Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 67 (2020)

Heft: 2

Artikel: Philosophie entlang den Konfessionslinien? : Einige Bemerkungen zu Basler Autoren des frühen 17. Jahrhunderts

Autor: Rother, Wolfgang

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1047512

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 30.06.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

WOLFGANG ROTHER

Philosophie entlang den Konfessionslinien?
Einige Bemerkungen zu Basler Autoren des frühen 17. Jahrhunderts

I.

In der neueren Historiographie wird die Zeit zwischen der Reformation und dem Dreissigjährigen Krieg als konfessionelles Zeitalter bezeichnet.[1] Dieser Klassifizierung liegt die Auffassung zugrunde, dass die Glaubensspaltung alle privaten und öffentlichen Bereiche durchdrungen hat und das entscheidende Moment nicht nur des religiösen und kirchlichen Lebens, sondern auch von Staat, Gesellschaft und Bildungswesen darstellt. Unter Konfessionalismus verstehe ich hier nicht nur allgemein „die betonte und sich in der Regel gegen andere Ausprägungen des Christlichen bewusst abgrenzende Wahrnehmung der eigenen Konfession",[2] sondern spezifisch die Ausrichtung argumentativer Strategien an konfessionellen Vorgaben auch und gerade in Bereichen, die nicht die eigene Religiosität oder subjektive Glaubensformen und -überzeugungen betreffen und in denen ein konfessioneller Bezug sachlich nicht gegeben ist. Mit dem Ausdruck Konfessionalisierung ist die Durchdringung nichtreligiöser Bereiche durch konfessionelle Perspektiven und Argumente angesprochen.

Bei aller Plausibilität *prima facie* stellt sich die Frage, ob die Konfessionalisierungsthese in allen Bereichen in gleichem Ausmass Gültigkeit beanspruchen kann, oder ob hier nicht vielmehr eine differenziertere, die jeweiligen konkreten Kontexte einbeziehende Sichtweise erforderlich ist. Dass im Bereich des höheren Bildungswesens und der Wissenschaft bestimmte Disziplinen konfessionalisierter waren als andere, scheint auf der Hand zu liegen. Die Theologie, namentlich die kontroverstheologisch ausgerichtete

[1] Vgl. REINHARD, Wolfgang: *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: ARG 68 (1977), 226–251; DERS.: *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, in: DERS. (Hg.): *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*. München: Vögel 1981, 165–189; DERS.: *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in: ZHF 10 (1983), 257–277; SCHILLING, Heinz: *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in: HZ 246 (1988), 1–45; LANZINNER, Maximilian: Konfessionelles Zeitalter 1555–1618, in: GEBHART, Bruno (Hg.): *Handbuch der deutschen Geschichte*, Bd. 10. Stuttgart: Klett-Cotta 2001, 3–203; GREYERZ, Kaspar von/JAKUBOWSKI-TIESSEN, Manfred/KAUFMANN, Thomas/LEHMANN, Hartmut (Hgg.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003.

[2] So FISCHER, Hermann: *Konfessionalismus*, in: TRE, Bd. 19, 426.

Dogmatik,[3] war in weit höherem Masse konfessionell geprägt als – gewissermassen am anderen Ende der Skala – die Medizin.

Bezüglich der Philosophie scheint die Sache allerdings komplizierter zu sein. Ihre Position auf der Konfessionalisierungsskala *ist zum einen* abhängig von der jeweiligen philosophischen Disziplin. Es dürften sich daher kaum essentielle Differenzen zwischen der an protestantischen Universitäten und katholischen Kollegien gelehrten Physik nachweisen lassen – hier blieb Aristoteles auch nach der Reformation die weitgehend unbestrittene Autorität, auch wenn in Rom, Wittenberg und Zürich nicht unbedingt die gleichen Physikhandbücher benutzt wurden. Wie anfällig für konfessionelle Faktoren und Einflüsse dennoch philosophische Disziplinen waren, die von ihrer Anlage her als konfessionsindifferent gelten können, zeigt die Entwicklung der Logik im 16. und 17. Jahrhundert. Hier war es Petrus Ramus (1515–1572), dessen System sich an den reformierten Hochschulen nicht zuletzt auch deshalb durchsetzen konnte beziehungsweise an den katholischen gerade deshalb nicht durchzusetzen vermochte, weil Ramus, der als calvinistischer Konvertit in der Bartholomäusnacht ermordet wurde, eine emblematische Figur war.[4] Hier spielte der Autor die entscheidende Rolle, nicht das philosophische Konzept. So waren es schliesslich und nicht zuletzt konfessionelle Präferenzen und nicht doktrinale Gründe, die das Ende der Vorherrschaft des Aristotelismus im akademischen Unterricht einleiteten und dem Cartesianismus den Weg in die Hörsäle bahnten – zunächst in die protestantischen. Dass Descartes Katholik war, spielte für die Protestanten keine Rolle: Hier waren es umgekehrt doktrinale Gründe, die ein stärkeres Gewicht hatten als die Konfession des Autors.

Zum anderen ist die postreformatorische Philosophie insofern konfessionell geprägt, als protestantische und katholische Denker ein unterschiedliches Verständnis des Verhältnisses von Theologie und Philosophie hatten. In der katholischen Scholastik galt die Philosophie als *ancilla theologiae*, während das protestantische Sola-Scriptura-Prinzip zumindest die Möglichkeit eröffnete, die Philosophie aus theologischen Diensten zu entlassen und damit die Voraussetzungen für ihre Emanzipation zu schaffen. Natürlich ist dies eine vereinfachte Sicht – umso wichtiger sind differenziertere Untersuchungen und Lektüren der zeitgenössischen Quellen. In diesem Sinn gehe ich im Folgenden der Frage nach, inwieweit und in welchem Ausmass das Philosophieverständnis an der Universität Basel im frü-

[3] Der entsprechende Basler Lehrstuhl hiess bis weit ins 18. Jahrhundert, also weit über das sogenannte konfessionelle Zeitalter hinaus, „Professio locorum communium et controversiarum theologicarum"; erst 1786 wurde er in „Professio Theologiae Dogmaticae" umbenannt. Vgl. STAEHELIN, Andreas: *Geschichte der Universität Basel 1632–1818*. Basel: Helbing & Lichtenhahn 1957, 254.

