

ANTHONY KENNY

---

# GESCHICHTE DER ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE

---

MITTELALTER

Anthony Kenny

## **Geschichte der abendländischen Philosophie**

Band I - Antike

Band II - Mittelalter

Band III - Neuzeit

Band IV - Moderne

Anthony Kenny

**Geschichte  
der  
abendländischen  
Philosophie**

Band II

—

Mittelalter

Aus dem Englischen übersetzt  
von Manfred Weltecke

Studienausgabe



# Impressum

*Originalausgabe:*

A New History of Western Philosophy. Volume 2: Medieval Philosophy  
Oxford University Press  
© Sir Anthony Kenny 2005

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung  
durch elektronische Systeme.

Studienausgabe 2016

3., unveränderte Auflage

© 2014 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt  
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder  
der WBG ermöglicht.

Lektorat: Tina Koch

Satz: SatzWeise GmbH, Trier

Einbandgestaltung: Christian Hahn, Babenhausen

Besuchen Sie uns im Internet: [www.wbg-wissenverbindet.de](http://www.wbg-wissenverbindet.de)

ISBN 978-3-534-26787-3

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

eBook (PDF): 978-3-534-74079-6

eBook (epub): 978-3-534-74080-2

# Menü

[Buch lesen](#)

[Innentitel](#)

[Inhaltsverzeichnis](#)

[Informationen zum Buch](#)

[Informationen zum Autor](#)

[Impressum](#)

# Inhalt

Karte: Die Welt der mittelalterlichen Philosophie

## Einführung

### **1 Philosophie und Glaube: Von Augustinus bis Maimonides**

Augustinus über Geschichte

Die zwei Staaten des Augustinus

Die Tröstungen des Boethius

Die griechische Philosophie der Spätantike

Philosophie im karolingischen Reich

Muslimische und jüdische Philosophen

Avicenna und seine Nachfolger

Anselm von Canterbury

Abelard

Averroes

Maimonides

### **2 Die Scholastiker: Vom zwölften Jahrhundert bis zur Renaissance**

Robert Grosseteste und Albertus Magnus

Der heilige Bonaventura

Thomas von Aquin

Die Nachwirkung Thomas von Aquins

Siger von Brabant und Roger Bacon

Duns Scotus

Wilhelm von Ockham

Die Rezeption von Ockhams Schriften

Die Oxforder Calculatoren

John Wyclif  
Außerhalb der Grenzen von Paris und Oxford  
Platonismus in der Renaissance  
Aristotelismus in der Renaissance

### **3 Logik und Sprache**

Augustinus über die Sprache  
Die Logik von Boethius  
Abelard als Logiker  
Die Logik der Ausdrücke im 13. Jahrhundert  
Aussagen und Syllogismen  
Thomas von Aquin über Denken und Sprache  
Analogie und Univozität  
Modistische Logik  
Ockhams Sprache des Geistes  
Wahrheit und logisches Schließen bei Ockham  
Walter Burley und John Wyclif  
Die dreiwertige Logik von Löwen

### **4 Erkenntnistheorie**

Augustinus über Skeptizismus, Glaube und Wissen  
Augustinus über göttliche Erleuchtung  
Bonaventura über Erleuchtung  
Thomas von Aquin über die Begriffsbildung  
Thomas über Glauben, Erkenntnis und Wissenschaft  
Die Erkenntnistheorie von Duns Scotus  
Intuitive und abstraktive Erkenntnis bei Ockham

### **5 Physik**

Augustinus über die Zeit  
Philoponos, ein Kritiker des Aristoteles  
Naturphilosophie im 13. Jahrhundert  
Aktuale und mögliche Unendlichkeit

### **6 Metaphysik**

Avicenna über Sein, Wesen und Existenz

Thomas von Aquin über Wirklichkeit und Möglichkeit  
Die Metaphysik von Duns Scotus  
Ockhams reduktionistisches Programm  
Wyclifund der Determinismus

## **7 Geist und Seele**

Augustinus über das innere Leben  
Augustinus über den Willen  
Der aktive Intellekt im islamischen Denken  
Avicenna über Intellekt und Einbildungskraft  
Die Psychologie von Averroes  
Thomas von Aquin über die Sinne und den Intellekt  
Thomas von Aquin über den Willen  
Scotus gegen Thomas  
Ockham gegen Scotus  
Pomponazzi über die Seele

## **8 Ethik**

Augustinus über das glückliche Leben  
Augustinus über Lügen, Mord und Sex  
Abelards Ethik der Intention  
Die Ethik Thomas von Aquins  
Thomas von Aquin als Moralist  
Scotus über göttliches Recht  
Die Ethik Ockhams

## **9 Gott**

Augustinus' Gott  
Boethius über göttliche Voraussicht  
Die negative Theologie von Eriugena  
Islamische Argumente für die Existenz Gottes  
Anselms Gottesbeweis  
Allmacht bei Damiani und Abelard  
Grosseteste über Allwissenheit  
Thomas von Aquin über Gottes ewiges Wissen und seine Macht

Thomas von Aquins Beweise für die Existenz Gottes  
Duns Scotus' metaphysischer Beweis eines unendlichen  
Wesens  
Scotus, Ockham und Valla über göttliche Voraussicht  
Die belehrte Unwissenheit Nikolaus' von Kues

