

Horst Seidl

Einführung in die Philosophie des Mittelalters

VERLAG KARL ALBER 

Die mittelalterliche Philosophie nimmt das antike Erbe auf und erweitert es so, dass im Lichte des christlichen Glaubens eine neue Gesamtsicht der Philosophie entsteht. In dieser Einführung werden die Hauptlinien der mittelalterlichen Philosophie nachgezeichnet, wobei deutlich wird, dass die großen Philosophen dieser Zeit auf die tiefen Fragen über den Menschen, die Welt und Gott überzeugende Antworten geben.

Horst Seidls Hauptinteresse richtet sich nicht auf philosophiegeschichtliche Fragen, sondern systematisch auf die zentralen Probleme und ihre Lösungen. Er beschränkt sich auf eine kleine Auswahl von Texten mit beispielhafter Bedeutung und zeigt, dass sich aus den Überlegungen verschiedener Denker zu bestimmten Themen zusammenhängende Lehrstücke ergeben, die uns berechtigen, umfassend von einer Philosophie des Mittelalters zu sprechen.

#### Über den Autor:

Horst Seidl (geb. 1938 in Berlin) hatte nach Professuren in München und Nimwegen seit 1988 den Lehrstuhl für Ethik und von 2002 bis 2008 den Lehrstuhl für Antike Philosophie an der Päpstlichen Latein-Universität in Rom inne. Er unterrichtet dort gegenwärtig als Visiting Professor und hält regelmäßige Gastvorlesungen in Deutschland und China. 2010 erschien im Verlag Karl Alber seine *Einführung in die antike Philosophie. Hauptprobleme und Lösungen, dargelegt anhand der Quellentexte* (2. Aufl. 2013).

Horst Seidl

# Einführung in die Philosophie des Mittelalters

Hauptprobleme und Lösungen,  
dargelegt anhand der Quellentexte

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Föhren  
Herstellung: Canon Deutschland Business Services GmbH

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48648-1

# Inhaltsverzeichnis

|  |    |
|--|----|
| Vorwort . . . . .  | 7  |
| Einige Literaturhinweise . . . . .   | 11 |
| I) Einleitende Bemerkungen . . . . .   | 13 |
| 1) Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie . . . . .  | 14 |
| 2) Metaphysischer Aspekt im Johannes-Prolog und im apokryphen Jakobus-Brief . . . . .  | 21 |
| 3) Philosophisches in der Theologie bei Philo v. Alexandrien . . . . .   | 25 |
| 4) Der Gnostizismus in den Hermetischen Schriften und bei den Valentinianern . . . . .   | 30 |
| II) Philosophie bei frühchristlichen Theologen . . . . .   | 40 |
| 1) Die Apologeten Justin und Klemens . . . . .   | 41 |
| 2) Philosophische Argumente bei den frühen Theologen Irenaeus, Tertullian, Origenes, Gregor v. Nyssa und Nemesius v. Emesa . . . . . | 45 |
| 3) Augustinus . . . . .  | 59 |
| 4) Boethius . . . . .  | 74 |
| 5) Dionysius Areopagita . . . . .  | 79 |
| 6) Maximus Confessor . . . . .   | 83 |
| III) Philosophie bei Theologen der Frühscholastik . . . . .  | 88 |
| 1) Johannes Scotus . . . . .   | 90 |

## Inhaltsverzeichnis

|  |     |
|--|-----|
| 2) Anselm von Canterbury . . . . .                             | 93  |
| 3) Peter Abaelard . . . . .                                    | 95  |
| 4) Liber de causis. Avicenna und Averroes . . . . .            | 98  |
| IV) Philosophie bei Theologen der Hoch- und Spätscholastik . . | 105 |
| 1) Alexander v. Hales . . . . .                                | 106 |
| 2) Siger v. Brabant . . . . .                                  | 108 |
| 3) Albert d. Große . . . . .                                   | 109 |
| 4) Thomas v. Aquin . . . . .                                   | 115 |
| 5) Duns Scotus . . . . .                                       | 144 |
| 6) Meister Eckhart . . . . .                                   | 148 |
| 7) Durandus de Porciano und Petrus Aureoli . . . . .           | 151 |
| 8) Dietrich v. Freiberg . . . . .                              | 153 |
| 9) Wilhelm v. Ockham . . . . .                                 | 154 |
| 10) Nikolaus v. Kues . . . . .                                 | 157 |
| Schlussbemerkung . . . . .                                     | 160 |