[4] Zum konfessionalistischen Kontext des Ramismus vgl. beispielsweise FEINGOLD, Mordechai/FREEDMAN, Joseph S./ROTHER, Wolfgang (eds.): *The Influence of Petrus Ramus. Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Sciences*. Basel: Schwabe 2001.

hen 17. Jahrhundert konfessionell geprägt war. Dass die Wahl auf Basel fällt, ist arbiträr und einzig dem Faktum geschuldet, dass die einschlägigen Quellen relativ gut erforscht sind.[5]

II.

Die Frage der Positionierung der frühneuzeitlichen Philosophie entlang den Konfessionslinien steht im grösseren Kontext der Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zur Theologie, mit der sie seit ihren Anfängen eng verschlungen war.[6] Im 4. und 5. Jahrhundert entwickelte das christliche Denken den Begriff der χριστιανικὴ φιλοσοφία (Johannes Chrysostomus) beziehungsweise der „philosophia Christiana" (Augustinus), der eine Signatur des Selbstverständnisses der mittelalterlichen Philosophie ist und in der postreformatorischen Philosophie explizit thematisiert wurde.[7] Auch an der Universität Basel: 1601 disputierte der aus Kopenhagen stammende Niels Jens Jeger unter dem Präsidium von Jacob Zwinger *De Philosophiae Verae Christianae definitione, causis & partitione Θεωρήματα*, und 1615 stellte der Basler Markus Keller unter dem Präsidium von Ludwig Lucius *Θεωρήματα de Philosophia Christiana* zur Diskussion.[8] Da die Schrift von 1615 weitgehend ein Plagiat der von 1601 ist,[9] wird sie im Folgenden nicht

[5] Vgl. ROTHER, Wolfgang: *Die Philosophie an der Universität Basel im 17. Jahrhundert. Quellen und Analyse*. Diss. Zürich 1980; DERS.: *Zur Geschichte der Basler Universitätsphilosophie im 17. Jahrhundert*, in: History of Universities 2 (1982), 153–191; DERS.: *Deutsche Autoren in Basler philosophischen Disputationen 1600–1700*, in: IM HOF, Ulrich/STEHELIN, Suzanne (Hgg.): *Das Reich und die Eidgenossenschaft 1580–1650. Kulturelle Wechselwirkungen im konfessionellen Zeitalter*. Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag 1986, 77–99; DERS.: Die Hochschulen in der Schweiz, in: HOLZHEY, Helmut/SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm (Hg.)/MUDROCH, Vilem (Mitarb.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 4: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation, Nord- und Ostmitteleuropa*. Basel: Schwabe 2001, 447–474, 602–603; DERS.: *Ramus and Ramism in Switzerland*, in: FEINGOLD/FREEDMAN/ROTHER: *The Influence of Petrus Ramus* (Anm. 4), 9–37; DERS.: *Gelehrsamkeitskritik in der frühen Neuzeit. Samuel Werenfels' „Dissertatio de logomachiis eruditorum" und „Idée d'un philosophe"*, in: ThZ 59 (2003), 137–159; DERS.: *„Paratus sum sententiam mutare". The Influence of Cartesian Philosophy at Basle*, in: History of Universities 22 (2007), 71–97; DERS.: *Zur Dekonstruktion der Substantialität Gottes in der protestantischen Schulphilosophie. Johannes Zwingers* Disputationes logico-metaphysicae de substantia *(1659–1664)*, in: ThZ 75 (2019), 159–169.

[6] Vgl. ROTHER, Wolfgang: *Die Geburt der Philosophie aus dem Geiste der Theologie. Ein Versuch über die „Metaphysik" des Aristoteles*, in: ThZ 62 (2006), 63–77.

[7] Vgl. SCHMIDIGER, Heinrich M.: *Philosophie, christliche*, in: HWP, Bd. 7, 886–898.

[8] ZUINGERUS, Iacobus/IEGERUS, Nicolaus Iohannes: *Haec de Philosophiae Verae Christianae definitione, causis & partitione Θεωρήματα, Pro summâ Philosophiae Laureâ* [...]. Basileae: Typis Conradi Waldkirchii 1601; LUCIUS, Ludovicus/CELLARIUS, Marcus: *Θεωρήματα de Philosophia Christiana*. Basileae: Typis Ioh. Iacobi Genathi 1615.

[9] Sie besteht – wie die Schrift von Zwinger/Jeger (Anm. 8) – aus 53 Thesen. Die ersten sind etwas anders formuliert. Es fehlen der Hinweis auf Niels Hemmingsen (vgl. Anm. 12) sowie der aus der hebräischen Bibel zitierte Vers Spr 8,35 (vgl. Anm. 14).

weiter berücksichtigt. Der Präses der Disputation von 1601, Jacob Zwinger (1569–1610), war übrigens ein Patenkind des mit seinem Vater Theodor Zwinger (1533–1588) befreundeten Petrus Ramus.[10] Eine konfessionalistische Erziehung scheint Jacob Zwinger deswegen nicht erhalten zu haben. Im Gegenteil: Sein Vater schickte ihn zum Studium nach Padua, wo er nicht nur bei Jacopo Zabarella (1533–1589) Vorlesungen zur Logik und Physik hörte, sondern auch in seinem Haus Unterkunft fand. Er absolvierte den grössten Teil seines Studiums in Padua.

