

Einleitung

In der Philosophiegeschichte überlappen sich die Großepochen Antike und Mittelalter über Jahrhunderte hinweg. Bis zum Untergang des Römischen Reichs verläuft die Problementwicklung in der heidnischen Philosophie in den Bahnen der klassischen Antike, im Verfolg der von Platon und Aristoteles angelegten Fragestellungen. Gleichzeitig aber bildet sich seit dem Augusteischen Zeitalter ein neuer Typus des Philosophierens heraus, der im Christentum weltanschauliche Hegemonie gewinnt und seit Augustinus strukturbestimmend für das Denken des Mittelalters wird.

In diesem weit gespannten Zeitraum finden natürlich Berührungen zwischen den beiden Paradigmata statt. Antikes Denken infiltriert das christliche, aus der Reibung zwischen den beiden Denkhaltungen entspringen neue Widersprüche, die die Dialektik vorantreiben. Exemplarisch ist dafür Boethius.

Die lateinische Kirchenväter-Theologie ist Ausgangsbasis für das, was man rückschauend als Herausbildung der nachgriechischen abendländischen Welteinstellung bezeichnen mag; die ostkirchliche Entwicklung hat andere Wege eingeschlagen. Griechisches Erbe ist reichlich in dieses »Abendländische« eingegangen, zum Teil schon gefiltert durch die römische Adaptation; aber erst in der Amalgamierung mit der jüdisch-christlichen Tradition ist daraus eine Kulturspezifik geworden. So kommt den ersten fünf nachchristlichen Jahrhunderten eine Transformationsfunktion zu, die weit über das hinausreicht, was in ihnen an gedanklicher Substanz erarbeitet wurde. Nicht zuletzt gehört dazu, dass die Theologie das theoretische, die Kirche das politische Erbe des Römischen Reichs antrat. Philosophisch bedeutete das, dass der Absolutheitsanspruch verkündeter *Glaubenswahrheiten*, die eben die Geltung von *Wahrheiten* behaupten, und die Relationalität historisch bedingter Problemformulierungen, die aus sich selbst die Fortentwicklung generieren, miteinander konfliktieren mussten.

Die Moderne, in der die Philosophie zusammen mit den empirischen Wissenschaften den dominanten Typus des Denkens präfor-

miert, folgt ganz und gar dem Entwicklungsprinzip: Aus einem Wissensstand oder einer Problemlösung ergibt sich die Reformulierung, Weiterentwicklung und gegebenenfalls Ablösung durch ausschließende Theoreme; im Kontinuum gibt es einen Fortgang und Falsifikation des Geltenden ist eine stets offene Möglichkeit.

Weltliche Prozesse in ihren Veränderungen und ihrer konstanten Seinsgrundlage, in ihren Widersprüchen und deren Auflösung stellen sich theoretisch als eine Abfolge von Problemen dar. Diese werden formuliert, auch einander entgegengesetzt und aus den Antworten und ihren Gegensätzen ergeben sich neue Probleme, nicht nur neue Aspekte, sondern auch andere Fragen. Aus Platons Ideenlehre ging die Substanzmetaphysik des Aristoteles hervor, aus Galileis Empirismus der Cartesische Rationalismus. Die Problemgeschichte der antiken und der neuzeitlichen Philosophie lässt sich in zeitlicher Linearität beschreiben.

Was wir Mittelalter nennen, hat unter dem Vorrang des geoffenbarten Glaubens und der Theologie eine andere Struktur. Die Problemformulierungen erweisen sich als Variationen über einige wenige Leitmotive – keineswegs ungeschichtlich von den jeweiligen Zeitbedingungen abgehoben, aber eben doch nicht linear einander in einer quasi logischen Reihe ablösend, sondern die gleiche Thematik stets aufs Neue umkreisend. Es gibt ein Kontinuum feststehender Theoreme, deren Grundlagen und oft auch Einzelheiten nicht verändert werden durften und allenfalls interpretiert werden konnten. Die Interpretationsbedürftigkeit entsprang der Tatsache, dass die unantastbaren Texte Unstimmigkeiten oder sogar unversöhnbare Widersprüche enthalten, die ausgeglichen werden mussten, und dass es natürlich historische Veränderungen gab, denen es sich anzupassen galt. Problemgeschichte ist im Mittelalter eher eine Geschichte der Aneignung der Auctoritas; und dass die Aneignung, wenn sie die Auctoritas nicht infrage stellen darf, selbst ein Problem ist, zeigt das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus. Es ist notwendig zur Pflichtlektüre des 13. Jahrhunderts und zur Bewährungsprobe angehender Theologendozenten geworden.