# Vorwort

Die vorliegende Abhandlung über die Philosophie des Mittelalters schließt an meine Untersuchung über die antike Philosophie an<sup>1</sup>. In dieser haben sich eine Reihe von philosophischen Disziplinen ausgebildet, mit bedeutsamen Einsichten in Erkenntnislehre, Metaphysik, Naturphilosophie, Ethik u.a., die sich im Mittelalter fortsetzen und entfalten. Sie gewinnen, im Umfeld christlicher Glaubenslehre und Spiritualität, eine neue philosophische Gestalt, die daher zu Recht in Handbüchern als »Philosophie des Mittelalters« bezeichnet und dargestellt wird, wie zum Beispiel bei Ueberweg, hrsg. von Bernhard Geyer, oder bei Karl Vorländer: *Philosophie des Mittelalters*. Mein Hauptinteresse richtet sich, wie bei der antiken Philosophie, so auch bei der mittelalterlichen, nicht auf philosophiegeschichtliche Fragen, sondern systematisch auf die Hauptprobleme und ihre Lösungen. Sie haben ihre eigene, innere Entwicklung, die nicht identisch ist mit der geschichtlichen Entwicklung, wenn sie auch in diese durch die konkreten philosophischen Denker mit ihren Biographien und Verbindungen untereinander verwoben ist.

Es gibt heute eine verbreitete Ansicht, welche bestreitet, dass nach der antiken Philosophie und vor der neuzeitlichen eine eigene Philosophie des Mittelalters aufgetreten ist, da diese Epoche zwar theologische Systeme hervorgebracht hat, aber keine philosophischen<sup>2</sup>. Hierzu lässt sich bemerken, dass die mittelalterlichen Theologen sich großenteils mit der antiken Philosophie beschäftigt und sie weitergeführt haben, wenn auch deren Hauptdisziplinen, Naturphi-

---

<sup>1</sup> *Einführung in die antike Philosophie*, Freiburg (Alber) 2010.

<sup>2</sup> Bezeichnend für diese Ansicht war eine Sitzung der »Società filosofica italiana«, die in Rom, vor fünfzehn Jahren, über den Philosophie-Unterricht an Gymnasien und den Lektürekanon beriet. Während Kant und Hegel als Pflichtautoren bestätigt wurden, beschloss man, Thomas v. Aquin aus dem Katalog der fakultativen Autoren zu entfernen, mit der Begründung, dass er Theologe, kein Philosoph sei.

## Vorwort

losophie, Metaphysik und Ethik, an den mittelalterlichen Universitäten nicht in einer eigenen philosophischen Fakultät gelehrt wurden – die Artistenfakultät hatte andere Disziplinen –, sondern nur in der theologischen. Dessen ungeachtet bieten uns aber die mittelalterlichen Theologen philosophische Erörterungen in eigenen philosophischen Traktaten, ferner in Kommentaren zu den antiken Autoren, sowie auch in den theologischen Summen, wie denen des Thomas v. Aquin und des Duns Scotus, wo sich viele Texte mit rein philosophischem Inhalt finden.

Beispielshalber sei erwähnt, dass Thomas der hl. Theologie in seiner *Summa theologiae* Quästionen mit den sog. *praeambula fidei* voranstellt, die inhaltlich zum abschließenden Teil der tradierten Metaphysik über die erste Seinsursache gehören, auch wenn diese nun mit dem Gott der Bibel identifiziert wird. Wenn ferner Thomas z. B. beim Übergang zur theologischen Lehre von der Hl. Trinität zuerst den Begriff der Person einführt, so mit der rein philosophischen Definition des Boethius, um ihn dann für die Trinitätslehre in einer vertieften, theologischen Bedeutung zu verwenden. Freilich bedarf es der Kriterien, um einen philosophischen Text von einem theologischen zu unterscheiden. Diese sollen in der Einleitung erörtert werden.

