

OLIVIER BOULNOIS · PARIS

## WAS GIBT ES NEUES? – DAS MITTELALTER

Ich möchte hier einige Bemerkungen über den Begriff der «Moderne» vorlegen und dabei den Gedanken äußern, dass das Mittelalter nicht *weniger*, aber *anders* modern ist als die sogenannten «modernen» Zeiten. Mein Vorhaben lässt sich somit als ein Kontrapunkt zu der Debatte verstehen, die sich von Hegel bis zum großen Werk von H. Blumenberg, «Die Legitimität der Neuzeit»<sup>1</sup> erstreckt, als ein Beitrag also zu den Auseinandersetzungen am Ende des letzten Jahrhunderts über den Humanismus, den Fortschritt und die Moderne. Dabei werde ich beiläufig einige historiographische Seifenblasen zum Platzen bringen.

### I. WAS IST DIE MODERNE?

Der Ausdruck Moderne verweist erstens auf den Beobachter und besagt schlicht die jeweilige Zeit. Als im 19. Jahrhundert Chateaubriand den Begriff als Gegensatz zu «Altertum» verwendet, charakterisiert er die neuen Zeiten in einem abwertenden Ton als vulgär<sup>2</sup>.

Sodann besagt der Begriff Moderne, bzw. Modernität etwas Absolutes, eine ästhetische und ethische Haltung, das Anstreben von Neuem als einem Wert an und für sich. Baudelaire, der ins Unendliche zu tauchen wünschte, «um darin Neues zu finden», berief sich dafür auf «eine rationale und historische Theorie des Schönen im Gegensatz zu der Theorie des einzig und absolut Schönen». Modernität ist die Art und Weise, in der sich der Geist und seine Werke jeweils in der Geschichte aussagen. «Das Moderne ist das Vorübergehende, Flüchtige, die Hälfte der Kunst, deren andere Hälfte das Ewige und Unwandelbare ist.»<sup>3</sup> Die Moderne bedeutet nicht mehr, wie die Neuzeit im Vergleich zum Mittelalter ein Gegensatz zu anderen Epochen, sondern eine ästhetische Haltung, für die jeder Geschichtsmoment seine eigene Form von Modernität, seine eigene Wahrnehmungsweise der verborgenen Schönheit der Welt hat.

*OLIVIER BOULNOIS, geboren 1961, ist Mitherausgeber der französischen COMMUNIO. Er lehrt Philosophie an der École Pratique des Hautes Études in Paris. – Die Übersetzung aus dem Französischen besorgte August Berz.*

In einer dritten Etappe wird der Begriff «Modernität» zu einem Wert, der ein auf ästhetisches und ethisches Handeln ausgerichtetes Ziel bestimmt. «Man muss absolut modern sein», sagte Rimbaud (*Une saison en enfer*, «Adieu»). – Bei Rimbaud hatte der Ausdruck jedoch nicht eine humanistische Bedeutung (im Sinne Renans), in ihm lag keinerlei Fortschrittsglaube: Diese Hypothese war an einer früheren Stelle ausgeschlossen worden<sup>4</sup>. Er war keine allgemeine Parole, kein Gebot, sich auf den Vorposten des geschichtlichen Kampfes zu befinden, sondern Ausdruck der Notwendigkeit, sich seinem Schicksal allein zu stellen, der Schrei eines Dichters, der über jede Dichtkunst hinaus voraus drang in tragischer Einsamkeit, nicht einmal im Schutz seiner früheren Werke. – Der Satz Rimbauds wird jedoch von allen Vordenkern des zwanzigsten Jahrhunderts, von denen des Surrealismus, des Marxismus und des Existentialismus, als Losung übernommen. Für die «Vorhut» heißt modern sein, nach immer mehr Modernität zu streben, eine fortwährende Modernisierung, ja eine dauernde Revolution zu wollen. Der Fortschritt selbst wird zum Ziel. In diesem Sinn widersetzt sich die Modernität der Tradition. Sie ist die Umsetzung einer Geschichtsperiode in eine Geisteshaltung, in eine allgemeine Kategorie und ein kulturelles Gebot. In ihr liegt die Eliminierung all dessen, was ihre Entfaltung behindert, insbesondere der zwangsläufig veralteten Institutionen der Vergangenheit. So aufgefasst, führt die Modernität zur Kollusion der künstlerischen, politischen, philosophischen Vorhuten: Damit, dass man im Schönheitsempfinden modern ist, befindet man sich an der Spitze des geschichtlichen Fortschritts, ist man der Vordenker im Dienst der Massen. Die von Sartre gegründete Zeitschrift nennt sich übrigens «Les Temps Modernes» (in merkwürdiger Umkehrung des ironischen Charakters, die diese Formel seit Charlie Chaplins Film «Modern Times» angenommen hat). Das Gebot kann somit dazu dienen, die als reaktionär bezeichneten Schönheitsbegriffe und Lehren zu disqualifizieren, ja es kann zu einer terroristischen Parole werden (was Milan Kundera in «Das Leben ist anderswo» aufgezeigt hat). Entwicklung läuft hier auf Nihilismus hinaus, auf einen irgendwie *obligatorischen* Nihilismus, worin der Entwertung der Werte nichts mehr widersteht.

Ist Modernität nur ein ideologischer Slogan oder hat sie eine legitime theoretische Grundlage? Gibt es ein Ideal der Moderne, ein Ideal, das durch den Fortschritt der Geschichte zutage gefördert worden wäre, und doch nicht dem Gesetz des Fortschritts unterstände und nicht mit der Zeit veralten würde? Gibt es einen Modernitätsbegriff, eine Struktur, die der Zerstörungsraserei der Modernisierung entgeht? Das ist die entscheidende Frage, der H. Blumenberg sich in seinem großen Werk gestellt hat. Unter vielgestaltigen Formen setzt der Begriff Moderne voraus, dass das Wesentliche des Modernen in der Neuzeit zustande kommt und dass diese den Höhepunkt der Geschichte bildet, eine Periode, die den heutigen (zeitge-

nössischen) aktuellen Unternehmungen noch ihre ganze Legitimität verschafft. Kurz, er nimmt an, dass wir mit der Neuzeit in die Moderne eingetreten, aus ihr noch nicht herausgekommen sind und dass jedes gültige Denken mit dieser Bewegung gegeben ist.

Für Hegel verweist Modernität auf die Interpretation des Menschen als eines freien Subjekts. Diese Auffassung stützt sich also auf eine entsprechende metaphysische Grundlage, den Primat der Subjektivität: «Wir haben also eigentlich zwei Ideen, die subjektive Idee als Wissen, und dann die substantielle, konkrete Idee; und die Entwicklung, Ausbildung dieses Prinzips, dass es zum Bewusstsein des Gedankens kommt, ist das Interesse der modernen Philosophie. [...] Das Wissen dessen, was für sich frei ist, das ist das Prinzip der modernen Philosophie.» Somit der Schluss: «Wir haben also im Ganzen zwei Philosophien: erstens die griechische und zweitens die germanische Philosophie.»<sup>5</sup> Das griechische Denken hat die Freiheitsidee konzipiert, das moderne (im Wesentlichen deutsche) Denken hat sie realisiert. Diese Doppelthese fasst die Philosophie als auf den Fortschritt ausgerichtet auf, schließt aber *ipso facto* zwischen den beiden Sternstunden das Bestehen einer mittelalterlichen Philosophie aus.

Wie Blumenberg bemerkt, entsteht die Moderne in einem performativen Akt. Die Einstellung, dass man sich nie an die bestehende Kultur und Wissenschaft halten soll, dass man also modern sein soll, ist damit zur Geburtsstätte der Neuzeit geworden. Das Anstreben von Modernität ist mit der Idee verbunden, «Epoche zu machen», einen Bruch mit der alten Ordnung herbeizuführen, die ohne weiteres als veraltet qualifiziert wird. Aber wer macht mit Modernität Epoche?

## II. NEUHEIT DER NEUZEIT?

Stellen wir zunächst fest, dass Renaissance und Mittelalter korrelative Begriffe sind.

Erstens *geschichtlich*. Ein gewisser A.G. Bussi soll schon 1469 den Ausdruck «*media tempestas*» (Mittelalter) erfunden haben. Damals aber bezeichnet der Begriff nur die neuere Periode. Er erhält seinen begrifflichen Sinn erst im Gegensatz zu «*rinascita*» («*Renaissance*»), einem Ausdruck, der von Vasari 1550 in seinem Werk «*Le vite de' più eccellenti Pittori, Scultori e Architettori*» verwendet wurde. Die Gegenwart erscheint somit als Rückkehr zu einer lichten Antike nach einer düsteren und barbarischen Periode: Der «reaktionäre» (im eigentlichen, nicht im politischen Sinn) Begriff Wiedergeburt ist folglich eine Selbstlegitimation der Künstler und Gebildeten des 16. Jahrhunderts. Es wird dann Sache von Francis Bacon sein, die Theorie aufzustellen, dass das Mittelalter im Gegensatz zur Neuzeit eine Periode der Unwissenheit gewesen sei.