Werfen wir einen Blick in die Disputation von Zwinger/Jeger, die explizit der Definition, Begründung und Einteilung der wahrhaft christlichen Philosophie gewidmet war, und die sich, so oben auf dem Titelblatt, „unter die Auspizien des dreifaltigen allgütigsten, allwissenden und allmächtigen Gottes" (*Sub auspicijs Dei ter Opt. Sapientiss. Potentiss.*) stellte. Wer, zumal als Protestant, von „christlicher Philosophie" spricht, sieht sich zunächst mit der Warnung des Apostels Paulus konfrontiert, sich nicht durch Philosophie und menschliche Lehre verführen zu lassen, die nicht auf Christus gründe.[11] Diese paulinischen Bedenken werden durch einen Hinweis auf den Kolosserbriefkommentar des dänischen Luther- und Melanchthonschülers und später des Calvinismus verdächtigten Niels Hemmingsen (1513–1600)[12] zerstreut, der die Philosophie als notwendige Voraussetzung für ein Studium an den höheren Fakultäten – Medizin, Jurisprudenz und Theologie – erachtet habe.[13] Gerechtfertigt wird die christliche (sic!) Philosophie durch einen auf Hebräisch zitierten Spruch Salomos, der die Weisheit, also die Philosophie, von sich sagen lässt: „Wer mich findet, der findet das Leben und erlangt Wohlgefallen vom Herrn."[14] Auf diese Weise wird nicht nur der paulinischen Philosophieskepsis die salomonische Weisheitslehre als taugliche philosophische Konzeption entgegengehalten, sondern aus einer Verknüpfung alt- und neutestamentlicher Perspektiven der Begriff einer christlichen Philosophie generiert, der gewissermassen Heilsnotwendigkeit zugesprochen wird.

Anschliessend wird in einer Nominaldefinition Philosophie als „amor ac studium sapientiae" bestimmt und christliche Philosophie als „studium sa-

[10] Zu Leben und Werk vgl. [HERZOG, Johann Werner:] *Athenae Rauricae*. Basiliae: Sumtibus Car. Aug. Serini 1778, 362–365; ROTHER: *Die Philosophie an der Universität Basel* (Anm. 5), 159–163.

[11] Kol 2,8.

[12] HEMMINGIUS, Nicolaus: *Commentarius in epistola Pauli ad Colossenses*. Vitebergae: Excudebat Iohannes Crato 1566. Dass der Kolosserbriefkommentar Niels Hemmingsens hier erwähnt wird, lässt sich durch die Person des Kandidaten, Niels Jens Jeger, erklären, der laut Titelblatt aus Kopenhagen stammte. Dies ist ein starkes Indiz dafür, dass nicht Zwinger, sondern Jeger der (Haupt-)Autor der Thesen ist.

[13] ZUINGERUS/IEGERUS: *De Philosophiae Verae Christianae* definitione (Anm. 8), thes. 1.

[14] Spr 8,35; ZUINGERUS/IEGERUS: *De Philosophiae Verae Christianae definitione* (Anm. 8), thes. 2.

pientiae quae à Christo ejusque veritate neutiquam dissentit", als Streben nach Weisheit, die sich von Christus und seiner Wahrheit in keiner Weise unterscheidet, um den Bogen zu Kol 2,8 zu schlagen, wo Paulus vor dem Studium der „heidnischen und fleischlichen Philosophie" (*pagana & Carnalis philosophia*) warne: Während die christliche Philosophie wahr sei, irre die heidnische oft.[15] Wie um die Überlegenheit der christlichen Philosophie gegenüber der paganen zu akzentuieren, wird die Definition der Philosophie als „scientia contemplatrix veritatis" als zu eng bezeichnet, da Philosophie nicht blosse Erkenntnis des Wahren, sondern auch das Tun des Guten sei.[16] Von philologischer Genauigkeit scheint der Autor übrigens nicht sehr viel zu halten: Er schreibt die erwähnte Definition der *Metaphysik* des Aristoteles zu (ohne Stellenangabe), was nicht ganz korrekt ist – in Wirklichkeit findet sie sich wörtlich so bei Petrus Ramus, dem calvinistischen Aristoteles-Kritiker, der sie als Meinung des Aristoteles bezeichnet und sich ihr anschliesst („Haec Aristotelis sententia est egregia").[17]

Wichtiger als dieser Hinweis auf eine kleine Ungenauigkeit erscheinen mir die theologischen Implikationen einer so verstandenen christlichen Philosophie: Da machen zwei Protestanten, einer davon, und zwar der mutmassliche Autor, aus lutherischem Milieu stammend, geltend, dass sich die christliche Philosophie durch die Hinwendung zu einer Moral der guten Werke auszeichne, ja dass dies das Spezifische der christlichen Philosophie gegenüber dem von Aristoteles als vornehmer erachteten βίος θεωρητικός sei. Im konfessionellen Zeitalter, in dem man zweifellos noch eine Sensibilität für rechtfertigungstheologische Fragen voraussetzen darf, hätte man eine solche Akzentuierung der guten Werke eher an einem katholischen Kolleg erwartet.

Der Autor definiert die christliche Philosophie als „geordnetes System (*ordinatum systema*) der niedergeschriebenen christlichen Weisheit (*sapientia*) und Klugheit (*prudentia*) zur heilsamen" – das heisst: im Sinne christlicher Erlösung, also vielleicht präziser: zur heilsnotwendigen – „Erkenntnis des Wahren wie zum Tun des Guten (*ad salutarem tum Cognitionem veri, tum Actionem boni*)".[18] Dass mit dem Ausdruck „salutaris cognitio" das Heil im Sinn christlicher Erlösung angesprochen ist, also eine über die Rationalität hinausweisende heilsnotwendige Erkenntnis im Blick steht, legt der Fortgang der Argumentation nahe. Wenn geltend gemacht wird, dass der Christ durch die christliche Weisheit die göttlichen und menschlichen Dinge erkenne,[19] ist dies nicht nur ein Rekurs auf Ciceros Philoso-

[15] ZUINGERUS/IEGERUS: *De Philosophiae Verae Christianae definitione*, thes. 3 & 4.

[16] ZUINGERUS/IEGERUS: *De Philosophiae Verae Christianae definitione*, thes. 5.

[17] RAMUS, Petrus: *Scholae in liberales artes*. Basileae: per Eusebium Episcopium, & Nicolai F. haeredes 1569, 856 (Definition Z. 44–45, Zitat Z. 46–47), am Anfang der Abhandlung von Ramus zum Buch 2 der *Metaphysik* des Aristoteles.

[18] ZUINGERUS/IEGERUS: *De Philosophiae Verae Christianae definitione* (Anm. 8), thes. 7.