Diese Besonderheit der Philosophie des christlichen Mittelalters hat methodologische Konsequenzen für die Darstellung. Die historische Linie entlang dem Zeitstrang muss zwar eingehalten werden. Um ermüdende Wiederholungen in der Exposition der Systematik zu vermeiden, ist deren Grundthematik die geschichtlichen Stufen übergreifend als Problemeinheit im Ganzen darzustellen und der

Problemgeschichte sozusagen ausgeklammert voranzustellen. Das bedingt einen anderen Aufbau in beiden Bänden des Teils II, als er in den Teilen I und III aus der natürlichen Gestalt der Geschichte dem Wesen der Zeit folgt.

1500 Jahre lang stand im Mittelpunkt des philosophischen Denkens das Bemühen um die Erkenntnis des Unerkennbaren, die Erkenntnis der Transzendenz. Der Weltlauf wurde angesehen nur als eine (Sünden beladene) Vorstufe zum Reich Gottes, das etwas ganz anderes als die Welt sein sollte; der Weltgeschichte war eine zweite Bedeutungsebene unterlegt, die Heilsgeschichte, die sozusagen den eschatologischen Sinn der unerfüllt gebliebenen kurzfristigen Endzeit-erwartung prolongierte. War die antike Philosophie wesentlich eine Orientierung in der Welt aufgrund eines Wissens über die Welt, so wurde es nun zur Aufgabe der Philosophie, auf ein Jenseits der Welt (oder, wie Nietzsche sagt, auf eine Hinterwelt) zu orientieren und das Wissen über die Welt diesem Zweck unterzuordnen.

Der Inbegriff dessen, was jenseits der Welt dem Menschen gegenübersteht, ist Gott. Als jenseitig prinzipiell unerkennbar muss er doch als die präzente Instanz oder der Herr des Eschaton, des Ziels und Endes, der Gegenstand des Interesses der Menschen sein und sie mit Unruhe erfüllen. »Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te« (Unruhig ist unser Herz, bis es in dir ruht – Augustinus). Der (auch durch die Heilige Schrift dekretierten) Unerkennbarkeit Gottes steht das Bedürfnis gegenüber, diesem unerkennbaren Gott doch irgendwie nahe zu kommen, und diese Annäherung kann nur im Menschen und im Durchgang durch die Beziehung des Menschen auf sich geschehen. Wie alle Erkenntnis ist auch Gottes Erkenntnis ein Reflexionsverhältnis und der Mensch – das heißt sein Bewusstsein und Selbstbewusstsein – ist der Spiegel.

Gott aus der Transzendenz in die Menschenwelt zu holen, ist in der Lehre von der Menschwerdung Gottes in der Person Jesu Christi thematisiert worden. Die Inkarnation ist das Zentralproblem der christlichen Philosophie. Die Inkarnation systematisch unter Wahrung des Postulats des Monotheismus und der absoluten Transzendenz zu begreifen, erfordert Theoriekonstruktionen, deren kanonische das Trinitätsdogma geworden ist. Wird das Trinitätsdogma in logischer Stringenz durchgehalten, so rückt der Logos an zentrale Stelle. Theologie wandelt sich damit in Christologie, aber mit dem Risiko, den Christus in Logos aufgehen zu lassen und die Personaltät Jesu dabei zu verfehlen. Religion und Philosophie lassen sich nicht

umstandslos ineinander verpflanzen, und der griechische Logos ist nicht der christliche. Religionsphilosophie kann bestenfalls das Verhältnis beider Denkweisen zueinander klären und bestimmen; sie muss sich dann aber auf die hybride Einheit von Religion und Philosophie und deren Herr-Knecht-Dialektik im Mittelalter einlassen.

So wird im vorliegenden Band, der die Grundlegung und Problemvorbereitung der hochmittelalterlichen Philosophie zum Gegenstand hat, der problemgeschichtlichen Entwicklung ein systematischer Teil vorangestellt, der periodenübergreifend und also auch geschichtlich vorgreifend die im Trinitätsdogma konzentrierte Dialektik von Transzendenz und Weltlichkeit, von Erkenntnisgewissheit *sola fide* und diskursiver Erkenntnisbegründung behandelt. Im zweiten Band dieses Teils wird dann die im Universalienstreit kulminierende Frage nach dem Verhältnis von Wirklichkeit des Einzelnen und Wahrheit des Allgemeinen, nach der freien Willkür Gottes oder seiner Bindung an die eigene Gesetzgebung, nach der Personalität oder Totalität Gottes vorausgeschickt.