Sodann *logisch*. Merken wir uns: Diese Periodisierung ist nur innerhalb der lateinischen westlichen Welt sinnvoll. Die Idee eines japanischen oder amer-indischen Mittelalters erscheint absurd. Nicht sinnvoller ist es, von einem arabischen oder byzantinischen Mittelalter zu sprechen. Nicht weil diese Kulturen weniger reich als die mittelalterliche Kultur der selben Zeit gewesen wären, sondern deswegen, weil keine dieser Kulturen *das Phänomen der Renaissance aufgewiesen* hat. Von einer «Renaissance» der Literatur und der Künste oder gar der Vernunft kann nicht die Rede sein, ohne dass man *ipso facto* eine finstere Periode postuliert, einen Umbruch in der Übermittlung der Kultur, der Vernunft und der Freiheit oder ein Hindernis gegenüber ihrer Ausbreitung. Und das gilt umso mehr, als es schwierig erscheint, die Verspätung in der Entwicklung dieser Fähigkeiten zu erklären, die im Grunde mit der Natur des Menschen identisch sind. Wieso sollte das natürliche Licht zu seiner Entfaltung das Zeitalter der Aufklärung abgewartet haben? Was hindert die Ratio daran, zu Rationalismus zu erblühen? Man muss also eine Bremse, ein Zurückhaltungsprinzip postulieren, das den Fortschritt an seiner Entfaltung hindert: dazu muss das Mittelalter dienen.<sup>6</sup> Deshalb entsteht die (reale) Renaissance des 16. Jahrhunderts im Akt der Selbstzelebrierung: Sie hat es nötig, ein (mythisches) finsternes Zeitalter zu postulieren, eine Zwischenzeit, die trennt, statt zu einen: das *medium aevum*. Folglich *bedarf* die Neuzeit theoretisch des Mittelalters, um das zu sein, was sie ist.

Und doch war das Mittelalter selbst nur eine lange Reihe von *Renaissancen*: die karolingische Renaissance, die Renaissance des elften Jahrhunderts, die des 13. Jahrhunderts, die dann zur Blütezeit (oder zum Herbst, es kommt wenig darauf an) des italienischen Trecento und Quattrocento führt<sup>7</sup>. Blumenberg zufolge ist diese Erklärung noch eine anachronistische Projektion der Neuzeit, die nach Vorläufern sucht. – Im Gegenteil macht es den Anschein, dass diese Diagnose der Historiker eine Art Wiederentdeckung des Verdrängten ist. Heute kann man nicht mehr sämtliche nachhaltigen Arbeiten über die materielle und quantitative Geschichte ignorieren, wonach das Mittelalter für den Westen eine lange Periode des Bevölkerungswachstums, langsamer Mutation im technischen und gesellschaftlichen Bereich, der Anhäufung von Reichtum gewesen ist – eine Art zunehmender Akkumulation von Kapital. Im intellektuellen Bereich kann man weiter gehen und daran erinnern, dass es keinen rein unabhängigen Ursprung gibt: Es ist Europa eigen, sich stets zu erfrischen, das heißt beim Entdecken anderer Quellen neuen Schwung zu erhalten, dank des Erkennens anderer (griechischer, jüdischer, arabischer) Kulturen wieder aufzuleben. So verstanden ist die Renaissance des 16. Jahrhunderts nur das Ergebnis und die Errungenschaft des ganzen mittelalterlichen Vorhabens. Während aber das Mittelalter nach und nach sämtliche Werke des Aristo-

teles und einige Dialoge Platons gefunden und sich während seines ganzen Verlaufs intellektuell erneuert hat, indem es seine griechischen Quellen fand, kommt es zur Renaissance dann, als die griechischen Quellen mit der Ausgabe sämtlicher Dialoge Platons und der lateinischen Übersetzung der Enneaden Plotins durch Marsilius Ficinus (1492) zur Hauptsache endlich zur Verfügung stehen. Die Renaissance vollendet das intellektuelle Vorhaben des Mittelalters und bringt es zu einem guten Abschluss. Somit liegt zwischen den beiden Begriffen ebensoviel Kontinuität wie Bruch.

Man kann die Diskontinuität ganz einfach leugnen und behaupten, die Renaissance beginne schon im Mittelalter. Und alle neueren geschichtlichen Arbeiten stellen immer wieder Kontinuitäten fest, wo die Autoren des 16. Jahrhunderts eine *Instauratio Magna* (eine große Erneuerung, nach der Formel von Francis Bacon) zu verwirklichen glaubten. In einem anderen Sinn aber setzt selbst unsere Interpretation noch eine radikale Diskontinuität voraus – insofern, als die neue Integration des äußeren (griechischen) Ursprungs für die lateinische Welt eine von Grund auf neue Situation mit sich bringt. «Zwischen dem Fall Granadas und der Zurückgewinnung des griechischen Aristoteles gibt es einen gemeinsamen Punkt: Der Araber und das Arabische (Mensch und Sprache) werden aus dem Erbland vertrieben. Die Bewegung bleibt nicht hier stehen. Die Ausweisung der Juden bedroht Toledo. Es gibt keine *äußere Schuld* mehr. Byzanz ist tot. Griechenland ist da, *intakt.*»<sup>8</sup> Griechenland ist nun ganz integriert, nicht mehr ein ferner Fremder von einst: Man könnte meinen, es werde *wiedergeboren*. Die Renaissance kann Wiedergeburt heißen, weil sie einen direkten Zugang zum ganzen antiken Denken hat und sich von ihm vorbehaltlos inspirieren lässt. Nun aber ist gerade diese *Unmittelbarkeit* (die paradoxerweise am Ende zahlreicher Vermittlungen gewonnen wird) eine neue, dem Mittelalter noch nicht bekannte Situation. Dieses hatte nur über komplexe Vermittlungen (zumal über arabische und hebräische Übersetzungen) Zugang zum griechischen Ursprung.

Somit bleibt der angebliche Umbruch der Neuzeit ein Rätsel. Vor Blumenberg wurden mehrere Erklärungen vorgebracht. Man schrieb den vermuteten Umbruch dem Humanismus zu oder auch der Entdeckung der Menschenwürde; schließlich konnte man ihn dem Protestantismus zuschreiben.

### 1. Der Humanismus?

Der durch die Renaissance eingeleitete Umbruch lässt sich als ein Umbruch innerhalb der Scholastik verstehen. Wenn man unter Scholastik im eigentlichen und der Etymologie entsprechenden Sinn die Gesamtheit der Lehr-tätigkeit in den universitären Schulen versteht, die auf einer logischen

Argumentation beruht und in der charakteristischen Form der *quaestio* vorgeht, so wäre die tragende Struktur des scholastischen Denkens unter dem gegensätzlichen Druck mehrerer innerer Kräfte geborsten: «Im Zweifel über das Unternehmen als Ganzes infolge der Veränderung des theologischen Denkens [...] kam es zu einem Sichabkapseln der Theologie (und der Philosophie)»<sup>9</sup>. Als die dominierende Wissenschaft, die Theologie, sich abkapselte, hörte sie auf, das philosophische Unternehmen zu decken. Genauer gesagt: Das durch die Theologie, die Logik und den literarischen Humanismus gebildete Dreieck löst sich auf. Während sich im 15. Jahrhundert eine eigentliche «logische Theologie» entwickelte, hört im 16. Jahrhundert die Logik auf, die Theologie zu gestalten. Deshalb ist sie Zielscheibe sämtlicher Angriffe des Humanismus und wird von Erasmus, Luther, Thomas Morus, Rabelais einmütig verspottet. In der Folge entwickelt sich die Philosophie auf literarischen Grundlagen in Form von Traktaten: Sie wagt sich nicht mehr in eine den sehr strengen Regeln der Logik unterstehende dialektische Argumentation.

Man kann dafür institutionelle Ursachen finden: die Verlegung der Wissensplätze von den Universitäten zu den Höfen (der Fürsten oder Päpste). «Im 15. Jahrhundert bemächtigt sich die Politik der Universität und die Universität der Politik. [...] Der Renaissancephilosoph widersetzt sich dem Professor.»<sup>10</sup> Die Entwicklung einer Philosophie außerhalb der Universität ist in der Tat eines der auffälligsten Merkmale der Philosophie der Renaissance sowie der Neuzeit (denken wir zum Beispiel an Descartes oder Spinoza). Der Niedergang der Scholastik besteht zuerst im Auszug der Philosophen aus der Schule.