## **Zeittafel**

## **Siglen und Abkürzungen**

## **Bibliografie**

## **Liste der Abbildungen**

## **Register**



Die Welt der mittelalterlichen Philosophie

# **Einführung**

In unserem Zeitalter der Spezialisierung sind die meisten Geschichten der Philosophie das Gemeinschaftswerk vieler Autoren, die jeweils auf unterschiedliche Gebiete und Epochen spezialisiert sind. Indem Oxford University Press mir anbot, als Alleinautor eine Geschichte der Philosophie von Thales bis Derrida zu schreiben, brachte der Verlag damit die Überzeugung zum Ausdruck, dass die Schilderung der Entwicklung der Philosophie aus einem einzigen Gesichtspunkt, der die antike, mittelalterliche, neuzeitliche und gegenwärtige Philosophie in einer an zusammenhängenden Themen orientierten, durchgehenden Darstellung verbindet, ein lohnendes Projekt sei. Dies ist der zweite von vier Bänden. Der erste Band behandelte die frühen Jahrhunderte der Philosophie im klassischen Griechenland und in Rom. In diesem Band wird die Darstellung von der Bekehrung des heiligen Augustinus bis zur humanistischen Renaissance fortgeführt.

Es gibt zwei verschiedene Gründe, warum Leser die Geschichte der Philosophie studieren möchten: Sie können entweder hauptsächlich an Philosophie oder hauptsächlich an Geschichte interessiert sein. Wir können die großen Philosophen der Vergangenheit studieren, um die Fragestellungen der gegenwärtigen philosophischen Forschung in ihren historischen Kontext zu stellen. Oder wir wollen vielleicht die Menschen und Gesellschaften vergangener Epochen verstehen und ihre philosophischen Werke lesen, um das intellektuelle Klima zu erfassen, in dem sie gedacht und gehandelt haben. Wir können die

Philosophen früherer Jahrhunderte lesen, um bei ihnen Hilfen zur Lösung von philosophischen Problemen zu finden, die nach wie vor aktuell sind, oder um tiefer in die Gedankenwelt einer vergangenen Epoche einzudringen.

Ich bin von Beruf Philosoph, nicht Historiker, doch glaube ich, dass die Geschichte der Philosophie für das Studium der Philosophie selbst von großer Bedeutung ist. Es ist eine Illusion, wenn man annimmt, dass der gegenwärtige Stand der Philosophie den höchsten Punkt darstellt, den die philosophischen Bemühungen bislang erreicht haben. Mein Hauptanliegen beim Verfassen dieses Buches besteht im Gegenteil darin zu zeigen, dass die Philosophie der großen Denker der Vergangenheit in vieler Hinsicht nach wie vor aktuell ist und dass das sorgfältige Studium der großen Werke auch für Menschen der Gegenwart noch philosophisch erhellend sein kann. Es ist ein großes Privileg, sie geerbt zu haben.

Ich versuche in diesen Bänden sowohl ein philosophischer Historiker als auch ein historischer Philosoph zu sein. Philosophiegeschichten aus der Feder mehrerer Autoren sind manchmal chronologisch und manchmal thematisch aufgebaut. Ich werde versuchen, beide Vorgehensweisen zu kombinieren, indem ich in jedem Band zu nächst eine chronologische Übersicht biete und dieser dann eine thematische Behandlung bestimmter philosophischer Fragen von bleibender Bedeutung folgen lasse. Leser mit vorwiegend historischem Interesse werden sich stärker auf die chronologische Übersicht konzentrieren und bei Bedarf die thematischen Abschnitte zur Ergänzung zurate ziehen. Diejenigen Leser, die stärker an den philosophischen Problemen interessiert sind, werden hauptsächlich die thematischen Abschnitte der Bände lesen und die chronologischen Übersichten konsultieren, um ein bestimmtes Problem in seinen historischen Kontext stellen zu können.

Bei den Lesern, die ich vor Augen habe, handelt es sich um Studenten auf dem Niveau des zweiten und dritten Studienjahres. Da mir jedoch klar ist, dass viele Studenten, die sich für die Geschichte der Philosophie interessieren, für andere Fächer eingeschrieben sind, in denen die Philosophie nur eine untergeordnete Rolle spielt, werde ich, soweit es geht, nicht voraussetzen, dass meine Leser mit den philosophischen Methoden und der philosophischen Terminologie der Gegenwart vertraut sind. Ich habe mir außerdem zum Ziel gesetzt, so klar und unterhaltsam zu schreiben, dass die Lektüre dieser Geschichte der Philosophie auch denjenigen Vergnügen bereitet, die sie nicht lesen, weil es ihr Lehrplan nahelegt, sondern die dies zur eigenen Bildung und Unterhaltung tun.

Es ist noch nicht sehr lange her, dass man an den Universitäten in Kursen zur Geschichte der Philosophie von Aristoteles direkt zu Descartes weiterging und die Spätantike sowie das Mittelalter übersprang. In akademischen Kreisen war die Überzeugung, dass die Philosophie des Mittelalters das Studium nicht lohne, weit verbreitet. Diese Überzeugung basierte normalerweise nicht auf einer engen Vertrautheit mit den relevanten Texten: Es war wahrscheinlicher, dass es sich hierbei um ein ungeprüftes Erbe eines religiösen oder humanistischen Vorurteils handelte.

Es gab allerdings viele echte Hindernisse, die die mittelalterliche Philosophie schwerer zugänglich machte als die Philosophie jeder anderen Epoche. Man kann vier bedeutsame Hindernisse anführen, die überwunden werden müssen, wenn man mit dem Denken der Philosophen des Mittelalters vertraut werden will. Es handelt sich hierbei um sprachliche, professionelle, konfessionelle und um solche Gründe, die mit der Zugehörigkeit vieler Philosophen des Mittelalters zu bestimmten Orden zu tun haben.

