

Die Philosophie des Mittelalters und ihre Bedeutung für die Gegenwart

Autor(en): **Barth, Hans**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Neue Schweizer Rundschau**

Band (Jahr): - **(1931)**

Heft 2

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-853335>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Philosophie des Mittelalters und ihre Bedeutung für die Gegenwart

von Hans Barth

I.

Vom Mittelalter und seiner Philosophie sprechen, heißt von Schwierigkeiten sprechen, von den Schwierigkeiten nämlich, die sich dem Verständnis der geistigen Gestalt jener ungeheuren Zeitspanne abendländischer Geschichte entgegenstellen, die sich vom 7. bis zum 15. Jahrhundert erstreckt. Den Sinn dieser Schwierigkeiten bedenken, bedeutet ein Doppeltes: einmal einsehen, daß unser philosophisches Werkzeug, mit welchem wir uns des Mittelalters zu bemächtigen suchen, an der Sprödigkeit des Stoffes zerbricht, und ferner eine Ahnung davon besitzen, wie das Bild des Mittelalters beschaffen sein müßte, um Anspruch auf Geltung erheben zu dürfen. Wir bekennen uns schon zu Beginn der Arbeit zu jener Grundschwierigkeit aller Geschichtsschreibung, die wir darin erblicken, daß jeder Historiker vom Gegenstand seiner tiefen Zuneigung und liebenden Hingabe schon eine Vorstellung besitzt, bevor er den Gegenstand in seinem letzten Grund und in seiner Fülle erfassen kann. Dieser Einsicht gemäß gewinnen wir durch die klare und allseitige Betrachtung der Schwierigkeiten Hinweise auf das wahre Wesen dessen, was wir vorläufig – Sachverhalte vergrößernd – die Philosophie des Mittelalters nennen müssen.

Es liegt nahe, zunächst die katholische Philosophie der Gegenwart in den Bereich der Betrachtung zu ziehen. Die nachmittelalterliche katholische Philosophie ist ihrem Wesen nach schöpferische Interpretation der Philosophie des Aquinaten. Pius V. hatte 1567 Thomas von Aquin, der schon 1322 von Johann XXII. heilig gesprochen worden war, zum fünften Doctor ecclesiae erhoben und im Jahre 1570 eine Gesamtausgabe seiner Werke angeordnet. Neben die Dogmen der katholischen Kirche, wie sie durch das tridentinische Konzil ihre endgültige Formulierung gefunden hatten, trat das System des Thomas als Richtlinie der philosophischen Arbeit. In der Enzyklika *Aeterni patris* von 1879 hat Leo XIII. die Philosophie des Thomas von neuem dem gesamten Schaffen der katholischen Denker als gültiges Maß und

wesentlich unanfechtbare, lebendige Mitte zu- und übergeordnet. Durch diese Tat wird eine geschichtliche Gestalt aus der Kontinuität der Historie herausgerissen und nicht nur als Gegenstand gläubiger Verehrung verewigt, sondern zugleich mit der Würde einer bindenden Norm für künftige philosophische Bemühungen ausgestattet. Damit ist die sachliche Darstellung der mittelalterlichen Philosophie in Mitleidenschaft gezogen, wenn nicht gar gefährdet, weil in diesem ausgezeichneten Werk die Kräfte der mittelalterlichen Philosophie sich zusammenfinden müssen. Thomas ist mehr als Gegenstand der Betrachtung, er ist Norm.

Dieser Sachverhalt gibt der katholischen Philosophie der Gegenwart ihr sichtbares Gepräge. Sie ist, sofern nicht rein geschichtlichen Forschungen der Vorrang zukommt, entweder Auslegung des thomistischen Systems oder Zurückführung aller zeitgenössischen, nicht-katholischen Philosophie auf Thomas. Es muß beispielsweise nur an das Werk von Erich Przywara erinnert werden. Diese Deutung und Umdeutung zeitgenössischer Philosophie, dieses geistespolitische, pädagogische Verfahren enthüllt einen Problemkreis, dessen Bedeutung für das Mittelalter nicht unterschätzt werden kann. Die katholische Kirche ist eine Heilsanstalt, sie bewahrt Mittel und Wege, um die unsterbliche Seele des Menschen des ewigen Heiles teilhaftig werden zu lassen. Dieser ursprünglich geistige Wille, der seinem Wesen nach keine Grenzen kennt, muß, so bald er auf die politisch-wirtschaftlichen und geistigen Wirklichkeiten stößt, zu einem Kampf um Macht werden. Solcher Wille bejaht die Politik; Politik aber ist der Kampf um die Macht, in der Absicht, sie einem Zwecke zur Verfügung zu stellen.

