil werden soll. Denn vielleicht lebt auch heute noch etwas von der Auffassung des Mittelalters als dunkler, von Gewalt und Unterdrückung gekennzeichneter Zeit, aus der erst die Renaissance Europa befreit und eine neue Epoche der Freiheit eingeleitet habe. Wie oben gesagt, vollzog sich die Einigung Europas in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts zur Zeit Karls des Großen. Man sieht oft in dieser »Karolingischen Renaissance« mit ihrem großen kulturellen Fortschritt die Geburt Europas. Mitte des elften Jahrhunderts beginnt die Gregorianische Reform, die zur geistigen Selbständigkeit Europas einen wichtigen Beitrag geleistet hat. Die Bedeutung des zwölften Jahrhunderts wird immer mehr anerkannt; auf geistigem Gebiet mag seine Bedeutung die der üblicherweise so genannten Renaissance sogar übertreffen, so daß man heute gern von der Renaissance des zwölften Jahrhunderts spricht.⁵ Das nächste Jahrhundert bildet zweifellos den Höhepunkt des Mittelalters. Im Hinblick auf die Wissenschaftsentwicklung wird gelegentlich von einer Revolution des dreizehnten Jahrhunderts gesprochen.⁶ Aber vielleicht sollte man die Epoche von der Gregorianischen Reform bis zur Mitte des vierzehnten Jahrhunderts als Einheit behandeln, statt sie bequemerweise in Jahrhunderte aufzuteilen. Jedenfalls fand Europa zu dieser Zeit seinen Ausgangspunkt und die Wurzel seines Wachstums. Die eindrucksvolle spätere Entwicklung der europäischen Kultur ist, wie schon gesagt, das Erblühen, das wie von selbst dem Wachstum der Pflanze folgt.

⁵ Vgl. Charles H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Meridian Books 49), Cleveland 1957; Yōzō Horigome, *Untersuchungen zum europäischen Geist. »Die Reform des zwölften Jahrhunderts«*, Tokyo 1976 (japan.), u. a.

⁶ F. Van Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson 1955, p. 28.

III. Der Bereich der mittelalterlichen Philosophiegeschichte

Bei der philosophie- und geistesgeschichtlichen⁷ Einteilung des Mittelalters muß man sich mit anderen Problemen als bei seiner kulturgeschichtlichen und politischen Einteilung auseinandersetzen. Spricht man nämlich vom klassischen Altertum, so ist damit oft nur die griechisch-römische Kultur ohne Rücksicht auf den hebräisch-christlichen Kulturkreis gemeint. Ein Grund dafür liegt in dem Problem, ob Religion als Kultur anzusehen sei. Denn Religion, »die Stimme eines Predigers in der Wüste« (Markus 1,3), kann in der Wüste wachsen. Sie fällt nicht auf und braucht viel Zeit, bis ihr geistiger Wert erkannt wird. Die Geschichte der griechischen Philosophie läßt man normalerweise mit dem großen Plotin im 3. Jahrhundert zu Ende gehen, erwähnt aber auch dabei das hebräische Denken oft mit keinem Wort.

Nun ist der hebräische Geistesstrom für die mittelalterliche Philosophie grundwesentlich. Denn er und der Hellenismus sind die zwei Pfeiler der mittelalterlichen Philosophie. Die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie kann so einfach beschrieben werden als der Prozeß der Auseinandersetzungen, gegenseitigen Abstoßungen und Verschmelzungen dieser beiden Ströme. Deswegen ist mittelalterliche Philosophie tief religiös; ihre zentralen Probleme kreisen um die Religion. Wollte man Religionsphilosophie als Philosophie über Religion im allgemeinen definieren, dann ist die mittelalterliche Philosophie in hohem Grade religionsphilosophisch. Wer für Religion nicht offen ist oder ihr gegenüber negativ eingestellt ist, mag darum an mittelalterlicher Philosophie nicht viel Geschmack finden, es sei denn im Sinne eines Feindbildes. Dies ist ein Grundzug der Philosophie des Mittelalters.

Wenn man das hebräische Denken des Alten Testaments von dem des Neuen Testaments unterscheidet, beginnt schon im Neuen Testament der Prozeß der Verschmelzung von Hellenismus und hebräischem Denken. Ohne hellenistischen Einfluß ließe sich manches neutestamentliche Wort kaum denken, wie etwa: »So ist des Menschen Sohn ein Herr auch über den Sabbat« (Markus 2,28), oder: »Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut auch ihnen!« (Matthäus 7,12). Auch der Gedanke, daß der Sohn eines unbekanntenen Handwerkers in einem kleinen Dorf Gott ist, konnte ohne hellenistischen Einfluß wohl kaum gedacht werden. Das Neue Testament ist auf griechisch geschrieben, und

⁷ Japanische Grundrisse der Geschichte der europäischen mittelalterlichen Philosophie sind: Masao Matsumoto, Die Geschichte der europäischen Philosophie (Antike und Mittelalter), Tokyo 1951; Keiji Hayami, Die Philosophie der Antike und des Mittelalters, Tokyo 1951; ders., Die Philosophie der Renaissance, Tokyo 1956; »Der Strom der europäischen Philosophie«, in: Risô Nr. 33 (Oktober 1962); Michitaro Tanaka (Hg.), Geschichte der Philosophie, Kyoto 1965; »Die mittelalterliche Philosophie und unsere Zeit«, in: Risô Nr. 435 (August 1969); Iwanami-Kurs: Philosophie, Bd. 16: Die Geschichte der Philosophie I; Eijirô Hattori, Die Geschichte der europäischen Antike und des Mittelalters, Tokyo 1976, u. a.