Die meisten philosophischen Texte des Hochmittelalters sind in einem Latein geschrieben, das selbst für mit klassischem Latein vertraute Leser schwer verständlich ist. Auch Thomas von Aquin setzt einem Leser, der sein Latein durch die Lektüre von Livius und Cicero geschult hat, anfänglich einiges an Lesewiderstand entgegen, und dabei schreibt Thomas im Vergleich zu den meisten seiner Kollegen und Nachfolger ein einfaches und klares Latein.<sup>1</sup> Erst in den letzten Jahren sind englische Übersetzungen von mittelalterlichen Autoren allgemein verfügbar geworden, und die Aufgabe der Übersetzung ist alles andere als trivial. Das scholastische Latein ist voll von technischen Neologismen, die ohne umständliche Umschreibungen nur schwer in andere Sprachen zu übertragen sind. Es trifft zwar zu, dass viele dieser Neologismen in transliterierter Form in modernen Sprachen fortleben, häufig auch im alltäglichen Sprachgebrauch (wie zum Beispiel „Intelligenz“, „Evidenz“ und „voluntaristisch“). Doch hat die moderne Verwendung dieser Wörter niemals ein genaues Gegenstück in ihrem scholastischen Gebrauch, und oft weicht er sogar stark davon ab. „Subjektiv“ und „objektiv“ sind beispielsweise zwei Begriffe, die seit dem Mittelalter ihre Bedeutungen praktisch umgekehrt haben.

Das erste, sprachliche Problem ist mit dem zweiten des Professionalismus eng verbunden. Das Studium der Philosophie war im Mittelalter professionalisierter als zu irgendeiner anderen Zeit vor der Gegenwart – daher auch der Begriff „Scholastik“. Philosophie fand größtenteils in engen universitären Gemeinschaften statt, die einen gemeinsamen Lehrplan, ein gemeinsames Erbgut an Texten sowie einen gemeinsamen Vorrat technischer Begriffe hatten. Die meisten der uns überlieferten Werke sind in irgendeiner Weise aus Vorlesungen, Übungen und Diskussionen an Universitäten hervorgegangen, und die

Autoren dieser Werke konnten davon ausgehen, dass ihre Hörer oder Leser mit einem komplizierten Jargon vertraut waren und außerdem gelehrte Anspielungen verstanden. Für allgemeine Leser wurde fast gar keine Philosophie geschrieben. Die Autoren und Leser der Philosophie waren fast alle zölibatäre Kleriker. In einem Anhang zur *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* sind Kurzbiografien der 66 bedeutendsten Philosophen des Mittelalters enthalten. Darunter findet sich nicht eine Frau und nur zwei von ihnen waren keine Kleriker, sondern Laien.

Das dritte Problem steht seinerseits mit dem zweiten in Beziehung. Da die bekanntesten Philosophen des Mittelalters der katholischen Kirche angehörten, wurde ihre Philosophie oft als Teil der Theologie oder Apologetik angesehen. Dies ist nicht fair: Sie alle waren sich des Unterschieds zwischen philosophischen Argumenten und dogmatischer Evangelisation bewusst. Allerdings trifft es zu, dass ein großer Teil ihrer besten philosophischen Arbeiten, da die meisten von ihnen ihre akademische Laufbahn in der theologischen Fakultät beendeten, in ihren theologischen Werken enthalten sind, und es bedarf einiger Erfahrung, um sie ausfindig zu machen.

Hinzu kommt, dass die meisten der wichtigen Denker religiösen Orden angehörten, die mit ihrem philosophischen Erbe häufig nicht gerade großzügig umgingen. Es gab lange Zeiten, in denen es so schien, dass alle und nur Dominikaner den heiligen Thomas studierten und alle und nur Franziskaner Bonaventura und Scotus. (Manche Scholastiker wurden fast gar nicht studiert, weil sie keinem Orden angehörten. So bestanden beispielsweise die geistlichen Erben von John Wyclif lediglich aus der kleinen Gruppe keinem Orden angehörender Kleriker, die mit der Kirche in Konflikt geraten waren.) Nachdem Papst Leo XIII. Thomas von Aquin als katholischen Theologen einen besonderen Status gegeben hatte, wurden seine

Werke von vielen studiert, die keine Verbindung zum dominikanischen Orden hatten. Doch die Erhebung in diesen Status bestärkte lediglich die Ansicht säkularer Philosophen, er sei im Wesentlichen ein Sprachrohr der Kirche. Darüber hinaus nährte sie im Bereich der katholischen Forschung und Lehre die Auffassung, allein Thomas von Aquin sei es wert, als Philosoph ernst genommen zu werden. Dass man im späteren Mittelalter allmählich einige seiner Lehrmeinungen aufgab, wurde als zentrale Ursache für den Niedergang der Kirche gesehen, der zur Reformation führte. Ein philosophisches Streitgespräch zwischen Scotus und Ockham war – betrachtet man es aus dieser Perspektive – wie ein Ringkampf zwischen zwei Männern, die am Rande einer Klippe standen, von der sie beide in ihren Untergang stürzen sollten.

