

Remigius Bäumer
Alma v. Stockhausen
(Hrsg.)

Luther und die Folgen für die Geistesgeschichte

*Festschrift
für
Theobald Beer*



GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE

Remigius Bäumer / Alma v. Stockhausen (Hrsg.)
Luther und die Folgen für die Geistesgeschichte

GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE
Staatlich anerkannte Wissenschaftliche Hochschule
79809 Weilheim-Bierbronnen (Südl. Schwarzwald)



Theobald BEER, geboren am 13. April 1902

Remigius Bäumer
Alma v. Stockhausen
(Hrsg.)

**Luther und die Folgen
für die Geistesgeschichte**

*Festschrift
für
Theobald Beer*

GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Luther und die Folgen für die Geistesgeschichte :
Festschrift für Theobald Beer / Gustav-Siewerth-
Akademie. Remigius Bäumer ; Alma v. Stockhausen
(Hrsg.). - Weilheim-Bierbronnen (Südl. Schwarzwald) :
Gustav-Siewerth-Akad., 1992.

ISBN 3-928273-98-1

NE: Bäumer, Remigius [Hrsg.]; Gustav-Siewerth-Akade-
mie <Weilheim, Waldshut>; Beer, Theobald:
Festschrift

3. Auflage 1996

© GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE,
Weilheim-Bierbronnen
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
sowie Verarbeitung in elektronischen und optischen Systemen.

Layout/Satz: JHB-Publishing

Druck: Haushaltsplanverlag Merz, 89542 Herbrechtingen
Printed in Germany

ISBN 3-928273-98-1

EINFÜHRUNG

Zum 90. Geburtstag und zum 60. Jahrestag der Priesterweihe möchten wir Herrn Prälat Dr. Theobald Beer herzlich gratulieren. Mit den aus den verschiedensten Fachrichtungen stammenden Beiträgen dieser Festschrift möchten Kollegen und Schüler der Gustav-Siewerth-Akademie ihrem verehrten Lehrer ein kleines Zeichen der Dankbarkeit überreichen.

Prälat Beers Buch: "Der Fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers" schon in der ersten Leipziger Auflage und erst recht in der erweiterten von H. U. v. Balthasar herausgegebenen Ausgabe ist der Grundstein unserer Akademiearbeit geworden. Weil durch diese wesentliche Dokumentation die Grundzüge der Lutherschen Theologie nicht nur in einer unvergleichlichen Gesamtdarstellung, sondern vor allem in ihrer fundamentalen Abweichung bzw. Entgegensetzung zur klassischen Philosophie und Theologie des Mittelalters und der Väter deutlich werden.

Nicht nur die Herkunft der Dialektik als Perversion der am Satz vom Widerspruch orientierten antiken Logik wird offenkundig - vielmehr die Aufhebung der Vollkommenheit, des unmittelbar aus sich seienden Gottes in den Prozeß der Selbstvermittlung des Absoluten.

Das Geschick der Neuzeit, die Ontologisierung oder Naturalisierung der Gnade, "der ungeheure Überschritt vom Inneren in das Äußere (Hegel), die Überführung der Kirche Jesu Christi in eine sich selbst verabsolutierende Gesellschaft tritt durch Theobald Beers systematische Darstellung der revolutionären Theologie Martin Luthers offen zutage. Der Gang von Luther zu Hegel, Marx, Darwin, Heidegger wird als die konsequente Spur Luthers greifbar.

Mit der Diagnose des Zeitgeistes verdanken wir Theobald Beer auch die Rückbesinnung auf die Quelle, jener Gnadenbotschaft der Kirche Jesu Christi, die nicht im Widerspruch zur Natur des Menschen erscheint, sondern sie als zweite Natur entgegennimmt, um ihr in der Ewigkeit Gottes eine Wohnstätte zu bereiten.

Mit Prälat Beer dürfen wir dem Herrn ein neues Lied singen, ein dankerfülltes Oster-Halleluja!

Die Herausgeber

Inhaltsverzeichnis

Einführung	5
Inhaltsverzeichnis	7
<i>Prof. Dr. Remigius BÄUMER</i> Luthers Ansichten über das Priestertum	9
<i>Dietrich EMME</i> Über die Bedeutung der biographischen Lutherforschung	31
<i>Dr. theol. Axel SCHMIDT</i> Widerspricht die Trinitätslehre der Vernunft? - Eine Untersuchung der Positionen des Johannes Duns Scotus und Martin Luthers	41
<i>Josef WIENEKE</i> "Essentia non generat essentiam" - Martin Luther und die Trinitätslehre der Spätscholastik	71
<i>Prof. Dr. Alma von STOCKHAUSEN</i> Entwicklung - der letzte Gedanke. Ohne Luther und Hegel kein Darwin	95
<i>Prof. Dr. Hans LUBSCZYK</i> Kurzformeln des Glaubens in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus	147
<i>Prof. Dr. C. A. TUKKER</i> Der Prozeß gegen Kardinal Simonis	195
<i>Prof. Dr. Lothar BOSSLE</i> Fedor Stepun - Der Begründer der soziologischen Lehrtradition in Dresden	204
Biographie	217

Luthers Ansichten über das Priestertum

Prof. Dr. Remigius BÄUMER

Die Studie des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen "Lehrverurteilungen - kirchentrennend?"¹ hat u. a. die Ansichten Luthers über das Priestertum erneut in den Blickpunkt der Forschung gestellt. Angesichts der Bedeutung und des Einflusses der Untersuchung erscheint eine Überprüfung berechtigt und erforderlich.

1. Der junge Luther und das Priestertum

Das Datum der Priesterweihe Luthers ist erstaunlicherweise nicht bekannt. Er selbst hat über den Tag seiner Priesterweihe nie gesprochen². Im Gegensatz z. B. zu dem bekannten Luthergegner Johannes Eck³, der in seinen Werken verschiedentlich seinen Weihetag erwähnt, findet sich in dem umfangreichen Schrifttum Luthers nichts über den Tag seiner Priesterweihe. Wir wissen nur, daß Luthers Primiz am 2. Mai 1507 war, wie aus einer uns erhaltenen Einladung Luthers zur Feier seiner Primiz hervorgeht⁴.

Der Einladungsbrief macht Luthers damalige Hochstimmung und seine Hochschätzung des Priestertums deutlich. In der Einladung, die an Johannes Braun, Vikar in Eisenach, gerichtet ist, schreibt Luther: Gott habe ihn, den unwürdigsten Sünder, zu der unaussprechlichen Würde seines Dienstes am Altar auserwählt. Luther bittet seinen väterlichen Freund Braun, er möge kommen und ihm durch sein Gebet helfen, daß sein Opfer vor den Augen Gottes angenehm werde⁵.

Über Luthers priesterliches Wirken in den ersten Jahren seines Priestertums sind wir ebenfalls nur unvollkommen informiert. Wir wissen nicht, ob Luther regelmäßig gepredigt hat. Im Gegensatz zu Johannes Eck, der bereits im ersten Jahre seines Priestertums 48 mal gepredigt hat⁶, ist von einer Predigtstätigkeit Luthers in den ersten Jahren seines Priestertums nur wenig überliefert. Mangels Quellen ist auch nicht zu entscheiden, ob z. B. Luther regelmäßig Beichte gehört hat. Über sein Beten des Breviers haben wir einige Selbstaussagen, die zeigen, daß er die priesterliche Verpflichtung des Stundengebetes nicht sehr ernst genommen hat. So berichtet er, daß ihm die nötige Zeit für das Brevierbeten und das Zelebrieren der Messe fehle⁷. Diese Aussage überrascht, weil Luther nicht nur durch das Gebot der Kirche, sondern auch durch die Konstitutionen seines Ordens verpflichtet war, regelmäßig das kirchliche Stundengebet zu verrichten. In den Konstitutionen heißt es, daß es keine Entschuldigung für die Unterlassung des Breviergebetes gebe. Wer das Beten der kanonischen Tagzeiten unterlasse, sei den Schismatikern gleichzustellen⁸. Auch die Bestimmungen der Kirche schärfen die Pflicht des regelmäßigen Breviergebetes ein. Trotzdem unterließ Luther das Breviergebet, wie aus einem Brief vom 26. Oktober 1516 an Johannes Lang hervorgeht, in dem er schreibt, seine schriftstellerischen Arbeiten ließen ihm für das Stundengebet und die hl. Messe selten genug Zeit⁹. Im Jahre 1540 gestand Luther in einer Tischrede: Als ich Mönch war, wurde ich durch Vorlesungen so in Anspruch genommen, daß ich das Stundengebet nicht verrichten konnte. Deshalb holte ich am Samstag nach, was an den sechs Wochentagen versäumt worden war, und betete den ganzen Tag, aber um die Worte kümmerte ich mich nicht¹⁰. Auch in einer Tischrede von 1531 bekannte Luther: Unser Herrgott hat mich mit Gewalt ab horis canonicis gerissen anno 1520. Hier erwähnt Luther wiederum, daß er am Samstag das Beten des in der Woche unterlassenen Offiziums nachgeholt habe¹¹.

Melanchthon¹² hat uns eine Nachricht hinterlassen, daß Luther in den ersten Jahren seines Priestertums an einem Tag das Brevier siebenmal hintereinander gebetet habe, d. h. daß er das Breviergebet an einem Tag für die Woche nachgeholt habe. An anderer Stelle berichtet Luther, daß er das Brevier sehr flüchtig gebetet habe¹³. Bereits diese Aussagen machen deutlich, daß Luther schon in seiner Frühzeit ein gestörtes Verhältnis zu seinen priesterlichen Aufgaben und Verpflichtungen hatte. Das zeigt sich auch in seinen späteren theologischen Aussagen über das Amt des Priesters. Sie sind im Laufe der Entwicklung sehr unterschiedlich, ja widersprüchlich.

In seinen frühen Schriften und Vorlesungen, z. B. in den "Dictata super Psalterium", in der Römerbriefvorlesung, in der Vorlesung über den Hebräerbrief hat Luther noch weit hin an der katholischen Lehre vom Priestertum festgehalten¹⁴. So betont er: Christus regiert seine Kirche durch seine Stellvertreter, die Priester. Luther erinnert daran, daß der Priester für die Menschen bestellt ist und alle Priester in Christus ein Beispiel haben. Der Priester dürfe nicht vergessen, daß er nicht für sich, sondern für andere Priester ist. Er müsse sich selbst entäußern, damit Christus in ihm handeln kann. Der Priester solle sich von den übrigen Christen durch Heiligkeit und Gerechtigkeit unterscheiden. Er habe die Gläubigen von ihren Sünden loszusprechen. Gott vergebe keine Schuld, die man nicht dem Priester als seinem Stellvertreter unterwerfe¹⁵.

Auch in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 stellt Luther die Würde und Aufgabe des Priesters heraus und betont die Notwendigkeit der Weihe für das priesterliche Handeln. In der Kirche gebe es verschiedene Stände und verschiedene Ordines: Priester und Bischöfe¹⁶. In den Resolutionen von 1518 spricht Luther von dem Priester als dem Stellvertreter Gottes¹⁷. 1518 hielt Luther eine Predigt über die Würde des Priestertums, in der er an die Aufgaben des Priesters erin-

nert. Wörtlich heißt es hier: damit Gott leichter unser Heil wirkt, hat er uns Priester gegeben. Wir dürfen auf das Wort aus des Priesters Mund vertrauen. Der Priester besitzt durch seine Weihe die Vollmacht, das Wort von der Vergebung der Sünden zu verkünden¹⁸.

2. Luthers Leugnung eines besonderen Priestertums

Seine traditionellen Auffassungen über das katholische Priestertum hat Luther spätestens seit 1520 aufgegeben. In seiner Schrift "An den christlichen Adel" leugnete er das besondere Priestertum und betonte mit aller Entschiedenheit das allgemeine Priestertum. Er sieht keinen Unterschied mehr zwischen Priestern und Laien, betonte die Gleichheit aller Christen und stellte die Frage: welche Bedeutung hat die Priesterweihe, wenn wir schon alle durch die Taufe zu Priestern geweiht sind?¹⁹ In seiner Schrift "De captivitate Babylonica" (1520) bestritt Luther die Sakramentalität der Priesterweihe. Er behauptete: die Kirche Christi kennt dieses Sakrament nicht. Es ist eine Erfindung der Papstkirche. Denn durch die Taufe sind wir alle Priester²⁰.

In seiner Schrift "De abroganda missa privata" (1521) leugnete Luther wiederum das Sakrament der Priesterweihe. Nach ihm gibt es im Neuen Testament kein sichtbares äußeres Priestertum. Durch das Priestertum Christi sind wir alle Priester. Die Taufe proklamiert Luther als die eigentliche Priesterweihe. Jeder einzelne Christ habe durch das allgemeine Priestertum die gleichen Rechte und Vollmachten an Wort und Sakrament²¹. 1523 wiederholte Luther seine These, daß man durch die Taufe bereits Priester werde. Für Luther existiert nur ein einziges Priestertum: das Priestertum Christi. Dieses geistliche Priestertum ist allen Christen gemeinsam²².

Obschon Luther das allgemeine Priestertum entschieden betonte, hat er doch zunächst an der Notwendigkeit der Prie-

sterweihe durch den Bischof festgehalten²³. In einer Predigt vom 16. Oktober 1524 erinnerte Luther daran, daß die geweihten Priester dahinstürben. Die Bischöfe wollten niemanden von den unsrigen weihen, wenn sie nicht das Evangelium verleugneten. "Wir müssen deshalb Prediger ordinieren"²⁴. Nachdem der Predigermangel ständig größer wurde, nahm Luther selbst eine sogenannte Ordination vor. Sie ist für Luther die Übergabe des Amtes, die Einsetzung ins Amt und die Annahme einer Person in das von Christus gestiftete Amt. Die Ordination wird von Luther ohne Salbung vorgenommen, damit nicht der Anschein erweckt wird, als würde man durch diese Ordination zum Priester²⁵. 1525 "ordinierte" Luther Magister Georg Rörer. Regelmäßige Ordinationen erfolgten seit 1535²⁶. Es stellt sich hier die Frage: wie ist die kirchentrennende Entwicklung über das Verständnis des Priesteramtes verlaufen? Worin besteht der Widerspruch und Gegensatz in den Ansichten Luthers und der Lehre über das Priestertum?

Die Verfasser der Studie "Lehrverurteilungen" sehen einen solchen Gegensatz nicht, ja sie machen dem Konzil von Trient den Vorwurf, daß der Canon 10 (Denzinger 1610) eine Deutung des Prinzips vom Priestertum aller Getauften verwerfe, die die Reformatoren in dieser Weise nicht gelehrt hätten. Nach übereinstimmender Lehre der lutherischen und reformierten Kirchen seien öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung dem ordinierten Amtsträger vorbehalten. Nur in einer Notlage könne nach evangelischer Auffassung ein Laie das Amt ausüben, sofern er in ausdrücklicher Form dazu bestellt werde²⁷.

Die Autoren der Studie behaupten ferner, das geistliche Amt werde sowohl in der römisch-katholischen als auch in den lutherischen und reformierten Kirchen vom gemeinsamen Priestertum der Getauften unterschieden. Alle Christen hätten durch die Taufe an Christi Priestertum Anteil, aber nicht allen sei der Dienst der öffentlichen Verkündigung des

Evangeliums und der Sakramentsverwaltung in der Kirche übertragen. Dafür sei nach lutherischem und reformiertem Verständnis ebenso wie nach katholischer Auffassung eine ordentliche Berufung erforderlich. Diese Behauptung begründen die Verfasser mit dem Hinweis auf die *Confessio Augustana* und die Apologie des Augsburger Bekenntnisses²⁸.

Weiter heißt es: In der Auffassung des ordinierten Amtes sei es in der Reformationszeit zu Gegensätzen gekommen. Gegenüber der Tendenz der Einengung des Amtes auf den Begriff des *sacerdos* (Priester) und der *potestas* (Vollmacht) für die Darbringung des eucharistischen Opfers habe die Reformation den Vorrang der Verkündigungsaufgabe betont und sich gegen ein Opferpriestertum gewandt, weil sie die Auffassung des Meßopfers als Werk des Menschen, als (unblutige) Wiederholung oder Ergänzung des einen Opfers Christi ablehnte²⁹.

Überraschenderweise wird diese Unterstellung Luthers mit keinem Wort korrigiert. Tatsächlich wurde die Verkündigungsaufgabe nicht erst auf dem Tridentinum betont und ihre Ausübung nachdrücklich gefordert, sondern sie erfolgte bereits durch die Entscheidungen des 5. Laterankonzils über die Predigt³⁰. Die Aussagen des Laterankonzils machen deutlich, daß von einer Tendenz zur Einengung des Amtes auf den Begriff "sacerdos" kaum gesprochen werden kann. In der "Konstitution über die Art zu predigen" heißt es, es sei eine besondere Sorge des Papstes, daß das Predigtamt, das in der Kirche Gottes ein so vorzügliches und durchaus notwendiges sei, in seiner vollen Würde verwaltet werde. Deshalb verordnete das 5. Laterankonzil: 1) Kein Welt- und Ordensgeistlicher ist zum Predigtamt zuzulassen, wenn er nicht vorher durch den betreffenden Oberen genau und gewissenhaft geprüft wurde. 2) Alle Prediger müssen die evangelische Wahrheit und die Hl. Schrift nach der Auslegung der

Kirchenlehrer verkünden. 3) Die Konstitution Clemens IV. "Religiosi" über die Predigt wird eingeschärft³¹.