Dieser Kampf zwischen Geist und Politik erfüllt das Mittelalter mit ungeheurer Spannung, er verleiht ihm Größe und begründet sein Verderben, er ist im tiefsten Sinne sein Schicksal. Die katholische Forschung besitzt kein Interesse, alle Spannungen in der mittelalterlichen Welt schonungslos aufzudecken. Sie hat auch noch keine Gesamtdarstellung der mittelalterlichen Kultur geschaffen. Denn einerseits ist das Mittelalter für die katholische Welt noch zu lebendig, als daß sie einer Darstellung bedürfte, welche einem gesicherten geschichtlichen Besitz entspräche. Andererseits liegt ihr daran, mehr das Einheitliche, Kontinuierliche, als das Gespaltene, Gegensätzliche hervorzuheben. Und was noch bedeutsamer ins Gewicht fällt: für katholische Weltanschauung hatte sich im Mittelalter Ewig-Gültiges in vollendeter Gestalt verdichtet; die Frage nach der Ursache der Zersetzung dieser

gültigen Form ist noch keineswegs beantwortet mit den Hinweisen auf das mächtige Erstarken des nationalen Selbstgefühles der Völker und die Lösung der zum Bewußtsein ihres Werts herangereiften Persönlichkeit aus dem Gemeinschaftsgeiste des Mittelalters. Es könnte ja doch sein, daß sich der Zusammenbruch dieses Gebildes als Folge einer Überspannung mittelalterlicher Geistesformen begreifen ließe. Dieser Zusammenbruch liegt denn auch tief im mittelalterlichen, Gott und Welt umspannenden Denken selbst begründet. Ihn aufzudecken, gehört kaum zu den lebendigen, notwendigen Anliegen der katholischen Kirche.

Ein wesentlich anderes Gesicht eignet der protestantischen Geschichtsschreibung. Unmittelbar lebenswichtig sind für sie zwei geschichtliche Geschehnisse: die Reformation und die Verkündigung des Evangeliums. Der protestantische Geist brauchte das Mittelalter nicht zu kennen. Denn der spät-mittelalterliche Zerfall der Scholastik, das krankhaft gesteigerte oder in bloßen Formen erstarrte religiöse Leben, die Entartung des Klerus waren Bedingungen, welche die Gewalt und Gestalt eines Luther rechtfertigten und verständlich machten. Das späte 13. und vollends das 14. Jahrhundert erhielten den Rang einer Ursache. Sie waren die Voraussetzung für den Anbruch eines neuen Zeitalters. Aber man war nicht gezwungen, diese beiden Jahrhunderte ihrerseits als Folge zu bewerten, und vor allem ergab sich nirgends die Notwendigkeit, die Frage nach den Gründen des Zusammenbruches des Mittelalters ernsthaft zu stellen. Der Rückgriff auf die evangelische Lehre, die paulinischen Briefe und etwa Augustin konnte dem Gegensatz zur Kirche nur neue Kraft zuführen und ihn zur unüberbrückbaren Kluft vertiefen.

So lebt das Mittelalter im wahrsten Sinn als mittlere Zeit in unserem geschichtlichen Bewußtsein: als Zeit zwischen der urchristlichen Botschaft und der Reformation, die sie wieder in ihrer Reinheit erstehen zu lassen bestrebt war.

Ein dritter Kreis grundlegender Schwierigkeiten nimmt seinen Ausgang in jenen Deutungsversuchen der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts, denen die Renaissance zum Opfer gefallen ist. Die neuen Forschungen machen die Erkenntnis wahrscheinlich, daß der Glaube « in den tiefern Lagen der Persönlichkeit » auch im 15. und 16. Jahrhundert bei den meisten Menschen unerschüttert war. « Der Paganismus war – wie Jan Huizinga sagt – die Maske, die man sich vorhielt, wenn man vornehm sein wollte. » Die Renaissance war erfüllt vom Willen

zur Autorität. Gültige Maßstäbe zu finden im Reiche des Schönen und des Wahren, im Leben des Staates und der Menschen, war ihr ein tiefes Anliegen. Renaissance bedeutete Rückkehr zu den reinen Quellen der Schönheit und Wahrheit. Die Vorbildlichkeit der Antike stempelt die Renaissance zur Autoritätskultur.

Und so steht das Mittelalter wiederum als mittlere Zeit in der Erinnerung der Geschichte: als Zeit zwischen der Antike und ihrer Wiedergeburt im 14. und 15. Jahrhundert.

Die gehässige Verurteilung des Mittelalters entstand erst in der Aufklärung. Diderot nannte die Scholastik « une des plus grandes plaies de l'esprit humain ». Pierre Bayle sah das unterscheidende Merkmal von Humanismus und Renaissance einerseits und Mittelalter andererseits in der Irreligiosität der neuen Zeit.

Es muß hier des Werkes von Jacob Burckhardt gedacht werden. Die *Kultur der Renaissance* war nicht die unmittelbare Ursache, wohl aber in den Händen Unbefugter der Ausgangspunkt für eine gefährliche Mißdeutung des Mittelalters. In der Renaissance « erhebt sich mit voller Macht das Subjektive; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches », während er sich im Mittelalter nur als Volk, Korporation oder Familie begreifen konnte. Das klang wie Musik in den Ohren der Individualisten des 19. Jahrhunderts. Eine aufklärerische Fortschrittsseligkeit, die sich dem Glauben an den unbedingten Wert der Persönlichkeit verband, bildete mit dem Geiste des wissenschaftlichen Rationalismus eine Einheit, von der kaum viel Verständnis für das Mittelalter zu erhoffen war. Auf Grund der Gleichsetzung von Renaissance mit Individualismus und Weltsinn wurde die Erforschung der Wurzeln der Renaissance eifrig betrieben.¹⁾ Jede Regung eines freien Geistes im Mittelalter, jede religiöse Gestalt von persönlicher Prägung wurde aufgespürt und als Ahne des neuzeitlichen Individualismus gefeiert. Wo immer ein Konflikt zwischen dem Autoritätsanspruch der Theologie und dem vernunftgemäßen Forschen eine Spannung im mittelalterlichen Weltbild verriet, vermutete das 19. Jahrhundert die erste Regung rationaler Wissenschaft. So konnte Barthélemy de St-Hilaire in seiner Einleitung zur französischen Ausgabe der aristotelischen Logik sagen: « La scolastique est la première résurrection de l'esprit moderne contre l'autorité. »