Der Professionalismus und Konfessionalismus der scholastischen Philosophie hatte unter anderem zur Folge, dass mittelalterliche Philosophen – verglichen mit früheren und späteren Autoren – als eher anonyme Figuren erscheinen. Nicht nur haben wir in manchen Fällen nur sehr wenige zusätzliche Informationen über ihr Leben: Ihre eigenen Schriften geben ihre Persönlichkeiten im Vergleich zu denen anderer Philosophen kaum zu erkennen. Sie verfassen nur wenige eigenständige Bücher. Der Hauptteil ihrer Arbeit besteht darin, die Arbeit ihrer Vorgänger in ihren Orden oder in der Kirche zu kommentieren und fortzusetzen. Das gesamte Gebäude der Scholastik gleicht einer mittelalterlichen Kathedrale: Sie ist die Leistung vieler verschiedener Handwerker, die – wie begabt Einzelne unter ihnen auch gewesen sein mögen – sich kaum darum gekümmert haben, erkennbar zu machen, welche Teile der Gesamtstruktur ihre eigene Arbeit war, die sie ohne Unterstützung anderer bewerkstelligt haben. Häufig ist es lediglich in den spontanen, als „Quodlibets“ bezeichneten Disputationen so, dass wir den Eindruck

gewinnen, wir hätten es mit den Äußerungen einer lebendigen Einzelperson zu tun.

Natürlich gilt diese Verallgemeinerung lediglich für das Hochmittelalter unter dem Einfluss der Scholastik. In der vorscholastischen Periode begegnen wir Philosophen, die höchst beeindruckende Persönlichkeiten und durch keine vorgegebene Schablone geformt waren. Augustinus, Abelard und selbst Anselm kommen dem romantischen Bild des Philosophen als eines einsamen Genies näher als irgendeinem Ideal eines Handwerkers, der seinen Stein einer gemeinsam errichteten Pyramide hinzufügt.

Eine Geschichte der abendländischen Philosophie des Mittelalters muss Philosophen behandeln, die nicht als abendländisch in einem modernen Sinn angesehen werden, da die intellektuellen Grenzen des mittelalterlichen, lateinischen Europa, glücklicherweise, für die Einflüsse der muslimischen Welt und der in ihr lebenden Minderheiten durchlässig waren. Lateinische Versionen der philosophischen Schriften von Avicenna und Averroes hatten nicht weniger Einfluss auf die großen Scholastiker als die Werke ihrer christlichen Vorgänger. Daher enthält dieser Band eine Darstellung der muslimischen und jüdischen Philosophie, jedoch nur insoweit, als diese Philosophien in den Hauptstrom des abendländischen Denkens eingeflossen sind, nicht gemäß ihres philosophischen Eigenwerts.

Meine eigene philosophische Schulung begann an der Gregorianischen Universität in Rom, die es sich in den 1950er Jahren, entsprechend den Anweisungen der Päpste der jüngsten Vergangenheit, noch immer zum Ziel setzte, Philosophie im Geiste des heiligen Thomas zu unterrichten. Ich war meinen dortigen akademischen Lehrern, den Priestern Bernard Lonergan und Frederick Copleston, dafür dankbar, dass sie mir zeigten, dass die Schriften des heiligen Thomas wesentlich lesenswerter waren als populäre thomistische Lehrbücher und dass Thomas von

Aquin nicht der einzige mittelalterliche Denker war, der ein aufmerksames Studium verdiente.

Nach meiner Zeit an der Gregoriana ging ich für weitere philosophische Studien nach Oxford, wo damals die Sprachphilosophie (*ordinary language philosophy*) ihre Blütezeit hatte. Sie war mir wesentlich geistesverwandter als die römische Scholastik, doch hatte ich das Glück, Professor Peter Geach und dem Priester Herbert McCabe OP zu begegnen, bei denen ich lernte, dass viele der Probleme, die damals Philosophen der analytischen Tradition beschäftigten, Problemen sehr ähnlich waren, die bereits von mittelalterlichen Philosophen und Logikern, häufig auf ebenso hohem Niveau, studiert worden waren.

Tatsächlich brachte das große Interesse an der logischen Analyse der gewöhnlichen Sprache, das in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts für Oxford so charakteristisch war, diese Bemühungen mittelalterlichen Methoden und Fragen näher als irgendeine andere Epoche der Philosophie seit der Renaissance. Doch dies wurde damals noch kaum gewürdigt. So hat zum Beispiel William Kneale, ein Oxforder Professor der Logik, der eine auf gründlicher Forschung basierende, wohlgesinnte Übersicht über die mittelalterliche Logik schrieb, über die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie zwischen 1200 und 1400 Folgendes zu sagen:

„Wir werden an dieser Stelle nicht zu entscheiden versuchen, ob das Ergebnis die große intellektuelle Anstrengung, die es hervorgebracht hat, wert gewesen ist. Vielleicht verdienen die Systeme von Thomas von Aquin und von Duns Scotus nur die widerwillige Bewunderung, die wir den ägyptischen Pyramiden und dem Schloss von Versailles entgegenbringen. Und möglicherweise wäre es für die vielen tausend jungen Männer, die sich an mittelalterlichen Universitäten mit subtilen Abstraktionen abmühten, besser gewesen, sie hätten literarische Studien betrieben, die man damals nur für einfache Schulen geeignet hielt.“<sup>2</sup>

Auf dem Gebiet der Logik erkannte man zuerst, dass das Studium der mittelalterlichen Texte Vieles zu bieten hatte.