die beiden Namen, Jesus und Christus, sind in dieser Form griechisch. Auch an die eigentümliche Lehre vom Logos zu Beginn des Johannes-Evangeliums kann erinnert werden. Das Christentum umschließt also schon von seiner Entstehung her griechisches Denken als eines seiner Wesenselemente. Da das Christentum im Zusammenstoß heterogener Kulturen entstand, ist das griechische Denken in ihm zwar nicht harmonisch mit dem hebräischen versöhnt, sondern seine Existenz bleibt problematisch. Aber eben hier liegt der Grund für die anhaltenden und tiefgreifenden Auseinandersetzungen des Christentums mit der griechischen Philosophie. Nicht jeder, ob innerhalb oder außerhalb des Christentums, mag dieser Ansicht zustimmen, aber das griechische Denken ist dem Christentum gewiß nicht nur oberflächlich angefügt, sondern ihm wesentlich. Umgekehrt möchte ich behaupten, daß das Christentum der Einführung in die griechische Philosophie dienen kann. So ist es kein Zufall, daß die Berührung mit dem Christentum nicht selten philosophisches Interesse weckt.

Es ist daher im Christentum selbst angelegt, daß sich in der nachapostolischen Zeit die Patristik, sodann die Scholastik aus ihm entwickeln. Wenn wir nun von mittelalterlicher Philosophie sprechen, ist zunächst ihr Bereich zu bestimmen. Ich möchte Scholastik und Philosophie des Mittelalters nicht im gleichen Sinn, sondern jene im engeren, diese im weiteren Sinn verstehen. Die Scholastik im weiteren Sinne läßt sich ungefähr für die Zeit vom 9. bis zum 15. Jahrhundert ansetzen. Im engeren Sinne dürfte sie von Anselm von Canterbury (1033–1109) bis Wilhelm von Ockham (um 1285 bis um 1349) reichen. Um die Verbindung der Scholastik mit dem Altertum zu verstehen, hat man sich unbedingt der Patristik zu erinnern. Da die Patristik im 2. Jahrhundert begann und ein einheitliches Gebilde darstellt, muß man also bis zum 2. Jahrhundert zurückgehen, auch wenn man damit zeitlich über die Grenzen des Mittelalters hinausgeht. So betrachtet fällt der Beginn der mittelalterlichen Philosophie vom 2. bis zum 4. Jahrhundert mit der Endphase der griechischen Philosophie zusammen, so daß da beide parallel verlaufen. In bezug auf das Ende der Philosophie des Mittelalters stellt sich die Frage, welche geschichtliche Stellung man Nicolaus Cusanus (1401–1463) zuschreibt. Dieser bedeutende Denker lebt in einer Übergangszeit und kann daher, wollte man eine Geschichte der Renaissance-Philosophie schreiben, ebensogut zu dieser Geschichte geschlagen werden wie zu der der mittelalterlichen Philosophie. Wie man es auch damit halten möge, so sollte doch, um des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit willen, die Philosophie des 15. und 16. Jahrhunderts als Philosophie der Renaissance angesehen werden.

Es würde den Charakter der Scholastik verdeutlichen, wenn man sie auf die Zeit von Anselm bis Wilhelm von Ockham beschränkte. Dann kommen Scotus Eriugena und Nicolaus Cusanus vor und nach dieser Periode nicht mehr in Betracht, was durchaus sinnvoll sein kann, da beide der Scholastik auch recht fremde Züge aufweisen. Auf diese Weise versucht man, das Bild einer möglichst reinen Scholastik herauszuarbeiten. Auch die klassische Philosophie der Griechen wie die deutsche klassische Philosophie erlebten ja nur eine kurze Blütezeit.

Doch ist von der »klassischen Scholastik« noch keine so klare Vorstellung entwickelt wie von den beiden anderen; hier liegen für die Forschung noch manche Aufgaben.

Die Philosophie des Mittelalters kam zu ihrem Ende, als, wie die Reformation zeigte, die Verbindung von Glauben und Vernunft sich auflöste und zerfiel, nämlich beide gegeneinander selbständig wurden. Der Glaube schied als Sache des Willens oder des Gefühls aus dem Gebiet der Wissenschaft aus, und diese behandelte allmählich nur noch weltliche Fragen, und zwar rein weltimmanent, wurde also gegenüber dem Glauben bezugslos und zeigte kein Interesse mehr für ihn.