Das Problem des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie bzw. Religion hat É. Gilson so zu lösen versucht<sup>3</sup>, dass er mit dem Auftreten des Christentums, das die Philosophie jener Zeit in sich aufnahm, diese selber sich wesentlich zu einer christlichen Philosophie wandeln sah. Sie sei von den Theologen des Mittelalters entwickelt worden und gestatte uns heute nicht mehr, in die vorchristliche, heidnische Philosophie der Antike zurückzugehen. Doch ist Gilsons Begründungsversuch einer »christlichen Philosophie« überzeugend abgelehnt worden<sup>4</sup>, wenn sie auch Nachfolger gefunden hat,

---

<sup>3</sup> Étienne Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, von 1939. Jüngere Ausgabe, Paris 1986. Die nähere Erörterung bringt meine Abhandlung: *Realistische Metaphysik*, Hildesheim, 2006, 198 ff.

<sup>4</sup> Siehe Fernand Van Steenberghe: *Études philosophiques*, Longueuil/Quebec (Éd. Le Préambules), 1985, Chap. 1: Philosophie et christianisme: Zwar gibt es Christen, wie auch christliche Theologen, die philosophieren. Aber ihre Philosophie ist nicht christlich, sondern erforscht alles Reale mit wissenschaftlicher Methode, wie bei den nichtchristlichen Denkern. Kennzeichnend für sie ist »die desinteressierte Erforschung des Wahren«, in verschiedenen Formen wissenschaftlichen Lebens, »die auf eine systematische Interpretation der universalen Ordnung« abzielt (S. 19). Anders in der christlichen Theologie, welche die offenbarten Glaubensmysterien erschließt, mit

die sie vertreten, ohne von dieser Ablehnung Kenntnis zu nehmen. Die mangelhafte Unterscheidung zwischen Philosophie und Religion führt bei Gilson zu einer Aufteilung aller Philosophie in die christliche und die heidnische. Tatsächlich kann jedoch die Philosophie, wie jede andere Wissenschaft, auch unabhängig von ihrer je verschiedenen geschichtlichen Herkunft betrachtet werden. Bei Gilson werden ausgedehnte Lehrstücke, welche bei Bonaventura, Thomas v. Aquin und Duns Scotus, traditionell gesehen, theologische sind, als christlich philosophische ausgelegt. Er spricht bei ihnen von einer »christozentrischen Philosophie« und einer »christlichen Metaphysik«. Dem hat zu Recht Van Steenberghe entgegen gehalten, dass vielmehr eine »christliche Theologie« vorliegt.

Unsere Untersuchung hält an der traditionellen Trennung zwischen Philosophie und Religion bzw. Theologie fest und wird bei den antiken und mittelalterlichen Theologen ihre philosophischen Lehrstücke herausstellen. Sie bleibt ferner bei der traditionellen Auffassung, dass Philosophie eine Wissenschaft ist, im Gegensatz zur Religion. Sicherlich muss man zugeben, dass die Philosophie durch die Begegnung mit dem Christentum, sofern sie in diesem Aufnahme fand, positive Anregungen zu weiterer Entwicklung empfangen hat, z. B. durch die Schöpfungslehre, verbunden mit dem abschließenden Teil der Metaphysik, der sog. »Natürlichen Theologie«. Doch wurde daraus nicht eine neue »christliche Philosophie«. Zwar ist anzuerkennen, dass in jenem Zeitraum der ersten Begegnung mit dem Christentum »die Entwicklung der Philosophie ... durch die christliche Religion und ihre Entwicklung entscheidend bestimmt ist«<sup>5</sup>. Aber es sind doch zwei verschiedene Entwicklungen.

Da die Einbeziehung der Philosophie in die Theologie des Mittelalters bei den antiken Theologen begonnen hat, wird ihnen der erste Teil der vorliegenden Untersuchung gewidmet. Im zweiten Teil wird dann gezeigt, wie sich, über die geschichtlichen Zeiten hinweg, von der Antike zum Mittelalter philosophische Probleme und Lösungen auf niederen und dann immer höheren Stufen entwickeln. Dabei lässt sich ein gewisser Fortschritt bestimmter Einsichten – auf den Gebie-

---

dem Zweck, die Gläubigen zu Gott zu führen. Des ungeachtet »enthält die Theologie des Mittelalters viel Philosophie, und häufig von hervorragender Qualität« (S. 23).