Diese Entscheidungen des Konzils wurden auch in Deutschland beachtet, wie die intensive Predigtstätigkeit von Johannes Eck, Johannes Dietenberger, Friedrich Nausea, Michael Helling, Johannes Hoffmeister, um nur einige Theologen des 16. Jahrhunderts zu nennen, zeigt³². Bereits zur Zeit des 5. Laterankonzils hatte der Leipziger Theologe Hieronymus von Dungersheim 1512 seinen "Tractatus de modo discendi et docendi ad populum sacra"³³ herausgegeben. Darin bezeichnet er einleitend das Predigtamt als das wichtigste im Kirchendienst. Er verweist auf Papst Innozenz III., nach dem das Amt des Predigers den Vorrang in der Kirche genieße und beruft sich auf das Corpus Juris Canonici. Die fundamentale und herausragende Bedeutung des Verkündigungsauftrages beim kirchlichen Amt wurde also von der Kirche bereits vor der Reformation betont³⁴.

Nicht überzeugend ist meines Erachtens auch die Behauptung: die Reformationskirchen verstehen nach Ausweis ihrer Bekenntnisse das geistliche Amt nicht als bloßes Predigtamt, sondern immer auch als Amt der Sakramentsverwaltung³⁵. Zur Begründung berufen sich die Autoren auf die Confessio Augustana und den Heidelberger Katechismus, ohne gegenteilige Aussagen Luthers zu erwähnen und ohne zu fragen, inwieweit die Confessio Augustana mit ihrer vermittelnden Tendenz repräsentativ für die Ansicht der Reformatoren ist. Die Verfasser der Studie vertreten die Ansicht: Die Reformationskirchen würden insofern von dem diese Auffassung verurteilenden tridentinischen Canon 1 (Denzinger 1771) nicht getroffen³⁶. Mißverständlich erscheint mir auch die Aussage: Die in dem Canon ausgesprochene Beziehung der Vollmacht des Amtes sei schon im tridentinischen Reformdekret durch den Auftrag zur Verkündigung des göttlichen Wortes ergänzt worden³⁷. Die Formulierung "schon im tridentinischen Reformdekret" macht deutlich,

daß die Verfasser die Entscheidungen des 5. Laterankonzils über die Predigt, in der die Verkündigungsaufgabe entschieden betont worden war, nicht beachtet haben. Interessanterweise zeigt sich dieser Mangel auch in dem Artikel Homiletik in der Theologischen Realenzyklopädie³⁸, wo sich ähnliche Ansichten finden und die Entscheidungen des 5. Laterankonzils über die Predigt nicht beachtet werden.

In den "Lehrverurteilungen" heißt es weiter: "Der im Canon ausgesprochene Gegensatz zwischen einer priesterlichen Amtsvollmacht und Luthers Auffassung, daß diejenigen, die ordiniert werden, aber nicht predigen, keine christlichen Priester sind, bestehe heute nicht mehr."³⁹

Auch gegenüber dieser Aussage kann der Historiker Bedenken anmelden. Im 16. Jh. kannte die Kirche eine Priesterweihe zur ausschließlichen Darbringung des Meßopfers nicht, wie der Weiheritus zeigt. Luther hat zwar polemisch behauptet, die Bischöfe hätten bei der Priesterweihe nur eines im Sinn, Opferpriester und Beichtiger zu machen. Man finde keine Ordinierten, die behaupten könnten, der Bischof habe ihnen bei der Ordination den Auftrag gegeben, die göttlichen Geheimnisse zu verwalten, das Evangelium zu lehren und die Kirche Gottes zu regieren⁴⁰. Gegenüber diesen Unterstellungen Luthers braucht man nur an den Weihetext im Pontificale Romanum⁴¹ erinnern, in dem es in der einleitenden Ermahnung an die Weihelikandidaten ausdrücklich heißt, es sei Aufgabe des Priesters, zu opfern, zu segnen, vorzustehen, zu predigen und zu taufen.

Die Verfasser der Lehrverurteilungen haben Luthers Behauptungen übernommen, ohne sie auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Wenn Luther fragt: "Kann ein Bischof, der bei der Ordination nicht mehr an die Bestellung zum Dienst am Wort denkt, überhaupt ein Amt im Sinne der Apostel übertragen?"⁴², so wird diese Frage gegenstandslos, wenn man sich an die Worte des Pontificale bei der Weiheerteilung erinnert. Luthers Aussage ist eine Entstellung der katholi-

schen Auffassung, bei der Luther weder die Aussagen des 5. Laterankonzils über die Bedeutung des Predigtamtes zur Kenntnis genommen, noch die Weihetexte beachtet hat⁴³.

Widerspruch lösen ebenfalls die Aussagen in den "Lehrverurteilungen" über das Sakrament der Weihe aus, wenn es heißt: Luther habe zwar in seiner Frühzeit die Sakramentalität der Ordination bestritten, dabei aber eine heute in der katholischen Kirche nicht mehr gültige liturgische Form und theologische Deutung des Ordinationsritus mit Konzentration auf die Übergabe der eucharistischen Geräte und eine Salbung der Hände vorausgesetzt⁴⁴. Tatsächlich kennt nach Luther die Kirche Christi das Sakrament der Priesterweihe nicht. Es sei vielmehr eine Erfindung der Papstkirche, um einen Unterschied zwischen Klerikern und Laien einführen zu können. Luther sagt: "Wir sind alle Priester durch die Taufe". Die Weihe ist für ihn nichts anderes als ein Ritus, durch den ein Prediger in der Kirche ausgewählt wird. "Jemand der nicht predigt, kann eigentlich kein Priester sein. Wir sind alle gleichermaßen Priester, d. h. wir haben alle die gleiche Gewalt über das Wort und jegliches Sakrament." Luther spricht von dem im Priestertum aller Gläubigen grundlegenden Recht⁴⁵. Das Priestertum aller Christen wird von Luther immer wieder herausgestellt. Alle Christen erweisen sich als Priester⁴⁶. Nie könne bewiesen werden, daß die Priesterweihe von Gott eingesetzt worden ist. Sie besitzt nach ihm auch keinerlei Verheißung⁴⁷.

Luther hat nicht nur in seinen Frühschriften, sondern auch in späteren Jahren, z. B. 1533, 1535 und 1540 die Sakramentalität der Priesterweihe bestritten⁴⁸. Nach Luther hat Christus uns alle geweiht und zu Priestern gemacht⁴⁹. Zu einem Pfarrer gehört zwar nach Luther - außer der Taufe - die ordentliche Berufung⁵⁰. Aber Priester ist man von der Taufe her⁵¹. Das Priestersein ist das Ergebnis der Taufberufung, das Pfarrersein das Ergebnis einer besonderen Berufung in das konkrete Amt, aber kein Sakrament⁵².

Die angeführten Beispiele zeigen bereits, daß Luthers Ansichten über das Priestertum nicht einheitlich sind. Mit Recht hat Lieberg hier von der Situationsbedingtheit der Lehre Luthers gesprochen. Er unterscheidet 1) die polemischen Schriften aus den Jahren 1520, 1523 und 1533, 2) die Schriften gegen die Sektierer. Als ein Ergebnis seiner Untersuchung stellt Lieberg fest: In der Schrift "von den Schleichern und Winkelpredigern" (1533) vertritt Luther genau das Gegenteil von dem, was er 1521 und 1523 vertreten hat⁵³.

Wie angesichts dieser Situation die Verfasser der "Lehrurteilungen" behaupten können, das Konzil von Trient verwerfe eine Deutung des Prinzips vom Priestertum aller Getauften, die die Reformatoren in dieser Weise nicht gelehrt hätten, überrascht. Hier stellt sich übrigens auch die Frage: Was ist reformatorische Lehre? Die Position Luthers in den Jahren 1521 und 1523, oder die Haltung, die er gegen die Schwärmer eingenommen hat? Oder bietet Melanchthon, für den tatsächlich das allgemeine Priestertum in den Hintergrund tritt⁵⁴, die richtige Interpretation der reformatorischen Lehre? Hier wird deutlich, daß die Studie die Differenziertheit der Aussagen der Reformatoren zu wenig beachtet. Es kommt hinzu, daß die Verfasser vereinfachend Priesterweihe und protestantische "Ordination" nicht genügend unterscheiden. Sie haben weithin übersehen, daß die Ordination im Sinne Luthers in scharfem Gegensatz zur Priesterweihe steht. Luther unterscheidet ausdrücklich die "papistischen" und die "christlichen" Priester⁵⁵ und spricht von der "rechten" Ordination und einer "inordinatio diaboli"⁵⁶. In der Priesterweihe wird nach Luther ein Mensch angeblich zum Priester gemacht, obschon er es in Wahrheit schon in der Taufe geworden ist. Er sieht einen Gegensatz zwischen der Priesterweihe und der Salbung im Hl. Geist in der Taufe. Die Bischöfe machen nach Luther niemanden zum Priester, der nicht vorher leugne, daß er schon durch die Taufe Priester sei. Die Priesterweihe ist für Luther eine

Gotteslästerung, weil sie dem Wort der Schrift und der Taufe Schmach antut⁵⁷. Er unterstellt, daß der Priesterweihe jeder Bezug auf das Predigeramt fehle. Deshalb ist für ihn die römische Priesterweihe ungültig und nichtig. Wenn sie von Rom als Sakrament des Neuen Bundes ausgegeben werde, dann heiße das Gott verspotten⁵⁸. Luther schmäht die Priesterweihe als "excrementum"⁵⁹. Die von den Bischöfen geweihten Priester sind für ihn Baals- und Teufelspriester⁶⁰.

Diese Aussagen Luthers, die vermehrt werden könnten, machen die Aussage fragwürdig: "Das kirchliche Amt wird in der lutherischen Kirche vom gemeinsamen Priestertum der Getauften unterschieden"⁶¹. Denn Luther sagt: alle Christen sind gleichermaßen Priester, alle besitzen die Konsekrationsvollmacht. Das Wort des Herrn "Tuet dies zu meinem Gedächtnis" ist an alle Gläubigen gerichtet, nicht nur an jene, die damals bei ihm waren, sondern auch an alle, die zukünftig dieses Brot essen und diesen Kelch trinken⁶². Für Luther ist die Ordination ein Ritus, einen Prediger zu erwählen⁶³.

Der Gegensatz, der nach Luther zwischen dem katholischen Priestertum und der protestantischen Ordination besteht, kommt auch in den Formulierungen zum Ausdruck, in denen er die "papistischen" Priester als "monstra sacerdotalia", als "pestis ecclesiae" als "idola quedam viva"⁶⁴ bezeichnet, um nur einige Wertungen Luthers anzuführen.

3. Melanchthons Haltung zum Priestertum

Melanchthon hat in der Frage des Priestertums eine differenzierte Haltung eingenommen⁶⁵. In der Confessio Augustana wird das allgemeine Priestertum der Gläubigen nicht erwähnt. Am 10. Juli 1530 erstellte er ein Gutachten, in dem er sich dagegen ausspricht, daß die "gehässigen und unnötigen" Artikel, ob die Christen alle Priester seien, erörtert werden.

Diese Stellungnahme ist für die damaligen unterschiedlichen Ansichten der Reformatoren über das allgemeine Priestertum aufschlußreich, wenn es auch nach Lieberg vor allem taktische Erwägungen waren, die Melanchthon veranlaßten, von einer Diskussion über das allgemeine Priestertum abzuraten⁶⁶. Aber Melanchthon behauptete auch, daß alle notwendigen Artikel in der CA behandelt worden seien. Lege man jetzt weitere Artikel vor, so werde beim Kaiser der Eindruck entstehen, die Protestanten hätten noch viele unausgesprochene schädliche Lehren bei sich verborgen, die sie nach und nach ans Tageslicht zögen, nachdem sie zunächst in der CA die "gefälligen" Artikel unterbreitet hätten. Melanchthon zählt aber die Artikel vom allgemeinen Priestertum nicht unter die Fundamentalartikel des Glaubens und behandelte sie deshalb im Augsburger Bekenntnis nicht⁶⁷.

Wenn auch bei Melanchthon - im Gegensatz zu Luther - die Lehre vom allgemeinen Priestertum in den Hintergrund tritt und er sie in der CA nicht erwähnt, hat er doch 1521 in seinen "Locis" eine andere Haltung eingenommen. Er sprach den Priestern den Titel sacerdos ab und gab ihn allen Christen⁶⁸. Jeder gläubige Christ habe das Recht, das Wort Gottes zu lehren und die Sakramente zu verwalten. Zwar schränkt Melanchthon diese Aussage wieder ein und unterscheidet zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem besonderen Amt⁶⁹. In der Priesterweihe sah er aber einen Mißbrauch der rechten Ordination und leugnet ihren sakramentalen Charakter. Er stellt die Frage: "Was aber kommt denen in den Sinn, die die Weihe unter den Zeichen der Gnade aufzählen?" Er spricht von der Priesterweihe als "figmentum"⁷⁰.

In der Apologie der CA bestreitet Melanchthon ebenfalls, daß die Priesterweihe ein Sakrament ist. Im Gegensatz dazu spricht er der Ordination zum Predigtamt einen sakramentalen Charakter zu⁷¹.

Die Ordination muß nach Melanchthon von Bischöfen, wenigstens aber von Pastoren vorgenommen werden. Eine Ordination durch Pastoren ist nach ihm aber nur in der Not berechtigt. Wenn die Bischöfe die Ordination verweigern, geht die Ordinationsvollmacht auf die Pastoren über. Gleichzeitig erklärte Melanchthon: der Unterschied von Bischöfen und Pastoren ist nur menschlichen Rechts. Jure divino hat der Bischof nicht mehr Gewalt als der Pastor. Hier stellt sich die Frage, warum Melanchthon dann dem Pastor ein Weiherecht nur in der Not zuschreibt⁷².

Während des Augsburger Reichstages hat Melanchthon nicht nur in der Frage des allgemeinen Priestertums, sondern auch in der Frage des Bischofsamtes eine andere Haltung eingenommen wie die übrigen protestantischen Teilnehmer⁷³.

Angesichts dieser Aussagen überrascht es wiederum, wenn in den "Lehrverurteilungen" gesagt wird, "die Lutheraner erklärten sich auch dazu bereit, die Unterscheidung zwischen Bischöfen und Pastoren durch das den Bischöfen vorbehaltenen Ordinationsrecht als kirchliche Ordnung für sich gelten zu lassen, sofern die Bischöfe die reformatorische Lehre dulden und die evangelischen Pastoren annehmen wollten. Sie werden insoweit nicht getroffen von der gegen die Leugnung jeglicher Unterwerfung der Presbyter unter die Bischöfe gerichteten Verwerfung zu Beginn des Canon 7 des Trienter Konzils."⁷⁴

Diese Argumentation überzeugt deshalb wenig: 1) weil die gesetzte Bedingung völlig unreal war⁷⁵, 2) weil Luther andere Auffassungen über das Verhältnis von Bischöfen und Priestern als Melanchthon vertrat. Denn nach Luther gibt es keinen Unterschied zwischen Bischof und Priestern. Weder der Papst steht über den Bischöfen, noch der Bischof über den Priestern⁷⁶, 3) weil Luther selbst Bischöfe weihte und damit das Argument, die Reformatoren hätten das den

Bischöfen vorbehaltenes Ordinationsrecht anerkannt, ad absurdum führte⁷⁷.

Wie man angesichts dieser Aussagen sagen kann, die Lutheraner würden von der Verwerfung des Tridentinums nicht getroffen, ist wenig verständlich.

4. Das Konzil von Trient und Luthers Ansichten über das Priestertum

Nachdem bereits katholische Kontroverstheologen wie Johannes Fisher⁷⁸, Johannes Cochlaeus⁷⁹, Johannes Eck⁸⁰, Johannes Gropper⁸¹ auf die kirchentrennenden Aussagen Luthers aufmerksam gemacht hatten, beschäftigte sich das Konzil von Trient während aller Sitzungsperioden eingehend mit Luthers Leugnung des Priestertums⁸². Die Konzilsväter kannten die entscheidenden Aussagen Luthers und die Schriften der Kontroverstheologen, die Luthers Auffassung über das Priestertum zurückgewiesen hatten⁸³. Einzelne Kontroverstheologen, wie der verbindliche Johannes Gropper⁸⁴, haben an den Konzilsverhandlungen persönlich starken Anteil genommen. Sie wußten aus langen Diskussionen, daß es in dieser Frage keine übereinstimmende Lehre der Reformatoren gab. Das Konzil hat auch nicht gesagt, daß es sich bei seinen Verurteilungen um die Lehre einzelner Reformatoren handelte. Man verurteilte vielmehr Einzelaussagen, wie sie z. B. Luther in seinen Schriften gemacht hatte⁸⁵. Das Konzil hatte nicht zu entscheiden, ob Luther eventuell sich später von seinen früheren Aussagen entfernt hatte, sondern es verurteilte irrige Behauptungen und stellte fest: wenn jemand sagt, alle Christen haben die Gewalt, das Wort und alle Sakramente zu verwalten, der sei verurteilt⁸⁶.

Diese Entscheidung des Konzils bleibt trotz aller Einwände der "Lehrverurteilungen" ohne Einschränkung gültig. Ein Blick in die Aktenausgabe des Konzils von Trient zeigt, an welche Aussagen Luthers die Konzilsväter gedacht haben.

So verwirft das Konzil die Aussage Luthers: alle Getauften sind in gleicher Weise Priester und haben die gleichen Gewalten über Wort und Sakramente⁸⁷. Ein Vergleich der Konzilstexte mit den Werken Luthers zeigt, daß die Konzilsväter z. T. wörtlich aus den Schriften Luthers zitieren. Auch die Konzilsverhandlungen zeigen, daß die Konzilsväter sich verschiedentlich auf Lutherschriften beriefen. Als Beispiel sei nur hingewiesen auf die Stellungnahme von Johannes Antonius Delphinus, der sich ausdrücklich auf Luthers Schriften beruft⁸⁸. So vermißt man in der Studie die stärkere Einbeziehung der Ergebnisse der konzilsgeschichtlichen Forschung.