IV. Eine Kultur mit zwei Brennpunkten

Wie schon oben angedeutet, ist das Mittelalter die Zeit, die bei der Entstehung Europas die Hauptrolle spielte; das Europa der Neuzeit erflöß wie von selbst daraus. Weiterhin ist, ebenso wie in der Geistesgeschichte, die Zeit von der Mitte des elften bis zur Mitte des vierzehnten Jahrhunderts die zentrale Phase mittelalterlicher Geschichte. Der Beginn dieser zentralen Phase kündigt sich in der Gregorianischen Reform an⁸; ihr Ende in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts ist durch eine Schwächung Europas durch den hundertjährigen Krieg, die Pest oder das Große Schisma gekennzeichnet. Bald darauf setzt schon die Renaissance des fünfzehnten Jahrhunderts ein. Diese Blütezeit deckt sich nun, wie gesagt, nicht nur mit der Zeit der Scholastik im engeren Sinne, sondern auch ungefähr mit der der Kreuzzüge (1095–1291), wobei es eine andere Frage ist, wie man die Kreuzzugsbewegung beurteilen will. Davor war Europa ständig durch die Einfälle der Normannen, Ungarn und Sarazenen beunruhigt worden. Nachdem Mitteleuropa durch die Überwindung der Ungarn in der Schlacht bei Augsburg (955) zur inneren Ruhe gekommen war, zog es nun, als sei dies ein geschichtliches Gesetz, seinerseits zur Reconquista aus.

Die Kultur des europäischen Mittelalters wird oft mit einer Ellipse verglichen, sofern sie zwei Brennpunkte hat, nämlich das Papsttum und das Kaisertum des Heiligen Römischen Reiches. Obwohl es bedenklich wäre, beide Gewalten von ihrer übertriebenen und zeitbedingten Ausprägung her zu fassen, so bestimmen doch diese beiden je für sich und in ihrer gegenseitigen Beziehung die Eigenart des gesamten Mittelalters. In ihnen verkörpern sich Kirche und Staat oder Religion und Politik. Beide besaßen ihre Machtfülle keineswegs von Anfang an, doch wenn die eine erstarkte, dann, man weiß nicht warum, auch die andere; so

⁸ Vgl. Yôzô Horigome, »Die Gregorianische Reform und der Investiturstreit«, in: Iwanami-Kurs: Weltgeschichte, Bd. 10 (japan.); ders. (Hg.), Untersuchungen zum europäischen Geist; Geoffrey Barraclough, History in a Changing World, Oxford 1955 (japan. Übers. von Maekawa u. Kaneiwa, Tenkanki no rekishi, Tokyo 1964); Augustin Fliche, La querelle des investitures (Les grandes crises de l'histoire), Paris 1946 (japan. Übers. von Yôji Noguchi, Joninken tôsô, Tokyo 1972), u. a.

standen beide in höchster Blüte, als sich die Kultur des Mittelalters auf ihrem Höhepunkt befand. Weit entfernt von friedlicher Koexistenz, lagen jedoch beide fast ständig im Streit miteinander, und in diesem Spannungsfeld entwickelte sich die Kultur des Mittelalters. Der erste Funke, der dieses Spannungsverhältnis heftig entfachte, war der Investiturstreit, in dem das Papsttum versuchte, das Recht der Besetzung von höheren kirchlichen Stellen von der weltlichen Gewalt zurückzuerlangen. Dieses Bemühen macht, zusammen mit dem Verbot der Simonie und der Priesterehe, das Kernstück der Gregorianischen Reform aus. Diese Reformbewegung auf seiten der Kirche erzeugte eine eigentümliche Spannung, die zur geistigen Selbständigkeit oder zum Erwachen der Gesellschaft führte und damit einen unermesslichen Einfluß auf die Entwicklung Europas ausübte. Eben derselbe Leo IX., der die Gregorianische Reform einleitete, trennte die weströmische Kirche endgültig von der cäsaropapistischen oströmischen Kirche. Ursprünglich hatte das Papsttum keine eigene politische Gewalt und war daher auf den Schutz des Kaisers angewiesen. Dieser konnte wiederum, wenn der Papst hinter ihm stand, eine unvergleichliche Autorität ausüben. Daher hingen beide in ihrem Gedeih und Verderb eng miteinander zusammen. Nun versuchte das politisch machtlose Papsttum, sich gegen den Kaiser des Heiligen Römischen Reiches aufzulehnen. Dabei ging es um die Frage, wie groß die geistige Autorität des Papsttums sei. Auf die komplizierten Verhältnisse in dieser Frage kann hier nicht näher eingegangen werden. Doch beruht die Eigenart der mittelalterlichen Kultur und der europäischen Zivilisation überhaupt darauf, daß sie eine von der politischen Macht verschiedene und ihr überlegene geistige Autorität hervorgebracht hat. Es ist geschichtlich keine Seltenheit, daß ein politischer Machthaber gleichzeitig religiöse Gewalt innehat; doch ist es das Besondere Europas, daß die religiöse Autorität von der politischen unabhängig besteht. Daß der Papst politisch machtlos war, läßt sich etwa daraus ersehen, daß Papst Gregor VII., die Zentralfigur der Gregorianischen Reform, zwar einmal Kaiser Heinrich IV. die Schmach von Canossa zufügte, aber schließlich von diesem aus Rom vertrieben wurde und in Salerno unter Normannen ein kummervolles Ende fand. Ähnlich wurde etwas später der »Vater der Scholastik«, Anselm, als er Erzbischof von Canterbury war, vom englischen König mehrmals auf den Kontinent ausgewiesen.