Mittelalterliche Logiker hatten sich mit Fragen beschäftigt, die nach der Renaissance in Vergessenheit geraten waren, und viele ihrer Einsichten mussten während der Wiedergeburt der Logik im 20. Jahrhundert wiederentdeckt werden. Die *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* brachte dies einem breiteren Publikum zur Kenntnis und leitete eine neue Phase der Rezeption der mittelalterlichen Philosophie in der allgemeinen, säkularen akademischen Welt ein. Wie kraftvoll diese Wiederbelebung gewesen ist, lässt sich daran ablesen, wie viele hervorragende Artikel zur Philosophie des Mittelalters in der kürzlich erschienenen *Routledge Encyclopedia of Philosophy* zu finden sind.

Die Zunahme des Interesses der Englisch sprechenden Welt an der mittelalterlichen Philosophie in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ist niemandem mehr zu verdanken als Norman Kretzmann, dem Hauptherausgeber der *Cambridge History*. Zusammen mit seinem Mitherausgeber Jan Pinborg hat er die Arbeiten zusammengetragen, die in mehreren Ländern auf dem europäischen Festland entstanden sind, und sie einem breiteren akademischen Publikum in den USA und in Großbritannien vorgestellt. Seine eigene Lehrtätigkeit an der Sage School der Cornell University führte zur Entstehung einer Gruppe brillanter junger Forscher, die in den letzten Jahren über zahlreiche Themen der mittelalterlichen Philosophie bedeutsame Aufsätze veröffentlicht haben. Paradoxerweise war eine Folge des neuen Interesses am Mittelalter eine Herabstufung von Thomas von Aquin. So ist sein Indexeintrag in der *Cambridge History* beispielsweise kürzer als der Eintrag für *Sophismen*. Kretzmann erkannte diesen Schwachpunkt und beseitigte ihn: Er verbrachte die letzten Jahre seines Lebens damit, zwei meisterhafte Bücher über die *Summe gegen die Heiden* des heiligen Thomas zu schreiben.

Ich selbst bin der Auffassung, dass es Thomas von Aquin auch weiterhin verdient, als bedeutendster Philosoph des Mittelalters bezeichnet zu werden. Allerdings ist er nur ein Höhepunkt in einer Kette, die auch mehrere andere glänzende Gipfel enthält. Die Philosophie des Mittelalters ist vor allem ein Kontinuum. Und wenn man einen einzelnen Philosophen studiert, sei es Abelard, Thomas von Aquin oder Ockham, so gewinnt man einen Eindruck von einem Stadium eines fortlaufenden gedanklichen Prozesses, und man lernt schnell, dass es zwischen zwei größeren Gipfeln kleinere gibt, die nicht zu vernachlässigen sind: So steht zum Beispiel zwischen Thomas von Aquin und Scotus Heinrich von Gent und zwischen Scotus und Ockham Heinrich von Harclay.

Ein Philosophiehistoriker der antiken Welt kann, ohne allzu große Mühe, sämtliche auf uns gekommenen philosophischen Schriften der Antike zur Kenntnis nehmen. Eine vergleichbare Leistung würde jedoch die Kräfte selbst des gewissenhaftesten Historikers der mittelalterlichen Philosophie weit übersteigen. Augustinus, Abelard und die großen Scholastiker haben so viel geschrieben, dass es Jahrzehnte dauert, sämtliche Werke auch nur eines Einzelnen von ihnen zu studieren. Daher muss sich jeder, der einen Band wie den vorliegenden verfassen will, stark auf Sekundärliteratur stützen, und sei es auch nur zu dem Zweck, Anleitungen dafür zu geben, wie man beim Studium der Primärtexte am besten vorgeht. An dieser Stelle möchte ich bekennen, wie tief ich in der Schuld der in der Bibliografie angeführten Autoren stehe, angefangen von meinem Lehrer, dem Priester Frederik Copleston (dessen Geschichte der Philosophie den Vergleich mit vielen seither verfassten Werken nicht scheuen muss) bis zu den neuesten Monografien meiner Kollegen und der Schüler von Norman Kretzmann. Besonders viel verdanke ich anderen auf dem Gebiet der islamischen Philosophie, da ich des Arabischen nicht mächtig bin. Während der Arbeit an

den entsprechenden Abschnitten dieses Buches hatte ich Grund zutiefst zu bedauern, dass ich die Werke Avicennas, dessen Genie und Einfluss mir immer deutlicher geworden sind, nur in Latein lesen kann.

Mein besonderer Dank gilt Dr. John Marenbon und Professor Robert Pasnau, die viele hilfreiche Vorschläge zur Verbesserung einer früheren Version dieses Bandes gemacht und mich vor zahlreichen Fehlern bewahrt haben.

Anmerkung des Übersetzers: Bei der Übersetzung der Zitate wurde nach Möglichkeit eine deutsche Standardübersetzung verwendet oder der Originaltext zurate gezogen.

[1] Anm. d. Übers.: Eine vollständige Ausgabe der Werke Thomas von Aquins im lateinischen Original finden interessierte Leser unter [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org).

[2] W. Kneale and M. Kneale, *The Development of Logic* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 226.

# **1 — Philosophie und Glaube: Von Augustinus bis Maimonides**

Im ersten Band dieser Geschichte der Philosophie haben wir ihre Entwicklung in der Antike bis zur Bekehrung des heiligen Augustinus am Ende des vierten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung verfolgt. Das Leben des Augustinus markiert eine Epochenwende in der Ideengeschichte. In seinen frühen Jahren nahm er aus mehreren Quellen philosophische Ideen verschiedener Traditionen auf, besonders jedoch aus der platonischen Tradition, sei es der skeptischen Version der neuen Akademie oder der metaphysischen Version des Neuplatonismus. Nach seiner Bekehrung zum Christentum entwickelte er in einer Reihe äußerst umfangreicher Abhandlungen eine Synthese jüdischer, griechischer und christlicher Ideen, die zum Hintergrund für das nächste Jahrtausend des abendländischen philosophischen Denkens werden sollte.