<sup>5</sup> B. Geyer, Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie II, Berlin 1960, S. 1.

## Vorwort

ten der Erkenntnislehre, Naturphilosophie, Metaphysik und Ethik – beobachten, der sich mit einer inneren Konsequenz und Logik vollzieht und sich, wie schon gesagt, von der geschichtlichen Entwicklung der Denker in ihren zeitbedingten Auffassungen und Ansichten unterscheiden lässt. Angesichts neuer Erfahrungsbereiche, wie sie vor allem das Christentum erschlossen hat, ergeben sich auch tiefere philosophische Einsichten in die ersten Ursachen (Prinzipien) alles Realen.

Wie sich zeigen wird, bieten die philosophischen Texte bei den Theologen in Antike und Mittelalter nicht nur gelegentliche Überlegungen zu bestimmten Themen, sondern auch zusammenhängende Lehrstücke, die sich in einer inneren Einheit von Disziplinen entfalten, was uns berechtigt, umfassend von einer Philosophie des Mittelalters zu sprechen. Daraus ergibt sich, wie schon gesagt, die überwiegend systematische Absicht der vorliegenden Untersuchung, welche bei den Theologen der Antike und des Mittelalters philosophische Hauptprobleme und Lösungen verfolgt und auf gewisse allgemeine, bleibende Einsichten abzielt. Um diese herauszustellen, durfte sich die Darstellung gegenüber den vielen Theologen und ihren zahlreichen Schriften auf eine kleine Auswahl, von beispielhafter Bedeutung, beschränken.

An dieser Stelle danke ich dem Verlag Karl Alber aufrichtig für die Aufnahme dieser Untersuchung in sein philosophisches Programm.

Rom, Frühjahr 2014

Horst Seidl

# Einige Literaturhinweise

## Einführende Werke

- Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* II: *Die patristische und scholastische Philosophie*, hrsg. von Bernhard Geyer, Berlin <sup>11</sup>1960 (Unveränderter Nachdruck der völlig neubearbeiteten 11. Auflage).
- Berthold Altaner / Alfred Stüber, *Patrologie*, Freiburg i. Br. <sup>7</sup>1966.
- Giustino, *Le apologie, Introduzione, traduzione e note*, a cura di Clara Burini, Roma (Città Nuova) 2001.
- Corpus hermeticum*, I-II, ed. A. D. Nock – A. J. Festugière, Paris (Les Belles Lettres) 1992.
- Corpus hermeticum*, Introduzione, traduzione e note di Valeria Schiavone, Testo greco e latino a fronte, Milano (BUR) <sup>4</sup>2009.
- Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932.
- Étienne Gilson, *Christianisme et philosophie*, Paris 1936.
- Frederic Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. III: *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, Westminster 1953.
- Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, New York <sup>2</sup>1963.
- Hans Leisegang, *Gnosis*, Leipzig 1924, 2. Aufl. 1936.
- Gordon Leff, *Medieval Thought: St. Augustine to Ockham*, Harmondsworth 1958.
- David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, New York 1964.
- A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970.
- Ralph McInerny, *Philosophy from St. Augustine to Ockham. A History of Western Philosophy*, Vol. 2, Notre Dame 1970.
- Armand Maurer, *Medieval Philosophy*, Toronto <sup>2</sup>1982.
- John Inglis, *Medieval Philosophy and the Classical Tradition*, in: Islam, Judaism and Christianity, London 2002.
- Joseph W. Koterski, *An Introduction to Medieval Philosophy*, Chichester 2009.

## Spezielle Abhandlungen

- Raymond Klibanski, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London 1982.

### Einige Literaturhinweise

- Gerard Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington 1983.
- Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, ed. Adelin Rousseau, Paris 1985.
- Ugo Bianchi, *La «doppia creazione» dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978.
- René Roques, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1969.
- Renato Bordone / Giuseppe Sergi: *Dieci secoli di medioevo*, Turin 2009.
- Peter Nickl, *Ordnung der Gefühle*, Hamburg 2001.