Doch hinter dieser Problematik steckt ein Anachronismus der Historiker. Diese legen dem Begriff Humanismus einen anderen Sinn bei, als er in der Zeit, die wir studieren, im 16. Jahrhundert, hatte. Sie projizieren seinen modernen Sinn in ihn hinein, beispielsweise den des Buches von Sartre «L'Existentialisme est un humanisme». – In Wirklichkeit hat selbst das Wort «Humanismus» (im 18. Jahrhundert im Sinn von «Philanthropie» bezeugt) erst im 19. Jahrhundert unter dem Impuls von E. Renan diesen neuen Sinn erhalten, um den «Kult von allem, was des Menschen ist»<sup>11</sup>, zu bezeichnen. Diese Formel verweist undeutlich, aber sehr aufschlussreich auf alles, was dem Menschen und allen Produkten der menschlichen Aktivität eigen ist. Nun aber sprach die Antike von «*humanitas*», von humanistischen Fächern, um die literarischen Disziplinen zu bezeichnen. Der italienische Begriff «*umanista*», der im 16. Jahrhundert nach dem Modell von «*artista*» (Student der Künste, d.h. der Grammatik und der Logik) oder «*jurista*» (Rechtstudent) geschmiedet wurde, bezeichnete einfach den Logikstudenten oder -lehrer. Aber diese Disziplin existierte schon im Mittelalter. Indem am Ende des 19. Jahrhunderts E. Renan und die Historiker der Renaissance

den modernen Sinn von «Humanismus» einbürgerten, erlagen sie einem doppelten ideologischen Vorurteil: Sie führten das Studium dieser literarischen Studien auf die Renaissance und auf die «Entdeckung» des Adels des Menschen<sup>12</sup> zurück.

Nun ist aber beides falsch.

Es gibt eine Form von mittelalterlichem Humanismus. Bernhard von Clairvaux, ein heftiger Gegner der Scholastik, aber großartiger Stilist, ist ein Beispiel dafür. Das Werk Petrarcas (14. Jahrhundert) bildet dafür einen schlagenden Beweis: Außerhalb der scholastischen Lehrtätigkeit gibt es die Pflege der Geisteswissenschaften; sie wird in den Dienst der ethischen Bildung und des christlichen Glaubens gestellt.<sup>13</sup> Umgekehrt ist der Humanismus nicht das Ganze der Lehrtätigkeit in der Renaissance. Auch die Rechtswissenschaft, die Medizin, die Theologie, die Philosophie gehören dazu. Das Fach der Philosophie bringt eine überreiche Literatur hervor, die von den dem gleichen Vorurteil erliegenden Historikern unterbewertet wird; sie studieren von der Renaissance oft nur den Humanismus und erblicken in der Renaissancescholastik nur ein erfolgloses und unnützes hartnäckiges und zähes Überleben alter Traditionen, das durch die Windrichtung der Geschichte von vornherein weggefegt wird und folglich mit Recht unberücksichtigt bleiben darf. Dieser Unterricht hat jedoch mit einem oft kaum erreichten Reichtum in der modernen Scholastik überlebt, deren bekannteste die jesuitische ist.

Selbst wenn man den Humanismus im ursprünglichen Sinn als Studium der Geisteswissenschaften versteht, erfindet die Renaissance ihn nicht und besteht sie nicht bloß darin.

## 2. *Die Menschenwürde?*

Der zweite Punkt, von dem bei Renan die Rede ist, verweist uns auf eine weitere «Quelle» des neuzeitlichen Umbruchs: die Bejahung der Würde des Menschen.

Die Geschichte der Ästhetik bietet ein schönes Beispiel für diese Auffassung. Man hat oft gesagt, die Renaissancemalerei richte den Blick des Menschen statt auf den Himmel wieder auf die Erde. Die Maler der Renaissance hätten sich also dazu entschieden, statt das Göttliche das Menschliche zu malen. Diese Auffassung geht auf die Ästhetik Hegels zurück und findet ihren Ausdruck bei gewissen Kunsthistorikern: «Die Kunst wird sich fortan dem Menschen und nicht mehr Gott widmen.»<sup>14</sup> So konnte die bekannte Zeichnung von Leonardo da Vinci, die den menschlichen Körper in einen Kreis und ein Viereck rahmt und seine sämtlichen Proportionen misst, als eine Verherrlichung des menschlichen Könnens gedeutet werden (und sie wurde übrigens in diesem Sinn zum Wahrzeichen der Gesellschaft

*Manpower*). Nun aber ist sie einfach ein Versuch, das alte Problem der Grundgestalt und der Proportionen des Menschen zu lösen (wofür sich übrigens im «Album» von Villard de Honnecourt mittelalterliche Formulierungen finden). Und man braucht nicht an die Wichtigkeit der theologischen Themen im Werk Leonardos zu erinnern. Der Bruch der modernen mit der mittelalterlichen Ästhetik ist viel subtiler.

Die Bejahung der Würde des Menschen ist keineswegs eine Neuheit des 16. Jahrhunderts, sondern so alt wie das griechische Denken; sie wird, wie sich in der Patristik und der mittelalterlichen Theologie zeigt, von der christlichen Theologie übernommen.<sup>15</sup> Die Debatte, die über die Interpretation von Pico della Mirandola entbrannte, erschließt uns mehr die ideologischen Hintergedanken der Interpreten als seine Werke. In Bezug auf den angeblich von Pico vorgenommenen Bruch gab es rationalistische, marxistische, existentialistische Deutungen. Aber Pico ist, was diesen Punkt betrifft, schließlich sehr klassisch. In seine Rede «*De dignitate hominis*» flicht er unzählige philosophische, patristische und scholastische Zitate ein. Er stützt sich auf eine gründliche Lesung der größten scholastischen Theologen (Albert der Große, Thomas von Aquin, Duns Scotus usw., mit Ausnahme Ockhams, das heißt, wiederum, der Logik). Der so geartete Humanismus war keineswegs nur Sache der Humanisten im strengen Sinn, das heißt der Vertreter der «*humaniore litterae*».<sup>16</sup> In Bezug auf diesen Punkt ist also die Alternative zwischen Scholastik und Humanismus falsch. Selbst wenn die Entprofessionalisierung und Politisierung der Philosophie für das Ende des Mittelalters charakteristisch sind, gab es innerhalb der Scholastik doch keinen Zusammenbruch. Die Idee, dass der Humanismus eine von Grund auf neue philosophische Bewegung war, beruht auf einem modernen Missverständnis.

Wie Pico darauf hinweist, wurzelt nach der Bibel die Würde des Menschen darin, dass dieser «nach dem Bild und in Ähnlichkeit» Gottes (Gen 1,26) erschaffen ist. Augustinus unterscheidet diese beiden Begriffe: Bild Gottes besagt sein Wesen und kann nicht verloren werden. Die Ähnlichkeit mit Gott aber geht durch die Sünde verloren und kann durch die Gnade wiederhergestellt werden. Darin liegt eine geschichtliche und dramatische, auf eine Heilslehre ausgerichtete Beschreibung des Menschseins. Die Historiker sind sich nun über die Bedeutung dieser Analyse im Unklaren. Die einen setzen den Akzent auf den Anfang und erblicken darin eine Entwertung der Menschenwürde. So bildet das *Opusculum «De miseria humanae conditionis»* (1195–1196) Lothars von Segni (des späteren Papstes Innozenz III.) ein packendes Gemälde der Schwächen und des Elends des Menschen.<sup>17</sup> Andere aber legen den Akzent darauf, dass dieser Bericht über die Anfänge dazu bestimmt ist, durch eine Erwartung des letzten Ziels mehr als ausgeglichen zu werden, denn die verheißene Würde ist höher als die der

bloßen erschaffenen Natur. – Im Grunde geht es beim Problem um etwas ganz Anderes. Man hat sich zu fragen, welche Analyse dem Phänomen besser Rechnung trägt: eine, die in einer geschichtlichen Analyse den *Zustand der menschlichen Natur* beschreibt, den Stand der gefallenen Natur, die dazu bestimmt ist, eine erlöste Natur zu werden, oder die, welche in einer theoretischen Analyse *das Wesen des Menschen* beschreibt. Eine solche theoretische Definition wird nach anderen Parametern den wesentlichen Teil vom vervollkommnungsfähigen Teil unterscheiden. Indem die Philosophie nach der Wiederentdeckung des Aristoteles den Menschen als *animal rationale* bestimmt, gibt sie dieser allgemeinen Form einen begrifflichen Inhalt, der es ermöglicht, die substantielle Einheit, die Unsterblichkeit, den Gemeinschaftscharakter des Menschen zu denken und seine radikale Freiheit theoretisch zu untermauern.