Aus philosophischer Sicht war der fruchtbarste Lebensabschnitt von Augustinus die Zeit unmittelbar vor und nach seiner Taufe zu Ostern des Jahres 387. Zwischen seiner Bekehrung und seiner Taufe verbrachte er eine mehrere Monate lange Vorbereitungszeit mit Freunden und Mitgliedern seiner Familie in Cassiciacum, einem Landhaus in der Nähe von Mailand. In diesem Zeitabschnitt entstand eine Reihe von Werken, die wortwörtlichen Abschriften lebendiger Diskussionen gleichen, insbesondere die Schrift *Contra Academicos*, die versucht, die wahren von den falschen Elementen des Skeptizismus zu trennen.

Außerdem erfand Augustinus eine neue Darstellungsform, der er den Namen „Selbstgespräche“ gab. Er schrieb einen Dialog mit sich selbst, in dem die beiden Charaktere die Namen Augustinus und Vernunft tragen. Die Vernunft fragt Augustinus, was er wissen will. „Ich will Gott und die Seele erkennen“, antwortet Augustinus. „Sonst nichts?“ „Überhaupt nichts.“ (S 1. 2. 7)

Die Vernunft verspricht, seinem Geist Gott so deutlich erscheinen zu lassen, wie die Sonne den Augen erscheint. Hierzu müssen die Augen der Seele von sämtlichen Wünschen nach vergänglichen Dingen gereinigt werden. In diesem Dialog schwört Augustinus dem Streben nach Besitz, Ehre und sexueller Lust ab (wobei dieser letzte Verzicht lebhaft beschrieben wird). Die Vernunft löst ihr Versprechen, Gott darzustellen, noch nicht ein, doch sie bietet Augustinus einen Beweis der Unsterblichkeit der Seele: Er möge den Begriff der Wahrheit bedenken. Wahre Dinge können vergehen, doch die Wahrheit selbst besteht ewig. Selbst wenn die Welt aufhört zu existieren, wäre es dennoch wahr, dass die Welt aufgehört hat zu existieren. Die Heimat der Wahrheit ist die Seele, sodass die Seele, wie die Wahrheit, unsterblich sein muss (S 1. 15. 28, 2. 15. 28).



Das früheste Porträt des heiligen Augustinus.

Nach seiner Taufe blieb Augustinus anderthalb Jahre in Italien. In dieser Zeit schrieb er einen weiteren kurzen Traktat über die Unsterblichkeit der Seele sowie ein umfangreicheres Werk, *Über die Freiheit des Willens*, dem wir bereits im ersten Band dieser Philosophiegeschichte begegnet sind. Im Jahre 388 kehrte er nach Afrika zurück

und führte die nächsten fünf Jahre das Leben eines Privatgelehrten in seiner Heimatstadt Tagaste. Im Jahre 391 fand er seine endgültige Berufung und wurde zum Priester geweiht. Wenig später wurde er Bischof von Hippo in Algerien, wo er bis zu seinem Tod im Jahre 430 lebte.

Die überwiegende Mehrzahl seiner Werke entstand in diesem letzten Abschnitt seines Lebens. Er war ein äußerst produktiver Autor, und seine gesammelten Werke erreichen einen Umfang von fünf Millionen Wörtern. Ein großer Teil von ihnen besteht aus Predigten, Bibelkommentaren und kontroversen Traktaten über Theologie oder Kirchengeschichte. Er schrieb keine philosophischen Abhandlungen mehr, die mit denen der Jahre seiner Bekehrung vergleichbar wären. Doch eine Reihe seiner Hauptwerke enthält Texte von großem philosophischem Interesse.

Im Jahre 397 schrieb Augustinus ein Werk mit dem Titel *Bekenntnisse*, einen im Stil eines Gebets verfassten Dialog mit Gott, in dem er sein Leben von der Kindheit bis zu seiner Bekehrung nachzeichnet. Es ist keine normale Autobiografie, obwohl sich behaupten lässt, dass sie das erste Beispiel dieses Genres ist. Sie ist die Hauptquelle unseres Wissens über Augustinus' Leben vor seiner Zeit als Bischof, enthält zahlreiche philosophische Gelegenheitsreflexionen und endet mit einer umfassenden Untersuchung des Wesens der Zeit.<sup>1</sup> Ihr bezaubernder Stil machte sie von Anfang an zum beliebtesten seiner Werke.