[19] ZUINGERUS/IEGERUS: *De Philosophiae Verae Christianae definitione*, thes. 8.

phiedefinition,[20] die vor allem den umfassenden und enzyklopädischen Charakter philosophischer Erkenntnis akzentuiert, sondern wahre Weisheit wird mit christlicher Weisheit identifiziert, die sich gleichermassen auf göttliche wie auf menschliche Dinge bezieht: „Est enim sapientia vera seu Christiana; vel *Divina*, vel *Humana*."[21]

In diesem Sinn hat die christliche Philosophie einen doppelten Zweck: den Ruhm Gottes (*ad gloriam Dei*) und das Glück der Menschen in der Gesellschaft – und sie will das bewirken, was Platon als ὁμοίωσις θεῷ bezeichnet hat:[22] „Solum justum verè sapientem appellat, cùm per justitiam sit similis Deo", nur der Gerechte ist wirklich weise, denn durch Gerechtigkeit, also durch gerechte und gute Werke, wird der Mensch gottähnlich.[23] Dies ist, zumal im protestantisch-lutherischen Kontext, eine überraschende Aussage, dementiert sie doch implizit die reformatorische Rechtfertigungslehre: Nicht durch Glauben, nicht durch das Opfer Christi am Kreuz, sondern durch ein gottgefälliges, gottähnliches Leben wird der Christ gerettet.

Worauf die Argumentation zielt, ist die Begründung einer „scientia divina" oder θεοσοφία, deren Quelle das Wort Gottes ist, das durch die Heiligen (*per sanctos Dei homines*), die Propheten und die Apostel niedergeschrieben und approbiert wurde.[24] Philosophie als christliche, Philosophie als im eigentlichen Sinne Theosophie, ist zwar nicht mehr *ancilla theologiae*, aber sie ist auch nicht mehr eine Philosophie, die sich der Rationalität verpflichtet weiss, sondern sie degeneriert tendenziell zur blossen Glaubenslehre: „Estque haec sapientia Spiritus, qua vita est & pax. Et magistra ac regula homini Christiano ad salutem; docens tum credenda de Deo operibusque, ipsius, adeoque *fidem* instruens: tum facienda, hominem nempe Christianum *operibus ex fide* ad normam Legis divinae institutis, informans",[25] christliche Philosophie ist also der Heilige Geist, „der Leben und Frieden ist", sie ist „die Lehrmeisterin und Richtschnur, die den Christenmenschen zum Heil führt", indem sie ihn im Glauben unterweist. Die Wirkursache (*causa efficiens*) der christlichen Philosophie ist Gott, „omnis boni fons perennis", ihr Zweck (*causa finalis*) der „fruchtbare Gebrauch im menschlichen Leben", damit – zum „Ruhme des allwissenden und allgütigsten Gottes" – der Mensch, dessen Natur blind und verdorben ist, zur Vollendung gelangt (*perficiatur*).[26]

[20] Vgl. Cic. off. 2,5,3: Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia, cuius studium qui vituperat, haud sane intellego, quidnam sit, quod laudandum putet.

[21] ZUINGERUS/IEGERUS: *De Philosophiae Verae Christianae definitione* (Anm. 8), thes. 20.

[22] Plat. Tht. 176b1.

[23] ZUINGERUS/IEGERUS: *De Philosophiae Verae Christianae definitione* (Anm. 8), thes. 17.

[24] ZUINGERUS/IEGERUS: *De Philosophiae Verae Christianae definitione*, thes. 21.

[25] ZUINGERUS/IEGERUS: *De Philosophiae Verae Christianae definitione*, thes. 22.

[26] ZUINGERUS/IEGERUS: *De Philosophiae Verae Christianae definitione*, thes. 28 & 33.

Was ist – um die Frage der Konfessionalisierung zu stellen – an dieser Perspektive, an der auf Theosophie und Glaubenslehre reduzierten Philosophie genuin protestantisch? Magd der Theologie ist die christliche Philosophie hier nicht mehr, aber sie ist nicht *mehr*, sondern *weniger* als das: Christliche Philosophie, so wie sie hier präsentiert wird, hat die Existenzberechtigung als Philosophie verloren, die sie als Magd noch hatte – sie geht in der Theologie auf und verschwindet in ihr. Die vorliegende Schrift geht so weit, dass sie den philosophischen Diskurs und das rationale Argument unter das Gebet, die innigste Form religiöser Praxis, stellt. So endet sie nicht mit einer Conclusio, sondern mit einer Anrufung des „ewigen, allwissenden, allmächtigen und allgütigsten Gottes", der angefleht wird, das Licht der christlichen Philosophie zu entfachen „und dadurch die Finsternis unseres Geistes" zu vertreiben „zum ewigen Lob des allerheiligsten Namens selbst" und zu unserem „Heil" – „Amen".[27]

Ebenfalls im Horizont einer christlichen Philosophie, aber mit einem anderen Zungenschlag und durchaus kompatibel mit katholisch-scholastischer Philosophie, wird in einer vermischten Themen gewidmeten Dissertation von Johann Georg Leo und Johann Wolleb aus dem Jahr 1606 argumentiert und die Metaphysik – Aristoteles zufolge „prima philosophia" – als „divina philosophia" bezeichnet und mit der Theologie identifiziert: Der eigentliche und erste Gegenstand der Metaphysik sei Gott, der, wie weiter im Sinne einer rationalen Theologie argumentiert wird, durch das „lumen naturale" erkennbar sei.[28] Ähnlich differenzierend trennen Ludwig Lucius und Philipp Jacob Gothofredus in einer Disputation von 1617 die Bereiche des Göttlichen und des Menschlichen. Als erster Zweck der Philosophie wird der Ruhm Gottes genannt, als zweiter die Vervollkommnung des Menschen.[29] Und in einer Disputation von 1634 argumentieren Ludwig Lucius und Johann Jacob Gernler auf der Grundlage wissenschaftstheoretischer Überlegungen dafür, dass die Lehre von Gott (*doctrina de Deo*) nicht nur zur Theologie, sondern auch zur Metaphysik gehört (*etiam ad Metaphysicam pertinet*). Lucius/Gernler unterscheiden zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntnis Gottes. Die natürliche Erkenntnis

[27] Deum autem aeternum sapientiss. potentiss. atque optimum comprecor, ut hujus Philosophiae lumen magis magisque accendat, eoque animi nostri tenebras discutiat in laudem nominis ipsius SS. aeviternam, & nostrum tum hujus periturae, tum perennis futurae vitae emolumentum ac salutem. Amen. ZUINGERUS/IEGERUS: *De Philosophiae Verae Christianae definitione*, nach thes. 53.