Zusammenfassend kann man sagen: die Vorwürfe, die die Verfasser der Studie gegen das Konzil von Trient erheben, sind nicht begründet. Die Behauptung, das Tridentinum verwerfe eine Deutung des Prinzips vom Priestertum aller Getauften, die die Reformatoren in dieser Weise nicht gelehrt hätten, findet in den Quellen keine genügende Stütze⁸⁹. Auch wenn die Verfasser sagen, daß nach übereinstimmender Lehre der lutherischen und der reformierten Kirche öffentliche Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung dem ordinierten Amtsträger vorbehalten seien, ist diese Aussage einzuschränken. Ein Studium der Quellen zeigt, daß es in dieser Frage eine übereinstimmende Lehre nicht gibt. Wenn die Verfasser der Studie sich für ihre Behauptungen auf die Confessio Augustana und die Apologie der CA berufen, so ist zu beachten, daß die Ansichten von Melanchthon und Luther in dieser Frage nicht übereinstimmen. Man braucht nur an die Aussagen von Melanchthon in Augsburg über Messe⁹⁰ und Bischofsamt⁹¹ zu erinnern, um zu erkennen, daß Melanchthon 1530 nicht repräsentativ für die lutherische und reformierte Lehre war. Diese Gegensätze in Augsburg werden auch durch die Tatsache deutlich, daß die Reformierten auf dem Reichstag 1530 ein eigenes Bekenntnis übergaben.

Wenn man an Luthers Wort denkt: "Die Weihe ist eine Erfindung des Papstes, die die wahre Kirche nicht kennt", oder an seine Aussage: "alle Getauften sind in gleicher Weise Priester und haben die gleiche Gewalt über Wort und Sakrament", dann wird es schwierig zu behaupten, das Tridentinum verwerfe eine Deutung des Prinzips vom Priestertum aller Getauften, die die Reformatoren nicht gelehrt hätten⁹². M. E. haben die Konzilsväter vielmehr mit sicherem Blick die Gegensätze zwischen den Aussagen der Reformatoren und der katholischen Kirche in der Frage des Priestertums überzeugend herausgestellt.

Anmerkungen

- 1 Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, hg. von K. Lehmann - W. Pannenberg, I, Freiburg 1986, S. 86ff; III, 1990. - Die Schriften haben eine unterschiedliche Aufnahme gefunden. Sie wurden sowohl auf katholischer Seite - unter anderem von W. Brandmüller und L. Scheffczyk - als auch auf evangelischer Seite kritisiert. Ich nenne: E. Herms: Kerygma und Dogma 31, 1985, S. 80; J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung?, Tübingen 1989, 109; K. Schwarzwäller: Kerygma und Dogma 36, 1990, 104; K. H. Kandler: ebd. 209 - 217.
- 2 Die Aussagen der Lutherbiographen über den Tag der Priesterweihe Luthers sind aus den Quellen nicht zu belegen und differieren sehr stark. Die Angaben sind z. T. liturgisch unmöglich, so wenn z. B. behauptet wird, daß Luther am Karsamstag zum Priester geweiht wurde. Als Datum der Weihe findet sich in der Literatur der 3. 4. bzw. 4. 4. Rudolf Schwarz, Luther, 1986, I, S. 13, nennt als Datum den 27. Februar oder 3. April. Es ist jedoch sehr unwahrscheinlich, daß zwischen Priesterweihe und Primiz Luthers, die nachweislich am 2. 5. stattfand, eine Frist von vier Wochen gelegen haben soll. M. Brecht, M. Luther I, 1981, S. 78 nennt den 3. 4. 1507.
- 3 Vgl. R. Bäumer, Johannes Eck in Freiburg, in: Freiburger Diözesan-Archiv 38, 1986, S. 36.
- 4 WABr 1, 10ff.
- 5 Ebd. 1, S. 11.
- 6 Vgl. J. Eck, Replica adversus scripta secunda Bucerii, (1543), 54r, vgl. dazu R. Bäumer, in: FDA 38, 1986, S. 36.
- 7 R. Bäumer, Luther, Lehrer des Gebetes? in: Klerus-Blatt 63, 1983, S. 293ff.
- 8 Luther selbst behauptet: WA 6, 563, das Stundengebet sei die erste und unerläßliche Aufgabe des Priesters.

- 9 WABr 1, 72.
- 10 WATr 4, 654, nr. 5094.
- 11 Ebd. 2, 11, nr. 1253, vgl. auch ebd. 1, 220, nr. 495.
- 12 ZKG 4, 1886, 330.
- 13 Vgl. WA 38, 363. Diese Texte finden sich nicht bei V. Vajta, Luther als Beter, in: Leben und Werk Martin Luthers, hg. von H. Junghans, I, Göttingen 1983, S. 279-295.
- 14 Vgl. H. Lieberg, Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon, Göttingen 1962; J. Aarts, Die Lehren Martin Luthers über das Amt in der Kirche, Helsinki 1972, S. 76ff, 102ff; W. Stein, Das kirchliche Amt bei Luther, Wiesbaden 1974, S. 5ff, 27ff, 33ff, 42ff.
- 15 WA 57, 165ff.
- 16 WA 56, 248: Durch die Weihe wird man Priester. Vgl. auch WA 2, 454, 3ff: Die Bischöfe und Priester sind die legitimen Nachfolger der Apostel.
- 17 WA 1, 539, 33f: sacerdoti suo vicario.
- 18 WA 4, 657, 13ff.
- 19 WA 6, 407f.
- 20 WA 6, 560-567.
- 21 WA 8, 415ff. Vgl. auch Luthers Kirchenpostille von 1522: WA 10/I, 709. Hier bezeichnet Luther die Priesterweihe als "Gaukelwerk". Sie ist nur eine "Fastnachtsweihe" und gilt nichts vor Gott.
- 22 WA 12, 178. Zu Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum, vgl. J. Lutz, Unio und communio, Paderborn 1990, 180-245.
- 23 WA 15, 720. In "De libertate christiana": WA 7, 61 erwähnt Luther die Bedeutung der Bischofsweihe: Nisi ante esset consecratus episcopus, nullum istorum operum quicquam valerent; anders WA 6, 408 und WA 6, 564ff.
- 24 Vgl. WA 15, 720. Hier hat Luther übersehen, daß eine Ordination der protestantischen Prediger durch den zur Reformation übergetretenen Bischof vom Samland, Georg Polentz, hätte erfolgen können. Deshalb überzeugt die Behauptung von einem Notstand, die auch von katholischen Theologen wiederholt wird, z. B. von H. Fries, Lehrverurteilungen III, 1990, 208, nicht. Die These von Fries, daß der "defectus ordinis" nicht dadurch entstand, daß die Bischöfe von den Reformatoren abgelehnt worden wären, sondern daß sie sich weigerten, die Prediger der neuen Lehre zu ordinieren, trifft also nicht zu. Luther hatte 1523 vor dem Empfang der "papistischen" Weihen gewarnt: WA 12, 170ff. Er überließ deshalb den Aufbau des evangelischen Kirchenwesens der weltlichen Obrigkeit. An die Stelle des bischöflichen Amtes trat das landesherrliche Kirchenregiment. Der Landesherr wird "Notbischof" - gegen den Willen von Melanchthon, der sich 1530 auf dem Reichstag in Augsburg gegen die Tyrannei eines Landeskirchentums wandte. Vgl. E. Iserloh, "Von der Bischöfen Gewalt": CA 28 in: Confessio Augustana und Confutatio, 1980, 473ff.

- 25 Vgl. Lieberg, S. 187 mit Hinweis auf WA 41, 457.
- 26 Lieberg, S. 182, 186. 1525 handelte es sich wohl nur um eine Amtseinführung, selbst wenn Rörer darin eine sogenannte Ordination gesehen hat.
- 27 Lehrverurteilungen I, Freiburg 1986, S. 86.
- 28 Ebd. 157.
- 29 Ebd. 158.
- 30 Conciliorum Oecumenicorum Decreta, 3. Auflage 1973, 634ff.
- 31 Ebd. 636f.
- 32 Über ihre Predigten vgl. das Werkverzeichnis von W. Klaiber, Katholische Kontrovertheologen und Reformen, Münster 1979.
- 33 Er erschien erstmals 1512 und wurde öfter nachgedruckt. Vgl. Th. Freudenberger, H. Dungersheim: Katholische Theologen der Reformationszeit II, Münster 1985, S. 38-48; ders. H. Dungersheim, 1988, 45-50.
- 34 Vgl. dazu R. Bäumer, Johannes Eck in Freiburg, in: FDA 38, 1986, 36.
- 35 Lehrverurteilungen I (wie Anm. 1) 159.
- 36 Ebd. 159.
- 37 Ebd. 159.
- 38 XV, 1986, 535.
- 39 Lehrverurteilungen I (wie Anm. 1) 159. Auch die katholischen Theologen haben damals die Bedeutung der Verkündigungsaufgabe des Priesters ausdrücklich betont. Ich verweise nur auf Johannes Eck und seine Predigten über das Sakrament der Priesterweihe. Homiliarium ... de septem ecclesiae sacramentis, Paris 1538. Ich benutze die Ausgabe Paris 1553. Vgl. Homilie 59, FOL. 180v: Quarta potestas est praedicationis. Vgl. auch die Aussagen von Eck über die Aufgaben des Priesters in seiner 61. Homilie: ebd. FOL. 201r: Der Priester hat zu opfern, zu segnen, vorzustehen, zu predigen und zu taufen. Aus diesen Worten wird deutlich, daß die Behauptung von H. Fries, Die katholische Lehre vom Amt, in: Lehrverurteilungen III, 1990, 193: "Der Leiter der Gemeinde war weniger Prediger und Verkünder ... er war Priester als Mann der Sakramente", fragwürdig ist. Für Luther war die Unterlassung der Predigt deshalb zentral, weil für ihn die Weihe ein Ritus ist, einen Prediger zu erwählen, vgl. WA 6, 564.
- 40 Vgl. WA 12, 173. Wenn es bei W. Stein, Das kirchliche Amt, 1974, 149, wie bei Luther heißt, daß bei der Ordination des Priesters die Übergabe des Kelches zur Hauptsache geworden sei, dann ist diese Ansicht zu korrigieren. Ein Studium der Schriften der katholischen Theologen des 16. Jh. zeigt, daß bei ihnen die Übergabe des Kelches keine entscheidende Bedeutung besitzt.
- 41 Hier heißt es über die Aufgabe des Priesters: Offerre, benedicere praecesse, praedicare et baptizare. Die Kenntnis des Weiheritus kann man bei Luther voraussetzen. Sie wird durch seine Schriften bestä-

- tigt. So führt er als "Officia sacerdotalia" auf: docere, praedicare annunciareque verbum dei, baptizare, consecrare ... ligare et solvere peccata, orare pro aliis, sacrificare et iudicare, vgl. WA 12, 180.
- 42 WA 12, 172.
- 43 Übrigens berücksichtigt auch W. Stein (wie Anm. 40) nicht ausreichend die Entscheidungen des 5. Laterankonzils und die Bestimmungen des Tridentinums über das Amt des Predigers. Vgl. zu Stein auch die Kritik von E. Herms, in: *Kerygma und Dogma* 31, 1985, 78ff. "Wenn die Ergebnisse dieser Arbeit den Anschein der Verträglichkeit der reformierten Amtslehre mit der römischen erwecken, so ist das lediglich die Konsequenz der methodischen und sachlichen Mängel der Arbeit."
- 44 Lehrverurteilungen I, 160 (mit Hinweis auf WA 6, 564ff). Luther behauptet (WA 12, 173), die Übergabe des Kelches sei bei der Priesterweihe die Hauptsache geworden. Vgl. auch WA 41, 457: *Papistae, quando ordinaverunt, dederunt calicem, claves, etc. zu warzeichen officii und kopff beschoren und kasel angezogen und finger mit kresem. Nos non, quia ipsi putant per hoc fieri sacerdotes.* Das ist ketzerey. Diese Aussagen Luthers sind deshalb verständlich, weil seine Kenntnisse über das Konzil von Florenz sehr dürftig waren. So verwechselt er in seinem Konzilsgutachten von 1533 die Konzilien von Pisa und Florenz und erklärt, daß Papst Eugen IV. das Basler Konzil nach Pisa verlegt habe. Das Pisaner Konzil habe beschlossen, daß der Papst die oberste Person in aller Welt sein solle, vgl. WATr 6, 490. Luthers Aussagen über die Übergabe des Kelches widersprechen auch den Ansichten der damaligen Theologen. Vgl. z. B. die Quellenbelege bei G. M. van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis*, Freiburg 1914, 51ff. Er zitiert u. a. Heinrich VIII, J. Fisher, Johannes Eck, nach denen die Handauflegung mit den entsprechenden Gebeten wesentlicher Bestandteil der Priesterweihe ist. Eck betont an verschiedenen Stellen die Bedeutung der Handauflegung, so in der 60. Homilie und in der 61. Homilie. Eck beruft sich für die Handauflegung auf das Konzil von Karthago, das er nach dem *Corpus Juris Canonici* (Friedberg II 135) zitiert. Über Groppers Ansichten vgl. J. Meier, *Der priesterliche Dienst nach Johannes Groppe*, Münster 1977, 136ff; J. P. Massaut, *Josse Clichtove*, Paris 1968. Auch Gabriel Biel spricht in seiner Schrift "*Canonis missae expositio*" ed. H. A. Oberman - W. J. Courtenay, 5 Bände, Wiesbaden 1963, nicht nur von der potestas consecrationis als Aufgabe des Priesters, sondern auch von der Verwaltung der Sakramente und seiner "auctoritas praedicandi" I, 13, 28.
- 45 WA 6, 563.
- 46 Vgl. J. Lutz, *Unio und communio*, Paderborn 1990. Luther lehnt grundsätzlich das Sakrament der Priesterweihe ab. Ein Unterschied zwischen Klerikern und Laien widerspricht nach ihm dem Evangelium. Vgl. das Urteil von Lieberg (Anm. 14) 43: Mit dieser Lehre

- vom allgemeinen Priestertum ist Luther in Gegensatz getreten zu der herrschenden römischen Auffassung vom Priestertum. Vgl. auch ebd. 45: Das, was im Papsttum der Priesterweihe zugesprochen wurde, gibt Luther der Taufe zurück. Luther proklamiert die Taufe als die rechte Priesterweihe (WA 6, 407, 564). Es liegt bei allen Christen von der Taufe eine seinsmäßige Gleichheit im christlichen Priestertum vor (WA 12, 178; 38, 230). Luther spricht das Anathema gegen den aus, der behauptet, der Priester sei etwas anderes als der, der Christ ist (WA 12, 178ff; 15, 720).
- 47 WA 6, 560.
- 48 Vgl. dazu Lieberg (wie Anm. 14) 168ff, 185ff mit Hinweis auf WA 38, 228, 230, 234; WA 12, 179; WA 15, 721; WA 54, 428. Vgl. auch WA 41, 207. WA 10/2 220 sagt Luther. "Ego ordinem negavi sacramentum esse."
- 49 WA 41, 209. Vgl. ferner die zahlreichen Belege bei Lieberg 40ff.
- 50 WA 30, 247.
- 51 WA 38, 228ff; WA 41, 184.
- 52 Vgl. Lieberg, 133.
- 53 Ebd. 240.
- 54 Ebd. 259.
- 55 WA 6, 564.
- 56 WA 54, 428. Vgl. auch WA 15, 720, 30f: Nolo esse sacerdos papae, diabolus hoc invenit. Vgl. ferner WA 15, 720, 20f: Non est aliquid ordo, quia sine verbo fit, neque aliquis debet vocari ordinatus ex virtute huius ordinationis. Et qui sic sinit se ordinari, ex sacerdote dei fiet diabolus.
- 57 WA 15, 721.
- 58 WA 12, 172.
- 59 WA 12, 170.
- 60 WA 41, 214f.
- 61 Lehrverurteilungen I (wie Anm. 1) 157.
- 62 WA 12, 182.
- 63 WA 6, 564.
- 64 WA 6, 564f, 567.
- 65 Vgl. über seine Ansichten Lieberg (wie Anm. 14) 245ff.
- 66 Ebd. 259.
- 67 Ebd. 260.
- 68 Corpus Reformatorum 21, 222.
- 69 Lieberg (wie Anm. 14) 262.
- 70 Ebd. 348.
- 71 Apologia 13, 11: Bekenntnisschriften, 1930, 293.
- 72 Lieberg 376.
- 73 Vgl. dazu E. Iserloh: Confessio Augustana und Confutatio 1980, 473-488, bes. 474f. Die "Catholica Responsio" auf die CA weist die reformatorische Ansicht vom allgemeinen Priestertum zurück, betont die Sakramentalität der Priesterweihe und erinnert zugleich an den