Die Gegenüberstellung von Kollektivismus und Individualismus, die

¹⁾ Jan Huizinga, *Wege der Kulturgeschichte*, deutsch von Werner Kaegi, Drei Masken-Verlag, München 1930.

zur Erkenntnis des Mittelalters wenig oder gar nichts beiträgt, und der Hinweis auf den Kampf zwischen der Autorität des Glaubens und der Autonomie der Vernunft fälschen die Geschichte, weil in ihnen ein selbstsicherer, vom Fortschrittsglauben befangener Geist das gesamte Geschehen auf sich selbst und den Wert oder Unwert für die Gegenwart bezieht. Es ist die Gesinnung des Famulus Wagner!

Zwar kann nicht geleugnet werden, daß das Geschehen als « Geschichte » erst lebendig wird durch eine mittelbare Bezogenheit des Vergangenen auf die Gegenwart. Diese Beziehung gründet in der Tatsache, daß wir – um der Kontinuität alles Lebens willen – Erben der Vergangenheit sind. Ein Erbe verpflichtet und verbindet schicksalhaft mit dem Gewesenen. So war es unser Schicksal, die antike Philosophie, den christlich-jüdischen Monotheismus und endlich die römische Rechts- und Verwaltungsordnung dem Organismus des Abendlandes einzugliedern. Es wird eine künftige Aufgabe sein: die christliche, germanisch-romanische Kultur des Mittelalters in ihrer Grundhaltung und in ihrem Reichtum unserm geschichtlichen Bewußtsein als notwendiges Glied einer Ganzheit einzufügen.

Diese verpflichtende Aufgabe entsteht zum erstenmal in der Romantik. Doch war die romantische Wiederbelebung des Mittelalters mehr Sehnsucht und Traum als klarer Wille zu Erkenntnis und Formung. Auch zeitgenössische neuromantische Strömungen können von dem Vorwurf der Unklarheit über ihre Absichten und der überschwenglichen Begeisterung für ein verklärtes Wunschbild nicht freigesprochen werden. Das Schlagwort vom « neuen Mittelalter » beruht nicht selten auf einer üblen Mischung von geistigen und politischen « Wünschbarkeiten » mit bedauernswerter Unkenntnis des Mittelalters. Das Mittelalter kann aber nicht unser Besitz werden, wenn wir mit unsern Maßen seine Maße messen, und wenn wir unsere Erkenntnisse mit seinen Erkenntnissen vergleichen. Es wird an jene Forschung anzuknüpfen sein, die einerseits kritisch genug war, die eigenen philosophischen Vorurteile auf ihre Tauglichkeit hin zu prüfen, und die andererseits eine Welt-offenheit besaß, welche das Mittelalter als zunächst wesensfremde, geheimnisreiche Zeit in seiner schier unfaßbaren Fülle hinnehmen konnte. Ich nenne in dankbarer Verpflichtung zwei Namen: Ernst Troeltsch und Max Dvořák. Troeltsch hat in seinen *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) den Grund gelegt zum Verständnis jener gewaltigen Auseinandersetzung einer im tiefsten Grunde auf Tod und Jenseits bedachten, im Übersinnlichen mehr als im Sinn-

und Triebhaft en beheimateten religiösen Haltung mit weltlichen Mächten wie Staat, Wirtschaft und menschliche Bedürftigkeit. Und Dvořák zeigte in einer Abhandlung über *Idealismus und Naturalismus in der gotischen Malerei und Skulptur* (1918), daß das Mittelalter in allem durch die Sinne oder durch den Verstand Faßbaren, in allem Endlichen und Begrenzten nur den Abglanz des Absoluten, Ewigen, Unendlichen, nur die « Manifestation des sensuell und rationell unfaßbaren göttlichen Gedankens » sah, der nach Hildebert von Lavardines Worten « über allem, unter allem, außer allem, in allem » ist, und auf den allein jede Kausalität, alles Schaffende und Geschaffene zurückgeführt werden muß.

II.

Die Philosophie des Mittelalters denkt nicht vom Menschen und der Welt, sondern von Gott aus. Die von Gott erschaffene, in Rangstufen gegliederte Welt ist auf den Schöpfer, als auf ihr Ziel und ihren Ursprung hingeordnet. Es gibt nur *ein* dringendes Anliegen, in dem sich Philosophie und Theologie zusammenfinden, vom Göttlichen, ihrem tiefen und einzigen Gegenstande, zu wissen. Die Philosophie des Mittelalters kennt keine Ethik, keine Staats- und Gesellschaftswissenschaft, keine Lehre von der Erkenntnis, die, losgelöst von der Frage nach dem Wesen Gottes, erforscht werden könnte. Wo man diese Wissenszweige trennt vom Stamm und der Wurzel, die sie tragen und mit Nahrung versehen, hält man nur noch tote Überreste des Lebens in der Hand. So gefährlich es ist, die Einheit von Ethik, Erkenntnislehre, Staatswissenschaft und Theologie zu sprengen, so falsch ist es, das gesamte Wissen von den unmittelbaren Bedürfnissen und Sehnsüchten des Menschen zu lösen. Das Mittelalter besitzt keine reine Wissenschaft im Sinne des 20. Jahrhunderts; denn alles Wissen und Forschen nimmt seinen Ursprung im Heilsverlangen und Glücksstreben des Menschen.