Das Problem der Scholastik, im weiteren Sinne auch der mittelalterlichen Philosophie überhaupt, hängt wohl eng mit den Problemen dieser Ellipse zusammen. Hier heißen nun die zwei Brennpunkte Glaube und Vernunft oder Theologie und Philosophie. Wegen dieser Doppelpoligkeit oder Ellipsenform ist lange diskutiert worden, ob die mittelalterliche Philosophie oder die Scholastik wirklich Philosophie sei. Der Vergleich der Ellipse läßt sich vielleicht nicht völlig adäquat auf diesen Fall übertragen. Jedenfalls ist es Tatsache, daß der Glaube hier die Vernunft oder die Theologie die Philosophie umschließt. Die Frage ist dann, wie diese Vernunft oder Philosophie einzuschätzen ist. Unter der Spannung von Glaube und Vernunft verbirgt sich das Verhältnis von hebräischem und helleni-

stischem Denken oder von Christentum und griechischer Philosophie. Mit dieser Spannung ist dem Glauben die Gelegenheit angeboten, nochmals in ruhiger Distanz über sich zu reflektieren; von der Seite der Vernunft gesehen, ist ihr durch den Glauben ein unbekanntes, neues Gebiet erschlossen. Das Problem besteht darin, daß beide überzeugt sind, für die Grundfragen des Lebens zuständig zu sein; daraus entspringen ihre eigentümlichen Verflechtungen.

Wenn die Autorität nicht durch die Vernunft aufgehoben wird, sondern als solche sich bis zum Ende durchhält, nennt man sie, auf dem Gebiet der Religion, sofern sie auf Spontaneität beruht, Glauben. Da jeder Versuch, den Gegenstand des Glaubens vom unbeteiligten Standpunkt eines Außenstehenden her aufzuhellen, notwendig an der Oberfläche bleibt, erscheint es zu diesem Zweck erforderlich, sich selbst, soweit möglich, in den Glauben hineinzubegeben. Daß man den Glauben nicht als intellektuelles Ruhekissen benützen, sondern sich unter Einsatz aller Kräfte bemühen solle, das Geglaubte zu verstehen, ist Forderung der Scholastik, und das als Frucht dieser Forderung geborene Glaubensverständnis ist die scholastische Philosophie.

Wenn mittelalterliche Kultur sich als eine Ellipse auffassen läßt, so bilden, wie gezeigt wurde, in ähnlicher Weise die zwei Brennpunkte von Glaube und Vernunft das Leitmotiv der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, nämlich der Patristik und Scholastik. Diese zwei haben in ihrem Wechselspiel und Wandel die je verschiedene Philosophie der einzelnen Zeitabschnitte gefordert. Bald wurde nur die eine der beiden Seiten betont und die andere vernachlässigt, bald hat man beide streng geschieden. Im allgemeinen hat jedoch der Hauptstrom der Philosophie des Mittelalters sich auf beide gestützt und gerade so seine bedeutendsten Leistungen hervorgebracht. Im Bereich der Patristik läßt sich dafür auf das Denken des großen Kirchenvaters Augustinus, im Bereich der Scholastik des 13. Jahrhunderts auf das System des Thomas von Aquin hinweisen. Augustinus gelang erstmals die Verschmelzung von hebräischem und hellenistischem Denken in großem Stil; Thomas von Aquin konnte dann sein klares Denksystem auf diesen Bahnen errichten. Wie diese zwei, so waren fast alle Denker des Mittelalters weniger als Philosophen denn als Theologen tätig. Man mag fragen, ob es nicht zu einer Verzerrung führe, wenn man aus theologischen Werken so etwas wie Philosophie herauszieht. Darauf läßt sich antworten, daß Aristoteles jenes Werk, das wir heute »Metaphysik« nennen, selbst »Erste Philosophie« (»πρώτη φιλοσοφία«) nennt, und auch als »Theologie« (»θεολογική«)⁹ bezeichnet. Eine solche Theologie ist Philosophie als solche und kann daher als Philosophie behandelt werden. Bei der mittelalterlichen Philosophie verhält es sich freilich etwas anders, doch bedeutet hier, wenn Glaube und Vernunft zur Frage stehen, Vernunft oft griechische Philosophie. Mittelalterliche Theologie ist daher so sehr philosophische Theologie, daß sie ohne griechische Philosophie undenkbar ist. In der ersten Hälfte mittelalterlicher Philosophie wäre diese Theologie ohne die Philoso-

⁹ Aristoteles: *Metaphysica* E 1026 a 19; K 1064 b 3.

phie des Neuplatonismus unmöglich, und ab dem dreizehnten Jahrhundert gäbe es sie ohne die Philosophie des Aristoteles nicht. Das ist der Grund, weshalb sich aus dieser Theologie Philosophie herauschälen läßt, die in sich Bestand hat. Das Bestreben, die mittelalterliche Theologie als mittelalterliche Philosophie zu denken, dürfte freilich auf der Forderung nach einem allgemeineren Gesichtspunkt beruhen, doch darf dabei zugleich nicht vergessen werden, daß diese Denker Theologen waren.

V. TRANSFORMATION UND KONTINUITÄT: MITTELALTER UND MODERNE

Neuzeit vor der Neuzeit? Zur Entdramatisierung der Mittelalter-Neuzeit-Zäsur

VON ODO MARQUARD, GIESSEN

Der Jubelfall eines Philosophen, der ein philosophischer Mediävist ist, aus seinem dreizehnten in sein vierzehntes Lebensjahrhundert ist eine gute Gelegenheit, über einen Tatbestand nachzudenken, der – jedenfalls für mich – immer deutlichere Konturen annimmt: wer – als Philosoph – die Neuzeit begreifen will, muß immer mehr vom Mittelalter verstehen und braucht dafür – unvermeidlicherweise – in wachsendem Maße die Hilfe des Mediävisten. Kurz gesagt: je neuzeitlicher die Neuzeit wird, desto nötiger werden die Mediävisten. Warum ist das so?