- Unterschied zwischen Bischof und Priester, vgl. J. Ficker, Die Konfutation des Augsbургischen Bekenntnisses, Leipzig 1891, 49f.
- 74 Lehrverurteilungen I, (wie Anm. 1) 163.
- 75 Die Bedingung lautet: "Sofern die Bischöfe die reformierte Lehre dulden". Ähnliche irrealen Bedingungen finden sich auch bei Luther z. B.: WA 40/1 180: Wenn der Papst diese Postille des Glaubens zugesteht, wollen wir ihn nicht nur auf den Händen tragen, sondern ihm die Füße küssen. Vgl. dazu R. Bäumer, Martin Luther und der Papst, 5. Auflage, Münster 1987, 85.
- 76 Vgl. z. B. WA 2, 240. 1520 hatte Luther noch die traditionelle Lehre vertreten, daß die Bischöfe "an der Apostel statt" sitzen: WA 16, 300. Von dieser Auffassung aber entfernte sich Luther. Vgl. das Urteil von G. Tröger, Das Bischofsamt in der evangelisch-lutherischen Kirche, 1966. Er spricht von dem grundlegenden Gegensatz der Reformatoren zu der Lehre der römisch-katholischen Kirche, erinnert aber daran, daß Melanchthon in der Bischofsfrage in Einzelpunkten der katholischen Kirche weiter entgegenzukommen geneigt war, um den als sachfremd erkannten Einfluß der Landesfürsten und der großen Städte auf die Kirche auszuschalten (26). Er meint: der rasche Niedergang der wenigen evangelischen Bistümer zeige, daß das Bischofsamt in seiner kirchenverfassungsrechtlichen Stellung von den Reformatoren zu wenig durchgebildet war (28). In seinem Beitrag, Das evangelische Bischofsamt, in: TRE VI, 1980, 690 urteilt er: wie dem Papsttum, so bestritt Luther auch dem Bischofsamt in der Ausformung der mittelalterlichen Kanonistik die hierarchische Begründung und den besonderen Weihecharakter. Auch I. Tempel, Bischofsamt und Kirchenleitung, 1966, 30, betont mit Recht, daß die Reformation eine völlig neue Auffassung von Kirche, Amt und Bischofstum brachte. Nach ihr war vor allem die Berufung auf die besondere, durch die Weihe empfangene bischöfliche Amtsvollmacht unannehmbar (ebd. 30). Eine schroffe Ablehnung eines jeden Bischofsamtes sieht sie bei Calvin (ebd. 37). Zu Calvins Auffassung vgl. auch: Corpus Reformatorum 19, 1089.
- 77 Über die "Bischofsweihe" Luthers vgl. P. Brunner, Nikolaus von Amsdorf als Bischof von Naumburg, Gütersloh, 1961.
- 78 J. Fisher, Sacri Sacerdotii defensio: Corpus Catholicorum 9, 1925.
- 79 Vgl. K. Kastner, Cochlaeus und das Priestertum, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 10, 1952, 45-105.
- 80 Vgl. die oben Anm. 45 zitierte Predigtsammlung "Homiliarium", 1553. Vgl. auch Ecks Enchiridion, Neuausgabe von P. Fraenkel, Münster 1979, Kap. 7.
- 81 J. Meier, Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper, Münster 1977.
- 82 G. Fahrnberger, Amt und Eucharistie auf dem Konzil von Trient, in: Amt und Eucharistie, hg. von P. Bläser u. a., Paderborn 1973, 174-207; ders., Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des

- Konzils von Trient, Wien 1970. Zusammenfassend: H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Freiburg 1949ff, neuestens J. Freitag, Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient, Innsbruck 1991.
- 83 Vgl. dazu Th. Freudenberger, Zur Benützung des reformatorischen Schrifttums im Konzil von Trient, in: R. Bäumer (Hg.): Von Konstanz nach Trient, Festgabe für August Franzen, Paderborn 1972, 577-601.
- 84 Vgl. über ihn J. Meier (wie Anm. 81) 86ff.
- 85 Vgl. dazu Concilium Tridentinum VII/2 346.
- 86 Denzinger 610; Concilium Tridentinum V 995.
- 87 WA 6, 564; H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient (wie Anm. 82) III, 62ff, 375ff; IV/1 210ff, 244ff, 351ff, IV/2 66ff, 76f. Vgl. auch Concilium Tridentinum VII/2 346: Ordinem non esse sacramentum, sed inventionem humanam, quam Christi ecclesia ignorat, vgl. dazu WA 6, 560, 20ff. Vgl. auch Concilium Tridentinum IV/1 90ff; ebd. VII/2 348: Omnes quodquod baptizati sunt ... omnino sacerdotes esse. Vgl. dazu WA 6, 564: "Nos omnes esse aequalita sacerdotes quotquot baptizati sumus". Th. Freudenberger hat in seiner hervorragenden Edition der Konzilsakten von Trient die entsprechenden Lutherstellen sorgfältig verifiziert.
- 88 Concilium Tridentinum VII/2 348.
- 89 Lehrverurteilungen I (wie Anm. 1) 86. Vgl. dazu auch W. Brandmüller, Fragen an den Schlußbericht der gemeinsamen ökumenischen Kommission, in: Katholische Nachrichtenagentur - ökumenische Informationen 18 vom 29. 4. 1987; L. Scheffczyk, Das Problem der Aufhebung der Lehrverurteilungen, in: Forum Katholische Theologie 7, 1991, 38-60. Er spricht von Widersprüchlichkeiten und Unausgeglichenheit in den Ergebnissen.
- 90 Vgl. dazu B. Lohse, in: Theologische Realenzyklopädie IV, 1979, 623ff.
- 91 Vgl. E. Iserloh (wie Anm. 73); H. Meyer, Das Bischofsamt nach CA 28 ebd. 489-498.
- 92 Diese Aussagen sind zwar verständlich, wenn man sich an das Ziel erinnert, das protestantische Theologen ansteuern: Die Anerkennung der Ämter in der lutherischen Kirche. Dieses Ziel wird in den Worten von W. Pannenberg, Lehrverurteilungen III, 1990, 305 deutlich: "Von katholischer Seite aus wäre zu klären, ob unter dem Gesichtspunkt des von den Lutheranern beanspruchten Notrechtes die Legitimität der Ämter in der lutherischen Kirche seit der Reformation anerkannt werden kann." Darauf wäre zu sagen: ein Notrecht hat es in der Reformation nicht gegeben, wie oben gezeigt wurde. Die Weihen hätte der zur Reformation übergetretene Bischof vom Samland vornehmen können.

Über die Bedeutung der biographischen Lutherforschung

Dietrich EMME

Obgleich Martin Luther zum Kreis jener Persönlichkeiten gehört, deren Auftreten Auswirkungen auf die gesamte Weltgeschichte gehabt hat, steckt die Erforschung seines Lebens bis heute teilweise noch in den Anfängen. Bis heute gibt es keine quellenorientierte, allen wissenschaftlichen Ansprüchen gerechtwerdende Gesamtbiographie. Ein solches Luthers Leben "zuverlässig im Detail" schilderndes Buch ist nach Ansicht von B. Lohse aber "seit langem eines der größten Desiderate der Lutherforschung."¹

Diese Lücke in der Lutherforschung hat zur Folge, daß das traditionelle Lutherbild in mancher Hinsicht mit den historischen Gegebenheiten nicht in Einklang steht. Die bisher nicht erbrachte Grundlagenforschung in bezug auf verschiedene Abschnitte und Ereignisse aus Luthers Leben ist mitursächlich für die Verständnisschwierigkeiten bei der Beschäftigung mit Luthers Theologie; denn diese Theologie zeichnet sich aus durch eine eigentümliche, auf persönliche Erlebnisse zurückzuführende Ichbezogenheit.

"Durch alle Werke Luthers hindurch", schreibt der Lutherforscher Th. Beer, "ist die persönliche innere Not zu spüren, in der er (Luther) mit jenen Stellen der Heiligen Schrift ringt, die von dem Richter und Gesetzgeber Christi künden".² Luthers Fragestellung nach dem "pro me" - was bedeutet Christus für mich? - hat Beer als das Kernstück der lutherischen Christologie nachgewiesen.³ "Es geht nicht um das", erklärt Luther, "was Christus in sich hat, daß er Gott und Mensch ist, sondern was er für mich ist."⁴

Angesichts dieser von Luther existentiell erlebten Theologie ist es verwunderlich, daß man bisher wenig Wert darauf gelegt hat zu untersuchen, welche Ereignisse in Luthers Leben für die Entwicklung seiner Theologie bedeutsam gewesen sind. Bereits dieser Fragestellung wegen sollte biographischen Arbeiten über Luther m. E. zukünftig ein höherer Stellenwert beigemessen werden als bisher.

Zu Recht weist B. Lohse allerdings darauf hin, daß die Erarbeitung einer detaillierten und wissenschaftlich fundierten Lutherbiographie "ein ungewöhnlich schwieriges Unternehmen" ist.⁵ Ihm zustimmend zählt O. H. Pesch die Erstellung von biographischen Lutherstudien zum "Schwersten vom Schweren".⁶ Die Schwierigkeiten, die mit einer wissenschaftlich zu erarbeitenden Luther-Gesamtbographie im Zusammenhang stehen, sind aber nicht nur fachlicher Natur: Überwiegend ist man der Ansicht, man müsse am überlieferten Lutherbild festhalten, um den ökumenischen Dialog der Kirchen nicht zu gefährden. Deshalb ist man erforderlichenfalls sogar bereit, die an eine Grundlagenforschung zu stellenden Anforderungen preiszugeben, wenn diese mit der ökumenischen Zielsetzung unvereinbar erscheinen. Dabei wird aber übersehen, daß eine quellenorientierte, mit größtmöglicher Präzision erstellte Lutherbiographie erst das Fundament schafft für eine Annäherung der Kirchen.

In mehrjähriger Privatforschungstätigkeit (von Beruf bin ich Jurist) habe ich mich der Mühe unterzogen, die ersten 22 Lebensjahre Luthers auf dem Hintergrund der damaligen Zeitverhältnisse in dokumentarischer Form darzustellen.⁷ Schwerpunktmäßig beschäftigte mich hierbei die Frage: Weshalb wurde Martin Luther Mönch? Unter diesem Titel habe ich bereits 1978 einen Beitrag in einer juristischen Zeitschrift veröffentlicht.⁸ Was in diesem Artikel von mir als Frage gestellt wurde, habe ich durch meine nachfolgenden, in meinem Lutherbuch dargelegten Forschungsergebnisse beantworten können: Der Anlaß für Luthers Eintritt ins

Kloster am 17. 7. 1505 war ein von ihm kurze Zeit nach seinem Magisterexamen ausgetragenes Duell, bei dem er seinen Kontrahenten Hieronimus Buntz aus Windsheim tödlich verletzte.⁹

Auf dem Hintergrund meiner biographischen Forschungen über die Jugend- und Studentenzeit Luthers erscheinen auch seine Klosterjahre in einem neuen Licht.

Luther bekennt, er sei nicht freiwillig Mönch geworden, sondern er habe, veranlaßt durch Schrecken und Entsetzen vor einem plötzlichen Tod, ein "gezwungenes und notgedrungenes" Gelübde abgelegt (*terrore et agone mortis subitae circumvallatus vovi coactum et necessarium votum*).¹⁰ In einer Tischrede wird Luther noch deutlicher. Er gesteht, er sei, um einer Gefangennahme zu entgehen, "zum Mönch gemacht worden": "Nach dem außerordentlichen Ratschluß Gottes bin ich zum Mönch gemacht worden, damit sie mich nicht gefangennehmen. Sonst wäre ich sehr leicht gefangen worden. So aber konnten sie es nicht, weil - es nham sich der gantz orden mein an."¹¹ Gegenüber den in den Tischreden festgehaltenen Äußerungen Luthers wird zwar immer wieder vorgebracht, ihnen sei kein erheblicher Beweis zuzuerkennen. Diese Vorbehalte sind aber unbegründet.

Die Tischreden Luthers, also die von Tischgenossen angefertigten Nachschriften der von Luther bei Tisch gemachten Äußerungen, hat E. Kroker in einer wissenschaftlichen Bearbeitung in der Weimarer Ausgabe herausgegeben. "Fast zwanzig Jahre habe ich", versichert Kroker, "den größten Teil meiner Mußstunden der Beschäftigung von Luthers Tischreden gewidmet", und diese lange Beschäftigung hat mich dazu geführt, die Treue der Nachschriften der Tischgenossen im allgemeinen sehr hoch zu schätzen".¹² Wenn die in den Tischreden wiedergegebenen Äußerungen Luthers im Einzelfall zudem noch in Einklang stehen mit historisch nachweisbaren Begebenheiten, besteht kein begründeter Anlaß, den Tischreden die Qualität von primären Ge-

schichtsquellen abzusprechen. Dies trifft auch für Luthers Bekenntnis zu, er sei gegen seinen Willen "zum Mönch gemacht worden". Dieser Hinweis ist wörtlich zu verstehen, also in dem Sinne, daß er ins Kloster eingewiesen wurde.

Nachdem die Erfurter Universität mit Wirkung vom 3. 7. 1503 auf ihre Sondergerichtsbarkeit (Universitätsgerichtsbarkeit) verzichtet hatte, war das Erfurter Generalgericht das auch für Universitätsangehörige zuständige Strafgericht. Als geistliches Gericht durfte das Generalgericht - anders das weltliche Erfurter Stadtgericht - keine "blutvergießenden Strafen" (Züchtigung, Verstümmelung, Todesstrafe) verhängen. Das kanonische (geistliche) Recht kannte als Strafe aber u. a. die Einsperrung in ein Kloster, und zwar die zeitweilige oder lebenslängliche Einsperrung.¹³

Für Luther hatte sich offenbar strafverschärfend ausgewirkt, daß er - wie ich in meinem Buch dargelegt habe - , als Bakalar ebenfalls in ein Duell verwickelt war. Bei diesem Duell wurde Luther schwer verletzt. Er mußte wegen dieses Vorfalles die Erfurter Burse "Kollegium Amplonianum", die sogenannte Himmelpforte verlassen und in die wenig angesehene Georgenburse überwechseln.¹⁴ Studenten, die einen akademischen Grad erlangt hatten, war es zwar erlaubt, einen Degen mit sich zu führen, jedoch war es streng verboten, von der Waffe Gebrauch zu machen. Nachdem Luther als Magister und Student der Rechtswissenschaft zum zweiten Mal gegen dieses Verbot verstoßen hatte, mußte er mit schärfsten Sanktionen rechnen.

Auf dem Hintergrund meiner Forschungsergebnisse wird der von Luther 1517 publizierte Abhandlung über das kirchliche Asylrecht seitens der Lutherforschung mehr Beachtung geschenkt werden müssen als bisher.¹⁵ Der Traktat dürfte von Luther - im gleichen Jahr wie die 95 Thesen erstmals gedruckt - zum Zweck persönlicher Rechtfertigung veröffentlicht worden sein.¹⁶

Die von mir zur Jugend- und Studentenzeit Luthers erarbeiteten Forschungsergebnisse vermögen auch die Anfänge von Luthers Klosterzeit aufzuhellen.

Der Lutherforscher K. Jürgens hat darauf hingewiesen, daß nichts "dunkler" zu sein scheint als Luthers "Verhältnisse, Zustände und Entwicklung im Erfurter Kloster".¹⁷ Diese Feststellung hat auch noch heutzutage Gültigkeit. Die Schwierigkeit, die für Luthers Entwicklung entscheidenden ersten Klosterjahre aufzuhellen, ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß der authentische lateinische Wortlaut der zu Luthers Zeit geltenden Klostersatzung bislang zweifelhaft war.¹⁸

Luthers eigenen Angaben zufolge wurde er im Kloster anfangs von den Mönchen drangsaliert; er wurde gezwungen, niedrigste Arbeiten zu verrichten und gehindert, sich wissenschaftlichen Studien zu widmen.¹⁹ Diese Äußerungen Luthers stehen in Einklang mit den Darlegungen von Luthers Arzt Matthäus Ratzeberger, demzufolge Luther zunächst Hausknecht des Klosters war: "Weil er nhun am neulichsten unter den brudern Ins Closter kommen war, legete man Ihme die aller verächtlichste und schwerste burde auf, die er durch tagliche Arbeit Im auskeren und ausfegen verrichten muste und sonsten des hausknechten zu thun und zu verrichten gebuhret ..."²⁰ Ähnliches weiß auch Luthers Mitarbeiter Johann Mathesius über Luthers erste Klosterzeit zu berichten: "Ehe er im Kloster Profeß thut/ gibt jm das Convent/ auff sein bitte/ ein Lateinische Biblia/ die durchliset er mit höchstem ernst und gebete/ und lernet vil davon aussen. Es halten jn aber die Klosterleut sehr lege/ unnd seilen jm vil auff/ das er Custos und Kirchner sein muste/ unnd die unfletigsten Gemach außseubern/ Wie sie jm auch ein Bettelmünch zugaben/ und sprachen unverholen: Cum sacco per civitatem, mit betteln und nicht mit studiren/ dienet und reichert man die Klöster."²¹

Der Klostersatzung zufolge sollte allerdings die Zustimmung, in den Orden aufgenommen zu werden, nicht sogleich gegeben werden, sondern zunächst sollte die Gesinnung des Beitrittswilligen geprüft werden, "ob sie von Gott sei, und wenn sie (d. h. die Beitrittswilligen, die Postulanten) bei ihrem Vorsatz beharrlich verbleiben und es geeignete Personen sind, kann ihnen vom Prior und der Mehrheit des Kapitels die Aufnahme in den Orden in Aussicht gestellt werden".²² Es wird deshalb in der Lutherforschung überwiegend die Ansicht vertreten, die Prüfungen und Demütigungen Luthers während seiner Postulantenzeit hätten das übliche Maß nicht überschritten, und die anderslautenden Berichte von Ratzeberger und Mathesius seien als "novellistische Darstellung", als "polemische Übertreibungen", allenfalls als "kleinliche Schikanen" zu werten.²³

Dem stehen aber Luthers detaillierte anderslautende Äußerungen entgegen. Luther berichtet, daß ihn die Menge seines Konvents haßte.²⁴ Obgleich er bereits Magister war, er also den höchsten Rang in der Artistenfakultät erlangt hatte, habe man ihn, wie Luther berichtet, "gezwungen zu betteln, Käse zu schlagen und die Latrinen zu reinigen. Und die Erfurter Universität setzte sich für ihn ein, nur wenige nahmen indessen auf ihn Rücksicht. Die übrigen riefen laut aus: Nicht viel studieren! Den Sack auf den Rücken und mit dem Sack durch die Stadt!".²⁵

Aus einer anderen Tischrede Luthers ergibt sich ebenfalls, daß es den Erfurter Augustiner-Eremiten schwergefallen ist, Luther in ihren Orden aufzunehmen. Luthers Angaben zufolge sei er, nachdem er Anfang des Jahres 1505 Magister geworden sei, "Ende desselben Jahres Mönch" geworden (1505 Magister in principio anni, 1505 monachus in fine anni eiusdem).²⁶ Diese Tischrede wird von Lutherforschern im allgemeinen unberücksichtigt gelassen. Sie wird beispielsweise von M. Brecht erwähnt, aber nicht auf ihre Bedeutung hin untersucht.²⁷ J. Köstlin macht sich zwar Gedanken dar-

über, wie Luthers Hinweis zu verstehen ist, er sei erst Ende 1505 Mönch geworden, jedoch vermag auch er eine zufriedenstellende Antwort nicht zu geben.²⁸ Wenn man aber meine Forschungsergebnisse berücksichtigt, denen zufolge Luther ins Kloster eingewiesen wurde, läßt sich auch diese Frage zwanglos und einleuchtend beantworten: Luther wurde Ende 1505 zum Noviziat zugelassen, und erst nach Beendigung des Novizienjahres, also Ende 1506, wurde Luther endgültig in den Augustiner-Eremitenorden aufgenommen. In der Zeit vom Klostereintritt (17. 7. 1505) bis Ende 1505 war Luther Hausknecht des Klosters. Während dieser Zeit hatte Luther also nicht einmal die Stellung eines Postulanten oder Laienbruders.