Der Brauch, diese beiden Deutungsschablonen aufeinanderzulegen, ist ebenso alt wie der, die Philosophie und die Theologie miteinander zu verbinden. Schon im 13. Jahrhundert läuft er jedoch auf eigentlich «moderne» Annahmen hinaus. Die Magister der Artistenfakultät betonen, dass die Menschenwürde sich mit der *perfectio hominis* deckt – ein Begriff, der dem Prolog des Averroës zu seinem Kommentar der «Physik» des Aristoteles (in lateinischer Übersetzung) entnommen ist: Die Vollkommenheit des Menschen besteht in der Aneignung der Geisteswissenschaften, worin die Glückseligkeit liegt; deshalb sind diejenigen, die über dieses Wissen nicht verfügen, nicht eindeutig Menschen.<sup>18</sup> Indem die Artistenmagister diese Bemerkungen von der Nikomachischen Ethik X aus auf dem Weg des Denkens instrumentieren, zeigen sie auf, dass der Mensch seine höchste Glückseligkeit in tugendhaftem Leben und in der Verstandestätigkeit findet. Der große Unterschied zwischen der christlichen und der philosophischen Lösung besteht einfach darin, dass die christliche Glückseligkeit allen verheißen ist, welche die Offenbarung annehmen, während die philosophische Glückseligkeit von den Weisen erlangt wird, also nur von einer kleinen Anzahl nach vielen Anstrengungen und unter großen Irrtumsrisiken, wie der vom hl. Thomas zitierte Maimonides sagte. Das Menschsein des Menschen besteht im Denken. Anhand des Arguments, dass das Wesen des Menschen nur im Verstand besteht, sucht Thomas von Aquin zu beweisen, dass die Seele unsterblich ist und auch ohne den Leib bestehen kann. Andere Autoren des 14. Jahrhunderts, so Ockham und Buridan in der lateinischen Welt und Gersonides in der provenzalischen jüdischen Welt, weisen die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zurück. Zur Zeit der Renaissance wird Pietro Pomponazzi einem solchen Beweis jede Gültigkeit absprechen. Daraus folgt, dass das Niveau, das die Seele zu erreichen vermag, dem Grad des auf Erden erlangten Wissens entspricht – eine allen Lesern Spinozas<sup>19</sup> vertraute These.

Ist es folglich «entschieden modern», die Perfektion oder Würde des Menschen zu bejahen? Das hieße übersehen, dass dieser Beweisgang für eine philosophische Würde im Rahmen einer in der Renaissance überaus reichen theologischen Reflexion über die Würde des Menschen in seiner übernatürlichen Bestimmung erfolgt. Die Variation des humanistischen Subjekts hat eine Struktur und ein Modell: Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. Er ist ein universaler Singulärer, ein Singulärer, den seine Freiheit universal macht. Folglich ist die Transzendenz des Menschen die der Freiheit.

Die bekannte Prosopopee der Rede über «Die Würde des Menschen» legt den Beweis dafür vor: «Ich habe dir, Adam, weder einen bestimmten Platz noch ein eigenes Gesicht noch eine besondere Gabe gegeben, damit du deinen Platz, dein Antlitz und deine Gaben selbst willst, erwirbst und besitzt. Die Natur schließt andere Gattungen in von mir festgelegte Gesetze ein. Du aber, dem keine Grenze gesetzt ist, bestimmst dich selbst durch deinen eigenen Willen, in dessen Hände ich dich gelegt habe. Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt, damit du das, was die Welt enthält, rund um dich besser betrachten kannst. Ich habe dich weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich gemacht, damit du als Herr über dich selbst deine Gestalt frei vollendest wie ein Maler oder Steinmetz. Du wirst zu niederen Formen wie die der Tiere absinken oder, regeneriert, zu höheren, göttlichen Formen aufsteigen können.»<sup>20</sup>

Diese großartige Schilderung birgt in ihrer humanistischen Eloquenz mehrere metaphysische («scholastische») Lehrsätze: Sämtliche Geschöpfe haben eine Gattung, ein endliches Wesen; jede endliche Gattung ist das Bild einer endlichen Idee in Gott; der Mensch aber ist nicht ein Geschöpf wie die anderen, denn sein Urbild ist nicht eine Idee in Gott, sondern Gott selbst. Somit ist der Mensch durch die Unbestimmtheit seiner Freiheit Bild des unendlichen Gottes. Dank der Freiheit nämlich kann der Mensch mit all den Naturen identisch werden, zu denen er wird, so wie Gott mit allen Wesenheiten, die er sich ausdenkt, identisch ist. Die Freiheit des Menschen macht ihn der Potenz nach zu jeder Natur. Er ist also grenzenlos und kann sich zur ganzen Breite der Transzendentalien erheben: vom winzigsten Gut (dem Schlechten) bis zum erhabenen Gut. Somit wird die Unendlichkeit des Menschen über alles Singuläre und jede partikuläre Geistigkeit hinausgehen. Der uneingrenzbar Mensch ist das Bild des grenzenlosen Gottes.

In seiner schwungvollen neuen Formulierung verpflichtet dieser Text hier drei im Mittelalter völlig klassische Gedanken: Der Mensch entspricht dem Bild Gottes (die Bibel, die Kirchenväter und das Mittelalter sind sich darin einig); mehr die Freiheit als der Verstand kennzeichnet das Wesen des Menschen (Gregor von Nyssa, Bernhard von Clairvaux, Duns Scotus, Ockham); der Mensch hat keine Natur, damit er alle Naturen annehmen kann (Meister Eckhart und Nikolaus von Kues). Wie man sieht, entspricht Pico della Mi-

randola keineswegs dem nihilistischen Bild, das gewisse Interpreten kolportieren. Er fasst die Transzendenz des Menschen nicht in eine rein anthropologische Definition. Die Freiheit des Menschen hat ein Modell, selbst wenn dieses ihm keinerlei Inhalt zuweist. Die Freiheit ist in der Tat Bild Gottes und von nichts anderem. Pico tritt somit nicht für ein skeptisches oder zynisches prometheisches Gehaben ein, sondern hält sich an eine epimetheische Definition der Würde des Menschen. Prometheus ist nur ein Gott unter anderen; einzig Epimetheus ist die Gesamtheit der Menschen. Die Verherrlichung der Würde des Menschen, und gerade derer, die ihm die Freiheit verleiht, wäre also ohne die mittelalterliche Reflexion über die Freiheit nicht möglich.

### 3. *Der Protestantismus?*

Woher kommt also der angenommene Umbruch der Neuzeit?

Es ist wohl klüger, die Probleme systematisch aufzugliedern. Jede Frage, jedes Wissensfach hat beim Gehen seinen eigenen Schritt. Die Philosophie entwickelt sich nicht im gleichen Rhythmus wie die Dreifelderwirtschaft, der Kapitalismus, die Künste und die Literatur. Wenn man nach etwas fragt, was die Verbindung zwischen Philosophie und Theologie angeht (wie z.B. die Frage nach der Menschenwürde), muss man nach einem Bruch in dieser Verbindung suchen. Nun aber war im Element des Denkens eine der wichtigsten Veränderungen seines Rahmens, ja der Bruch des Rahmens, welcher der Philosophie ihre Ausübung ermöglichte, das Aufkommen des Protestantismus.

Die mittelalterliche Theologie stützte sich auf die Harmonie zwischen der natürlichen Gotteserkenntnis und dem Glauben oder auf die zwischen dem natürlichen Verlangen nach Gott und der Glückseligkeit des Gläubigen. Platon, Aristoteles und Cicero entsprechend fand für die meisten Menschen des Mittelalters das Glücksverlangen natürlich seine Erfüllung im Streben nach Gott. Nun aber bestand Luther heftig darauf, dass die philosophische Spekulation zur Erkenntnis Gottes nutzlos sei. Für ihn stehen sie im Gegensatz zueinander: «Der Mensch kann nicht von Natur aus wollen, dass Gott Gott sei; ganz im Gegenteil möchte er selbst Gott sein und wollte, dass Gott nicht Gott wäre.»<sup>21</sup> Am andern Extrem der Moderne hat ein berühmter Lutheraner, Nietzsche, aus dieser Behauptung die letzten Folgerungen gezogen: «Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.» Es bleibt für den Menschen nichts anderes übrig, als entweder Götzen oder einen Übermenschen zu erschaffen: «Könntet ihr einen Gott *schaffen*? [...] Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen»<sup>22</sup>. Mit der Position Luthers ist der Status der Philosophie im Wissensgebäude auf die Dauer verändert. Aber diese Position wird mit Luther in zahlreichen europäischen Universitäten Fuß fassen.

Doch selbst diese Neuheit hat manche Quellen in der ganzen Theologie des 14. Jahrhunderts, zumal im Nominalismus. Ockham wiederholt immer wieder: «Gott schuldet niemand etwas», und unsere Rechtfertigung schuldet der Natur nichts. Aber dieser Primat der Gnade und eben diese Formel sind nur eine hinter die Integration, Assimilation und Dissolution des Aristotelismus zurückgehende Rückkehr zum Denken Augustins. Die Position Luthers erscheint auch noch da als das Ergebnis des Primats der Theologie über die Philosophie, das heißt einer typisch mittelalterlichen Erkenntnishaltung.