Zwischen 400 und 417 schrieb Augustinus an einem weiteren Meisterwerk: an 15 Büchern mit dem Titel *Über die Trinität*. In den Büchern zu Beginn dieser Abhandlung geht es hauptsächlich um die Analyse biblischer und kirchlicher Texte, die sich mit dem Mysterium der drei Personen in dem einen Gott befassen. Von wesentlich größerem Interesse für Philosophen ist die subtile Darstellung der Psychologie des Menschen in den späteren Büchern, die im Zusammenhang mit der Suche nach einer

Analogie der himmlischen Trinität in den Herzen und Köpfen von Männern und Frauen steht.<sup>2</sup>

## **Augustinus über Geschichte**

Das umfangreichste und arbeitsintensivste Werk des Augustinus war sein *Gottesstaat*, an dem er von 413 bis 426 arbeitete. Geschrieben zu einer Zeit, in der das römische Weltreich durch wiederholte Invasionen von Barbaren bedroht war, stellt es die erste große Synthese des klassischen und christlichen Denkens dar. Dies ist schon dem Titel des Werkes zu entnehmen. Die christlichen Evangelien machen viele Aussagen über das Reich Gottes, doch für Griechenland und Rom war das Paradigma einer politischen Institution nicht das Königreich, sondern die Stadt. Selbst Kaiser sahen sich vorzugsweise als erste Bürger einer Stadt, und der philosophische Kaiser Marcus Aurelius glaubte, dass die Stadt, die wir vor allen anderen lieben sollten, die Stadt des Zeus sei. Der *Gottesstaat* stellt Jesus, den gekreuzigten König der Juden, an die Spitze des idealisierten Stadtstaates der heidnischen Philosophie.

Wie Aristoteles in seiner *Metaphysik* gibt Augustinus einen Überblick über die Geschichte der Philosophie seit den längst vergangenen Tagen von Thales und zeigt, wie frühere Philosophen sich der Wahrheit, in deren Besitz er nun ist, zwar genähert, sie jedoch verfehlt hatten. Während Aristoteles hauptsächlich an den physikalischen Theorien seiner Vorgänger interessiert war, ging es Augustinus vor allem um deren philosophische Theologie – ihre „natürliche“ Theologie, wie er sie nannte und womit er einen Begriff in Umlauf brachte, der noch eine lange Geschichte haben sollte (*DCD* VIII. 1–9). Im Verlauf des gesamten Werkes stellt Augustinus christliche Lehren der besten antiken Philosophie gegenüber, und insbesondere den Schriften seiner Lieblingsphilosophen, der

Neuplatoniker, von denen er meinte, sie stünden den Christen am nächsten (*DCD* VIII. 8f.). Ein schönes Beispiel hierfür ist der folgende Text:

„Der Platoniker Plotin wenigstens, der von der Vorsehung handelt, beweist, daß sie sich erstrecke vom höchsten Gott angefangen, dem die nur dem geistigen Schauen erkennbare und unaussprechliche Schönheit eigen ist, bis herab zu den irdischen und ganz geringfügigen Dingen, und er beweist es an der Schönheit der Blüten und Blätter; er versichert, daß all diese sozusagen verächtlichen und in kürzester Frist vergehenden Dinge eine so herrliche Harmonie ihrer Formen nicht haben könnten, wenn sie ihre Form nicht von daher hätten, wo die übersinnliche [intelligible] und unwandelbare Form verharret, die alles zumal in sich schließt. Darauf weist der Herr Jesus hin in den Worten: ‚Betrachtet die Lilien auf dem Felde, sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Und doch sage ich euch, daß selbst Salomon in all seiner Herrlichkeit nicht so bekleidet gewesen ist wie eine von ihnen. Wenn nun Gott das Gras auf dem Felde, das heute steht und morgen in den Ofen geworfen wird, also kleidet, wieviel mehr euch, ihr Kleingläubigen!‘“ (*DCD* X. 14; vgl. Plotin, *Enneaden* 3. 2. 13; Matt. 6: 28f.)<sup>3</sup>

Doch während Augustinus bereit ist, Platonismus in die Bergpredigt zu lesen, zeigt er kein Verständnis für Versuche, der traditionellen römischen Religion eine philosophische oder allegorische Interpretation zu geben. Der äußere Anlass für die Abfassung des *Gottesstaates* – an dem Augustinus 13 Jahre lang arbeitete – war die Plünderung Roms durch gotische Invasoren. Heiden sahen die Ursache dieser Katastrophe darin, dass die Christen die Anbetung der Götter der Stadt abgeschafft hatten, die sie daher in der Stunde der Not fallen gelassen hatten. Augustinus widmete die ersten Bücher seiner Abhandlung dem Beweis, dass die Götter des klassischen Rom böseartig und machtlos gewesen und ihre Verehrung abstoßend und verderblich gewesen seien.

Die Römer hatten ihre obersten Götter – Jupiter, Juno, Venus und die anderen – mit den Charakteren des homerischen Pantheon identifiziert, d.h. mit Zeus, Hera und Aphrodite. Augustinus folgt Platon und Cicero darin, dass er die Mythen, die diesen Gottheiten ein willkürliches,

grausames und anstößiges Verhalten zuschreiben, als Gotteslästerungen verwirft. Außerdem macht er sich über die Vielzahl geringerer Götter im Aberglauben des römischen Volkes lustig. So fragt er beispielsweise: Ist der Himmel so bürokratisiert, dass – während ein menschlicher Wächter für ein Haus ausreicht – nicht weniger als drei Götter benötigt werden: Forculus zur Bewachung der Türen, Cardea für die Angeln und Limentinus für die Schwelle? (*DCD* IV. 18) Die Beschreibung und Individuation dieser nachgeordneten Gottheiten wirft eine Reihe philosophischer Probleme auf, die von Augustinus veranschaulicht werden. Häufiger setzt er gegen das späte römische Heidentum jedoch die Waffe des gelehrten Sarkasmus ein, die Gibbon, 13 Jahrhunderte später, auf solch stichelnde Weise gegen das historische Christentum wenden sollte.