Während seines ersten Klosterjahres lernte Luther eine Schrift kennen, die für die Ausgestaltung seiner Theologie größte Bedeutung erlangen sollte. Luther berichtet, "mit wieviel brennendem Glaubenseifer und aufflammender Zustimmung" (*quanto fidei ardore et favore adolescens*) er jenes Streitgespräch gelesen habe, welches vor dem Richter Probus in Gegenwart Konstantin des Großen zwischen Athanasius und Arius stattgefunden habe.²⁹ Luther bezieht sich auf den von Vigilius, Bischof von Thapsus, um 480 verfaßten, fälschlich Athanasius zugeschriebenen Dialog: "Contra Arianos, etc., Dialogus. Athanasio, Ario, Sabellio, Photino, et Probo interlocutoribus".³⁰ Diese von der Lutherforschung bislang kaum beachtete Abhandlung lernte Luther wahrscheinlich in Form eines in karolingischer Zeit angefertigten Auszugs kennen: "Contra Arianos Dialogus. Athanasio, Ario et Probo iudice interlocutoribus".³¹ Soweit ersichtlich, fehlt es bislang an Untersuchungen darüber, welchen Einfluß die Schrift des Vigilius auf die Theologie Luthers im einzelnen gehabt hat.³²

Der Leipziger Theologieprofessor Hieronymus Dungersheim, ein Zeitgenosse Luthers, hatte Luther vorgeworfen, er stehe mit seiner Lehre in Gegensatz zu den Kirchenvätern.³³

Ob und in welcher Hinsicht die Vorhaltungen Dungersheims zutreffend sind oder nicht, darf nicht länger unbeantwortet bleiben. Der einschlägigen Veröffentlichung von Theobald Beer kommt deshalb eine zentrale Bedeutung zu für eine generelle Standortbestimmung der Kirche.

Luthers Haß auf das Mönchtum, die Aufgabe seines Priesteramtes, sein Ringen um einen gnädigen Gott, seine Lehre vom geknechteten Willen, die Besonderheiten seiner Theologie sind meines Erachtens auf dem Hintergrund der Unfreiwilligkeit seines Klostereintritts neu zu werten.

Anmerkungen

- 1 Lohse, Bernhard, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk, München 1981, S. 31.
- 2 Beer, Theobald, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers, Einsiedeln 1980, S. 415.
- 3 Beer, Theobald, Der fröhliche Wechsel und Streit, S. 15.
- 4 Nachweise bei Beer, Theobald, Der fröhliche Wechsel und Streit, S. 276.
- 5 Lohse, Bernhard, Martin Luther, S. 31.
- 6 Pesch, Otto Hermann, Hinführung zu Luther, Mainz 1983, S. 17.
- 7 Emme, Dietrich, Martin Luther. Seine Jugend- und Studentenzeit 1483-1505, Regensburg 4. Aufl. 1986.
- 8 Emme, Dietrich, Weshalb wurde Martin Luther ein Mönch? in: MDR-Monatsschrift für Deutsches Recht, 32. Jg., 5/1978, S. 378-380.
- 9 Emme, Dietrich, Martin Luther, S. 7, 224-227, 243-245, 253, 254, 258-262; vgl. auch meinen Beitrag "Warum ging Luther ins Kloster?" in: Theologisches. Beilage der Offerten-Zeitung für die katholische Geistlichkeit Deutschlands, 1/1985, Nr. 177, Sp. 6188-6192, mit Vorbemerkung von J. Bökmann.
- 10 Dr. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883 ff., = Weimarer Ausgabe (WA, zitiert nach Band, Seite Zeile), 8, 573. 32; 8, 574. 1.
- 11 WA, Abt. Tischreden (Ti), 1, 134. 32.
- 12 Kroker, E., Luthers Tischreden als geschichtliche Quelle, in: Luther-Jahrbuch. Jahrbuch der Luthergesellschaft, Jg. 1 (1919), S. 81-131, 81, 91.
- 13 München, N., Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht, 2 Bde., Köln 1865/1866, Bd. 2, S. 117; May, Georg, Die geistliche Ge-

- richtbarkeit des Erzbischofs von Mainz im Thüringen des späten Mittelalters. Das Generalgericht zu Erfurt, Leipzig 1956, S. 219.
- 14 Vgl. Emme, Dietrich, Martin Luther, S. 10, 143-149.
 - 15 Luther, Martin, Traktat über das kirchliche Asylrecht, aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt und hg. von Barbara Emme, Regensburg 1985; WA 1, 3-7.
 - 16 Anderer Ansicht ist O. H. Pesch, Warum ging Luther ins Kloster? Eine Polemik gegen eine neue alte Luther-Legende und ihre Anhänger, in: *Catholica*. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie, 39. Jg., 4/1985, S. 255-278, 269; vgl. auch O. H. Pesch, Warum wurde Martin Luther Mönch? Warnung vor einer neuen alten Luther-Legende und ihrem theologiepolitischen Mißbrauch, in: *Stimmen der Zeit*, 110. Jg., 9/1985, S. 592-604.
 - 17 Jürgens, K., Luther von seiner Geburt bis zum Abblaßstreite 1483-1517, 3 Bde., Leipzig 1846/1847, Bd. 1, S. 553.
 - 18 Eine lateinisch/deutsche Studienausgabe der einschlägigen Klostersatzung von 1504 wird z. Zt. erarbeitet und im Verlag Dietrich Emme, Regensburg, veröffentlicht.
 - 19 WA Ti 3, 580. 5; 5, 99. 21; 5, 452. 34; WA 44, 705. 39; 42, 641. 2.
 - 20 Handschriftliche Geschichte über Luther und seine Zeit, hg. v. Ch. G. Neudecker, Jena 1850, S. 46.
 - 21 Mathesius, Johann, Von den Historien des Herrn D. Martini Luthers seligen, Nürnberg 1570, 1. Predigt, S. 4.
 - 22 Kap. 15 (vgl. Anm. 18).
 - 23 So beispielsweise O. Scheel, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation, 2 Bde. (Bd. 1: 3. Aufl, Bd 2: 3./4. Aufl.), Tübingen 1921/1930, Bd. 2, S. 15-27, 600-604; W. von Loewenich, Martin Luther. Der Mann und das Werk, München 1982, S. 58; G. Wendelborn, Martin Luther. Leben und reformatorisches Werk, Wien, Köln, Graz 1983, S. 25.
 - 24 WA Ti 5, 452. 34.
 - 25 WA Ti 5, 99. 21.
 - 26 WA Ti 5, 76. 27.
 - 27 Brecht, M., Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483-1521, Stuttgart 1981, S. 65.
 - 28 Köstlin, J., Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften, 2 Bde, Elberfeld 1875 (= Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche, hg. v. J. Hartmann u.a., I. Theil: Martin Luther), Bd. 1, S. 61, 62.
 - 29 WA 30. III, 530. 10.
 - 30 *Patrologiae cursus completus*, hg. v. J.-P. Migne, lat. Serie, 221 Bde, Paris 1844-1855 (= Migne Series Latina = MSL), Bd. 62, Halbs. 179-258.
 - 31 WA 30. III, 530. Anm. 1; MSL, Bd. 62, Halbs. 155-180.
 - 32 Eine lateinisch/deutsche Studienausgabe soll im Verlag Dietrich Emme, Regensburg, veröffentlicht werden. Über Vigilius von Thap-

·
sus vgl. die Artikel in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hg. v. A. Hauck, 24 Bde, 3. Aufl. Leipzig 1896-1913, 20. Bd., S. 640-644; Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, hg. v. H. J. Wetzer und B. Welte, 12 Bde, Freiburg 1847-1856, Bd. 11, S. 690, 691.

- 33 Nachweise bei Theobald Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit, S. 84-86, 436.

Widerspricht die Trinitätslehre der Vernunft?

Eine Untersuchung der Positionen
des Johannes Duns Scotus und Martin Luthers

Dr. theol. Axel SCHMIDT

Einleitung

In diesem Aufsatz soll eine sehr spezielle Frage behandelt werden, die aber zugleich auch einiges Licht auf das Verhältnis von Theologie und Philosophie im allgemeinen wirft. Dieses ist für die Frage der Entwicklung des Denkens - und zwar nicht nur des theologischen - von großem Interesse.¹

Sowohl Duns Scotus als auch Martin Luther haben einen großen Einfluß auf ihre Nachwelt ausgeübt, so daß man beide sogar in je verschiedener Weise für den Beginn des neuzeitlichen Denkens verantwortlich gemacht hat.

Um den Rahmen eines Aufsatzes nicht zu überschreiten, wird als Ausgangspunkt der Untersuchung nur je eine Quelle ausgewählt: zu Scotus die 1. quaestio der 2. distinctio des 1. Buches des Sentenzenkommentars², zu Luther die "Disputatio de sententia: Verbum caro factum est" von 1539, ergänzt durch einige Passagen anderer Disputationen.³

Da das leitende Interesse nicht nur ein historisches, sondern vor allem ein systematisches ist, ist die Interpretationsmethode teils analytisch, teils kritisch-wertend.

Teil I: Duns Scotus

1. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie im allgemeinen

Eine skizzenartige Vergegenwärtigung des geistigen Klimas zur Zeit des Duns Scotus möge den Einstieg in unsere Problemstellung geben.

Im Jahr 1277 verurteilte der Pariser Bischof Stephan Tempier 219 Lehrsätze, darunter neun des hl. Thomas von Aquin, als averroistisch. Dies war eine Reaktion auf die Streitigkeiten an der Pariser Universität, welche von den sogenannten Averroisten, u. a. Siger von Brabant⁴, ausgelöst worden waren, welche die Philosophie des Aristoteles und seines Kommentators, Averroes, auch in den mit der christlichen Offenbarung unvereinbaren Inhalten lehrten. Es wurden jedoch nicht nur die radikalen Thesen, die Widerspruch zum Glauben bedeuteten und eine "doppelte Wahrheit" zu behaupten schienen, verurteilt, sondern, wie es schien, der Versuch überhaupt, den christlichen Glauben mit der aristotelischen Philosophie zu verknüpfen, so daß die Theologen damals "fast in derselben Lage wie die Theologen unserer Zeit nach der Verurteilung des Modernismus"⁵ waren.

So verwundert es nicht, daß Duns Scotus dem Aristotelismus viel kritischer gegenüberstand als noch der heilige Thomas von Aquin⁶, was vor allem dadurch zum Ausdruck kommt, daß er höhere Anforderungen an den philosophischen Beweis und an exaktes logisches Denken stellte. Zugleich unterschied er Philosophie und Theologie, Wissen und Glauben noch stärker, insbesondere dadurch, daß er den Begriff des Wissens im strengsten und eigentlichen Sinne⁷ definierte⁸, ohne dadurch aber eine fideistische Trennung oder gar eine "doppelte Wahrheit" zu behaupten.⁹

Ein Gegensatz von Glauben und Wissen besteht nur scheinbar, nämlich dann, wenn "die Philosophen" ¹⁰ etwas erkannt zu haben meinen, was sie in Wirklichkeit gar nicht wissen können. Duns Scotus tritt ihnen dann als Theologe, d. h. belehrt durch die christliche Offenbarung, entgegen und widerlegt auf philosophischem Wege ihre Einreden. "Aus theologischen Gründen sieht er sich sozusagen gezwungen, ein besserer Philosoph zu sein als 'die Philosophen'." ¹¹

Mag für einen nichtchristlichen Philosophen eine solche Position auch unplausibel sein, da sie ein autonomes Verständnis der Philosophie auszuschließen scheint, so ist sie dennoch in sich konsistent, denn sie hält ja daran fest, daß die von der Offenbarung (material) inspirierten Argumente formal philosophisch sind und damit der natürlichen Vernunft zugänglich. Selbstverständlich kann es nur dem Gläubigen einleuchten, daß der Theologe zu einer besseren philosophischen Erkenntnis befähigt ist als der ungläubige Philosoph, nämlich aufgrund seines Glaubens im Sinne der fides qua, die den Verstand läutern kann, und im Sinne der fides quae, die den Horizont des verstandesmäßig Auslotbaren erweitert. ¹²

Daß tatsächlich die christliche Offenbarung bereichernde Bedeutung für die Philosophie hatte, zeigt z. B. die Entwicklung des Personbegriffs. ¹³ Gerade in dieser Frage konnte der Doctor subtilis neue, gewinnbringende Akzente setzen, da er hier ganz mit theologischer Pointe argumentiert hat. ¹⁴

Insgesamt läßt sich sagen, "daß Duns Scotus seine theologischen Spekulationen - im Unterschied zu Thomas v. A. - nicht auf seine Seinsmetaphysik, sondern diese mit Rücksicht auf ihre Anwendbarkeit in der Theologie entwickelt hat". ¹⁵

Nach dem Gesagten ist es nicht unberechtigt, von einem Primat der Theologie vor der Philosophie bei Scotus zu

sprechen.¹⁶ Ein solcher Vorrang der Theologie ergibt sich für Scotus schon aus der Überlegung, daß die Philosophie nichts vom übernatürlichen Ziel des Menschen, vom Weg dorthin und vor allem von der Erbsünde und ihren negativen Folgen für die Erkenntnisfähigkeit des Menschen wissen kann.¹⁷ In strenger Konsequenz dieses Gedankens wird die Reichweite philosophischer Erkenntnis bedeutend eingeschränkt, aber keineswegs die ratio schlechthin dem Glauben entgegengesetzt, sondern vielmehr in innerer Harmonie mit diesem gesehen. Das wird klar ersichtlich daran, daß nach Scotus die Theologie zu ihrer eigenen Erhellung der Philosophie bedarf, sich durch die Philosophie vermitteln muß.¹⁸ Um nur ein Beispiel zu geben: Der Gegenstand der Theologie (genauer gesagt: "unserer" Theologie) ist aus der Metaphysik zu entlehnen, die die Begriffe "ens" und "infinitum" zur Verfügung stellt; die Theologie fügt diese zum Begriff "ens infinitum" zusammen, so daß dieser Begriff gleichsam ersatzweise (mangels Kenntnis eines eigentlichen Begriffs der göttlichen Wesenheit) als "erstes Subjekt" der Theologie (in uns) fungiert.¹⁹

2. Sinn und Methodik der Trinitätsspekulation

Wie für die Theologie des Duns Scotus im allgemeinen, so gilt auch für seine Trinitätstheologie, daß sie sich primär als biblisch-heilsgeschichtlich versteht.²⁰ Theologie ist ja nach Scotus eine praktische Wissenschaft, die der Liebe dienen soll, so daß selbst die subtilen Überlegungen über die göttlichen Personen, Relationen und Proprietäten letztlich nur angestellt werden, um dem Menschen zu zeigen, "wie der Gott beschaffen ist, zu dessen Liebe er berufen ist".²¹ Dem scheint zu widersprechen, daß Scotus häufiger Aristoteles als die Heilige Schrift zitiert.²² Nach heutigen Maßstäben würde ein solches Vorgehen als unbiblisch oder sogar als "statisch-metaphysisch" getadelt werden, was jedoch die Absicht des Doctor subtilis verfehlen würde, da für ihn die Tatsache der

Dreifaltigkeit aus der Schrift und aus der kirchlichen Lehrverkündigung bereits so klar feststeht, daß sie keines eigenen Beweises mehr bedarf.²³ Lediglich dort, wo andere Theologen nach Meinung des Duns Scotus eine falsche, etwa einengende Exegese betrieben haben, erhebt er Einspruch mit Hinweis auf die Heilige Schrift.²⁴ Sein hauptsächliches Anliegen "besteht im gedanklichen Durchdringen der Glaubenswahrheit. Und dazu leistet ihm Aristoteles gute Dienste."²⁵

Duns Scotus ist dabei absolut kirchlich, so daß man ihm sogar "kirchlichen Positivismus" vorgeworfen hat.²⁶ Gerade hinsichtlich der Problematik der trinitarischen Relationen beweist Scotus einerseits sein Bemühen, den kirchlichen Lehrentscheidungen gerecht zu werden, die den Theologen gleichsam als "Grenzzäune" "Meter für Meter ... beengen"²⁷, und andererseits seine spekulative Kraft, von diesem Grundgeheimnis der christlichen Offenbarung her eine ganze Ontologie zu entwickeln.²⁸

Kennzeichnend ist seine Methode, zunächst die Lehrmeinungen anderer Theologen zu diskutieren, um im Dialog mit ihnen und oft genug auch mit sich selbst zu einem Ergebnis zu gelangen, das seinen kritischen Geist zufriedenstellen kann. Dabei bleibt er jedoch immer behutsam und zurückhaltend, wissend um seine eigene Irrtumsfähigkeit, wo es um spekulativ-theologische Fragen geht.²⁹ Die folgende Darstellung der Formaldistinktion im Rahmen der Diskussion möglicher Einwände gegen das Trinitätsdogma wird u. a. diesen Aspekt des scotischen Denkens belegen können.