Um einfach die Geschichte des Denkens zu periodisieren und dabei den komplexen Beziehungen zwischen der Philosophie und der Theologie Rechnung zu tragen, könnte man indes für das mittelalterliche Denken zwei theologische Grenzen angeben: Es würde sich zwischen der Entstehung des Islam, nach der die Philosophie mit den drei theologischen Denkhaltungen (mit der jüdischen, christlichen, arabischen) ein Gespräch führen muss, und der Entstehung des Protestantismus abspielen. Von dieser Epoche an nämlich ist das christliche Denken gespalten, eine durch das Autoritätsprinzip nicht behobene Spaltung. Das philosophische und religiöse Denken ist nun zum Teil von den verschiedenen nationalen politischen Mächten abhängig (im Namen des Prinzips «*Cuius regio, eius religio*»). Die Konfrontation mit der Andersheit schließlich geht weiter, in der Form des Orientalismus (der Entdeckung der Sprachen und Kulturen des Orients), der Zeit in und nach dem ethnographischen Vergleich zwischen der westlichen Kultur und den amer-indischen Kulturen (von Vitoria zu Montaigne) dem Raum nach. Die europäische Kultur nimmt ihr modernes (heutiges) Gesicht an: Sie ist nicht mehr *universitas*, sondern auf einmal in bezug auf die anderen Kulturen geteilt, bezogen und weltweit verbreitet.

### III. MODERNITÄT DES MITTELALTERS?

H. Blumenberg gibt sich mit den Kriterien des Humanismus, der Menschenwürde und des Protestantismus nicht zufrieden, sondern lässt die Moderne auf hauptsächlich drei Begriffen gründen, deren Genealogie er großartig nachzeichnet: die Säkularisierung, die positivere Bewertung der Neugier und das Ideal des stets unbegrenzten Fortschritts. Sind diese Grundzüge an und für sich modern?

#### 1. Die Dialektik der Säkularisierung

Die Moderne (als Wesen der Neuzeit) steht stets in einer dialektischen Beziehung zum Mittelalter. «Säkularisierung» bezeichnet diesen Prozess. Während dieser Ausdruck zunächst die Enteignung der Güter des Klerus besagt,

bezeichnet er, auf die intellektuellen Probleme angewandt, den Vorgang, wodurch die Neuzeit unablässig dem Menschen die Güter wiedergegeben hätte, die zunächst die eines ursprünglich religiösen Denkens gewesen waren.

Nun aber ist es keineswegs sicher, dass dieser Begriff die Emanzipation von der Theologie zulässt, wie sie von denen betrieben wird, die ihn auf die Philosophie anwenden. Die Säkularisierung kann stets umkippen. Es wird immer wieder Denker und Historiker geben, die daran erinnern, dass dieser Begriff, der laiziert wurde (denken wir z.B. an die «Menschenrechte»), ursprünglich und rechtens zur Theologie gehört. Nur eine Säkularisierung zu denken, heißt leugnen, dass die Neuzeit ihre eigenen Güter hätte schaffen können, und heißt ihre positive Eigenart ignorieren. – Wird denn der Anspruch, dem Denken und Handeln neue, rationale Grundlagen zu geben, nicht kompromittiert, wenn sich herausstellt, dass die modernen Vorstellungen im Wesentlichen nichts anderes sind als ein Komplex von säkularisierten jüdisch-christlichen Erbstücken? Und umgekehrt: Ist die Vernunft, wenn sie sich auf sämtliche Dimensionen des menschlichen Daseins (auch auf das Leben und das Empfindungsvermögen) erstrecken soll, nicht drauf und dran, ihre eigenen Grundlagen zu untergraben und das Projekt einer vollen Rationalisierung des Lebens zu verunmöglichen? Das ist die Dialektik der Aufklärung, auf die Adorno und Horkheimer aufmerksam gemacht haben: Zum Abschluss gebracht, schlägt das Aufklärungsprojekt in ein romantisches Heimweh nach dem Mittelalter um.<sup>23</sup> – Die Säkularisierung kann also durch das Christentum stets «umgekehrt» werden, indem man den philosophischen Begriffen den Platz gibt, den sie einnehmen oder einnehmen sollten in einer Theologie, die ihres Wesens endlich würdig und auf das ihr Eigene konzentriert ist. Das hat insbesondere ein Theologe wie Voegelin zu denken unternommen; man kann aber sagen, dass die gesamte Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts mehr oder weniger bewusst an dieser Problematik arbeitet.

Auch der Philosophiehistoriker stößt auf diese Schwierigkeit. Beispielsweise insistiert die Metaphysik seit Duns Scotus immer mehr auf der Autonomie der Wesenheiten, die kraft ihrer Unwidersprüchlichkeit ihre Beschaffenheit durch sich selbst besitzen und nicht durch einen göttlichen Entschluss hervorgebracht werden. Im 16. Jahrhundert nimmt ein Theologe wie Vazquez an, dass diese Wesenheiten die gleiche Beschaffenheit behalten würden, selbst wenn Gott nicht existierte oder nicht ihr allmächtiger Schöpfer wäre. Gott ist irgendwie bloß der Zuschauer. Auf den ersten Blick könnte es den Anschein machen, dass in dieser Herausbewegung der Wesenheiten aus dem göttlichen Wissen eine Art Laizierung liege, da dann selbst Gott die Konstitution der Wesenheiten nicht in der Hand habe. Die Schwierigkeit kommt von daher, dass sie von den angesehensten Theologen von damals und nicht von Philosophen herbeigeführt wird: Descartes

tritt gerade für das Gegenteil ein, für die Erschaffung der ewigen Wahrheiten. Es ist somit logischer, darin eine von den Theologen selbst vorgenommene «Enttheologisierung» zu erblicken, um die Vorstellungen aufzugeben, die Gottes in seiner absoluten Transzendenz unwürdig wären. Die Philosophie (und gerade die Logik) verselbständigt sich also im Namen der Theologie. Statt darin eine Säkularisierung zu erblicken, sehen wir in ihr also eine durch die theologische Rationalität selbst erforderte Emanzipation der Vernunft!<sup>24</sup>

Schon ihrem Begriffe nach beruht die Dialektik der Emanzipation auf einem Paradox. Denn das (westliche) Mittelalter ist es, das eine Theorie (und eine Praxis) der Säkularität erfunden hat, indem es in seiner «Zwei-Schwerer-Theorie» die weltliche von der geistlichen Macht getrennt hat (ganz anders als das «Zusammenspiel der Gewalten», das im byzantinischen Reich waltete). Der Säkularisierung, die gerade dasjenige gegen das Mittelalter wendet, was eine seiner größten Einsichten war, wird es nie gelingen, ihm gegenüber seine unendliche Schuld zu begleichen, denn sie verdankt ihm ihr Wesen, ja ihre Existenz.

## 2. Die Neugier und die Wissbegierde

Für H. Blumenberg geht es Descartes darum, «Meister und Eigentümer der Natur»<sup>25</sup> zu werden, das heißt (wenn man die Absicht über den technischen und medizinischen Kontext des Vorhabens von Descartes hinaus sich erstrecken lässt), die Herrschaft über die Natur zu erhalten durch eine mathematisierte Wissenschaft, die in strenger Technik auf ihr Objekt angewandt wird. Er vertritt die Idee, dass im Mittelalter die Wissenschaft nie *um ihrer selbst willen* angestrebt worden sei. Eine solche Einstellung wäre fast einhellig als «nichtige Neugierde» abgetan worden.

Vergessen wir aber nicht, dass das, was das Mittelalter verurteilt, die *nichtige* Neugier ist, das Suchen nach Wissens-elementen, die Gott nicht näherbringen können, nach Wissen, das im Vielerlei zerstreut, statt auf die Einheit hinzulenken. Hingegen wird das Studium, die intellektuelle Forschung öfters belobigt. Um 1140 vertritt Hugo von St. Victor die Ansicht, dass alle Menschen zu studieren verpflichtet sind.

«Viele [...], die mehr als notwendig in die Geschäfte und Sorgen dieser Welt verstrickt sind oder Lastern und sinnlichen Vergnügungen frönen, vergraben das gottgeschenkte Talent in der Erde und bestreben sich nicht, aus ihm Weisheit zu gewinnen oder es zu einem guten Werk zu nutzen. [...] Für andere beschränken der Mangel an Geldmitteln oder ein nur bescheidenes Einkommen die Möglichkeit, sich Wissen anzueignen. Unseres Erachtens kann man sie doch nicht gänzlich entschuldigen, denn es gibt viele andere, die unter Hunger, Durst, Entbehrung zur Wissensfrucht gelangen.»

Hugo weist es entschieden zurück, einen Mangel, eine noch so schwierige soziale oder persönliche Situation als Entschuldigung gelten zu lassen. Und das gleiche Werk zieht den Schluss: «Achte keine Wissenschaft gering, denn jede Wissenschaft ist gut [...]. Der besonnene Studierende [...] verachtet nichts Geschriebenes, keine Person, keine Unterweisung.»<sup>26</sup>

Selbstverständlich ist vor dem 17. Jahrhundert noch kein Lob auf die experimentellen Wissenschaften zu erwarten (Roger Bacon bildet eine Ausnahme). Aber die intellektuelle Forschungshaltung wird von den Theologen des Mittelalters in dem Maße geschätzt, wie man denkt, dass jede auf ihren Urgrund ausgerichtete Wissenschaft Gott nahe bringt und ihn besser zu erkennen ermöglicht.