Die Ethik kann nur den Sinn haben, den Menschen dem Zustand der Seligkeit entgegenzuführen; die Gesellschafts- und Staatswissenschaften legen den Grund für den Aufbau und die Ordnung des christlichen Staates, und die Erkenntnislehre endlich steht und fällt mit der Frage nach der Erkenntnis des unendlichen Schöpfers durch das endliche Geschöpf. Gott und Mensch sind die Pole des mittelalterlichen Geistes. Sie bilden eine Einheit. Und so geben sich denn drei Fragenkreise, die für die mittelalterliche Philosophie von ausschlaggebender Bedeutung sind:

1. Woher weiß der Mensch um das Sein Gottes? Kann das Sein Gottes bewiesen werden? Oder mit andern Worten: Welcher Art ist das Verhältnis von Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie?

2. Was kann der Mensch von Gott wissen? Es geht um die Frage nach der Erkenntnis und Erkennbarkeit Gottes durch den Menschen, welche im Problem der Analogie beschlossen liegt, und

3. Warum strebt der Mensch nach der Erkenntnis Gottes? Oder, um in der Sprache des Mittelalters zu reden: Was ist der *motus rationalis creaturae in Deum*?

1. Woher weiß der Mensch um das Sein Gottes? Diese Frage wird von Thomas und Bonaventura, dem größten Aristoteliker und dem größten Platoniker des Mittelalters, in übereinstimmendem Sinne beantwortet. Die Antwort geht in ihrem Wesen auf Augustin zurück. Ihren Ausgangspunkt bildet die alltägliche Erfahrung von der Mangelhaftigkeit und Gebrechlichkeit des Menschen und sein ewiges Streben nach Glück und Vollkommenheit, nach ganzem vollem Sein. Das Wissen um den Mangel setzt ein Wissen um den vollkommenen Zustand des Menschen voraus. Wie wüßte aber der Verstand, daß das Sein des Menschen ein mangelhaftes, unvollständiges sei, wenn er keine Erkenntnis vom Sein ohne Mangel hätte (*si ullam haberet cognitionem entis absque omni defectu?*)¹⁾). Das Sein ohne Mangel ist ein Sein in und durch Gott. «*Si ergo pax mentis rationalis non est nisi in ente immutabili et aeterno et appetitus praesupponit notionem vel notitiam, notitia entis immutabilis et aeterni inserta est spiritui rationali*», so sagt Bonaventura. Oder um ein Wort Hugos von Sankt Victor, das sich Bonaventura zu eigen macht, zu gebrauchen: «Gott hat dem Menschen so viel Kenntnis von sich mitgegeben, daß er sein Wesen nie ganz begreift, aber seine Existenz auch nie vollständig vergessen kann.» Und endlich Thomas in der *Summa Theologica*, Quaestio II, Art. 1: «*Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine naturaliter cognoscitur ab eodem.*» Dieses «Wissen» um Gott ist dem Menschen von Gott gegeben, auch wenn, wie Thomas sagt, Gott vom Menschen naturaliter erkannt wird. Diese natürliche Gotteserkenntnis besitzt auch der Heide. Thomas bemerkt sehr richtig, daß, wenn jemand komme und man darum wisse, man noch nicht zu wissen brauche, wer komme. Und Bonaventura scheidet in gleichem Sinne zwischen

¹⁾ Vgl. Stefan Gilson, *Der heilige Bonaventura*. Deutsch von P. Philotheus Böhner. Verlag Jakob Hegner, Hellerau 1929.

Existentia und essentia Gottes: das Sein Gottes wird von allen Völkern anerkannt; nur über sein Wesen besteht Uneinigkeit.

Philosophie und Theologie zerfallen nicht in den schroffen Gegensatz, den wir zu sehen gewohnt sind. Denn der Mangel des Menschen ist nicht eine ausschließliche Angelegenheit des Wissens, sie ist eine Erfahrung, die den ganzen Menschen erfaßt und die ihm eindrücklich vor Augen hält, daß nicht nur sein Denken unvollkommen und falsch, sondern daß auch sein Handeln in der Gemeinschaft und sein Streben nach Gott voll Irrtümer sein kann, wenn er sich ganz auf sich selbst stellt. Und so ist denn das Wissen um die Wahrheit nicht ein rein rationales Wissen, sondern es quillt aus dem ganzen Menschen. Wissen und Glauben ergänzen sich gegenseitig.