3. Widerlegung der Einwände gegen die Widerspruchsllosigkeit des Trinitätsdogmas

Duns Scotus stellt im Hinblick auf die innergöttlichen Hervorgänge im allgemeinen die Frage, ob mit der Wesensein-

heit Gottes eine Vielheit von Personen vereinbar ist.³⁰ Er formuliert folgenden Einwand:

"Es ist unmöglich (daß mit der Einheit des göttlichen Wesens eine Mehrheit von Personen besteht):

Denn diejenigen, die schlechthin identisch mit einem (dritten) schlechthin ein-und-demselben sind, sind (auch) unter sich schlechthin identisch.

Und es wird 'schlechthin' hinzugefügt, denn wenn sie mit einem nicht schlechthin Identischen, sondern mit einem (nur) in gewisser Weise Identischen identisch sind, oder wenn sie mit einem schlechthin Identischen nur in gewisser Hinsicht identisch sind, dann müssen sie unter sich nicht schlechthin identisch sein.

Aber die göttlichen Personen sind schlechthin und völlig 'identisch' mit der göttlichen Wesenheit, welche in sich völlig und schlechthin identisch ist; also usw.

Der Obersatz ist klar, denn kraft seiner ist jeder vollständige Syllogismus formal gültig; er ist aus sich selbst evident, denn in den Prämissen sind die Extrembegriffe offenbar im Mittelbegriff verbunden, und allein hieraus wird die Identität der Extrembegriffe unter sich in der Schlußfolgerung erschlossen. (Der Obersatz ist) weiterhin (evident), weil die Verneinung seines Prädikats die Verneinung seines Subjekts zur Folge hat, nämlich: wenn sie (scil. die Extrembegriffe) unter sich nicht identisch sind, dann sind sie (auch) nicht mit (in) einem dritten (scil. dem Mittelbegriff) schlechthin identisch.

Der Untersatz ist auch klar, daß die (göttliche) Wesenheit selbst schlechthin identisch ist, denn sie *ist* wegen ihrer höchsten Einfachheit das, was sie *hat* (an Eigenschaften), gemäß Petrus Lombardus, Sent. I d. 8 und gemäß Augustinus, De Civ. Dei, X, cap. 11."³¹

Der Einwand geht von dem bereits von Aristoteles³² formulierten logischen Prinzip der Transitivität der Identität aus:

(A = B und B = C) folgt A = C

In dieser formalen Schreibweise wird das Prinzip freilich nur ungenau erfaßt, da die Relation, die das Gleichheitszeichen bezeichnet, präzise definiert werden müßte. Außerdem bleibt so noch offen, welche Entitäten mit A, B, C gemeint sind. Aus diesem Grund ist zwar die begriffliche Umschreibung des Prinzips im Obersatz des Einwandes erheblich genauer, bedarf aber noch der näheren Erklärung,

was mit "Identität schlechthin" gemeint sein soll. Duns Scotus hält dieses Prinzip für jede Art von Identität für evident, allerdings unter der Voraussetzung, daß der Identitätsbegriff univok derselbe bleibt, d. h. : die Identität der Extrembegriffe (A und C) untereinander muß von der gleichen Art sein wie die Identität der Extrembegriffe mit dem Mittelbegriff (B).³³

Eine weitere Voraussetzung ist selbstverständlich, daß der Mittelbegriff (B) univok gebraucht wird, d. h. identisch bleibt, weil sonst gar kein logischer Schluß möglich ist, sondern nur ein sogenannter paralogismus accidentis, also ein Fehlschluß.³⁴

Um die sich im folgenden anschließende Widerlegung des Einwandes zu verstehen, muß in aller Kürze der Gedankengang des Duns Scotus bei der Beantwortung der Ausgangsfrage³⁵ referiert werden. Die Einheit des göttlichen Wesens (bzw. der göttlichen Natur) und die Vielheit der Personen (Supposita) können nur ohne Widerspruch miteinander vereinbart werden, wenn die Begriffe (rationes³⁶) von Suppositum und Natur different sind. Scotus bestimmt den Unterschied beider Begriffe durch die Feststellung, daß die Natur mitteilbar (communicabilis) und das Suppositum unmitteilbar (incommunicabilis) ist.³⁷ Die göttliche Natur ist nun zwar mitteilbar, aber wegen ihrer Einfachheit nicht teilbar, so daß sie bei der Mitteilung an die drei Supposita ungeteilt und damit numerisch eine bleibt.³⁸

Duns Scotus bestimmt nun den Unterschied von Natur und Suppositum näher: er kann kein realer sein im Sinne einer distinctio realis actualis, welche zwischen existierenden Dingen vorliegt, weil ja aufgrund der Einfachheit des göttlichen Wesens Natur und Suppositum realidentisch sein müssen³⁹; er kann aber auch kein rein gedanklicher Unterschied (distinctio rationis) sein, d. h. ein solcher, den erst ein (betrachtender) Intellekt verursacht, weil sonst die reale Verschiedenheit der göttlichen Personen nicht mehr aufrecht-

zuerhalten wäre, denn dann wäre das formal selbe Prinzip zugleich Prinzip der (realen) Einheit und der (realen) Verschiedenheit, was unmöglich ist.⁴⁰

Scotus postuliert damit eine neue Art von Unterschied, den er als *distinctio formalis* bezeichnet; er ist wie jeder reale Unterschied vorgedanklich (*aliqua distinctio praecedens omnem actum intellectus creati et increati*⁴¹), aber der geringste in der Ordnung der realen Unterschiede⁴², denn er besteht nicht zwischen *res* und *res*, sondern lediglich zwischen *realitas* und *realitas*, *formalitas* und *formalitas*.⁴³

Jeder Art von Unterschied entspricht eine Einheit, die durch diesen Unterschied verneint wird: die *distinctio realis* (*actualis*) verneint die *unitas simplicitatis*, die *distinctio formalis* die *identitas formalis*. Schon die *unitas simplicitatis* ist wahrhaft eine Identität, weil es in ihr keine "Teile" mehr gibt, die nicht untereinander realidentisch wären; sie ist diejenige Einheit, die das göttliche Wesen kennzeichnet. Aber es gibt eine noch größere Einheit, die *identitas formalis*: das, was in dieser Weise identisch ist, schließt das ihm Identische in seinem formal-quidditativen Sachgehalt (*ratio*) unmittelbar durch sich selbst ein.⁴⁴

Damit sind die Voraussetzungen geschaffen, um den oben angeführten Einwand zu entkräften. Wesen und Suppositum sind in Gott zwar realidentisch, aber formal verschieden. Deshalb beweist das Argument des Einwandes, das mit der Identität von Wesen und Person (Suppositum) operiert, nicht die formale Identität der göttlichen Personen.⁴⁵ Es beweist aber auch nicht, wie sich nach Ord. n. 411 (Anm. 33) zunächst nahelegen könnte, deren reale Identität, weil bei realer Identifizierung der Mittelbegriff (die göttliche Natur) nicht mehr univok verwendet werden kann, denn die göttliche Natur besitzt hierfür nicht die erforderliche Identität (*identitas unica subsistentiae*), sie ist unter einer je anderen Subsistenzweise mit den verschiedenen Personen realidentisch.⁴⁶ Aus der realen Identität von Person und Natur

kann nur eine *identitas essentialis* erschlossen werden, welche besagt, daß die göttlichen Personen *dasselbe* sind, nämlich der eine Gott, aber nicht eine *identitas formalis vel suppositiva*, bei welcher die göttlichen Personen *dieselben* wären, also sich nicht mehr real unterscheiden würden.⁴⁷

Die Identifizierung auf *realidentischer* (essentieller) Basis kann eben ohne Äquivokation des Mittelbegriffs prinzipiell nicht mehr leisten: Auf essentieller Ebene ist in Gott alles eins; die Unterschiedenheit in der *suppositorisch-propriellen* Schicht bleibt davon unberührt. Werden aber die göttlichen Personen hinsichtlich ihrer jeweiligen *Proprietät* mit dem göttlichen Wesen identifiziert, macht sich die formale Differenz zwischen dem Wesen und den Personen geltend, so daß der Mittelbegriff (das göttliche Wesen) äquivok wird.⁴⁸

Diese Überlegungen machen deutlich, daß auch der sogenannte *sylogismus expositivus*⁴⁹, etwa in der Form

"Hic Deus est Pater,
Filius est hic Deus,
ergo Filius est Pater"

ein Fehlschluß ist. Der Mittelbegriff "hic Deus" steht im Obersatz für das *Suppositum* des Vaters, im Untersatz für das des Sohnes, wird also äquivok gebraucht (*fallacia accidentis*); die *Univozität* darf auch nicht durch implizite Vorwegnahme des Schlußsatzes einfach unterstellt werden (*fallacia consequentis*); geht man aber davon aus, daß in beiden *Vordersätzen* der Mittelbegriff nicht für ein je anderes *Suppositum* steht, wie es vor allem bei einer *Modifizierung* des *Sylogismus* durch Änderung des Mittelbegriffes in "*deitas*" der Fall ist, so muß man beachten, daß dann der Mittelbegriff als *commune* (*quale quid*) gebraucht wird, da er ja das den Personen gemeinsame Wesen bezeichnet, und nicht als *singulare* (*hoc aliquid*), d. h. als die Person in ihrer jeweiligen *Proprietät* kennzeichnend; der Schluß auf die *Identität* der Personen ("Filius est Pater") setzt aber den Mittelbegriff

in den Prämissen als 'hoc aliquid' voraus, ist also ungültig (fallacia figurae dictionis).⁵⁰

Zum Abschluß sei folgendes zusammenfassend festgehalten:

Für Duns Scotus ist das Trinitätsgeheimnis eine Herausforderung für die Vernunft. Deshalb unternimmt er alle Denkanstrengung, um zu zeigen, daß dies Glaubensgeheimnis nicht im Widerspruch zur Vernunft steht. Im Verlaufe seiner spekulativen Überlegungen hinsichtlich der Frage nach der Vereinbarkeit von Wesenseinheit und Personenvielfalt in Gott entwickelt er seine Lehre von der *distinctio formalis*, einer Unterscheidung, die gleichsam "zwischen" realer und gedanklicher Unterscheidung liegt. Diese Lehre wird nicht auf die Trinitätslehre beschränkt, sondern hat für die Ontologie des Duns Scotus fundamentale Bedeutung und erweist sich somit als Paradigma für die scotische Sichtweise des Verhältnisses von Theologie und Philosophie.⁵¹ Sie allein ist nach der Auffassung des Duns Scotus in der Lage, die logischen Einwände gegen das Trinitätsdogma zu widerlegen, und zwar nicht primär auf sprachkritischer und logischer, sondern auf ontologischer Basis.

Teil II: Martin Luther

1. Die Behandlung logischer Einwände gegen die Trinitätslehre

Für die Disputation über Joh 1, 14 (1539)⁵² stellte Luther u. a. folgende Thesen auf, die die Trinitätslehre betreffen:

Th. 16: "Dieser Syllogismus expository ist gut:
'Der Vater in der Gottheit zeugt.
Der Vater ist die göttliche Wesenheit.
Also zeugt die göttliche Wesenheit.'"

- Th. 17: "Und dennoch sind die Prämissen wahr, die Schlußfolgerung falsch, und so folgt aus Wahrem Falsches - gegen die Philosophie."
- Th. 18: "Dieser Syllogismus communis ist gut: 'Alle göttliche Wesenheit ist der Vater. Der Sohn ist (die) göttliche Wesenheit. Also ist der Sohn der Vater.'"
- Th. 19: "Aber die Prämissen sind wahr und die Schlußfolgerung falsch, und Wahres stimmt hier durchaus nicht mit Wahrem überein."
- Th. 20: "Nicht allerdings aufgrund eines Fehlers der syllogistischen Form, sondern aufgrund der Kraft und Erhabenheit der Materie, welche nicht in die Enge der Vernunft und der Syllogismen eingeschlossen werden kann."⁵³

Es fällt auf, daß die in syllogistischer Form gegen die Trinitätslehre erhobenen Einwände große Ähnlichkeit mit den von Duns Scotus behandelten Argumenten haben.⁵⁴ Luther bezieht sich allerdings nicht auf die Ausführungen des Doctor subtilis, sondern höchstwahrscheinlich auf die parallele Darstellung von Pierre d'Ailly, die Luther vorgelegen hat.⁵⁵ Während Duns Scotus und Pierre d'Ailly auf ihre Weise versuchen, die Einwände zu widerlegen, indem sie die angeblich richtigen Syllogismen als Fehlschlüsse erweisen (vitium formae)⁵⁶, behauptet Luther im Gegensatz zu ihnen, daß die Syllogismen formal richtig sind (syllogismus est bonus, non vitio formae syllogisticae).⁵⁷

Das bedeutet aber, und Luther scheut sich nicht, dies kräftig hervorzuheben, daß der Glaubensartikel von der Trinität⁵⁸ in sich widersprüchlich ist: "... ex vero sequitur falsum contra philosophiam" (Th. 17; vgl. Th. 19). Daß aus wahren Prämissen ein formal richtig gefolgter Schlußsatz hervorgeht, der nichtsdestoweniger falsch ist, heißt in der Tat nichts anderes,

als daß in der Theologie Sätze gelten, die sich formal widersprechen.⁵⁹

Allerdings ist Luthers eigene Einschätzung der Sache nicht ganz einheitlich: So sagt er zwar in These 19, daß hier (scil. hinsichtlich des in These 18 aufgestellten Syllogismus) Wahres durchaus nicht mit Wahrem übereinstimmt, aber in These 1 will er gerade daran festhalten, daß alles Wahre mit Wahrem in Übereinstimmung, also nicht im Widerspruch steht:

"Etsi tenendum est, quod dicitur: Omne verum vero consonat, tamen idem non est verum in diversis professionibus."⁶⁰

Der Nachsatz gibt den entscheidenden Hinweis auf die Grundthese, die Luther in dieser Disputation (und wohl auch sonst) zum Ausdruck bringen will: Es gibt verschiedene Gewerbe (professiones), und jedes hat seine eigene Wahrheit. So sind vor allem Theologie und Philosophie solche verschiedenen Gewerbe, so daß ein in der Theologie wahrer Satz in der Philosophie schlechthin unmöglich und absurd sein kann.⁶¹ Deswegen muß in Theologie und Philosophie nicht dasselbe wahr sein.⁶²

Da sich an dieser Stelle der Verdacht aufdrängt, daß Luther die Theorie der doppelten Wahrheit vertritt, sollen zunächst die Ergebnisse der neueren Lutherforschung zu diesem Thema referiert und diskutiert werden, bevor mit der systematischen Interpretation fortgefahren wird.

2. Luthers Stellung zur Theorie der doppelten Wahrheit in der Sicht der jüngeren Luther-Interpretation

Eine umfangreiche Arbeit zu diesem Thema ist B. Hägglund⁶³ zu verdanken, der sich vor allem um einen Vergleich der Lutherschen mit der ockhamistischen Auffassung bemüht hat. Er stellt mehrfach die oben bereits belegte Auffassung Luthers heraus, daß Theologie und Philosophie ganz

verschiedenen und teilweise unvereinbaren Gebieten oder Sphären angehören und daß folglich eine "Vermischung von Theologie und Philosophie", wie sie nach Luther für die Scholastik charakteristisch ist ⁶⁴, äußerst verhängnisvoll ist. ⁶⁵

Mit Hinweis auf These 6 und 8 der Disputation über Joh 1, 14 ⁶⁶ bemüht sich Hägglund zu zeigen, daß es Luther hauptsächlich um die Abwehr einer rationalistischen Theologie geht, d. h. um den Gedanken, "dass die Mysterien des Glaubens, von denen die Theologie redet, nicht den Gesetzen der Wissenschaft unterworfen sind und deshalb auch nicht an die Regeln der Logik gebunden sind oder von der Vernunft beurteilt werden können" ⁶⁷. Luthers Behauptung, daß es die Erhabenheit der Materie und nicht ein Fehler in der Form des Syllogismus ist, die die Konklusion bei wahren Prämissen falsch werden läßt (s. o. Th. 20), wird unbefangen hingenommen als Ausdruck der Über-Vernünftigkeit der Glaubensgeheimnisse, welche Luther häufig genug unterstrichen hat. ⁶⁸ Einige Seiten später bemerkt Hägglund zwar, daß mit dieser These (20) die Universalität der Logik bestritten ist ⁶⁹, kommt aber nicht auf die Idee, daß damit die Logik überhaupt aufgehoben ist und also auch nicht mehr in irgendeinem abgegrenzten Bereich gelten kann. ⁷⁰

Luther sei nicht zu dem Schluß gekommen, daß zwischen Theologie und Philosophie ein wirklicher Gegensatz besteht, weil "beide sozusagen verschiedene Sprachen sprechen" ⁷¹. Nach Hägglund hat Luther demnach eher eine Inkommensurabilität von Theologie und Philosophie vertreten: "Gilt eine Proposition innerhalb eines begrenzten Gebietes, so ist sie nicht mehr wahr, wenn sie auf ein anderes Gebiet übertragen wird, wo sie nicht gilt. Ebenso: wenn ein bestimmter Terminus eine beschränkte Bedeutung hat, so ist er in einem Urteil, das ausserhalb jener Sphäre liegt, nicht mehr verwendbar." ⁷² Theologie und Philosophie sind als inkommensurable Größen nicht konträr, sondern divers. ⁷³

Hägglund meint sogar: "Die Einheit von Theologie und Philosophie vom Standpunkt des Glaubens her, ist ein selbstverständliches Postulat von Luthers Theologie."⁷⁴

Im folgenden sollen nur diejenigen Autoren angeführt werden, die, über Hägglund hinausgehend, weitere Gesichtspunkte für unsere Fragestellung beigebracht haben.⁷⁵

U. Asendorf⁷⁶, der sich im übrigen eng an B. Hägglund anschließt, sieht in Luthers Theologie bereits die Hegelsche Dialektik vorgebildet.⁷⁷ In aller wünschenswerten Deutlichkeit stellt er heraus, daß eine am Satz vom Widerspruch orientierte Logik nach Luther die christologischen und trinitarischen Grundgeheimnisse nicht erfassen kann.⁷⁸ Andererseits macht er sich bei der Interpretation der Disputation über Joh 1, 14 den Standpunkt von B. Hägglund zu eigen und will Luther vom Vorwurf, die Theorie von der doppelten Wahrheit zu vertreten, freisprechen.⁷⁹ Theologie und Philosophie sind verschiedene Bezugssysteme, auf die hin die jeweiligen Aussagen relativ sind ("coram-Relation"); Asendorf spricht geradezu von einer "Relativitätstheorie des Glaubens".⁸⁰

Ein Aufsatz von W. Mostert⁸¹ möge zur systematischen Auseinandersetzung mit Luthers Position und ihrer Interpretation überleiten. Pointierter als die bisher genannten Interpreten stellt Mostert heraus, daß sich für Luther "die anscheinend sachneutrale Sprache der Logik als im höchsten Maße sachlich präjudiziert" enthüllt.⁸²

3. Systematische und kritische Analyse der Lutherschen Position

Um Luthers Position besser beurteilen zu können, werden einige Unterscheidungen, die man leider in der Sekundärliteratur vermißt, äußerst hilfreich sein.