Die Exposition der die Theoriediskussion präjudizierenden Problemlagen kann im Rahmen einer philosophiehistorischen Untersuchung natürlich nur in philosophischer Perspektive vorgenommen werden, so sehr auch stets der theologische Aspekt hineinspielt und berücksichtigt werden muss. Theologie und Philosophie sind notwendig ineinander verflochten, weil beide argumentativ verfahren. Umso wichtiger ist es zu betonen, dass Theologie und Religion beziehungsweise Glaubensergriffenheit gattungsverschiedene Denkeinstellungen sind, wenn auch die Theologie ihren einzigen Gehalt in der Religion besitzt; unter der Voraussetzung religiöser Glaubensgewissheit – zum Beispiel der Offenbarung oder Heiliger Schriften – über diese mit Kriterien der Diskursivität nachzudenken, ist etwas anderes als zu glauben. Da aber der Inhalt dieses Nachdenkens das Geglaubte ist, geht die Nicht-Philosophie des Glaubens in das Denken der Philosophie ein.

Disparates wird unter ein Joch gespannt. Von diesem Joch hat sich die Philosophie erst durch Descartes befreit, die Theologie vielleicht schon mit Luther gelöst. Seit in Nizäa Glaubenswahrheiten dekretiert wurden, bildet bis zum *Discours de la méthode* die Philosophie mit der Theologie ein Gespann. Der Scheidungsprozess ist ziemlich genau zu datieren, und zwar innerhalb der reformatorischen Philosophie. Noch Christoph Scheibler, der Gießener Lutheraner, schreibt: »Über Gott kann nicht allein in der Philosophie

gehandelt werden. Daher erstreckt sich jede Behandlung Gottes auf die Theologie. Das geht daraus hervor, daß vieles von ihm ausgesagt wird, was nicht aus dem *lumen naturale* stammt, sondern allein aus der Offenbarung uns bekannt ist«. ¹ Aber schon Johann Heinrich Alsted, der kurhessische Reformierte an der Universität Herborn, klammert die Theologie aus der Architektur des Wissens aus; hier ist die Philosophie schlechthin die Universalwissenschaft, die Theologie – *lumen naturale* hin und her – eine andere Gattung. ² Im Rahmen der Enzyklopädie kann Theologie nur ein Topos der Fakultätseinteilung sein. ³ Die christlichen theologischen Schulrichtungen und Disziplinen stehen gar gleichberechtigt neben den heidnischen und weltlichen. ⁴

Wir sind gewohnt, aus dieser Sicht der Moderne das zu bestimmen und zu verstehen, was Philosophie ist. Wenden wir uns aber dem Mittelalter zu, so müssen wir diesen *point de vue* verlassen. Hier hat Philosophie einen anderen Ort im Weltanschauungsgefüge als zu Zeiten Platons oder Kants. Hinzu kommt, dass die Bindung der Philosophie an die Theologie ihr zugleich eine Stelle in der institutionellen Macht und Funktion der Kirche zuwies, die philosophischen Aussagen strukturell eine andere gesellschaftliche Bedeutung gaben, als sie durch den modernen Ideologiebegriff ausgesagt wird. Transzendenz als Gegenstand des philosophischen Diskurses war theologisch als eine welt- und heilsgeschichtliche Wirklichkeit verbürgt und nicht einfach ein ideeller Grenzbegriff. Was Philosophie von Augustinus bis Luther zu leisten hatte, ist von daher bestimmt.

1 Christoph Scheibler, *Metaphysica specialis sive Metaphysicorum*, Marburg 1629, Liber II, Caput III, S. 78.

2 Johann Heinrich Alsted, *Encyclopaedia universa in 4 tomos divisa*, Leiden 1630. (Ich zitiere die mir vorliegende 2. Auflage, Leiden 1649). – Ders., *Philosophia digne restituta*, Herborn 1612.- Vgl. Hans Heinz Holz, *Säkulare Vernunft*, Köln 2003, S. 32 ff. (Wider die Philosophie der Gegenreformation) und S. 88 ff. (Leibniz' Wissenschaftskonzeption zwischen den Enzyklopädien Alsteds und Hegels).

3 Alsted, *Encyclopaedia*, Pars III, Liber XXV.

4 Ebd., Pars III, Liber XXIV, Caput XIII.