Es ist wertvoll für die Erkenntnis des 13. Jahrhunderts, an dieser Stelle einen Augenblick zu verweilen und sich Rechenschaft abzulegen über die Geschichte der Beziehung von Wissen und Glauben. Es kann sich dabei nur um knappe Andeutungen handeln. Im patristischen Zeitalter hatte sich das Dogma der Kirche in seinen Grundzügen ausgebildet und in klaren Formen Gestalt angenommen. « Ce qui caractérise la période patristique – sagt Etienne Gilson – c'est la substitution de la pensée religieuse à la pensée philosophique. »¹⁾ So ist bei Augustin, dem letzten großen Kirchenvater der Patristik, das Verhältnis von Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie, noch nicht geklärt. Es brauchte auch nicht geklärt zu sein; denn Augustin und mit ihm seine Zeitgenossen waren der Überzeugung, in einer untergehenden Welt zu leben. Der im zweiten Jahrhundert einsetzende Prozeß der Aufnahme und Angleichung der griechischen Philosophie durch das Christentum vermochte den unaufhaltsamen Zerfall der Wissenschaft nicht zu hemmen. Augustins Werk *De civitate Dei* ist nur der deutliche Ausdruck für das Sein am Ende der Zeit und am Anfange des Gerichts. Seine Schrift *De doctrina christiana*, die – wie Franz Oberbeck in seinem glänzenden Buch über die *Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik*²⁾ gezeigt hat – kein Abriss der christlichen Lehre ist, sondern eine christliche Wissenschaft zu sein beansprucht, maß die ganze Wissenschaft nur an ihrem Nutzen für die Deutung und das Verständnis der Heiligen Schrift. Eine selbständige Wissenschaft, geschweige denn eine Philosophie, brauchte Augustin nicht, da für ihn

¹⁾ *Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1920.

²⁾ *Eine kirchenhistorische Vorlesung*, aus dem Nachlaß herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli, Basel 1917.

das Ende nahe war und sich sein ganzes Bestreben darauf richtete, die Seelen vorzubereiten auf Gericht und Heil. Die Wirren der Völkerwanderung schienen Augustin Recht zu geben. Doch dieser Sachverhalt änderte sich, als der Kirche die Aufgabe zufiel, die germanischen Völker dem Christentum zuzuführen. Unverbrauchte geistige Kräfte standen ihr im Norden zur Verfügung, und es war notwendig, daß, nachdem die dürftigen Überreste griechischer Wissenschaft und Philosophie die Denker der karolingischen Zeit beschäftigt hatten, das ungelöste Problem von Glauben und Wissen sich neu stellte.

In Anselm von Canterbury hat es eine erste große Gestalt angenommen. Er hat durch selbständigen Gebrauch der Vernunft die Wahrheit des christlichen Dogmas zu erweisen versucht. Dabei ging er von zwei grundsätzlichen Einsichten aus, die er in die Worte faßte: *Fides praecedat intellectum, und Credo ut intelligam*. Er dachte an den Jesaias-Vers 7, 9: « Wenn ihr nicht glaubtet, würdet ihr auch nicht verstehen. » In diesem Verhältnis von Glauben und Wissen kommt zum Ausdruck, daß der Glaube als die von Gott gegebene Gewißheit an Gottes Sein die Voraussetzung alles Verstehens und Begreifens sei. Das mittelalterliche Denken bewegt sich in einem für den Menschen des 20. Jahrhunderts verhängnisvollen Zirkel: es will das Sein Gottes beweisen und ist doch im tiefsten Grunde vom « Wissen » erfüllt, daß, um beweisen zu können, Gottes Sein schon vorausgehen müsse. Anselm vermachte dem 13. Jahrhundert die Gewißheit, daß Glauben und Wissen sich nicht widersprechen können, weil beide auf einen Ursprung weisen – auf das Göttliche. Ihren kanonischen Ausdruck fand diese Gewißheit in der *Summa contra Gentiles* des Aquinaten. Im 7. Capitulum heißt es: « *Quamvis veritas fidei christianae humanae rationis capacitatem excedet, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non potest... Deus est auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet... Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.* »

2. Die zweite Frage handelt von der Erkennbarkeit Gottes und von der Lehre der Analogie. Alle Philosophie erschöpft sich in der Frage nach dem Sein. Zu allen Zeiten, wo immer Menschen sich denkend über sich selbst und die Welt Rechenschaft abzulegen versuchten, stießen sie auf diese Frage: was ist das Sein? Was ist das Wirkliche? Was macht das Wesen der Dinge aus? Von dieser Feststellung macht das Mittelalter keine Ausnahme. Die Philosophie, sofern sie die Wissen-

schaft vom Sein und seinen ersten Ursachen ist, heißt Metaphysik. Metaphysik erweist sich als Notwendigkeit, weil erstens keine der Wissenschaften die ersten Prinzipien des Seins und der Erkenntnis zu ihrem Gegenstand macht, und zweitens, weil das Sein in allen seinen Formen und allgemeinen Bedingungen untersucht werden muß. Das Sein – Thomas von Aquin nennt es das *primum cognitum*, das zuerst Erkannte – wird nun in grundverschiedener Weise von den Dingen ausgesagt. Man spricht vom Sein eines Gegenstandes und meint damit ein vom Menschen unabhängiges Dasein irgendeines Dinges. Man spricht vom Sein eines Gedankens und denkt an eine Gegebenheit des menschlichen Bewußtseins; man spricht ferner von dem Sein der Idee und meint das geistige Dasein eines ewigen Wesens, und endlich spricht man vom göttlichen Sein und versteht darunter das wirkliche, aus sich und für sich selbst bestehende Sein Gottes.