### 3. Die Fortschrittsidee

Einer der Hauptansprüche, den die Moderne erhebt, ist der, als die Epoche zu gelten, welche als erste auf den Fortschrittsgedanken gekommen sei. Blumenberg denkt, dieser Gedanke zeige sich klar bei Pascal, der in «L'Esprit de géométrie» die Ansicht vertritt, die Menschheit schreite allgemein auf die gleiche Weise fort, wie ein Mensch von der Kindheit zum Erwachsenenalter übergehe. Das mittelalterliche Christentum hingegen habe nur eine Spannung zwischen der Eschatologie (als Zurückweisung der Weltzeit) und ihrer Säkularisierung in einer gleichmäßigen, nicht auf den Fortschritt ausgerichteten, sondern (in wachsendem Abstand von ihrem Beginn) immer dekadenteren Zeit gekannt.

Nun aber war die Idee des kollektiven Fortschritts keineswegs neu. Zwar gab es im Mittelalter Gedanken über den Niedergang der Welt (was sich übrigens mit der Philosophie des Aristoteles<sup>27</sup> vereinbaren lässt). Aber auf diesem eher literarischen und philosophischen Hintergrund entstanden auch Theologien der Geschichte, denen zufolge sich die Menschheit stufenweise ihrem Endziel nähert (Joachim von Fiore, Bonaventura, die spirituellen Franziskaner des 13. Jahrhunderts)<sup>28</sup>. Selbst die bekannte Formulierung Bernhards von Chartres: «Wir sind auf den Schultern von Riesen sitzende Zwerge»<sup>29</sup> ist, obwohl in ihr eine Kritik neuester Autoren liegt, eine Bejahung des Fortschritts der Menschheit: Trotz unserer Kleinheit sehen wir weiter als die Menschen von früher.

Vor allem aber bei den ausgeprägt philosophisch denkenden Theologen ist dieses Bewusstsein scharf. Es zeigt sich immer wieder bei Thomas von Aquin. Führen wir beispielsweise den Prolog zu seinem Kommentar zum Buch Ijob an: «Wie man bei den von der Natur erzeugten Dingen nach und nach vom Unvollkommenen zum Vollkommenen gelangt, so ist das auch bei den Menschen in Bezug auf die Erkenntnis der Wahrheit der Fall. Anfänglich haben sie nämlich nur ein bisschen Wahrheit erlangt, dann aber,

Schritt für Schritt, immer mehr Wahrheit. Darum befanden sich anfänglich manche Menschen wegen einer unvollkommenen Erkenntnis in Bezug auf die Wahrheit im Irrtum. Einzelne von ihnen schrieben, da sie die göttliche Vorsehung ausschlossen, alles dem Schicksal oder dem Zufall zu. [...] Doch der Eifer der späteren Philosophen, die scharfsinniger nach der Wahrheit suchten, hat anhand von Anzeichen und einleuchtenden Gründen aufgezeigt, dass die Natur von der Vorsehung bewegt wird.»<sup>30</sup>

Wohlgemerkt: Gerade in Bezug auf ein Problem, das sich (wie das der Vorsehung) im Kreuzungsbereich zwischen Philosophie und Theologie befindet, greift Thomas nicht nach geoffenbarten Beweisstellen. Der Fortschritt geht gänzlich aus dem Scharfsinn der menschlichen Vernunft hervor, die nach und nach in der Entdeckung der Wahrheit weiterkommt. Folglich findet sich auf der philosophischen Ebene der Vernunft ein Fortschritt der Menschheit. Und man fände bei Thomas noch bei vielen weiteren Problemen ein scharfes Wissen um die geschichtliche Entwicklung und um den Fortschritt der Philosophie.

Wie Umberto Eco sagt, hinterlässt die mittelalterliche Kultur «den Eindruck, nie irgend etwas Neues zu äußern. Das ist nicht der Fall. Die mittelalterliche Kultur besitzt einen Sinn für Neuerungen, aber sie gibt sich alle Mühe, ihn unter dem unansehnlichen Kleid scheinbarer Wiederholung zu verstecken (im Unterschied zur modernen Kultur, die sich den Anschein gibt, sie bringe Neues hervor, wenn sie bloß wiederholt).»<sup>31</sup> Das Paradox der neuzeitlichen Kultur ist zweifach: 1. Die Moderne geht aus einer Zivilisationskrise hervor; aber man kann auch sagen, dass sie aus der Krise und der Entwicklung einen Wert macht, was widersprüchlich ist: denn indem sie sich zur Entwicklungsregel jeder Gesellschaft machen will, wird sie selbst zu einer Tradition. 2. Man kann ihre Quelle stets im Mittelalter finden. Der Bruch erscheint als eine Abstraktion, die von den Historikern auf einem kontinuierlichen Boden vorgenommen worden ist. Das Mittelalter bildet also den Mutterschoß des geschichtlichen Fortschritts, eine Periode zunehmender Akkumulation eines Kapitals, das in der Folge Weltgut wird. Le Goff spricht so von einem «langen Mittelalter», das bis zum 17. Jahrhundert reicht. A. Boureau erblickt in ihm «die Schwangerschaftszeit und die Bauperiode des erobernden Europas, die Wiege der Industrieproduktion und der allgemein verbreiteten Austausch.»<sup>32</sup> Der Begriff Mittelalter ist innerlich mit einer um Europa kreisenden Sicht der Geschichte verbunden. Keine andere Periode, keine andere Gesellschaft hat nach und nach so viele intellektuelle, technische und wirtschaftliche Errungenschaften hervorgebracht, die sich dann nach der Entdeckung Amerikas in der ganzen Welt verbreiten werden: Fortschritte in der Landwirtschaft, Indienstnahme der Kräfte der Tiere, Arbeitnehmerschaft, städtebauliche Entwicklung, Entstehung der Universitäten, des Staates, des Rechts. Doch in kultureller Hin-

sicht ist das Mittelalter weder auf die räumlichen noch die zeitlichen Grenzen beschränkt. Es ging über die räumlichen Grenzen hinaus: Ohne einen dauernden Dialog und eine fortwährende Interaktion mit den arabischen, jüdischen und byzantinischen Kulturen wäre es ganz einfach nicht das gewesen, was es war. Und auch über die zeitlichen Grenzen hinaus: Das Mittelalter lebt beständig von der diskontinuierlichen Zeit der Antike, die brockenweise ausgehändigt, durch zeitweilige Verdunkelungen wieder verloren, in Bruchstücken wiederentdeckt wird.

In Bezug auf die Säkularisierung wie auf die Wissbegier oder den Fortschritt finden wir schon im Mittelalter Anzeichen des intellektuellen «Abhebens» des Westens. Wenn das Mittelalter und die Neuzeit korrelativ sind, dann folglich deshalb, weil das mittelalterliche Ideal in seinen intellektuellen Unternehmungen (wenigstens für eine ganz kleine städtische Schicht) schon *modern* war. Aber verliert dann, wenn es schon eine Modernität des Mittelalters gab, dieser Begriff nicht jegliche Gültigkeit?

#### IV. POSTMODERNE UND PRAEMODERNE – WER IST UNSER ZEITGENOSSE?

Wir könnten uns auf die historiographischen Präzisierungen beschränken, die zwischen Mittelalter und Moderne das Gleichgewicht wiederherstellen. Wir könnten uns damit begnügen, im Mittelalter Spuren der Moderne zu gewahren und in der Moderne eine Schuld gegenüber dem Mittelalter. Aber das wäre noch zu wenig. Es sind zudem die Voraussetzungen zu prüfen, die bei einer solchen Interpretation mitspielen.

##### 1. *Wer ist rational?*

Die erste Voraussetzung besteht in der Suche nach einem mythischen Ursprung. Gleich, ob man nun das Mittelalter unter diesem oder jenem Gesichtswinkel studiert, hängt alles vom Punkt ab, von dem aus man die zeitliche Kontinuität misst. Alle Anfänge sind dazu da, aufgegeben zu werden. Folglich hängt alles davon ab, welchen Anfang man gewählt hat: Wenn man sagt, dass das Urchristentum (oder das mittelalterliche) der absolute Anfang ist, kann man sicherlich nur eine zunehmende Entfernung davon feststellen. Vom mittelalterlichen Christentum ausgehen heißt also, unbewusst eine Zeitskala übernehmen, die sich automatisch als eine Säkularisierung herausstellen wird. Doch in seinen eigenen Augen ist das Christentum nicht der absolute Anfang; seit dem heiligen Paulus bezieht es sich auf eine doppelte Quelle: das Judentum und den Hellenismus<sup>33</sup>. Es folgt seinem Wesen nach an zweiter Stelle. Im Gegensatz zum Islam (für den die wahre Religion Abrahams erst im Koran enthüllt wird) sucht es seine Vorläufer keineswegs als Verfälschungen zu disqualifizieren. (Daher gibt es, um

eine Harmonisierung der Weisheitslehren grundzulegen, den patristischen und mittelalterlichen Mythos, wonach Platon von der jüdischen Weisheit Kenntnis gehabt hätte.) Nur der Integralismus behauptet, das Christentum sei das Ganze und es stamme nur aus sich selbst. Nun aber ist, wie das Christentum ausdrücklich lehrt, die Ankunft Christi die Mitte und das Zentrum der Geschichte, nicht ihr Abschluss noch ihr Beginn. Übrigens erklärt das das christliche Datierungssystem. Die andern Systeme – von der Gründung Athens oder Roms oder von der Erschaffung der Welt an (im Judentum) gehen von einem nicht feststellbaren und stets ungewissen Anfang aus<sup>34</sup>. Für das Christentum liegt das Wesentliche weder im Ausgangspunkt noch im Endpunkt, was seine Beziehung zur Geschichte seltsam macht.