Ich erwäge folgende Antwort: durch jenen Vorgang, den man die Futurisierung des Antimodernismus nennen kann, wurde – indirekt – die Mittelalter-Neuzeit-Zäsur entdramatisiert. Dadurch konnten und mußten zunehmend Kontinuitäten zwischen Mittelalter und Neuzeit wichtig und für die Definition der Neuzeit maßgeblich werden, wie sie – beispielsweise – jene Neuzeitthese geltend macht, der ich selber anhänge: die Neuzeitthese von Hans Blumenberg, die eine Mittelalterthese einschließt. Es ist diese: schon das Mittelalter war eine Neuzeit, nämlich die Neuzeit vor der Neuzeit. Das möchte ich hier kurz erläutern.

Ich zitiere: »Das Studium der« mittelalterlichen »Philosophie ist schwierig schon wegen der Sprache. Es ist nun keinem Menschen zuzumuten, daß er diese Philosophie des Mittelalters aus Autopsie kenne, da sie ebenso umfassend als dürftig, schrecklich geschrieben und voluminös ist«: das ist selbstverständlich nicht Blumenberg, sondern Hegel (Theorie Werkausgabe XIX 541): die Sprache – nota bene – findet Hegel »schwierig« und »schrecklich« natürlich nicht deswegen, weil sie Latein, sondern deswegen, weil sie kein klassisches Latein ist. Zitiert habe ich Hegel hier nicht als Legitimator für meine Lektüreabstinentenzorgien, sondern als Zeugen für eine der Einstellungen zur Mittelalter-Neuzeit-Zäsur, die die neuzeitliche Philosophie produziert hat, und die man beachten muß, wenn – was ich hier unterstelle – gilt: wesentliche Größen und Bestände unterlaufen den einschlägigen Zäsurbedarf: Diskontinuitätsopponenten, Zäsurverweigerer, Epochenschwellenentschwellungsmittel. Es gibt nun aber – wenn ich

es richtig sehe – drei Formen der Einstellung zur Mittelalter-Neuzeit-Zäsur, nämlich – hier schrecklich simplifiziert – die folgenden:

1. Einstellung der klassisch promodernistischen Aufklärung: die Neuzeit ist aufgeklärt, das Mittelalter war das noch nicht und also finster, wir haben es (nicht Gott, sondern) uns sei Dank hinter uns, und wo wir es noch nicht hinter uns haben – d. h. wo es mittelalterliche Komponenten in der europäischen Neuzeit (noch) gibt – z. B. immer noch Metaphysik, immer noch Glauben, immer noch Theologie –, ist das günstigstenfalls ganz und gar schlimm und schrecklich. Hegels Philosophie gehört als späte und differenzierte Version zu dieser Einstellung: das Mittelalter – meint er – ist von der modernen (nachorientalischen und nachantiken, d. h. modern-romantischen, nämlich christlichen) Zeit der finstere Teil, deren nichtfinsterner Teil mit der Reformation beginnt und – im Prinzip – in der hegelschen Gegenwart ihre unüberholbare Gestalt gewinnt. Hegels Philosophie war – unter den Fortschrittstheorien seit Voltaire – die letzte Gegenwartsaffirmation.

2. Einstellung der Romantik und des Antimodernismus: das Mittelalter war im Gegenteil das erleuchtete und strahlende Vorbild, von dem die Neuzeit abgefallen ist: die Neuzeit ist – als der Abfall Europas von der Christenheit (Novalis) – gerade dadurch definiert, keine oder zu wenige mittelalterliche Komponenten zu haben: sie müssen also – als dort fehlende – erst in die Neuzeit hineingebracht werden: durch Bewunderung der – wie der philosophiehistorische Bewunderungsprotagonist Kleutgen die mittelalterliche Philosophie nannte – »Philosophie der Vorzeit«, durch Entwicklung und Aktivierung der Philosophiehistorie (Typ Baumker und Grabmann bis Gilson) zum einschlägigen Importgewerbe, schließlich (seit »Aeterni Patris« 1879) durch antimodernistische Wiederbelebung einer – möglichst hochprozentig theologischen – Metaphysik. Die Spätform dieser antimodernistischen Einstellung, deren historische Raffinesse und metaphysische Eleganz zunimmt, war schließlich – in vielen Varianten – das Säkularisierungstheorem.