Der Sinn des Begriffes Sein wechselt in diesen Beispielen von Fall zu Fall. Die Philosophie des Mittelalters – das unterscheidet sie grundlegend von der Mehrzahl der Philosophien des 19. und 20. Jahrhunderts – kennt eine Stufenfolge im Sein. Der in Schichten aufgeteilte, in Stufen gegliederte Seins-Kosmos verbindet sich mit einer wesenhaften Rangordnung: einer Hierarchie der Werte. Der Rang innerhalb dieser Hierarchie im Sein ist zugleich der Ausdruck für die innere Macht, welche der entsprechenden Seinstufe zukommt. Das Höhere befaßt das Tiefere in sich; das Höhere ist stärker als das Tiefere. Das Tiefere ist vom Höheren abhängig; es ist einem Planeten vergleichbar, der sein Licht von der Sonne erhält. Und noch eines Umstandes ist zu gedenken: jede Stufe des Seins ist in sich selbst sinnvoll, und doch in ihrem Sinn auf ein Übergeordnetes hingerrichtet. Keine Seinsstufe kann ausgelöscht werden, ohne daß nicht das Ganze Schaden litte. Sie ist Teil und gehört als Teil notwendig zum Ganzen.

Der Gegensatz zwischen diesem Aufbau und unsern gegenwärtigen philosophischen Anschauungen kann größer kaum gedacht werden. Auch wir spüren deutlich, daß verschiedene Seinsschichten übereinander gelagert sind, auch wir sind bereit, dem Gedanken an eine Hierarchie der Werte Gehör zu verleihen (ich erinnere nur an die *Ethik* von Nicolai Hartmann), aber wir kehren das Machtverhältnis – vom Mittelalter aus gesehen – um. Das in der Rangordnung der Werte Höhere – der Geist – ist an und für sich schwächer als das Tiefere. Und in seiner Verwirklichung ist es gebunden an die Teilnahme und Unterstützung der niedrigeren Kräfte. (Dafür spricht abermals Hartmanns *Ethik* und

besonders Max Schelers Werk der Spätzeit.) Für das mittelalterliche Denken ist das «Sein» ein in Schichten aufgeteilter und nach Wert und Gehalt deutlich abgestufter Organismus, in dessen Hierarchie das Höhere stärker als das Tiefere ist und in welchem das Höhere als wesensmäßig unabhängig vom Tieferen, das Tiefere dagegen als durch das Höhere bedingt und geformt zu gelten hat. Dieser Sachverhalt findet seinen Ausdruck darin, daß für die mittelalterliche Philosophie das Sein weder in univokem Sinne, noch in äquivokem Sinne, sondern allein in analogem Sinne ausgesagt werden kann. Was das bedeutet, ist klarzulegen. Äquivok heißt zweideutig. Ein Begriff ist dann äquivok, wenn er – ein und dasselbe Wort – für zwei voneinander verschiedene Dinge verwendet wird. Univok heißt eindeutig. Ein Begriff ist univok, wenn ein und dasselbe Wort in ganz gleichem Sinne von zwei Dingen ausgesagt wird.

Nun kann das Sein von Gott weder univok (eindeutig), noch äquivok (zweideutig) ausgesagt werden. Eindeutigkeit des Seins würde bedeuten, daß Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, an ein und demselben Sein teilhätten, daß sie also – wenn vielleicht auch nach Graden verschieden – wesensgleich wären. Gott wäre realiter in der Welt und der Mensch realiter in Gott. Man folgerte daraus die Lehre des Pantheismus, welche vom Mittelalter ebenso unbedenklich abgelehnt, wie sie in der Neuzeit geschätzt wurde. – Zweideutigkeit des Seins würde bedingen, daß Gott und Mensch durch gar kein Band verbunden sind, daß der Mensch über Gottes Wesen in vollständigem Nichtwissen zu verharren gezwungen wäre. Man käme auf solche Weise zur Lehre des Agnostizismus, einer Auffassung, welche das Mittelalter vorbehaltlos verworfen hat.

Wo aber bietet sich ein Ausweg? Dieser Schwierigkeit wird die mittelalterliche Philosophie Herr durch die logische Form der Analogie. Die Lehre von der Analogie findet sich vollkommen ausgebaut bei Thomas von Aquin und seinem Zeitgenossen Bonaventura von Bagnorea. Die Philosophie des Mittelalters ist ohne den Grundsatz der Analogie nicht zu verstehen. Sie ist die Voraussetzung jeder Aussage über die Beziehung von Gott und Mensch. Thomas hat die Lehre entwickelt im Traktat *De veritate*. Die Analogie bezeichnet ein Verhältnis zweier Seinsweisen. Es gibt zwei Sphären – die göttliche und die menschliche. Zwischen ihnen besteht keine Beziehung der Teilnahme, wie etwa das Schöne eines von Menschenhand erschaffenen Kunstwerkes schön ist durch seine Teilnahme an der Idee des Schönen im

Sinne der platonischen Philosophie. Es gibt auch keine Teilnahme im Sinne des Neuplatonismus eines Plotin, nach dessen Auffassung das Ureine sich in zahllosen Emanationen ergießt und alle emanieren Wesen am Ursprung teilhaben.