In seinem Unterschied zum Judentum und zum Heidentum betrachtet, erscheint das Christentum als ein von der menschlichen Geschichte verschiedener Moment, der sich zwar an eine präexistierende Kultur und Ethik angliedert, sie aber substantiell ändert. Diese Begegnung ist nicht erst im Mittelalter zustande gekommen, vielmehr hat sie durch die Kirchenväter im Urchristentum stattgefunden. Was das Mittelalter charakterisiert, ist die Konfrontation mit andern monotheistischen Denkweisen (Islam), die bedeutsame Verwendung der Logik, was zur Existenz einer Theologie als Wissenschaft führt, die mit der Philosophie im Dialog und Disput ist. Diese zweifache Dissoziation: die der Philosophie von der christlichen Theologie, und die der christlichen Theologie vom arabischen und jüdischen Denken, ist für das Mittelalter als Reich vielfältiger Denkweisen charakteristisch.

Selbst wenn man Gespür für das hat, was man zwischen den Zeilen jeder europazentrischen Geschichte lesen muss, scheint es nicht notwendig, den Begriff Mittelalter aufzugeben. Die Legitimität dieser Periode lag darin, dass sie sämtliche Denkweisen in Betracht zog, ohne deswegen die tief religiöse Dimension des Menschen zu leugnen. Die Konfrontation zwischen dem Christentum und den Denkweisen ist kein Spiel, bei dem, was der eine gewinnt, dem andern automatisch genommen wird, sondern sie bereichern sich gegenseitig.

## 2. Worin liegt der Sinn?

Die zweite Voraussetzung liegt in unserer Haltung als heutige Beobachter.

Im Bereich der Philosophie wäre es sinn- und zwecklos, das Mittelalter gegen die Moderne auszuspielen. Damit würde man bloß die «moderne» Einstellung auf einen anderen Gegenstand verlagern. Das Mittelalter um jeden Preis «modernisieren» zu wollen, oder «absolut mittelalterlich» sein zu wollen, heißt annehmen, dass die Moderne das Maß aller Dinge sei. Der Begriff Moderne setzt ja stets voraus, dass eine Epoche der Wahrheit näher komme als eine andere. Darin liegt eine finalisierte, auf einen Fortschritt

ausgerichtete Auffassung von Geschichte. Es ist aber sinnlos, das, was in der Geschichte der europäischen Zivilisation quantitativ ganz klar ist, in den Bereich des Denkens (Theologie, Philosophie, Ästhetik, Ethik) übertragen zu wollen. Und warum sollte man in diesem Fall einer Periode den Vorzug vor einer anderen geben?

Hier besteht die einzige kluge Haltung darin, die Fragen systematisch aufzugliedern. Wenn man unter Mittelalter das versteht, was uns trennt, was in den Debatten als Obskurität, Ignoranz und Versäumnis hochgespielt wird, dann ist der Kampf gegen dieses «Mittelalter» – ein Mittelalter, das nicht mehr eine Geschichtsperiode, sondern die Kehrseite unseres selektiven Gedächtnisses ist – eine notwendige Aufgabe jedes Denkens. Und umgekehrt ist das, was aktuell ist, nicht notwendigerweise auch das, was modern ist. Es gibt «heutige» Problematiken, die uns die wahren Debatten verschleiern.

Eine ungezwungene Beziehung zur heutigen Welt kann nicht stattfinden, wenn man nicht nach der Genealogie der «Versäumnisse» forscht, die unsere Epoche charakterisieren. Unzeitgemäße Erwägungen sind zweifellos bedeutsamer und dringlicher, um das Denken aus seiner Schale zu befreien, als Antworten auf falsch gestellte heutige Debatten.

In dieser Genealogie gehört zu jeder ernsthaften geschichtlichen Arbeit eine Periodisierung ihres Gegenstandes. – Beispielsweise hat Alain de Libera in seiner Trilogie über die Universalien diesbezüglich behauptet, das Mittelalter beginne im 16. Jahrhundert und schließe mit dem 19. Jahrhundert. Die moderne Empirismusfrage hat die metaphysische und logische Universalienfrage überdeckt. «Der mittelalterliche Nominalismus, wenigstens der Ockhams, ist nicht eine Philosophie der Ähnlichkeit, und seine Universalientheorie nicht eine Vorwegnahme des klassischen Empirismus.» Und auch: «Die Universalienfrage, die Ockham durcharbeiten sucht, ist nicht die von Locke.»<sup>35</sup> Die Frage wird erst im 19. Jahrhundert wieder aufgegriffen werden von Logikern und Metaphysikern wie Bolzano, Meinong und Frege. Das bedeutet, dass das «moderne» Denken als «neues Mittelalter» zu gelten verdient, weil es das ist, das uns von der Frage (der Universalien) trennt. Indem es die Logik verwirft, unterbricht es eine Tradition der Rezeption und des Wiederauflebens des aus der Antike geerbten Problems. Wir sind somit zu einer historiographischen Umkehrung aufgefordert: In Logik und in Metaphysik ist das Mittelalter nicht da, wo man meint.

Man kann auch der Ansicht sein, dass die moderne Ästhetik dadurch, dass sie für die Darstellung durch das Kunstwerk absolute Genauigkeit fordert, um das 15.-16. Jahrhundert mit der mittelalterlichen Ästhetik bricht und die nichtrepräsentative Problematik der Kunst überdeckt, zu der erst zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts zurückgefunden wird. So ist auch unter dem Gesichtspunkt der Bildtheorien in der Ästhetik das Mittel-

alter moderner, als man annimmt, und das finstere Alter erstreckt sich vom 17. zum 19. Jahrhundert.

Folglich gilt für jeden philosophischen Begriff: ihn erhellen heißt, ihn aus den oberflächlichen Auffassungen schälen, die ihn verhüllen, und von den Verschiebungen trennen, die ihn undeutlich machen. Und nur die wahre philosophische Durcharbeitung der Frage wird ermöglichen, eine Periode entsprechender Verdunkelung wahrzunehmen. Jeder Begriff hat seine Geschichte. Gewisse Begriffe haben ihr eigenes «Mittelalter» – aber dieses deckt sich nicht zwangsläufig mit dem der Historiker.

### 3. *Wer ist zeitgenössisch?*

Eine der großen Chancen des heutigen Denkens ist dadurch gegeben, dass es im Begriff ist, die philosophische Dimension des Mittelalters wieder zu entdecken. Diese Situation ist zweifellos nicht ohne Beziehung zu der gegenwärtigen Situation der sogenannten «postmodernen» Philosophie. Was immer man auch unter diesem sehr vagen Ausdruck versteht, besagt er doch klar das Aufgeben der «modernen» Modelle, des modernistischen Ideals mit seinem historiographischen Gefolge, dem unvermeidlichen Fortschritt. Die Geschichte ist nicht zielgerichtet. Ihre Bewegungen und ihre Wiederkehren lassen sich nicht in einen Sinn der Geschichte integrieren. Es gibt keine geschichtlichen Universalien; die eigenartigen Praktiken lassen sie existieren. Im gesellschaftlichen und ästhetischen Bereich erscheint das Mittelalter den Augen der Historiker schon seit langem nicht mehr als finstere Zeitalter. Neu ist, dass diese Wiederentdeckung sich nun auf die theoretische Ebene ausdehnt. In sämtlichen Sektoren der philosophischen Reflexion, in denen man sich bestrebt, konkrete Fragen, Singuläres durchzudenken, entdeckt man wieder den Sinn und Wert der mittelalterlichen Analysen.

Man muss einen historiographischen Begriff wie «Mittelalter» mit Pinzetten anfassen. Man kann ihn erst als legitim denken, wenn man die der Theorie der Moderne innewohnenden Vorurteile aufgibt. Einzig ein Mittelalter, das um seiner selbst willen studiert wird, nicht als Ursprung der Neuzeit, das heißt ohne Moderne, kann absolut zeitgemäß sein.