[28] LEO, Ioh. Georgius/WOLLEBIUS, Ioannes: *De tota philosophia theses miscellaneae*. Basileae: Typis Iani Excertier 1606, thes. metaphys. 3, 8 & 9; ähnlich COMENTZIUS, Antonius/WERDENBERGIUS, Ioan. Fridericus: *Disputatio philosophica*. Basileae: Typis Ioh. Iacobi Genathi, Acad. Typographi 1615, thes. 4: Divina (scientia), quam Metaphysicam vocamus.

[29] LUCIUS, Ludovicus/GOTHOFREDUS, Philippus Jacobus: *Problemata philosophica miscellanea*. Basileae: Typis Joh. Jacobi Genathii, Acad. Typographi 1617, thes. de philos. in gen. 9; LUCIUS, Ludovicus/HOFERUS, Matthias: *Positiones philosophiae controversae*. Basileae: Typis Ioh. Iac. Genathii 1613, thes. de philos. in gen. 5.

Gottes könne auf angemessene Weise nur in der Metaphysik behandelt werden, die Aristoteles daher eine „theologische Disziplin" genannt habe. Dementsprechend hätten etliche Scholastiker (*ex Scholasticis nonnulli*) – Lucius/Gernler berufen sich hier auf zustimmend auf die katholische Tradition – die Metaphysik als natürliche Theologie (*theologia naturalis*) im Unterschied zur übernatürlichen Theologie (*theologia supernaturalis*), das heisst zur Theologie κατ' ἐξοχήν, bezeichnet.[30] Gott sei das „principium essentiae" und jenes erste unabhängige Seiende oder das „Super-ens", „à quo omnia, & ad quod omnia",[31] „das eine Seiende, das auf höchste und einfachste Weise eines ist, das vollkommen Gute und am meisten Wahre, Akt ohne jede Beimischung von Potenz, Ursache der Ursachen usw." (*Ens summè & simplicissimè unum, perfectissimè bonum, & maximè verum, Actus absque ulla potentiae admistione, caussa caussarum, &c.*).[32]

Das protestantische Konzept einer christlichen Philosophie ist – jedenfalls so, wie es von Zwinger/Jeger vertreten wurde – weiter entfernt von einer Autonomie der Philosophie als das thomistisch-scholastische. Musste sich hier die Philosophie als Magd einer Herrin andienen, gelang es der Scholastik, die pagane Philosophie in ein theologisches Konzept zu integrieren, wird sie im protestantischen Konzept einer christlichen Philosophie als schlicht falsch denunziert und die Offenbarung als die einzige Quelle philosophischer Wahrheit installiert. Konfessionalistisch sind das protestantische Konzept und seine Begründung nicht, aber das protestantische Philosophieverständnis, das hier entwickelt wird, unterschiedet sich durch seinen Biblizismus deutlich vom katholisch-scholastischen. Allerdings war in Basel auch die katholisch-scholastische Perspektive durchaus salonfähig – nicht nur in den erwähnten Disputationen von Leo/Wolleb, Lucius/Gothofredus und Lucius/Gernler: In einer Disputation von 1662 zu verschiedenen Themen machen Melchior Hertenstein und Jacob Hoffmann im Anschluss an die Unterteilung der Philosophie in theoretische und praktische in einem „Auctuarium" geltend, dass die „Philosophia sana" in kei-

[30] LUCIUS, Ludovicus/GERNLERUS, Johan. Jacobus: *Centuria thesium philosophicarum*. Basileae: Typis Joh. Jacobi Genathi 1634, thes. 60. – Lucius verweist auf „Aristoteles, lib. 6 Metaph. c. 6 [sic! korrekt: c. 1], & lib. 11. c. 7". Vgl. Aristot. metaph. 1026a18–19: ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική und 1064b1–3: δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσική, μαθηματική, θεολογική.

[31] STECKIUS, Iohannes/WETSELIUS, Samuel: *Synopsis metaphysices logica methodo adornata*. Basileae: Typis Ioh. Iacobi Genathii 1612, proleg. metaphys. 4, lib. II, thes. 13 („Super-ens"); vgl. auch LUCIUS/HOFERUS: *Positiones philosophiae controversae* (Anm. 29), them. metaphys. 3: (Principium Entis) Externum, est ipse Deus.

[32] WOLLEBIUS, Ioannes/SALMUTHUS, Christianus: *Theses philosophicae miscellaneae*. Basileae: Per Ioan. Iacob. Genathium 1608, thes. 16. Vgl. auch: WOLLEBIUS, Iohan./GATTI, Nicolaus: *Disputatio metaphysica De unitis nimirùm & simplicibus entis affectionibus, uno, vero & bono*. Basileae: Typis Iohannis Schroeteri 1608, thes. 12–15 sowie thes. 28–32 zur Wahrheit der von Gott erschaffenen Dinge und thes. 53 zu Gott als dem „summum bonum", das nicht Ursache des Bösen sein könne.

nem Widerspruch zu Gott und den „himmlischen Lehren" stehe, sondern ihnen „untergeordnet" sei (*Deo & coelesti doctrinae non repugnat, sed subordinatur*); Gott und die Engel werden prominent zu den Gegenständen der Metaphysik gezählt und die Aussage „Deus est homo" als nicht widersprüchlich qualifiziert.[33]

III.