## I. Einleitende Bemerkungen

Da uns die Philosophie des Mittelalters hauptsächlich in den theologischen Werken dieses Zeitraumes begegnet, ist es notwendig, die philosophischen Teile in ihnen zu erkennen und von den theologischen klar zu unterscheiden. Dazu bedarf es gewisser Kriterien, die im Folgenden dargelegt werden sollen.

## 1) Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

Zunächst ist von der Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie (einschließlich Religion) auszugehen, um sie dann miteinander zu vergleichen. In der abendländischen, auf die Antike zurückreichenden Tradition werden Philosophie und Theologie als wissenschaftliche Disziplinen definiert, wobei Wissenschaft in tieferer Bedeutung zu verstehen ist als in den modernen, einerseits vom englischen Empirismus und andererseits von Kant festgelegten Bedeutungen. Hier beschränkt sich Wissenschaft auf die ordnende Analyse empirischer Phänomene, um sie auf gewisse Gesetzmäßigkeiten hin zu untersuchen. Diese ergeben sich bei Hume *a posteriori* aus menschlichen Gewohnheiten, bei Kant *a priori* aus Denkgesetzen im Subjekt. In ursprünglicher Bedeutung jedoch, die auf Plato, Aristoteles, Stoiker und Neuplatoniker zurückreicht, ist Wissenschaft jene vollendete Form intellektueller Erkenntnis, welche die empirisch gegebenen Dinge in ihren Ursachen erschließt, um aus diesen die erkläруungsbedürftigen, problematischen Phänomene zu erklären. Die »Phänomene« sind hier solche von Dingen an sich, die »erscheinen«, und die Ursachen sind mehr als nur Gesetzmäßigkeiten im Subjekt.

Während nun jede Wissenschaft ihren spezifisch bestimmten Objektbereich hat, in welchem sie die ursächlichen Verhältnisse klärt, wobei sie das Sein der Dinge, schon in ihrem schlichten Dasein und Sosein, voraussetzt, ist Philosophie, in ihrer Hauptdisziplin als Metaphysik, jene grundlegende Wissenschaft, welche gerade das von den Einzelwissenschaften vorausgesetzte Sein und Sosein aller Dinge zum formalen Objekt hat und hiernach auf die ihnen immanenten Wesensursachen ihres Soseins geht, sowie schließlich auf ihre erste, transzendenten Seinsursache<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Vgl. Aristoteles, *Analytica post.*, I, 1–2, und II 1–2; *Metaph.* VI 1. Auf die ganze Thematik geht näher meine Abhandlung ein: *Beiträge zu Aristoteles' Erkenntnislehre und Metaphysik*, Amsterdam (Rodopi), 1984.

Die Theologie ist ebenfalls eine Wissenschaft, und zwar eine spezielle, die sich mit religiösen Aussagen über Gott als Schöpfer aller Dinge und seine Offenbarung in der Hl. Schrift befasst und die Metaphysik zur Grundlage hat. Dabei stützt sie sich auf den religiösen Glauben an Gott. Deshalb ist hier auch der Begriff der Religion zu bestimmen. Ohne auf die vielen verschiedenen Auffassungen von Religion näher einzugehen, was andernorts geschehen ist<sup>2</sup>, genügt es für den vorliegenden Zweck, uns auf die allgemeine Definition von Religion zu beschränken, wie sie Thomas v. Aquin bietet<sup>3</sup>. Hier nach ist sie eine moralische Haltung (*habitus moralis*), in welcher die Menschen, analog der Achtung (*pietas*) zu den Mitmenschen, die gegenüber Gott geschuldete Achtung im Kult (*cultus Dei*) bezeugen.