1. Zunächst besteht offenbar eine Differenz zwischen manchen Aussagen Luthers und inneren Konsequenzen anderer Aussagen. Es gibt Stellen in Luthers Disputationen, die belegen oder zu belegen scheinen, daß Luther nicht an einen prinzipiellen Widerspruch zwischen Glauben und Vernunft gedacht hat.⁸³ Manche Aussagen Luthers scheinen nicht mehr und nicht weniger zu enthalten als die Betonung der Über-Vernünftigkeit der Glaubensgeheimnisse gegen eine rationalistische Ableitung derselben aus der Vernunft.⁸⁴ Andere Äußerungen Luthers hingegen gehen sehr viel weiter und legen nahe, daß Luther eine Wider-Vernünftigkeit des Glaubens gelehrt hat.⁸⁵ Die Frage, ob es Luther bewußt war, daß er seine Position uneinheitlich formuliert hat⁸⁶, soll hier offengelassen werden.

Nun weisen die Lutherinterpreten (zu Recht) darauf hin, daß Luther Theologie und Philosophie als zwei diverse oder disparate Gewerbe ansieht, zwischen denen folglich gar kein Widerspruch vorliegen könne, so daß der Glaube nur scheinbar der Vernunft widerspreche (womit dann auch die Einheitlichkeit der Lutherschen Position wiederhergestellt wäre).

2. An dieser Stelle ist eine zweite Unterscheidung fällig: Angenommen, es sei möglich, das Materialobjekt der Theologie und das der Philosophie derart voneinander abzugrenzen, daß beide Disziplinen je von etwas anderem sprechen⁸⁷, dann gilt zwar, daß zwischen beiden kein Widerspruch bestehen kann - sie wären inkommensurabel - aber die Theologie könnte gleichwohl *in sich* widersprüchlich konzipiert sein.⁸⁸

So widerspricht Luthers Darstellung des Trinitätsdogmas, wie sie in den eingangs zitierten Thesen 16 - 20 zum Ausdruck kommt, nicht einem (materialen) philosophischen Satz, sondern *sich selbst*, d. h. sie ist formal widersprüchlich.⁸⁹ Die "Inkommensurabilitätsthese"⁹⁰ ist in diesem Punkt ohne jegliche Relevanz.

Der Versuch, die Geltung der formalen Logik auf ein bestimmtes Gebiet zu begrenzen⁹¹, kommt der Aufhebung der Logik und damit der Behauptung der Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit gleich. Das oben⁹² angeführte Zitat von W. Mostert behauptet gerade dies: die angeblich formale Logik ist in Wahrheit material, d. h. eine formale Logik existiert nicht. Dies scheint in der Tat die Konsequenz aus Luthers Auffassung zu sein, angesichts welcher freilich eine Verständigung problematisch wird.

3. Es bleibt nun noch zu untersuchen, was mit der Aussage gemeint ist, daß Theologie und Philosophie verschiedene Gewerbe sind und verschiedene Sprachen sprechen.⁹³ Luther wird nicht müde zu betonen, daß alle Vokabeln bei der Übertragung von der Philosophie in die Theologie eine neue Bedeutung erhalten (obwohl die bezeichnete Sache ihre Identität bewahrt).⁹⁴ Parallel dazu fordert Luther für die Theologie eine neue Grammatik und Dialektik.⁹⁵ Die bedenkenlose Übertragung philosophischer Begriffe in die Theologie ist damit nach Luther eine *metábasis eis allo genos*⁹⁶, ein für die scholastische Theologie typischer Fehler.⁹⁷

Eine ins Detail gehende Analyse dieser These kann in unserem Zusammenhang nicht vorgenommen werden. Anhand eines Beispiels, bei dem nach Luther ein Satz in der Theologie wahr, in der Philosophie aber falsch ist, kann jedoch die Aussageabsicht Luthers systematisch eingegrenzt werden.

In der Antwort auf das neunte Argument in der Disputation über Joh 1, 14, welches gegen Luther einwendet, er vertrete einen Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie⁹⁸, führt Luther zunächst aus, daß Gegensätzlichkeit (*contrarietas*) nur zwischen Prädikaten derselben Ordnung bzw. desselben Subjekts bestehen kann; ansonsten besteht bloße Diversität.⁹⁹ Dasselbe gilt nach Luthers Auffassung auch für Sätze (*propositiones*). Der philosophisch wahre Satz "Deus non est homo" widerspricht deshalb dem theologisch wahren Satz "Deus est homo" nicht, weil beide Sätze verschiedenen

"Sphären" angehören. Ebenso wenig widersprechen sich die philosophisch richtige Auffassung von der Werkgerechtigkeit und die theologisch wahre Lehre der Rechtfertigung durch Christus.¹⁰⁰

Man darf nun aber nicht, so betont Luther, diese Sätze dadurch in Harmonie zu bringen versuchen, daß man die in ihnen vorkommenden Termini unterscheidet (aequivocat) bzw. aus einer simplex propositio eine duplex propositio macht, etwa indem man das Wort "homo" in beiden Sätzen als verschiedendeutig (äquivok) auffaßt, was Luther gerade der Sorbonne und der scholastischen Theologie insgesamt vorwirft.¹⁰¹ Luther entgeht der Kontradiktion nicht durch Äquivokation, sondern durch Unterscheidung von Philosophie und Theologie als verschiedenen "Sphären" oder "Gewerben". Luthers These, daß die Begriffe in der Theologie zu "neuen Worten" werden, darf also nicht als Plädoyer für eine Äquivokation der Begriffe verstanden werden.¹⁰²

4. Man kann sich nun darüber streiten, ob eine solche Auffassung der Theorie einer doppelten Wahrheit gleichkommt oder nicht, solange man sich nicht auf eine genaue Definition dieser Theorie geeinigt hat. Fest steht jedenfalls, daß Hägglunds Argumentation an Luthers eigener Aussage vorbeigeht, wenn er den "Widerspruch" zwischen Theologie und Philosophie durch Einführung von äquivoken Begriffen harmonisiert.¹⁰³ Er kommt der Lutherschen Auffassung schon näher, wenn er andeutet, Wahrheit sei in bezug auf bestimmte Wirklichkeitsbereiche relativ.¹⁰⁴

Die "Inkommensurabilitätsthese", die sich anlässlich der Lutherschen Forderung nach einer "neuen Sprache" für die Theologie ergeben hat¹⁰⁵, ist daher noch zu differenzieren; Theologie und Philosophie können insofern als inkommensurabel aufgefaßt werden, als sie von je Verschiedenem sprechen¹⁰⁶; das würde aber bedeuten, daß die Termini, die beide Disziplinen gebrauchen, streng verschieden sein müßten¹⁰⁷, mithin, daß bei gleichlautenden Termini Äqui-

vokation vorliegen müßte, was Luther gerade ausschließt. Inkommensurabilität von Philosophie und Theologie kann also im Sinne Luthers nur besagen, daß beide zwar von demselben sprechen, aber "irgendwie anders"; genau das scheint der Sinn der Rede von den "nova vocabula" zu sein.¹⁰⁸ Dieses "irgendwie anders" schließt ein, daß Theologie und Philosophie zu gegensätzlichen Urteilen über dasselbe kommen können.

Wenn man eine solche Auffassung nicht als Ausprägung der Theorie von der doppelten Wahrheit zu bezeichnen beliebt, so wird man sie jedenfalls als Behauptung der Relativität der Wahrheit ansehen müssen. Ein solches Urteil ergibt sich zwangsläufig, da es zwischen Univozität und Äquivozität kein Mittleres¹⁰⁹ gibt, so daß zwei dem Wortlaut nach einander widersprechende Aussagen entweder nur scheinbar - eben aufgrund äquivoken Sprachgebrauchs - oder wirklich widersprüchlich sind - tertium non datur; der von Luther versuchte Ausweg aus diesem Dilemma: die Trennung von Philosophie und Theologie als verschiedenen "Gewerben", also seine "Inkommensurabilitätsthese", ist in Wahrheit unmöglich, es sei denn, man gibt zugleich die klassische Logik preis und schränkt die Geltung eines wahren Satzes auf einen bestimmten Wirklichkeitsbereich ein (Relativität der Wahrheit). Damit wird allerdings die Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit selbst behauptet - in ganz ähnlicher Weise, wie es schon oben (Abschnitt 3.2) festgestellt wurde.

Teil III: Zusammenfassung

Die vergleichende Gegenüberstellung der Aussagen des Duns Scotus und Martin Luthers zum Problem des Verhältnisses der Trinitätslehre zur Vernunft hat ergeben, daß ersterer alle Mühe aufgewandt hat, die Trinitätslehre als wi-

derspruchsfrei zu erweisen, während letzterer genau die gegenteilige These vertreten hat. Insofern das Anliegen des Duns Scotus sich in dieser Frage mit der Auffassung der ganzen Tradition, insbesondere der Scholastik deckt, bedeutet Luthers Position hier einen totalen Bruch mit der ihm vorliegenden Tradition, aber sicherlich keinen Fortschritt. Die zu diesem Problembereich vorliegende Literatur gibt zwar "das Neue" an Luthers Auffassung zu, tendiert aber eher dazu, die Bedeutung dieser radikalen Abkehr vom Fundamentalsatz der Logik zu verschleiern, als sie hervorzuheben. Selbst die Arbeit von U. Asendorf bleibt trotz klarer Erkenntnis dieses wesentlichen Punktes bei vagen Andeutungen.

Im Rahmen dieses Aufsatzes mußte leider die interessante Fragestellung unberücksichtigt bleiben, wie Luther die scotische Formaldistinktion beurteilt hat. Er hat sich mehrfach darüber geäußert: wie zu erwarten ist, immer negativ.¹¹⁰

Die Entwicklung der Formaldistinktion durch Duns Scotus ist das Ergebnis der bis auf den letzten Punkt gebrachten Problemstellung der Vereinbarkeit von Wesenseinheit und Personenvielfalt in Gott. Alle Versuche vor Scotus, dies Problem zu lösen, erscheinen im Vergleich dazu als unvollkommene Vorarbeiten; die Entwicklung nach Scotus wiederum erweist sich in gewisser Weise als Verflachung, insofern der ontologische gegenüber dem sprachlich-logischen Aspekt fortschreitend vernachlässigt wird.¹¹¹ Wenn Luther sich zum Beispiel gegen die Unterscheidung von *suppositio mediata* und *immediata* wendet¹¹², kann man diesen Widerstand in gewisser Weise verstehen, da diese Unterscheidung ohne ontologisches Fundament an Evidenz verliert.¹¹³

Gewiß bedeutet gerade die scotische Lehre von der Formaldistinktion zwischen Wesen und Suppositum alles andere als ein Begreifen der unendlichen Wirklichkeit Gottes, sondern weit eher einen Wink zur demütigen Zurückhaltung der

Vernunft vor dem Geheimnis der Trinität, aber sie bewahrt den Glauben vor dem Vorwurf der Wider-Vernünftigkeit, den Luther seinerseits nicht mehr entkräften konnte oder wollte.

Anmerkungen

- 1 Vgl. L. Honnefelder, Das Verhältnis von Theologie und Philosophie als veränderndes Moment in der Entwicklung des Selbstverständnisses der Philosophie, in: W. Kluxen (Hrsg.), Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch, Freiburg-München 1975, 272-275.
- 2 Duns Scotus, *Ordinatio* I, d. 2 p. 2 q. 1 n. 191-196. 376-439.
- 3 Martin Luther, *Disp. über Joh 1, 14* (WA 39, II, 3-30); *Disp. de div. et hum. Christi* (WA 39, II, 93-121); *Prom.-Disp. von E. Alberus* (WA 39, II, 253-256); *Prom.-Disp. von G. Maior und J. Faber* (WA 39, II, 287-336); *Prom.-Disp. von P. Hegemon* (WA 39, II, 337-401).
- 4 Vgl. W. Kluxen, "Averroes/ Averroismus" III. Averroismus im lateinischen Mittelalter, in: TRE V (1980) 57-61; L. Hödl, "Aristotelismus", in: HThG I (1962) 91-101, bes. 97f; ders., "Averroismus", in: HWP I (1971) 734f; ders., "Doppelte Wahrheit", in: HWP II (1972) 285-287.
- 5 E. Gilson, *Johannes Duns Scotus*, Düsseldorf 1959, 665; vgl. ebd., 15.276.347, Anm. 1. 432f u. a.; vgl. auch C. Balic, *Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidung von 1277*: WiWei 29 (1966) 210-229.
- 6 Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Duns Scotus* (BGrPhMA (NF) 16), Münster 1979, 40.
- 7 D. h. im selben Sinne, wie Aristoteles das Wissen definiert im ersten Buch der "Zweiten Analytik", cap. 2 (71b9-12); vgl. *Ord. Prol.* p. 4 q. 1-2 n. 208.
- 8 Vgl. W. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters*, Gotha 1931, 220.235.
- 9 Dieser Vorwurf wurde u. a. erhoben von J.-E. Erdmann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, I, Berlin (4. Aufl.) 1896, 450f; ähnlich auch R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, Leipzig 1913, 590. Dazu P. Minges, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus* (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte VII, 4-5), Paderborn 1908, 30ff und passim.
- 10 Duns Scotus spricht nicht von der "philosophia", sondern von den "philosophi"; gemeint sind Aristoteles, Avicenna und Averroes. Vgl. E. Gilson, 647-692 (Kapitel: "Duns Scotus und die Philosophen").

- 11 Eine Formulierung von H.-J. Werner in seinem Vortrag "Gotteserkenntnis und Trinitätsauffassung bei Duns Scotus", gehalten am 14.2.1987 in der Gustav-Siewerth-Akademie in Bierbronn (bisher nicht veröffentlicht). Ähnlich M. Schmaus, *Die Metaphysik in der Theologie des Johannes Duns Scotus*, in: P. Wilpert (Hrsg.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (= *Miscellanea Medievalia*, II), Berlin 1963, 30-49, hier 34: "Die Theologie treibt so Kritik an der reinen Vernunft. (...) Sie verbessert auf diese Weise die Philosophie."
- 12 Vgl. M. Schmaus, 34.
- 13 Vgl. u. a. W. Bongard, *Zu den philosophisch-theologischen Grundlagen des Personbegriffs*: SJP 23/24 (1978/79) 167-181; A. Guggenberger, "Person", in: HThG II (1963) 295-306.
- 14 Vgl. W. Dettloff, *Die franziskanische Theologie des Johannes Duns Scotus*: WiWei 46 (1983) 81-91, hier 88. - Näheres kann hier nicht ausgeführt werden. Zum Personbegriff des Duns Scotus vgl. die (leider in manchem zu sehr an Heidegger als an Scotus orientierte) Monographie von H. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus* (Franziskanische Forschungen, H. 11), Werl 1954. Vgl. auch N. Hartmann, *Person in Einsamkeit und Gemeinsamkeit. Überlegungen zum Personbegriff des Johannes Duns Scotus*: WiWei 47 (1984) 37-60.179-200.
- 15 W. Dettloff, 89.
- 16 Vgl. M. Schmaus, 32ff.
- 17 Ord. Prol.p. 1 q. un. n. 1-41. Zur Interpretation vgl. E. Gilson, 13-47; M. Schmaus, 35-37.
- 18 Vgl. M. Schmaus, 40ff.
- 19 Vgl. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, 11-22.29-43; M. Schmaus, 41-45.
- 20 Vgl. W. Dettloff, 86; M. Schmaus, 40f.
- 21 M. Schmaus, 41, mit Hinweis auf E. Gilson, 523.
- 22 Vgl. W. Dettloff, 86; F. Wetter, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhMA 41/5), Münster 1967, 475.
- 23 Vgl. F. Wetter, 476.
- 24 Vgl. ebd.
- 25 Ebd.
- 26 R. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, Leipzig 1900, 52f; dazu F. Wetter, 475f; vgl. auch J. Finkenzeller, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (BGPhMA 38/5), Münster 1961, 49ff.
- 27 So E. Wölfel, *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus* (BGPhMA 40/5), Münster 1965, 184.
- 28 Vgl. ebd., 184f und passim; s. o. zu Anm. 15.
- 29 Vgl. M. Schmaus, 31; F. Wetter, 474-477.