Eine kurze, eloquente Übersicht über die Geschichte der römischen Republik genügt, um zu zeigen, dass die Verehrung der alten Götter keinen Schutz vor Katastrophen garantierte. Dass das römische Weltreich schließlich zu so beispielloser Größe aufstieg, war Augustinus zufolge der Lohn des einen wahren Gottes für die Tugenden der besten seiner Bürger: „So haben auch sie ihre privaten Interessen zugunsten der gemeinsamen, das ist des Staates und seiner Machtmittel hintangesetzt, sie haben der Habgier widerstanden, haben das Beste des Vaterlandes mit unbefangenen Rate besorgt, nicht behindert durch Sünde vom Standpunkt ihrer Gesetze aus, noch durch Leidenschaft; mit all diesen Künsten als mit den rechten Mitteln strebten sie nach Ehren, Herrschaft und Ruhm.“ (*DCD* V. 15) Der Lohn, den sie erstrebten, wurde ihnen zuteil: Es gelang ihnen, ihre Gesetze vielen Nationen aufzuerlegen, und in den Annalen zahlreicher Völker stehen sie in Ehre und Achtung. An der himmlischen Stadt haben sie jedoch nicht teil, denn sie haben den einen wahren Gott

nicht verehrt. Ihr Ziel war lediglich die Selbstverherrlichung.

Ein Großteil von Augustinus' Kritik der römischen Religion konzentriert sich auf die erniedrigende Natur der öffentlichen Spektakel, die zu Ehren der Götter abgehalten wurden. Viele moderne liberale Menschen wären von dem, was sich in römischen Theatern und Arenen zutrug, zweifellos nicht weniger abgestoßen worden als Augustinus. Wahrscheinlich wären sie jedoch stärker von der Grausamkeit der römischen Unterhaltung als ihrer Schamlosigkeit schockiert, während es bei Augustinus umgekehrt gewesen zu sein scheint.

Augustinus hält die Götter der heidnischen Mythen nicht für rein fiktive Wesen. Er sieht in ihnen im Gegenteil böse Geister, die den menschlichen Aberglauben ausnutzen, um die Verehrung, die dem einen wahren Gott geschuldet wird, auf sich selbst umzulenken (*DCD* VII. 33). Mehrere Platoniker hatten von einer dreiteiligen Klassifikation rationaler Wesen gesprochen und Götter, Menschen und Dämonen unterschieden. Gott wohnte im Himmel, die Menschen auf der Erde und die Dämonen in der Luft zwischen ihnen. Dämonen waren gottähnlich, insofern sie unsterblich waren, glichen jedoch den Menschen, da sie von Leidenschaften bewegt wurden. Viele Dämonen sind böse, doch einige sind gut, wie zum Beispiel derjenige, von dem Sokrates als seinem Helfer sprach.<sup>4</sup> Gute Dämonen konnten nach Meinung dieser Platoniker als Vermittler zwischen den Menschen und Göttern dienen (*DCD* VIII. 14, IX. 8, X. 9).

Augustinus verwirft nicht die Vorstellung, dass die Luft voller Dämonen ist, er akzeptiert jedoch nicht, dass irgendwelche von ihnen gut sind, und noch weniger, dass sie zwischen Gott und den Menschen vermitteln können. In vieler Hinsicht stehen sie unterhalb des Menschen. Es sind Geister „brennend vor Begierde zu schaden, aller

Gerechtigkeit bar, von Hochmut aufgeblasen, blaß vor Neid, in Ränken geübt, in der Luft [...] hausend, weil sie wegen einer nicht mehr gut zu machenden Übertretung aus der Herrlichkeit des oberen Himmels herabgestürzt [...] sind“ (DCD VIII. 22). Mit anderen Worten: Augustinus setzt die platonischen Dämonen den gefallenen Engeln gleich, denen die meisten englischsprachigen Leser zum ersten Mal in Miltons *Paradise Lost* begegnen. Tatsächlich war es Augustinus, der in die Vorstellungswelt des Christentums die Geschichte einbrachte, dass Gott – bevor er menschliche Wesen aus Fleisch und Blut erschuf – Ordnungen rein geistiger Wesen ins Leben rief, von denen sich einige vor der Schöpfung des Kosmos an einem Aufstand beteiligten, der zu ihrer ewigen Verdammnis führte.

Augustinus gibt zu, dass die Bibel über die Frühgeschichte der Engel weitestgehend schweigt. Im Buch Genesis werden sie in den sieben Tagen der Schöpfung nicht erwähnt, und wir müssen uns den Psalmen oder dem Buch Hiob zuwenden, um zu erfahren, dass Engel zu den Geschöpfen Gottes gehören. Wenn wir sie in der Schöpfungsgeschichte unterbringen wollen, sollten wir zu dem Schluss gelangen, dass sie am ersten Tag geschaffen wurden: An diesem Tag schuf Gott das Licht und die Engel, die als Erste an der göttlichen Erleuchtung teilnahmen (DCD XI. 9). Die Bibel teilt uns mit, dass Gott am selben Tag das Licht von der Finsternis schied, und hier sieht Augustinus göttliche Voraussicht am Werk: „da er allein schon vor dem Fall vorauszuwissen vermochte, daß sie [die unreinen Engel] fallen und des Lichtes der Wahrheit verlustig, in der Finsternis des Hochmutes verharren würden“ (DCD XI. 19). Es gibt zwei „unter sich verschiedene und einander entgegengesetzte Genossenschaften der Engel: die eine sowohl von Natur aus gut als auch ihrer Willensrichtung nach in Ordnung, die andere dagegen zwar auch von Natur aus gut, aber ihrer