Es ist schwierig, das Wesen der Analogie offenbar zu machen, weil hier alle Begriffe in ihrer Anwendung auf den einen Pol des analogen Verhältnisses – Gott – grundsätzlich falsch sind. Denn alle Begriffe entstammen der Sphäre des Menschen, sie sind von der Ordnung der Geschöpfe. Was aber in der Analogie zum Ausdruck gelangen soll, hat nichts mit dem Menschen, aber alles mit Gott zu tun. In der Lehre von der Analogie kommt für den Denker und Menschen des Mittelalters zum Ausdruck, daß er über seine tiefste Gewißheit – das Sein Gottes – mit menschlichen Worten nur das Ungewisseste zu sagen vermag. Die Geheimnisse Gottes können wir nur stammelnd verkünden, bekennt Thomas von Aquino. Die Analogie ist das untrügliche und sichtbarste Zeichen der menschlichen Bedürftigkeit und der Größe des Göttlichen. Die Gefühlsspannung, die in der Analogie enthalten ist, findet klarsten Ausdruck im 1. Artikel der XII. Quaestio in der *Summa theologica*. Dort heißt es: «Deus qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum sicut sol qui est maxime visibilis videri non potest a vespertilione propter excessum luminis.»

Diese Bedürftigkeit verleiht nicht nur der Philosophie die Form des Offenseins, sie bestimmt auch die Theologie von Grund auf. Wer immer sich mit mittelalterlicher Philosophie und Theologie beschäftigt, wird auf einen scheinbar unlösbaren ungeheuren Widerspruch stoßen. Die *Summa theologica* des Aquinaten, die in drei Teile zerfällt, von denen der erste von Gott, der zweite vom Menschen und seiner Heimkehr zu Gott, der dritte von Christus, dem Wege zu Gott, handelt, enthält in der Einleitung zur dritten Quaestio folgenden Satz: «Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.»

Die dritte Quaestio steht in der Pars Prima, welche von Gott handelt und in 24 Quaestionen Eigenschaften des Göttlichen aufzählt. Dieser Widerspruch löst sich nur unter Zuhilfenahme des Grundsatzes der Analogie. Für die Theologie bedeutet er, daß jede Eigenschaft, die vom Göttlichen ausgesagt wird, nur in uneigentlichem Sinne auf es

zutreffe. Gott wird nicht begriffen, weil er alle Begriffe überragt. Und so enthalten denn Worte, wie Ewigkeit, Allmacht, Summum esse nur negative Aussagen. Sie meinen etwa, in Gott sei keine Zeit, er sei durch keine Macht begrenzt und leide keinen Mangel. Die Negation ist hier aber nicht grundsätzlicher Verzicht auf Erkenntnis, sondern die Negation ist die einzig mögliche Position. Die Negation heißt: wissen, daß unser Wissen dem göttlichen Wissen vollkommen unangemessen ist und doch von ihm nur in restloser Abhängigkeit gedacht werden kann.

3. Damit haben wir den Boden vorbereitet, um auf die dritte Frage einzugehen, die Frage nämlich: Warum der Mensch nach der Erkenntnis Gottes strebe. In ihren Grundzügen ist die Frage bereits gelöst. Das Gottsuchen gründet in der Mangelhaftigkeit des Menschen, es entspringt seiner innern Unstimmigkeit, seiner Leere. Mangel, Zwiespalt und Uneinmütigkeit mit sich selbst setzen aber ein Wissen um das Ganze, Erfüllte und Richtige voraus.

Augustins Erwägung, daß der Irrtum immer nur auf Grund der Wahrheit möglich sei, fällt mit jener andern vom Mittelalter anerkannten Einsicht zusammen, daß das Sein und nicht das Nichts das Wirkliche sei, daß das Sein dem Nichts vorangehe.

Auch hier denkt das 20. Jahrhundert in vieler Hinsicht gerade entgegengesetzt. Man vergegenwärtige sich nur Martin Heideggers Bekenntnis, daß der Mensch erst das Bewußtsein seines Seins erlange, wenn er ins Nichts gestellt sei. Mittelalterliches Denken findet seinen vollkommenen Ausdruck in einer Stelle eines Kommentars von Thomas *Super primum perihermenias*: « Das Sein Gottes umschließt mit seiner Kraft alles, was ist, unter welcher Form und in welcher Weise auch immer, da alles nur durch Teilnahme an seinem Sein ist. Ebenso umfaßt seine Erkenntnis als Akt und Gegenstand alles Erkennen und alles Erkennbare, ebenso sein Wollen und der Gegenstand seines Wollens, alles Begehren und alles Begehrenswerte, dergestalt, daß alles Erkennbare, so weit es erkennbar ist, unter seine Erkenntnis, und alles was begehrenswert ist, insoweit es begehrenswert ist, unter sein Wollen, und alles, was Sein ist, insoweit es Sein ist, unter seine tätige Kraft fällt.»¹⁾ Es bleibt noch eine ungelöste Frage. Die mittelalterliche Philosophie entspringt einerseits einer unmittelbaren Beziehung auf das Leben, und andererseits ist für sie dieses Leben des Geschöpfes durchaus abhängig und bedingt durch Gott. Den vollkommenen Zu-

¹⁾ Vergl. A. D. Sertillanges, *Der heilige Thomas von Aquin*, Deutsch von Robert Grosche, Verlag Jakob Hegner, Hellerau 1928.