Ist die von mir entwickelte Interpretation das Zeichen eines willkürlichen oder reinen Subjektivismus? Keineswegs. Ich verwerfe nicht die These, dass es Wahrheiten gibt, und selbst objektive und rationale universale Prinzipien. Ich gebe auch zu, dass sie sich in der Geschichte aussagen. Ich bin sogar damit einverstanden, dass man jedes Denken, worin wir einen Aufschwung der Rationalität wahrnehmen, als «modern» bezeichnet. Aber ich glaube einfach, dass die Geschichte der Anerkennung dieser Wahrheiten sich nicht erzählen lässt als die eines kontinuierlichen und universalen Fort-

schritts; dass man in der Philosophiegeschichte die zweckbestimmten Kunstgriffe aufgeben muss; dass es Sache des Philosophen ist, für jeden rationalen Begriff zu ermitteln, wie er sich nach und nach gebildet hat, wozu eine der Problematik korrelative Periodisierung gehört. Das verlangt eine lange, geduldige Arbeit, die schwieriger ist als einfach die Anwendung eines historischen Schemas. Aber sie ist notwendig.

Sagen wir es anders: Niemand ist gezwungen, der Gesprächspartner eines anderen zu sein; jedem steht es frei, seine Zeitgenossen zu wählen.

Man braucht nicht modern zu sein, um neu zu sein. Homer ist noch heute neu. Pico de la Mirandola auch. Aber Ockham und Meister Eckhart sind es nicht weniger. Sie sind es anders.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Frankfurt 1988, Verlag Suhrkamp.

<sup>2</sup> «Das Vulgäre, das Moderne des Zolls und des Reisepasses kontrastierten mit dem Gewitter, dem gotischen Portal, dem Klang des Horns und dem Rauschen des Wildbachs» (Mémoires d'Outre-Tombe, Œuvres, Ausg. Garnier, IV, S. 183).

<sup>3</sup> Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, in: Œuvres complètes, Ausg. Cl. Pichois, Paris 1976, II, S. 685 und 695.

<sup>4</sup> «L'impossible»: «Ich sehe, dass meine Malaisen von daher kommen, dass ich nicht rechtzeitig daran gedacht habe, dass wir im Westen sind. Die westlichen Sümpfe! [...] Doch dachte ich kaum an das Vergnügen, den modernen Leiden zu entgehen.»

Anm. d. Übs.: Während das Deutsche von «Moderne» und «Modernität» spricht, hat das Französische einzig das Wort *modernité*. In dessen Begriffsbestimmung schimmert bald mehr der eine, bald mehr der andere Sinn des Wortes *modernité* durch, weshalb *dieses* bald mit «die Moderne», bald mit «das Moderne» oder mit «Modernität» wiederzugeben ist.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung II, *Der Fortgang in der Geschichte der Philosophie*, hg. von Johannes Hoffmeister, Leipzig 1938, S. 249 und 250.

<sup>6</sup> Dem Denken des 15. Jahrhunderts. Für die gleiche Rolle muss im 18. Jahrhundert für die Aufklärung die Kirche erhalten, dann am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Judentum.

<sup>7</sup> Vgl. G.H. Ladner, *Terms and Ideas of Renewal*, in: R.L. Benson, G. Constable (Hg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Mass. Harvard UP, 1982, S. 1–33.

<sup>8</sup> A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, S. 487.

<sup>9</sup> L. Bianchi, E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse), Le Cerf, Paris, 1993, S. 143 (*Le Verità dissonanti. Aristotele alle fine del Medioevo*, Laterza, Rom-Bari 1990).

<sup>10</sup> A. de Libera, *La Philosophie médiévale*, a.a.O., S. 474. 486.

<sup>11</sup> E. Renan, *L'Avenir de la science*, Œuvres III, Paris 1949, S. 809 (um 1848 geschrieben, 1890 veröffentlicht): «Die Religion der Zukunft wird der reine Humanismus sein, das heißt der Kult all dessen, was des Menschen ist.» Bemerken wir übrigens, dass der Ausdruck hier nicht die Renaissance betrifft, sondern das Ideal des Menschen *in der Zukunft* meint. Er scheint einen deutschen Wortgebrauch wiederzugeben, der (von 1808 an) verwendet wird, um im Universitätskursus die klassische Kultur zu verteidigen. Für Renan hat das Bewusstsein des Humanen 1789 mit der Französischen Revolution stattgefunden. Weisen wir darauf hin, dass dieser (westliche) Fort-

schrittsbegriff den Rassismus zum Korrelat hat: «Die Ungleichheit der Rassen steht fest» (Vorwort von 1890, S. 724) und eines Tages zum Abschluss kommen wird: «Dann wird es Zeit sein, innezuhalten» (ebd., S. 723).

<sup>12</sup> Vgl. O. Boulnois, *Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de la Mirandole*, Nachwort zu Pic de Mirandole, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993, S. 293-295.

<sup>13</sup> Vgl. Petrarca, *Sur mon ignorance et sur tant d'autres choses*, éd. et trad. C. Carraud, Jérôme Million, Grenoble 2000 (Ich stütze mich auf mein Vorwort: «Scolastique et humanisme, Pétrarque et la croisée de l'ignorance», S. 5-43).

<sup>14</sup> D. Charles, *Esthétique*, in: *Encyclopaedia Universalis*, Bd. 8, Paris 1996, S. 818f.

<sup>15</sup> Vgl. O. Boulnois, *Humanisme et dignité de l'homme ...*, Postface à Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, a.a.O., S. 316-323.

<sup>16</sup> Vgl. insbesondere E. Garin, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, in: *La Rinascita* 1 (1938), S. 102-146; H. de Lubac, *Pic de la Mirandole, Études et discussions*, Paris 1974.

<sup>17</sup> Vgl. dazu z.B. E. Faye, *Dignité de l'homme (Philosophie)*, in: *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, S. 418-419.

<sup>18</sup> Vgl. Averroës, *Aristotelis Opera cum Averrois Commentaria*, Bd. IV, *De Physico auditu, Prologus*, Venedig 1572, f° 1.

<sup>19</sup> Vgl. insbesondere: *Ethik V*, Prop. 29, in: *Ausg. C. Gebhardt*, Bd. II, S. 37; ferner: A.-H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1936; S. Nadler, *Spinoza's Heresy: Immorality and the Jewish Mind*, Oxford, University Press, 2002.

<sup>20</sup> Pico della Mirandola, *Œuvres philosophiques*, S. 5-7.

<sup>21</sup> M. Luther, *Disputatio contra scolasticam theologiam* (1517), *These 17* (Weimarer Ausgabe, I, 225, S. 1).

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, II, *Auf den glückseligen Inseln*.

<sup>23</sup> T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947.

<sup>24</sup> Ich gestatte mir, hier auf J.-C. Bardout et O. Boulnois (Hg.), *Sur la Science divine*, Paris, PUF, 2002 zu verweisen.

<sup>25</sup> *Discours de la méthode VI* (Adam-Tannery, VII, S. 62).

<sup>26</sup> *Didascalion*, Vorwort, *Ausg. Ch.H. Buttner*, *Didascalion, De studio legendi: A Critical Text*, The Catholic University Press, Washington DC 1939; hier nach der französischen Übersetzung von M. Lemoine, *L'Art de lire*, Cerf, Paris 1991, S. 61 und 146).

<sup>27</sup> Vgl. *De Caelo I*, 2, 269a 19-20: «Das Vollkommene ist früher als das Unvollkommene»; *Politik II*, 5, 1264a 3: «Fast alles ist schon gefunden worden.»

<sup>28</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München-Zürich 1959; D. Burr, *The persecution of Peter Olivi*, The American Philosophical Society, Philadelphia (USA) 1976.

<sup>29</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon III*, 4, *Ausg. J.B. Hall*, K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout 1991, S. 116.

<sup>30</sup> *Expositio super Iob ad litteram*, Rom 1965, *Ausg. A. Dondaine* (*Opera omnia XXVI*), S. 3. Dieser Text wurde kommentiert von G. Dahan, *Ex imperfecto ad perfectum. Le progrès de la pensée humaine chez les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle*, in: E. Baumgartner, L. Harf-Lancner (Hg.), *Progrès, réaction, décadence dans l'occident médiéval*, Genf, Droz, 2003, S. 171-184.

<sup>31</sup> Umberto Eco, *Arte e Bellezza nell'estetica medievale*, Mailand, Bompiani, 1987; franz. Übs. *Art et Beauté dans l'esthétique médiévale*, Paris, Grasset, 1997, *Introducton*, S. 12.

<sup>32</sup> A. Boureau, *Moyen Âge*, in: *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, S. 950-953.

<sup>33</sup> Vgl. R. Brague, *Europe, La Voie romaine*, Paris, Critérium 1993.

<sup>34</sup> Vgl. H. Meier, *La Chronologie chrétienne, Un temps dans le temps?*, in: C. Michon (Hg.), *Christianisme, Héritages et destins, Actes du colloque «2000 ans après quoi?»*, Paris, Poche, 2002, S. 11-28.

<sup>35</sup> A. de Libera, *La Querelle des Universaux*, Paris, Seuil, 1993, S. 19, dann S. 448.