3. Für die beiden zuvor skizzierten Einstellungen war das empfindliche Verhältnis das Neuzeit-Mittelalter-Verhältnis: die sensible und brisante Zentralzäsur. Das ändert sich – mit Vorläufern im frühen 19. Jahrhundert: Fichtes »Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters« waren die erste Fortschrittsphilosophie, die nicht mehr nur die Vergangenheit, sondern vor allem auch die Gegenwart negierte, und zwar nicht im Namen der Vergangenheit, sondern im Namen der Zukunft – massiv insbesondere im 20. Jahrhundert: z. B. durch Aufnahme des Marxismus auch ins theologische Denken. Das ist der Vorgang der Futurisierung des Antimodernismus: Die Gegenwart (als Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit, als bürgerliche Gesellschaft, als technokratische Entfremdung, als zu beendende Neuzeit, als abgewirtschaftete Moderne) wird nicht mehr durch die Vergangenheit (christliches Mittelalter), sondern durch die Zukunft (klassenlose Gesellschaft als Reich des Heils) in Frage gestellt: die Rekursinstanz des Antimodernismus ist nicht mehr die Vergangenheit, sondern die Zukunft. Fortan wird zum

entscheidenden Einschnitt die Neuzeit-Nachneuzeit-Zäsur; das aber bedeutet: die Mittelalter-Neuzeit-Zäsur hört auf, es zu sein: sie wird undramatisch. Darum kann sie – entlastet von der Aufgabe, die weltgeschichtlich frontenbildende Zäsur vom Dienst zu sein – nunmehr zur Disposition gestellt oder wenigstens zur differenzierten Interpretation freigegeben werden. Zäsurunterlaufende Tatbestände sind jetzt keine Unheils- oder Heilsbringer mehr, sondern normal: der vormals – durch den Diskontinuitätsbedarf an dieser Stelle – jubelnd oder trauernd verhängte Numerus clausus für Kontinuitäten und Äquivalenzen zwischen Mittelalter und Neuzeit kann nun gelockert und aufgehoben werden. Meine These ist hier also: die Futurisierung des Antimodernismus macht – indirekt – Neuzeit und Mittelalter äquivalenz- und kontinuierlichfähig; sie entdramatisiert die Mittelalter-Neuzeit-Zäsur. Darum müssen jetzt – das ist die Konsequenz – neue Interpretationen des Mittelalter-Neuzeit-Verhältnisses herbei, und zwar justament solche, die Gleichförmigkeiten zwischen beiden Zeitaltern geltend machen.

Dafür exemplarisch ist – meine ich – jene Neuzeit-These, die 1966 Hans Blumenberg in seinem Buch »Die Legitimität der Neuzeit« aufgestellt hat. Sie lautet: »die Neuzeit ist die zweite Überwindung der Gnosis«. Das setzt voraus – schreibt Blumenberg – »daß die erste Überwindung der Gnosis am Anfang des Mittelalters nicht gelungen war« (78), »daß die Formation des Mittelalters nur als Versuch der Absicherung gegen das gnostische Syndrom verstanden werden kann« (83), und daß »die zweite Überwindung der Gnosis am Ausgang des Mittelalters . . . sich unter »verschärften Bedingungen« (vollzieht)« (91). Mittelalter und Neuzeit sind zwei verschiedene Antworten auf dasselbe Problem, die Abwehr der Gnosis, so zwar, daß die zweite Antwort – unter verschärften Bedingungen – nötig wurde, weil die erste mißlang (wobei abzuwarten bleibt, ob die zweite nicht auch mißlingt: denn die futuristischen Antimodernisten arbeiten schon fleißig an der Gegenneuzeit und Postmoderne). Blumenbergs These – meine ich – impliziert: das Mittelalter war die erste – mißlungene – Neuzeit, also die Neuzeit vor der Neuzeit. So eben ist Blumenbergs These – was die Epochenschwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit betrifft – ein Epochenschwellenabschwelgungstheorem: sie begünstigt dadurch die Aufmerksamkeit auf zäsurunterlaufende Tatbestände und in diesem Sinne auf mittelalterliche Komponenten der Neuzeit. Dazu abschließend noch drei erläuternde Bemerkungen.

1. Mittelalter und Neuzeit sind für Blumenberg – wie nach Harnack der Katholizismus – gegen die Gnosis, insbesondere gegen Marcion erbaut, also gegen die Überzeugung: ein weltfremder Gott erlöst die Menschen von den Übeln der Welt, indem er – im Kampf gegen ihren bösen Schöpfer – die Welt eschatologisch vernichtet. Dagegen opponieren Mittelalter und Neuzeit, indem sie sich für Weltbewahrung, Welterhaltung einsetzen: beide sind weltkonservative Zeitalter. Das zentrale Welterhaltungstheorem des Mittelalters ist die – durch Erfindung der menschlichen Freiheit abgesicherte – Lehre von der guten Schöpfung Gottes. Sie mißlingt, weil im spätmittelalterlichen Nominalismus Gott – alle

Freiheit für sich allein beanspruchend – praktisch aus der Rolle des Schöpfers in die Rolle des gnostisch-weltfremden Erlösergotts desertiert, der die Welt nicht mehr erhält, sondern erneut vernichtet: z. B. Universalien und menschliche Freiheit abschafft, Konfessionsfrieden zerstört, usf. Darum mußte fortan die Weltbewahrung ohne Gott gesichert werden: nicht mehr durch Schöpfungstheologie, d. h. durch eine Theorie der Fremderhaltung der Welt, sondern durch Theorien der Selbsterhaltung verschiedenster Art, durch Strategien der Selbstbehauptung: eben durch die Neuzeit, die also ist: die Fortsetzung der mittelalterlichen Weltbewahrung unter Verwendung anderer Mittel.