Religion betrifft also das Verhältnis der Menschenseele zu ihrem Schöpfer im Gottesdienst, in welchem sie Dank, Verherrlichung, sowie Bitte, Umkehr und Sühne für die begangene Sünde und Schuld ausdrückt. Dabei ist zu beachten, dass Thomas' Definition, gestützt auf eine lange Tradition, die bis auf Platos Dialog *Euthyphro* zurückreicht, Religion als natürliche Disposition in allen Menschen versteht. Sie wird also nicht vorschnell mit der christlichen Religion identifiziert, auch nicht mit einer der anderen positiven Weltreligionen, die von einem Stifter ausgehen (Buddha, Jesus, Mohammed u. a.) und die Gläubigen auf eine bestimmte Lehre verpflichten. Sie setzen bei ihren Hörern schon ein natürliches religiöses Bewusstsein von Gott voraus; denn keiner von ihnen, auch Jesus nicht, beginnt seine Predigt erst mit einem Gottesbeweis, sondern lehrt etwas über das Verhältnis der Seele zu Gott.

Nach dem Gesagten ergeben sich aus dem Vergleich von Philosophie und Theologie Kriterien ihrer Verschiedenheit. Zwar ist beiden die wissenschaftliche Form gemeinsam, das heißt, beide sind auf ein Objekt bezogen, untersuchen Verhältnisse von Eigenschaften an ihm und erklären sie aus Ursachen. Jedoch sind Philosophie / Metaphysik und Theologie voneinander hinsichtlich des Objekts, der Methode der Untersuchung und der Zielsetzung des Subjekts verschieden, woraus wir Kriterien gewinnen, beide zu unterscheiden:

---

<sup>2</sup> Siehe meine Abhandlung: *Zum Verhältnis von Philosophie und Religion*, Hildesheim (Olms-Verlag), 2001.

<sup>3</sup> Thomas v. Aquin, *Summa theol.* II-II, q. 91: *De religione*.

## Einleitende Bemerkungen

1. Für die Philosophie als Metaphysik ist das Ausgangsobjekt »das Seiende als solches«, d.h. die Dinge dieser Erfahrungswelt. Erst in letzten Beweisargumenten erreicht sie die erste, transzendenten Seinsursache, die mit Gott identifiziert wird. Die Theologie hingegen, mit der Religion als ihrer Grundlage, hat als Objekt Gott und seine Offenbarung. Sie beginnt also da, wo die Metaphysik endet.
2. Verschieden sind ferner beide Disziplinen in ihrer Methode; denn die Theologie, sowie die Religion, vollzieht sich mit dem religiösen Glauben, während die Metaphysik ohne Glaubenvoraussetzung vorgeht.
3. Schließlich unterscheidet sich die Metaphysik von der Theologie und Religion auch durch die Zielsetzung; denn die Metaphysik strebt nach ursächlicher Erkenntnis des Realen, Theologie und Religion hingegen richten sich auf die letzte Bestimmung der Menschen über den Tod hinaus, auf die Gemeinschaft mit Gott. Da die Menschen sich von Gott entfernt haben und in Sünde gefallen sind, hat die christliche Religion und Theologie als Hauptziel die Erlösung der gefallenen Menschheit durch den Heiland Jesus Christus.

Thomas hat, im Anschluss an die Kirchenväter, am Beginn seiner theologischen Summe das Verhältnis zwischen der Metaphysik und der hl. Theologie näher dadurch bestimmt<sup>4</sup>, dass er beide verschiedenen Erkenntnisebenen zugeordnet hat: der natürlichen und der übernatürlichen. Das bedeutet, dass die Metaphysik – und allgemein die Philosophie – ihre Erkenntnis mit dem »natürlichen Licht« des Verstandes gewinnt, die Theologie dagegen mit dem vom »übernatürlichen Licht« der Offenbarung erleuchteten Verstand, durch Gottes Gnade.

Die Verschiedenheit beider Ebenen lässt sich auch so kennzeichnen, dass auf der natürlichen Ebene philosophischer Erkenntnis die menschliche Vernunft die alleinige Autorität ist, dagegen auf der übernatürlichen der christlichen Religion und der hl. Theologie der göttliche Verstand, dem sich der menschliche unterwirft, da ihm Erkenntnisse geoffenbart werden, die er ohne Gottes Hilfe nicht erreichen könnte.

---

<sup>4</sup> Siehe *Summa theol.*, I, q. 1, a. 5.