Der Präses der erwähnten Disputation von 1615,[34] die sich als Plagiat der besprochenen Schrift von 1601[35] erwiesen hat, war Ludwig Lucius (1577–1642),[36] der mehr als dreissig Jahre (1611–1642) die Basler *Professio Organi Aristotelici* innehatte und in dieser Funktion Generationen von Studenten prägte. Allerdings vertrat er selbst ein Philosophieverständnis, das in keiner Weise Verbindungen zum biblizistischen und philosophieskeptischen Konzept der protestantischen „philosophia Christiana" aufweist.[37] In den *Artis Logicae Pracepta*, die zwischen 1620 und 1659 als Lehrbuch im Logikunterricht für die fortgeschrittenen Studenten in Gebrauch waren,[38] definiert er die Philosophie als „notitia rerum divinarum ac humanarum, quantam quidem ratio humana per se-ipsam consequi potest", als Wissen um die oder Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge, insoweit eben die menschliche Vernunft sie durch sich selbst begreifen kann.[39] Diese Definition, die auf Cicero beziehungsweise auf eine ältere philosophische Tradition zurückgeht (*ut a veteris philosophis definitum est*),[40] und die in etlichen zwischen 1625 und 1634 unter dem Präsidium von Lucius gehaltenen Disputationen wiederholt wird,[41] hat in keiner Weise konfessionalistisches Potential. Zwar ist sie, obwohl sie einem paganen Denken entstammt, durchaus,

[33] HERTENSTEINIUS, Melchior/HOFFMANNUS, Jacobus: *Problemata philosophica miscellanea*. Basileae: Typis Joh. Jacobi Genathii, Acad. Typographi 1622, theor. de philos. in gen. 3, Auctuarium; metaphys. 2; log. 7.

[34] LUCIUS/CELLARIUS: *Θεωρήματα de Philosophia Christiana* (Anm. 8).

[35] ZUINGERUS/IEGERUS: *De Philosophiae Verae Christianae definitione* (Anm. 8).

[36] Zu Leben und Werk vgl. [HERZOG:] *Athenae Rauricae* (Anm. 10), 392–397; FRANCK, Jakob: Lucius, Ludwig, in: ADB, Bd. 19, 354–355; ROTHER: *Die Philosophie an der Universität Basel* (Anm. 5), 166–173; DERS.: *Lutz, Ludwig*, in: *Schweizer Lexikon*, Bd. 4 (1992), 377–378.

[37] Auch die Formulierung auf dem Titelblatt – „Θεωρήματα [...] proponit Marcus Cellarius" – legt nahe, dass Keller der „Autor" (oder richtig: der Plagiator) der 1615 erschienenen Schrift war.

[38] ROTHER: *Die Philosophie an der Universität Basel* (Anm. 5), 269.

[39] LUCIUS, Ludovicus: *Artis Logicae Praecepta: Pro usu Tyronium Philosophiae in Academiâ Basileensi*. Basileae: per Sebastianum Henric-Petri [1620], 5. Vgl. auch LUCIUS/GERNLERUS: *Centuria thesium philosophicarum* (Anm. 30), thes. 1.

[40] Vgl. oben Anm. 20.

[41] Vgl. ROTHER: *Die Philosophie an der Universität Basel* (Anm. 5), 456 u. 689 Anm. 3; vor 1620 bereits bei LUCIUS/HOFERUS: *Positiones philosophiae controversae* (Anm. 29), thes. de philos. in gen. 1.

wie oben gezeigt werden konnte, für eine christliche Philosophie anschlussfähig – Philosophie ist nicht nur die Erkenntnis der menschlichen Dinge, sondern auch der göttlichen –, aber eine solche Definition kann kaum konfessionalistisch instrumentalisiert werden. Im expliziten Rationalitätsanspruch der Philosophie – „quantam quidem *ratio humana per seipsam* consequi potest" – ist vielmehr der Gedanke ihrer Unabhängigkeit von der Theologie angelegt, was als antischolastisches und antikatholisches Argument verwendet werden könnte, aber das scheint nicht das Interesse von Lucius und den ihm folgenden Autoren gewesen zu sein.

Auch die weiteren Gedanken von Lucius zur Philosophie sind nicht konfessionalistisch. Er macht ein „enzyklopädisches" Verständnis von Philosophie geltend und gibt dem Begriff der „artes liberales" einen literalen Sinn, der den propädeutischen Charakter, der den freien Künsten im scholastischen Curriculum zukam, tendenziell dementiert: Philosophie erzieht den Menschen zur Freiheit und ermächtigt ihn zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Tugend.[42] Was bei Lucius folgt, ist die Dreiteilung der Philosophie nach klassischem peripatetisch-scholastischem Muster: Philosophia „Instrumentaria (sive Organica)" mit den Fächern Logik, Grammatik und Rhetorik; Philosophia „Theoretica (Speculativa, seu Contemplativa)" mit den Disziplinen Metaphysik, „de rebus quà sunt entia", Mathematik, „de rebus quantis", und Physik, „de rebus naturalibus"; und schliesslich Philosophia „Practica (sive Activa)", unterteilt in Ethik, Ökonomik und Politik.[43] Fazit: Lucius vertrat ein Philosophieverständnis jenseits des Konfessionalismus und entwickelte in seinem aristotelischen Grundschema Gedanken, in denen der emanzipatorische Charakter der Philosophie, wie ihn die Aufklärung geltend machen sollte, in gewisser Weise vorgeformt ist.

Gleichwohl: Lucius, der durchaus Ambitionen im Bereich der Theologie hegte – zwischen 1592 und 1597 disputierte er wiederholt an der Theologischen Fakultät, 1598 hatte er dort eine Vertretungsprofessur für Hebräisch inne, und er publizierte eine Reihe theologischer Schriften[44] –, zeigte sich in anderen Bereichen durchaus konfessionalistisch. Eine Stelle als Rektor der Schule und Diakon der Kirche in Durlach in der Markgrafschaft Baden musste er 1604 wegen seiner antilutherischen Haltung aufgeben. Konfessionalistisch motiviert war ebenfalls sein Streit mit Michael Gittichius (oder Güttich, gest. 1654), einem Sozinianer, der aus einer venezianischen Glaubensflüchtlingsfamilie stammte, in Polen aufgewachsen war und in Altdorf

[42] Sicque Philosophia, omnium *Artium liberalium* cognitionem simulatque usum includit: quam Graeci Εγκυκλοπαιδείαν, quasi circulum seu orbem liberalis eruditionis, cognominant. *Ars liberalis*, est doctrina, hominem liberalem & ingenuum ad veritatem ac virtutem erudiens. LUCIUS: *Artis Logicae Praecepta* (Anm. 39), 5.