2. Gelöst werden muß nämlich immer noch dasselbe Problem: die Abwehr der Gnosis, der heilseschatologischen Negation der vorhandenen Welt, und zwar durch Bemühung um *conservatio mundi*, wenn jetzt nicht mehr gegen Marcion, dann jetzt gegen die futuristischen Antimodernisten: die Kontinuität der Frage unterläuft die Varianz und Zäsur im Antwortverhalten. Darin steckt bei Blumenberg in bezug auf zäsurunterlaufende Größen (auf mittelalterliche Komponenten der Neuzeit) folgende Grundvorstellung: wichtiger als die Auffindung substantiell identischer Inhalte (Theorieinhalte, Traditions- und Institutionsinhalte) diesseits und jenseits der Mittelalter-Neuzeit-Zäsur ist die Ermittlung eines gleichartigen Problemlösungsbedarfs. Eben dadurch wird der Problemlösungsaufwand beider Zeitalter vergleichbar. Ich gebe ein nicht von Blumenberg stammendes Beispiel: wenn aus weltkonservativen Gründen durch Augustinus in »*De libero arbitrio*« die Lehre von der menschlichen Freiheit zur Sünde, d. h. zu unheilsrelevanten bösen Werken, aufgestellt werden muß, wird dadurch langfristig die Überzeugung von der Heilsrelevanz der guten Werke unvermeidlich; wo dann diese durch das protestantische »*sola gratia*« negiert wird, das weltkonservative Grundpensum aber perenniert, werden neuzeitlich die theologisch geächteten guten Werke sofort rehabilitiert, nun notgedrungen außertheologisch: entweder ökonomisch durch den Kapitalismus als Lob der ökonomisch guten Werke, der rentierlichen Fabriken, oder ästhetisch durch Apotheose der ästhetisch guten Werke, der Kunstwerke: Ökonomie und Ästhetik machen – gerade durch ihre spezifisch neuzeitliche Konjunktur – die Relevanz der guten Werke zur zäsurunterlaufenden Größe. Dabei können dann auch spannende Unterschiedsfragen auffällig werden, z. B.: warum eigentlich kam im Mittelalter Augustinus vor Thomas, in der Neuzeit Fichte nach Leibniz? Insgesamt gilt: bei den zäsurunterlaufenden Kontinuitäten sind funktionale Äquivalenzen wichtiger als substantiale Identitäten.

3. Blumenbergs Neuzeitthese ist – sage ich – exemplarisch für die Konsequenzen der dritten Einstellung zur Mittelalter-Neuzeit-Zäsur; denn durch sie sind die an großem Abstand von Mittelalter und Neuzeit interessierten Einstellungen verlassen, verlassen also auch die große Verachtung und die große Bewunderung. Das Mittelalter wird so für die Neuzeit zur Epoche »von gleichem Schrot und Korn« nun mit der Möglichkeit, mit ihr unter dem Druck des gleichen Zentralproblems über äquivalente Sorgen eines vergleichbaren Frage-Antwort-Haus-

halts mit unverteilter Deckungslücken zu fachsimpeln. Dabei mache ich – seit ich Blumenbergs Neuzeitthese nahegetreten (und zuweilen wohl auch zu nahegetreten) bin – dann eben die Erfahrung, daß ich, um für neuzeitliche Philosophie zuständig sein zu können, eine wachsend große Menge Mittelalterproblematik kennen muß: mehr jedenfalls, als jene Leute, die das Mittelalter nur zu verabscheuen brauchten, aber mehr auch, als jene Leute, die das Mittelalter nur zu bewundern brauchten. Zum philosophischen Neuzeitverständnis wird immer mehr philosophische Mediävistik gebraucht. Das ist – denke ich – kein schlechter Effekt. Im übrigen werden durch diese Verminderung des Bedarfs an dramatischer Zäsur zwischen Mittelalter und Neuzeit – zu der uns die Futurisierung des Antimodernismus indirekt verholfen hat – jene beiden Erfahrungen nun zwanglos verbindbar, die, wie ich meine, der Umgang mit der Geschichte ohnehin mit sich bringt: wie viel hat sich selbst dort geändert, wo sich fast gar nichts geändert hat; und: wie wenig hat sich selbst dort geändert, wo sich fast alles geändert hat.