Mit den hier aufgefundenen Kriterien ist es durchaus möglich, bei der Lektüre mittelalterlicher Theologen hinreichend zu bestimmen, ob die Texte, die uns jeweils begegnen, der Theologie oder der Philosophie angehören.

In Ergänzung zu dem oben Gesagten über das Verhältnis von Philosophie, Religion und Theologie möchte ich noch folgende Bemerkungen anfügen:

[1] Die beiden Erkenntnisebenen sind nicht entgegengesetzt oder in Konflikt. Es gilt vielmehr der scholastische Grundsatz, dass die Gnade die Natur voraussetzt und vollendet (*gratia supponit et perficit naturam*), also nicht aufhebt oder beeinträchtigt; denn wie die übernatürliche Wirklichkeit (der geoffenbarten göttlichen Mysterien) die natürliche voraussetzt (mit den irdischen Verhältnissen), so setzt auch die Erkenntnis der übernatürlichen (geoffenbarten) Wahrheiten die der natürlichen voraus.

[2] Gemeinsam ist allen drei Haltungen des menschlichen Geistes – Metaphysik, Religion und Theologie – der Realismus. Gegen moderne Vorurteile, dass sie nur auf eine Gottesidee bezogen seien, gehen sie sehr realistisch auf ihre Objekte. Die traditionelle Metaphysik beginnt ja beim Dasein und Sosein der Dinge (*res*). Aber auch in der natürlich religiösen Haltung haben die Menschen eine sehr realistische Beziehung zu Gott und sind sich dessen Wirksamkeit in ihrer Seele bewusst. Damit ist die Religion wiederum die Grundlage für die Theologie, welche die geoffenbarten Glaubenswahrheiten erschließt. Ebenso realistisch ist die Lehre der Kirche, wonach Gottes Wort durch das Evangelium Christi in uns neues Leben spendet, uns nährt, erquickt. Als beliebiges Beispiel möge ein Gebet der Liturgie dienen, das, von den Psalmen inspiriert, so lautet:

»O Gott, der Du in diesen heiligen Mysterien uns genährt hast mit dem Leib und dem Blut Deines Sohnes, gib, dass wir uns immer Deiner Gabe erfreuen, der unerschöpflichen Quelle neuen Lebens. Durch Christus, Unseren Herrn« (Missale, Zeit durch das Jahr, 3. Sonntag, nach der Kommunion).

So könnten wir nicht beten, wenn Gott nur ein gedanklich angenommenes Wesen wäre, und nicht vielmehr ein real bewusstes und erfahrenes. Im Glauben an Christus beziehen wir uns auf Ihn und Seinen himmlischen Vater.

[3] Dieses Beispiel ist noch in einer anderen Hinsicht lehrreich;

## Einleitende Bemerkungen

denn die katholische Kirche beansprucht, die absolute Wahrheit über das Heil der Menschheit in Christus zu besitzen. Dieser Anspruch wird zwar der Kirche streitig gemacht wegen der Möglichkeit, dass Gott auch den Menschen außerhalb der Kirche Heilsgewissheit zu sprechen könne. Dies mag wohl sein. Und doch besitzt nur die Kirche das Heilsgeheimnis in Christus als »absolute Wahrheit«. Dieser Ausdruck ist ein metaphysischer, kein religiöser, und schließt eine ursächliche Erkenntnis ein. Das heißt, dank Gottes Offenbarung besitzt die Kirche nicht nur die Erkenntnis vom Heil der Menschheit, sondern weiß auch von der Heilsursache (!), nämlich durch die Menschwerdung des Gottessohnes in Christus (was den Menschen außerhalb der Kirche verborgen war und ist). Das Gebet spricht von ihm als Ursache, »Quell des neuen Lebens«.