[43] LUCIUS: *Artis Logicae Praecepta*, 6–7.

[44] Vgl. die Bibliographie in ROTHER: *Die Philosophie an der Universität Basel* (Anm. 5), 166–171.

studiert hatte.[45] Streitpunkt war die Rechtfertigung des gefallenen Menschen durch den Kreuzestod Jesu Christi. Die umfangreiche Textsammlung *De satisfactione Christi* enthält in der dritten Auflage (1626) ausser der Diskussion zwischen Gittichius und Lucius – „Gittichii Argumenta", „Lucii Responsio", „Gittichi Defensio", „Lucii Assertio orthodoxae doctrinae" – eine von Lucius besorgte „Synopsis Antisociniana".[46] Dieser innerprotestantische Konfessionalismus von Lucius kontrastiert mit einer bemerkenswerten Aufgeschlossenheit gegenüber dem Katholizismus und insbesondere den Jesuiten. Lucius hatte 1608/09 als Postgraduierter – er war damals schon 31-jährig und hatte in Basel bereits Vertretungsprofessuren innegehabt – am Regensburger Jesuitenkolleg studiert.[47] Inspiriert von seinen offenbar guten persönlichen Erfahrungen bei den Jesuiten schrieb er eine *Jesuiter-Histori*, die 1626 – also im gleichen Jahr wie die „Synopsis Antisociniana" – auf Deutsch und 1627 in lateinischer Übersetzung erschien und frei von antikatholischer und antijesuitischer Polemik war.[48]

IV.

Fazit und Ausblick: Bereits die Untersuchung weniger Texte, die im frühen 17. Jahrhundert an der Universität Basel das Selbstverständnis der Philosophie thematisierten, zeigt, wie komplex das Problem der Konfessionalisierung ist und wie unscharf die Konfessionslinien verliefen. Abgesehen davon, dass protestantische Autoren sich ohne jede Polemik und ohne konfessionell-apologetische Intention mit der katholischen Scholastik aus-

[45] „[...] der sogenannte Venetianer", so FOCK, Otto: Der *Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwickelung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und seinem Lehrbegriff*. Kiel: Carl Schröder & Comp. 1847, 252. Zur Biographie WALLACE, Robert: *Antitrinitarian Biography: or, Sketches of the Lives and Writings of Distinguished Antitrinitarians*, vol. 2. London: E.T. Whitfield 1850, 506–516. Vgl. SCHMEISSER, Martin: *Martin Ruarus – eine Zentralfigur des Altdorfer Antitrinitarismus*, in: VOLLHARDT, Friedrich (Hg.): *Religiöser Nonkonformismus und frühneuzeitliche Gelehrtenkultur*. Berlin: Akademie Verlag 2014, 86: http://unitariens.eklablog.com/gittichius-michael-a119105430 (7.9.2019). Das hier angegebene Todesjahr „1645" dürfte falsch sein.

[46] *De satisfactione Christi, pro peccatis Nostris Justitiae Divinae praestitâ, Inter Michaelem Gittichium Socinianum, et Ludovicum Lucium Orthodoxum, Scholastica & Epistolica Disceptatio* [...]. *Coniuncta est, novâ hac editione, Synopsis Antisociniana, quâ tota Fausti Socini Disputatio, de Servatore, breviter excutitur ac refutatur*. Basileae: Apud Henric-Petrinos 1628. Die 1. Auflage erschien 1613, die 2. Auflage 1621.

[47] ROTHER: *Die Philosophie an der Universität Basel* (Anm. 5), 172.

[48] LUCIUS, Ludovicus: *Jesuiter-Histori: Von des Jesuiter-Ordens Ursprung, Nammen, Regulen, Beampten, Gelübden, Freyheiten, Regiment, Lehr, Fortpflantzung, Thaaten und Verrichtungen, so wol ins gemein, alß insonderheit: In vier Theil abgetheilet, und gemeinem Vatterland der Teutschen Nation zu guter nachrichtung also an den tag gegeben*. Basel: Durch Johann Jacob Genath 1626: Lat.: *Historia Jesuitica; de Iesuitarum Ordinis Origine, Nomine, Regulis, Officiis, Votis, Privilegiis, Regimine, Doctrina, Progressu, Actibus ac Facinoribus, tam communiter, quam singulariter; In Quatuor Libros Tributa et Bono Ecclesiae Reiq. Publicae Christianae, nunc etiam latine edita*. Basileae: Typis Joh. Jacobi Genathi 1627.

einandersetzten, scheinen im protestantischen Rekurs auf die antike Philosophie und die „philosophia christiana" der Kirchenväter katholische und protestantische Perspektiven auf das Verhältnis von Theologie und Philosophie zu konvergieren. Doch erweist sich das Konzept einer christlichen Philosophie nach einer genauen Analyse durchaus auch als konfessionell bestimmt – allerdings nicht in einer Weise, wie dies eine geistes- und ideengeschichtliche Sicht suggeriert, die die Reformation als Auftakt zur Aufklärung interpretiert und im protestantischen Verständnis der Philosophie vor allem ihre Emanzipation von der Theologie akzentuiert. Luthers Philosophieskepsis war zweifellos antischolastisch und antikatholisch motiviert, aber wenn man sie konsequent weitertrieb, konnte sie in eine totale Depotenzierung der Philosophie und ihrer Rationalitätsansprüche und damit in eine radikalisierte katholisch-scholastische Position umschlagen. Das thomistisch-scholastische Verständnis des Verhältnisses von Theologie und Philosophie wies der Philosophie eine klare, wenn auch klar untergeordnete Funktion zu, aber als Magd der Theologie konnte die Philosophie, die sich durchaus als christliche verstand, stolz darauf sein, den Ansprüchen rationaler Argumentation zu genügen. Die scholastische Philosophie konnte damit innerhalb eines von der Theologie definierten Systems eine gewisse Autonomie beanspruchen. Die protestantische „philosophia christiana" und ihre Transformation in eine „scientia divina" oder θεοσοφία ist hingegen ein Unding. War die christliche Philosophie – um mit Karl Barth einen Basler Theologen des 20. Jahrhunderts zu zitieren – „*philosophia*, so war sie nicht *christiana*, war sie *christiana*, so war sie nicht *philosophia*".[49] Diese Sicht der dialektischen Theologen Barth auf Möglichkeit einer christlichen Philosophie ist undialektisch. Indem die protestantische Theologie den Anspruch der Philosophie als vernunftbasierte Wissenschaft dementiert – sei es durch Identifizierung und Inklusion (Zwinger/Jeger), sei es durch absolute Differenzierung und Exklusion (Barth) –, zerstört sie letztlich die Philosophie beziehungsweise beraubt sie der Transzendenz. Zugespitzt formuliert: In protestantischer Perspektive emanzipiert sich nicht die Philosophie von der Theologie, sondern die Theologie von Philosophie – dies um den Preis des Verlusts ihrer Rationalität, denn auf der Grundlage des Sola-fide-Prinzips lässt sich keine rationale Theologie begründen, lassen sich weder Glaube noch Transzendenz verstehen.