PERSONENREGISTER

- Abaelard s. Petrus Abaelardus
Abbagnano, N. 298
Adams, M. M. 303
Adelard von Bath 70
Adelmannus von Lüttich 9f., 13
Aegidius Romanus 167, 170, 176, 250,
255, 356, 363, 366
Aertsen, J. A. 314
Ahmad Ibn al-Šalāh 127f.
Alanus von Lille 64
Albertus Magnus 133, 145, 148, 158,
161, 166, 171ff., 175f., 356, 363
Albumasar 234
Alexander IV., Papst 229, 232
Alexander von Alexandria 240
Alexander von Aphrodisias 216, 222,
224
Alexander Bonini 363
Alexander von Hales 161, 397
al-Fārābī (Alfarabi) 125–128, 145, 234
Algazel 234, 411f., 420
Alger von Lüttich 13
Alhazen 234
Allard, M. 224
Alonso Alonso, M. 134, 136ff.
Altner, G. 407
d'Alverny, M.-Th. 133, 135
Ambrosius 11, 395
Ammonius 127, 131, 214
Anastasius von Cluny 13
Anawati, G. C. 132
Andreas Galka von Dobczyn 362
Andreas von Gionzio 361
Andreas von Ko'scian 366
Andreas Wezyk 364f.
Andronikus von Rhodos 126
Anselm von Canterbury 4, 16–19,
20ff., 34f., 39–59, 63, 71, 103, 190,
198, 375–378, 380ff., 384, 425ff., 429
Anselm von Laon 65, 93
Ansfrid von Préaux 13
Antonius Andreae 364
Antonius Sirectus 331, 333–335,
337–341
Antonius Trombeta 331
Apuleius 142
Arendt, H. 405
Aristoteles 1, 23, 30, 37, 75f., 87, 94,
96, 99f., 105f., 109ff., 115, 120ff.,
125ff., 129, 131, 133, 149, 152f.,
156–159, 165, 169f., 172, 176f., 188,
190ff., 196, 213–223, 227, 230,
234–236, 242f., 247–252, 257, 261ff.,
266–273, 275, 281, 283–286, 290,
292, 298f., 305f., 309, 314, 318ff.,
324, 326, 356f., 360, 362ff., 366ff.,
439f.
Arius Didymus 87
Arnald von Villanova 133, 190
Arnaldez, R. 132
Ascelinus von Chartres 13
Asclepius 167
Auer, J. 334
Augustinus 5f., 11, 37, 40, 44, 51f.,
65f., 89f., 93, 101, 142f., 156, 160,
187f., 194f., 241, 289, 336, 372,
395f., 398ff., 411
Augustinus von Ferrara 334f., 338ff.
Averroes 132f., 166ff., 170, 215–220,
222–224, 231, 234–236, 242, 356, 411
Avicebron 234
Avicenna 23, 81f., 131–139, 148, 150,
166, 169–173, 175, 180, 216, 218,
222f., 231, 234f., 245–257, 356
Bacon, F. 145
Bacon, Roger s. Roger Bacon
Baeumker, C. 1, 370
Bálic, C. 331
Bannach, K. 275
Barraclough, G. 35
Barth, K. 42, 44, 59, 190
Bartholomäus von Bologna 228–236
Bartuschat, W. 103

- Baudry, L. 297f.
 Baumgarten, A. G. 415
 Baumgartner, H. M. 455, 463, 465f.
 Baumgartner, M. 163
 Baumstark, A. 128
 Baur, L. 167, 230
 Bazán, B. C. 204, 209, 212, 252
 Beckmann, J. P. 182, 275, 288, 290
 Beda 70
 Behler, E. 246–249
 Béraudy, R. 10
 Berengar von Tours 9–17, 67
 Berkeley, G. 307, 420f.
 Bernard, G. 331
 Bernhard von Chartres 69
 Bernhard von Clairvaux 21f., 74, 77, 144
 Bernhard von Neiße 367
 Bernold von Konstanz 14
 Bessarion, Kardinal 330
 Beumer, J. 239
 Biel, G. 412, 417f.
 Blomme, R. 93
 Blumenberg, H. 277–283, 288f., 291, 369, 371, 372f.
 Böckle, F. 411
 Boehner, Ph. 183f., 284, 297f., 301, 311, 313, 412
 Boese, H. 131
 Boethius 40, 70, 106, 108, 110f., 125, 128, 158, 188, 192
 Boethius von Dacien 199, 225, 227, 250
 Boler, J. 303
 Bolz, N. W. 277
 Bonaventura 45, 161, 188, 193, 195f., 284, 290
 Borgnet, A. 172
 Bouhot, J.-P. 10
 Bouillard, H. 44
 Bouyges, M. 217
 Boyle, R. 422f.
 Brady, I. 282
 Brampton, C. K. 297f.
 Bröcker, M. 143
 Brown, B. F. 206
 Brown, J. V. 239
 Brown, St. 184, 296, 298, 300
 Brulefer 331, 335, 338ff.
 Burleigh, W. 347
 Busa, R. 203
 Bütler, A. 49
 Buytaert, E. M. 332, 334, 350
 Caffarena, J. G. 339
 Cameron, A. 127
 Campsall, R. 327
 Cantin, A. 14
 Cassiodor 129
 Cathala, M.-R. 201
 Cenacchi, G. 40
 Cenci, C. 296
 Chenu, M.-D. 2ff., 25, 63, 71, 142f., 148, 162f.
 Christensen, J. A. 127
 Chrysipp 87
 Cicero 86, 88, 95
 Clarembaldus von Arras 70
 Combes, A. 329f.
 Conring, H. 428
 Constantin von Sarnano 331
 Courtenay, W. J. 277
 Curtius, E. R. 65
 Cusanus s. Nikolaus von Kues
 Czartoryski, P. 367
 Dancy, R. 261
 Daniel von Morlay 66
 Daniels, A. 40f.
 Day, S. 303
 De Bruyne, E. 142f.
 Decker, B. 168, 173f., 206
 Delhaye, P. 13
 Delorme, K. 167
 Demokrit 454
 Deneffe, A. 229
 Descartes, R. 39, 46, 161, 379, 409ff., 413, 419f., 422, 426f., 429f., 434, 436
 Devisse, J. 5
 De Wulf, M. 2, 164, 190, 197, 313
 Didier, J.-C. 13
 Dihle, H. 154
 Dinha 127
 Diogenes Laertius 87f.
 Dirlmeier, F. 86
 Domanski, J. 368
 Dominicus Gundissalinus 67, 145, 152, 167