[4] Die Frage nach dem Vorrang von Metaphysik und Religion löst sich auf, wenn wir ihr Verhältnis als zweiseitiges betrachten. Einerseits hat die Metaphysik den Vorrang, da sie als Betrachtung alles Realen, sofern es überhaupt ist oder existiert, die Grundlage aller Tätigkeiten und Beziehungen des Menschen zu Realem betrifft, auch der Religion; denn diese ist ja eine Beziehung zwischen zwei realen Subjekten: zwischen der Menschenseele und Gott. Andererseits ist wiederum die Religion der Metaphysik vorgeordnet, wie auch die Tatsache bezeugt, dass alle Menschen von der Religion betroffen, mit ihr befasst sind, während sich nur wenige mit der Philosophie und ihrer Metaphysik-Disziplin beschäftigen. Die Religion ist aber der Metaphysik nicht so vorgeordnet, dass sie deren Grundlage wäre, sondern so, dass sie von höherem Rang ist, da sie sich sogleich auf Gott bezieht, während die Metaphysik bei den Erfahrungsdingen als Seiendem anfängt und insofern »primitiver« ist als die Religion, aber auch grundlegender.

[5] Beide Haltungen bzw. Betätigungen, die der Metaphysik und die der Religion, stehen zwar in einem Verhältnis zueinander, sind aber nach ihrem Gegenstand verschieden. Ihre Vermengung und Vereinigung hat nachteilige Folgen für beide, die hier kurz bedacht werden sollen:

Bei der Vermengung von religiöser und philosophischer Haltung setzt die Philosophie als »religiöse« sogleich bei einem absoluten Wesen als dem Grund von allem an, ohne jedoch die religiöse Kraft sich auswirken zu lassen, mit der Gott, in der Religion, evident erfasst und als real gegenwärtig verehrt wird. Vielmehr wird nun Gott nur mit

philosophischen Kategorien gedacht, die der Religion fremd sind, nämlich als das »Absolute«, der »Urggrund« von allem, als »das Sein«, als »das Umgreifende« u. a. m., das nun philosophisch reflektiert und zum Problem wird.

Die Besonderheit der religiösen Haltung an sich liegt gerade darin, dass der Mensch in ihr auf das Göttliche wie auf ein Prinzip, einen Urgrund von allem gerichtet ist, das er gleichwohl als gegebene Realität erfährt, während von allen Disziplinen, auch von der Metaphysik, gilt, dass sie zu ihren Prinzipien erst durch Untersuchung gelangen, d. h. in einem noch zu leistenden Erkenntnisfortschritt, der von empirisch Gegebenem zu den Prinzipien führt; denn die Prinzipien der Wissenschaften sind diesen nicht schon am Anfang gegeben, sondern werden erst durch Nachforschung erschlossen.

Insofern kann ich der Darstellung von É. Gilson nicht folgen<sup>5</sup>, der die Werke der großen Theologen des Mittelalters: Thomas v. Aquin, Bonaventura, Duns Scotus, unter dem von ihm eingeführten Konzept einer »christlichen Philosophie« betrachtet und sie als »philosophische Theologie« kennzeichnet. Dadurch geht die oben dargelegte, notwendige Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie verloren.

Bei der Vermengung von Philosophie und Theologie werden unvermeidlich theologische Erkenntnisse über Gott, z. B. dass in Gott einzigartig Subjekt und Objekt, ferner Sein und Wesenheit, Sein und Schaffen, in eins zusammenfallen, dahingehend umgedeutet (Fichte, Heidegger), dass sie nun der existentiell denkende Mensch in sich selber erleben will. Er versucht dann, philosophierend sich über den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt zu erheben und einen absoluten (traditionell gesprochen: göttlichen) Standpunkt einzunehmen.

Ein jüngerer Versuch vereinigt Metaphysik und Theologie so, dass jene nur Probleme als »letzte Sinnfragen« aufwirft, ohne sie beantworten zu können, und dass dann die Theologie diese Fragen aus dem Glauben beantwortet (W. Kasper). Aus traditioneller Sicht aber stellen sich der Metaphysik nicht jene letzten Sinnfragen, die eher weltanschaulicher und religiös existentieller Art sind. Vielmehr hat die Metaphysik ihre eigenen Fragen über die ersten Ursachen alles

---

<sup>5</sup> Étienne Gilson, 1932 und 1936.

### **Einleitende Bemerkungen**

Realen, zu denen sie selbst die Antworten findet. Die Theologie wiederum hat ihre eigenen Glaubensfragen, die keine metaphysischen sind, und die sie selbst ohne Metaphysik zu beantworten vermag.