Wie sehr die Konfessionslinien verschwimmen, zeigt sich auch in einem anderen Argument, das allerdings seinerseits dem Sola-fide-Prinzip diametral zuwiderläuft. Aus protestantischer Sicht muss sich christliche Philosophie von Aristoteles – dem Inbegriff eines paganen Philosophen und dem Stammvater mittelalterlicher Scholastik – distanzieren. Dafür wird im Zweifelsfall sogar die protestantische Rechtfertigungslehre geopfert: Der

[49] BARTH, Karl: *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 1/1, Zollikon: Evangelischer Verlag 1964, 4.

aristotelische Primat des Theoretischen vor dem Praktischen wird verworfen, und es wird bedenkenlos geltend gemacht, dass ohne Moral und gute Taten keine Erlösung möglich sei (Zwinger/Jeger).

In eine andere Bewegung schreibt sich schliesslich ein Basler Denker wie Ludwig Lucius ein, der in seinen theologischen Schriften zwar konfessionalistisch argumentierte und sich an innerprotestantischen (allerdings nicht an antikatholischen) Polemiken beteiligte, aber mit seinem Rückgriff auf antikes Philosophieverständnis als Vorläufer jener liberalen Tendenzen an der Universität Basel und in der protestantischen Eidgenossenschaft gelten kann, die in der nächsten Generation Denker – und zwar theologische Denker – wie in Samuel Werenfels (1657–1740) hervorbrachten, der zusammen mit Jean-Frédéric Ostervald (1663–1747) aus Neuenburg und dem Genfer Jean-Alphonse Turrettini (1671–1737) das sogenannte Triumvirat der „vernünftigen Orthodoxie" oder „Orthodoxie libérale" bildete, das sich um ein Ende der theologischen Streitigkeiten bemühte, die das konfessionelle Zeitalter geprägt hatten.[50] Wegbereitend in dieser Hinsicht ist die *Dissertatio de logomachiis eruditorum*, die die Werenfels als junger Professor der Eloquenz zwischen 1688 und 1692 an sieben öffentlichen Disputationen an der Universität Basel verteidigen liess.[51] Die vernünftige Orthodoxie trug nicht nur zur „Auflösung des bisherigen altreformierten Konfessionalismus" bei, sondern war Ausdruck „der Hochschätzung des Vernünftigen in religiöser Hinsicht".[52] In beidem sind zentrale Aspekte der Aufklärung präformiert: die Entkonfessionalisierung der Philosophie und ihre Selbstbeschränkung auf die Vernunft.

[50] Vgl. PFISTER, Rudolf: *Kirchengeschichte der Schweiz*, Bd. 2. Zürich: Theologischer Verlag 1944, 626–632. Der Ausdruck „vernünftige Orthodoxie" stammt von WERNLE, Paul: *Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert*, Bd. 1: *Das reformierte Staatskirchentum und seine Ausläufer* (*Pietismus und vernünftige Orthodoxie*). Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck) 1922, 468–565.

[51] WERENFELSIUS, Samuel: *Dissertatio philosophica De logomachiis eruditorum*. Basileae: Imprimebat Jacobus Werenfelsius 1688–1982. Dazu ROTHER: *Gelehrsamkeitskritik in der frühen Neuzeit* (Anm. 5).

[52] PFISTER: *Kirchengeschichte der Schweiz* (Anm. 50), 632.

Zusammenfassung
In der geistes- und ideengeschichtlichen Forschung wird allgemein vorausgesetzt, dass das höhere Bildungswesen und die Wissenschaften der frühen Neuzeit konfessionell geprägt sind. Diese intuitiv plausible und weithin anerkannte Hypothese wird anhand einer Analyse akademischer Schriften überprüft, die in den ersten Dekaden des 17. Jahrhunderts an der Philosophischen Fakultät der Universität Basel entstanden sind. Die vorliegende Untersuchung geht daher den Fragen nach, a) ob Konfessionalismus eine taugliche Kategorie ist, um das Philosophieverständnis protestantischer Autoren dieser Zeit zu beschreiben, und b) inwiefern gängige historiographische Zuschreibungen, Klassifizierungen und Perspektiven der protestantischen Schulphilosophie zu präzisieren oder kritisch zu revidieren sind. In diesem Zusammenhang zeigt eine Untersuchung des Begriffs der „philosophia christiana" und der Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, dass die Argumentationen nicht immer klar entlang den Konfessionslinien verlaufen.

Abstract
In the research on the history of ideas it is generally taken for granted that the system of higher education as well as sciences and humanities of the Early Modern Age were shaped in terms of religious denomination. This hypothesis, which is intuitively plausible and largely accepted, is examined on the basis of an analysis of academic writings written in the first decades of the seventeenth century at the Philosophical Faculty of the University of Basle. The present study, therefore, pursues the questions, a) whether confessionalism is a suitable category to describe the idea of philosophy of Protestant authors of that period, and b) how far common historiographical attributions, classifications and perspectives of Protestant academic philosophy are to be refined or critically revised. In this context, an examination of the concept of "philosophia christiana" and of the definition of the relationship between philosophy and theology reveals that the arguments do not always run clearly along the lines of denomination.