stand des Daseins, das Leben ohne Mangel, bewirkt nicht der Mensch, sondern die Gnade. Die mittelalterliche Philosophie ist also, wenn man absieht von allen Trübungen, die das rein Geistige in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit erfährt, eine nach dem Göttlichen hin offene Philosophie. In keinem Akt des Denkens oder des Fühlens besitzt der Mensch Gott. Auch in den rationalen Gottesbeweisen des Thomas und in der mystischen Gottschau von Bonaventura wird das Göttliche nie Besitz des Menschen. Ein schwebendes Verhältnis des Menschen zu Gott gibt der Philosophie des 13. Jahrhunderts das Gepräge. Das heißt: der Mensch kann das Göttliche, das seinem Leben Mitte und Maß ist, nicht auf Grund eigener Kraft verwirklichen; er ist mit offenen Händen der Empfangende und Gott der Gebende. Dies ist die reinste und richtigste Form der mittelalterlichen Philosophie. In ihr liegt aber auch, wie auf einer Messerkante, die Möglichkeit des Zerfalles. Sobald nämlich der Mensch, die Kirche, oder irgendeine Gemeinschaft dieses schwebende Verhältnis zum Göttlichen löst, und sobald das Gesetz, der Glaubenssatz, der in seiner verpflichtenden Gültigkeit solange zu Recht besteht, als er aus Freiheit geboren ist, zum Zwang wird, der weltlicher Machtmittel zu seiner Aufrechterhaltung bedarf, ist der Umschlag vollzogen. Denn dann versucht der Mensch das Göttliche in seinen Formen festzuhalten, er maßt sich an, über es zu verfügen und selbtherrlich Gesetze für sich und die Gemeinschaft geben zu können. Wo Gott in irgendeiner Form Teil der geschöpflichen endlichen Welt wird, zerbricht das schwebende Verhältnis, von dessen Bestehen alles Sein abhängt. Wir stoßen wieder auf das Problem von Geist und weltlicher Macht, das wir am Anfang aufgegriffen hatten. Diese schwerwiegende Frage ist die Schicksalsfrage nicht nur des Mittelalters, sondern des menschlichen Daseins zu jeder Zeit überhaupt.

In Thomas und Bonaventura erreicht die Scholastik ihre letzte Erfüllung. Schon Ende des 13. Jahrhunderts beginnt die Auflösung. Sie zeigt sich zuerst in einer allmählich wachsenden Skepsis gegenüber der Kraft der Vernunft. So bei Duns Scotus. Das bedeutet zunächst, solange die Gläubigkeit der Menschen noch groß ist, eine Verstärkung der Theologie; denn wenn die Vernunft die einzige Aufgabe hat, sich zu der Einsicht aufzuschwingen, daß nichts vernünftiger ist als der Glaube an das Wort Gottes – wie Maurice de Wulff sagt –, so offenbart sich in dieser Auffassung eine Geringschätzung der Vernunft, wie sie ein Thomas nicht gekannt hatte. Diese Geringschätzung der Ratio

setzt sich bei Wilhelm von Occam fort und findet im 15. Jahrhundert – an der Schwelle der Renaissance – ihren Niederschlag in der *Docta ignorantia* des Nikolaus von Cusa. Damit wird die ursprüngliche Einheit von Wissen und Glauben zerstört. Nur Zwang vermag das Dogma aufrechtzuerhalten. Die Scholastik hatte sich erschöpft. Und obgleich schon Roger Bacon um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts die Philosophie auf das Gebiet der reinen Erfahrung wies, vermochte das Mittelalter einen neuen Gegenstand der Erkenntnis nicht mehr zu schaffen. Es war der Renaissance vorbehalten, die Natur zu entdecken. Das Mittelalter hatte das Problem Gott-Mensch in der unendlichen Vielheit seiner Beziehungen zum Gegenstande der Arbeit mehrerer Jahrhunderte gemacht. Es konnte in seinen Erkenntnissen nur noch leben, und als es das nicht mehr vermochte, d. h. als es Gott zu besitzen wähnte, mußte es allmählich zusammenbrechen.

Ähnlich wie ein Dom die seinem Geist entsprechenden Bauformen trotz mannigfaltigster Zusammensetzung erschöpfen wird, so hat auch die Scholastik ihr Problem – die Frage nach Gott und seiner Beziehung zur Kreatur – erschöpft. Und wie uns vor einem Kunstwerk, das in seiner Vollendung letzte Schönheit und Größe ahnen läßt oder preisgibt, ein schmerzliches Gefühl befallen kann, weil Vollendetes im tiefsten Sinne des Wortes ein Ende ist, so mag in uns auch beim Anblick des Werkes von Thomas und Bonaventura ein Gefühl des Nicht-mehr-überbieten-könnens aufkommen. Hier wird deutlich, daß das Mittelalter die Persönlichkeit tatsächlich noch nicht entdeckt hatte, wenn man darunter Recht und Wunsch des Menschen versteht, in Philosophie und Theologie einem persönlich gefärbten Lebensgefühl Ausdruck zu geben. Das Mittelalter war reich an großen Persönlichkeiten: die deutschen Kaiser, Berengar von Tour, Bernhard von Clairvaux, Anselm von Canterbury, der Aquinate und Bonaventura von Bagnorea sind davon sichtbares Zeugnis. Ihnen allen war eine Sache gemeinsam, um sie ging der Kampf, an ihr wuchsen die Geister und wurden groß. Man bewerte das Mittelalter wie immer man wolle. Von ihm gilt in übertragenem Sinne das Wort Augustins: Sofern wir sind, sind wir gut. *In quantum sumus boni sumus.*