- 30 Ord. I d. 2 p. 2 q. 1: "Utrum possibile sit cum unitate essentiae divinae esse pluralitatem personarum." - Vgl. Lect. I d. 2 p. 2 q. 1; Rep. Par. I d. 2 q. 8 (ed. Vivès XXII 88b-91b). - Im folgenden wird nur auf den Text der *Ordinatio* Bezug genommen. Sie wird nach der kritischen Ausgabe (editio Vaticana, Rom 1950ff) zitiert. Die hier behandelte Frage findet sich im Band II der ed. Vat., S. 245ff.344ff. - Vgl. F. Wetter, 6-8.
- 31 Ord. I d. 2 p. 2 q. 1 n. 191: "Quod non: Quia quaecumque uni et eidem simpliciter sunt simpliciter eadem, inter se sunt omnino eadem (Arist., *Topik*, VII, c. 1). Et additur 'simpliciter', quia si sint eadem eidem non simpliciter sed secundum quid, vel si eidem simpliciter sint eadem solum secundum quid, non oportet illa esse inter se simpliciter eadem.
Sed personae divinae sunt simpliciter et omnino 'eadem' essentiae divinae, quae in se est omnino et simpliciter eadem; ergo etc.
Maior patet, quia per eam tenet omnis forma syllogistica, et hoc syllogismi perfecti (cf. Arist., *Anal. priora*, I, c. 3); de se est evidens, quia in praemissis notantur extrema in medio coniungi, et ex hoc solum concluditur identitas extremorum inter se in conclusionem; tum quia oppositum praedicati destruit subiectum, quia si non sunt eadem inter se, non sunt simpliciter eadem in tertio.
Minor etiam patet, quod ipsa essentia sit simpliciter eadem, quia ipsa propter summam sui simplicitatem est quidquid habet, secundum Magistrum *Sententiarum* distinctione 8, et secundum Augustinum X *De civitate Dei*, cap. 11." - Vgl. E. Wölfel, 75f.
- 32 Aristoteles, *Topik*, VII, cap. 1 (152a31f). - Vgl. zur Geschichte der Anwendung dieses Prinzips auf die Trinitätslehre B. Roth, Franz von Mayronis OFM. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott (Franziskanische Forschungen, 3), Werl 1936, 351-354.359-362.
- 33 Ord. I d. 2. p. 2 q. 1 n. 411: "Ad primum argumentum principale dico quod maior sic est intelligenda: 'quaecumque aliqua identitate sunt eadem alicui, tali identitate inter se sic sunt eadem', quia non potest concludi aliqua identitas extremorum inter se nisi secundum illam identitatem sint eadem medio et medium in se sit sic idem; et per hanc propositionem sic intellectam 'tenet omnis forma syllogistica'. Omissa enim altera condicione, vel unitatis medii in se vel extremorum ad medium, non est syllogismus, sed paralogismus accidentis." - Es sei hier nur angemerkt, daß der Scotus-Schüler Franz von Mayronis das Prinzip in der Fassung, die Scotus ihm hier gibt, ablehnt. Vgl. B. Roth, 352.
- 34 S.u. Anm. 50. Zu diesem Begriff vgl. E. Wölfel, 76f, bes. 77, Anm. 217.
- 35 S. o. Anm. 30. Die Antwort findet sich in der *Ordinatio* I d. 2 p. 2 q. 1 n. 376-410. Dazu F. Wetter, 52-71, und übersichtlich kurz bei E. Wölfel, 70-73.

- 36 "Ratio" meint den realen Sachgehalt, so wie er begriffen wird, also nicht nur den (logischen) Begriff.
- 37 Ord. n. 377-380. Scotus unterscheidet noch eine *communicatio ut quod* und eine *solche ut quo*; dies kann hier aber unberücksichtigt bleiben.
- 38 Ord. n. 381.
- 39 Ord. n. 400.
- 40 Ord. n. 398; vgl. n. 393-395. Hier wendet sich Scotus unausgesprochen gegen Thomas von Aquin, für den eine gedankliche Distinktion zwischen Natur und Suppositum genügt. Vgl. z. B. S. th. I q. 39 a. 1 c und ad 2.
- 41 Ord. n. 389.
- 42 Ord. n. 397.
- 43 Ord. n. 402. Zur *distinctio formalis* vgl. E. Gilson, 252-264; E. Wölfel, 17-31 (dort weitere Lit.).
- 44 Ord. n. 403: "... in quinto est unitas simpliciter, quae est vere identitas (quidquid enim est ibi, est realiter idem cuilibet, et non tantum est unum illi unitate unionis, sicut in aliis modis) - ita, adhuc ultra, non omnis identitas est formalis. Voco autem identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quiditativa et per se primo modo." - Vgl. F. Wetter, 61f, und E. Wölfel, 60-64.
- 45 Ord. n. 413: "Cum accipitur in minori quod 'quidquid est in essentia divina, est idem illi', non est verum de identitate formali, et ideo non potest concludi formalis identitas extremorum inter se; quamdiu autem stat formalis distinctio relationum suppositi, stat distinctio suppositorum."
- 46 Ord. n. 414: "Et si dicas quod saltem ex reali identitate eorum ad essentiam concluditur identitas eorum inter se, dico quod essentia non habet identitatem talem unicam subsistentiae prout personae vel personalia ut extrema uniantur in essentia, et ideo non potest concludi identitas subsistentium vel subsistentiae per rationem identitatis eorum in essentia ut in medio."
- 47 Ord. n. 417: "Quod si saltem arguas 'extrema realiter esse idem inter se quia et in medio', concedo quod potest inferri identitas essentialis, non formalis vel suppositiva. Et ideo non debet inferri 'Filius est Pater', quia ibi denotatur ex vi sermonis identitas formalis vel hypostatica, sed sic debet inferri: 'Filius est idem cum eo quod est Pater' vel 'Filius est illud quod est Pater'." - Vgl. F. Wetter, 72.
- 48 Vgl. E. Wölfel, 78f.
- 49 Vgl. zu dieser Schlußfigur B. Roth, 354-356.362-367. Vgl. auch den Aufsatz von Josef Wieneke in dieser Festschrift.
- 50 Ord. n. 415: "Per hoc patet ad talia sophismata 'hic Deus est Pater, Filius est hic Deus, ergo Filius est Pater', quod confirmatur, quia medio existente 'hoc aliquo', necesse est coniungi extrema.

Respondeo. Sicut in creaturis commune se habet ut 'quale quid', singulariter ut 'hoc aliquid', ita hic, et persona habet rationem 'huius alicuius'. Medium igitur hic est 'quale quid' et non 'hic aliquis'. Concluditur autem identitas extremorum in conclusione ac si medium esset 'hoc aliquid'; similiter ibi videtur esse fallacia accidentis et consequentis, quia 'hic Deus' accipitur in praemissis pro alio et alio supposito, et similiter fallacia figurae dictionis, commutando 'quale quid' in 'hoc aliquid'. (n. 416) Quod si arguas 'deitas est Pater, Filius est deitas, ergo etc.', licet deitas non supponat pro aliquo supposito in maiori et in minori, tamen ibi est figura dictionis, commutando 'quale quid' in 'hunc aliquem'. Nihil aliud est sic commutare, quam ex vi illationis interpretari illud habere rationem 'huius alicuius' quod habet rationem 'qualis quid'; ita sic inferens suppositum de supposito, interpretatur medium esse idem secundum rationem existentiae vel subsistentiae, quod falsum est." - Vgl. F. Wetter, 72, und E. Wölfel, 79f, Anm. 224; B. Roth, 364.

51 Vgl. oben zu Anm. 15.

52 WA 39, II, 3-30.

53 WA 39, II, 4, 24-33: "Iste syllogismus expositoryus: Pater in divinis generat. Pater est essentia divina. Ergo essentia divina generat, est bonus. Et tamen praemissae sunt verae, conclusio falsa, et ita ex vero sequitur falsum contra philosophiam.

Iste syllogismus communis: Omnis essentia divina est pater. Filius est essentia divina. Ergo filius est pater, est bonus. Sed praemissae sunt verae, et conclusio falsa, et verum vero hic prorsus non consonat.

Non quidem vitio formae syllogisticae, sed virtute et maiestate materiae, quae in angustias rationis seu syllogismorum includi non potest." -

Zum Begriff des "syllogismus expositoryus" vgl. oben Teil I, Anm. 49. Ein "syllogismus communis" operiert im Unterschied zum "syllogismus expositoryus" mit Allgemeinbegriffen. - An anderer Stelle behauptet Luther einen Gegensatz von Trinitätslehre und Mathematik, was, wie unten gezeigt werden wird, auf dasselbe hinausläuft. Vgl. WA 39, II, 22, 1ff.23f.29ff; 254, 7f; 287, 27f.

54 S. o. Teil I, Abschnitt 3, Anm. 31 und 50.

55 Dies hat B. Hägglund, Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie der doppelten Wahrheit, Lund 1955, 47-53, nachgewiesen.

56 Die unterschiedliche Argumentationsweise beider kann hier ausgeklammert werden.

57 Vgl. WA 39, II, 5, 7f (= Th. 26): "In his et similibus syllogismus est forma optima, sed nihil ad materiam."

58 Luther stellt ähnliche Syllogismen bezüglich christologischer Dogmen auf, die uns hier nicht näher beschäftigen sollen. Vgl. Th. 10.22.24.25 (WA 39, II, 4, 10-12.36ff; 5, 3ff).

- 59 Konkret widersprechen sich die Sätze: "Vater und Sohn sind mit dem göttlichen Wesen (real) identisch." Und: "Der Vater ist nicht der Sohn." Ebenso stehen im Widerspruch: "Der mit dem göttlichen Wesen realidentische Vater zeugt." Und: "Das göttliche Wesen zeugt nicht." - Der letztgenannte Satz wird von Luther jedoch nur bedingt behauptet (vgl. WA 39, II, 17, 17-23; 18, 1-12), in späteren Disputationen ganz bestritten (WA 39, II, 287, 31f; 288, 1ff; 291, 22ff; 295, 13-21; 313, 26-314, 8; 316, 16-25; 363, 16ff u. a.). Dieser interessante Befund, daß sich Luther damit auf die Seite von Joachim von Fiore gegen Petrus Lombardus und das IV. Laterankonzil (vgl. DS 803-807) stellt, kann hier leider nicht untersucht werden. Vgl. M. Lienhard, Martin Luthers christologisches Zeugnis, Göttingen 1980 (frz. Paris 1973), 242f (der Verfasser geht am eigentlichen Problem vorbei) sowie Th. Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers, Einsiedeln (2. Aufl.) 1980, 509-512 (mit sehr interessanten Vergleichsstellen).
- 60 WA 39, II, 3, 1f.
- 61 WA 39, II, 3, 3f (= Th. 2): "In theologia verum est, verbum esse carnem factum, in philosophia simpliciter impossibile et absurdum."
- 62 WA 39, II, 3, 7f (= Th. 4): "Sorbona, mater errorum, pessime definit, idem esse verum in philosophia et theologia." - Zu der Schwierigkeit, diesen Satz der Pariser Fakultät nachzuweisen, vgl. die Einleitung zur Disputation, WA 39, II, 2. Möglicherweise bezieht sich Luther auf die Verurteilung von 1277; s. o. Teil 1, Anm. 4.
- 63 S. o. Anm. 55.
- 64 Z. B. WA 39, I, 229, 22-24: "Cum vocabula physica in theologiam translata sunt, facta est inde scholastica quaedam theologia." - Vgl. unten Anm. 96 und 97.
- 65 B. Hägglund, 11.16.54.88.95.98.
- 66 WA 39, II, 4, 2f.6f: "Nam hac sententia abominabili (scil. Sorbonae) docuit captivare articulos fidei sub iudicium rationis humanae." (Th. 6) - "Cum contra Paulus doceat, captivandum esse omnem intellectum (haud dubie et philosophiam) in obsequium Christi." (Th. 8).
- 67 B. Hägglund, 17; vgl. ebd., 53.99f. - Der zitierte Satz Hägglunds kann uns trotz seiner rhetorisch-persuasiven Durchschlagskraft nicht davon überzeugen, daß die Position Luthers nicht doch weit mehr impliziert: nämlich die Aufgabe des Widerspruchsprinzips. Dazu s. u. Abschnitt 3.
- 68 Vgl. B. Hägglund, 19.53. Vgl. Th. 21 (WA 39, II, 4, 34f): "Ut quae sit non contra, sed extra, intra, supra, infra, citra, ultra omnem veritatem dialecticam." - Die Unvereinbarkeit dieser These mit der unmittelbar vorausgehenden These 20 (Anm. 53) bemerkt Hägglund offenbar nicht. S. u. Abschnitt 3.
- 69 B. Hägglund, 48; vgl. ebd., 95.

- 70 Insofern, scheint mir, ist auch der Versuch einiger nominalistischer Theologen, v. a. Robert Holcots, eine nur für den göttlichen Bereich geltende "logica fidei" zu konzipieren, als in sich widersprüchlich abzulehnen. Vgl. die Darstellung bei B. Hägglund, 44f.93.
- 71 B. Hägglund, 90; vgl. ebd., 102 und passim. Vgl. bei Luther z. B. These 40 (WA 39, II, 5, 35f): "Rectius ergo fecerimus, si dialectica seu philosophia in sua sphaera relictis discamus loqui novis linguis in regno fidei extra omnem sphaeram."
- 72 B. Hägglund, 94. - Die von Hägglund in dieser Frage als hilfreich angesehene Unterscheidung von ontologischem und logischem Wahrheitsbegriff (vgl. ebd., 90-94) ist hier irrelevant. Die Behauptung, daß Wahrheit im Sinne von logischer Wahrheit "keine größere Reichweite hat als der konkrete Satz, den man als wahr bezeichnet" (ebd., 94), ist entweder trivial (aber so dürfte sie nicht gemeint sein) oder unsinnig, sofern damit gesagt sein soll, (logische) Wahrheit sei relativ in bezug auf gewisse Sätze bzw. Wirklichkeitsbereiche.
- 73 WA 39, II, 16, 22 (B): "Contraria debent esse circa idem, in eodem ordine." Vgl. den ganzen Zusammenhang in den verschiedenen Relationen, die hier einen recht unklaren Text bieten. Ebenso in WA 39, II, 26f (Argument 25 und 25 a in B und Argument 25 a in C). B. Hägglund, 96f, geht auf die widersprüchliche Überlieferung nicht ein; dennoch dürfte er wohl den Sinn des von Luther Gemeinten getroffen haben.
- 74 B. Hägglund, 100; vgl. ebd., 97.102.
- 75 Vgl. noch folgende Arbeiten, die mehr oder weniger ganz auf der Linie von Hägglund stehen: R. Schwarz, Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther: ZThK 63 (1966) 289-351, hier 338, stellt als Programm der Disputation über Joh 1, 14 die "neue theologische Rede" heraus, die aus der Scheidung von Theologie und Philosophie als verschiedener Gewerbe resultiert. - W. Joest, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967, 79-136, behandelt zwar nicht die Disputation über Joh 1, 14, stellt aber zu Recht heraus, daß Luthers Auffassung zu einer Sprengung des Analogiegedankens führt (S. 95.114.126f). Insgesamt erscheint seine Interpretation als Abschwächung der Lutherschen Aussagen. - Dasselbe ist zu R. Weier, Das Theologieverständnis Martin Luthers, Paderborn 1976, 49-62, zu sagen. - M. Lienhard (s. o. Anm. 59) behandelt in einem Exkurs die "Logik der Theologie" nach den Disputationen (S. 260-264) in enger Anlehnung an R. Schwarz (s. o.). Luthers Ablehnung der Syllogismen in der Theologie wird heruntergespielt, da diese ja nur "geistreiche Spielereien" seien, "bei denen das Denken nicht von den dem Glauben zugänglichen Tatsachen ausgeht, sondern sich innerhalb bestimmter logischer Regeln bewegt" (S. 262). - Die Arbeit von K.-H. zur Mühlen, Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken. Darge-

- stellt am Werk Martin Luthers und Fr. Gogartens, Tübingen 1980, trägt zu unserer Problematik nicht viel bei, da sie Luthers Vernunftkritik vorwiegend hinsichtlich der Soteriologie thematisiert; das Problem der "doppelten Wahrheit" wird nicht angesprochen. Aufschlußreich ist allerdings der Literaturüberblick S. 67-75.
- 76 Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie, Wiesbaden 1982.
- 77 U. Asendorf, Vorwort, XV; vgl. die Zusammenfassung S. 154-163. - Vgl. auch den Aufsatz von Alma von Stockhausen in dieser Festschrift.
- 78 Z. B. ebd., 156.
- 79 Ebd., 107-119.161.
- 80 Ebd., 117f.159f. - Der sprachliche Hinweis auf die Relativitätstheorie ist genauso irreführend wie der Vergleich mit der Quantenmechanik (ebd., 118), da keine der beiden physikalischen Theorien eine Relativität der Wahrheit oder eine Realdialektik behauptet.
- 81 Luthers Verhältnis zur theologischen und philosophischen Überlieferung, in: Leben und Werk Martin Luthers 1526-1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag (hrsg. von H. Junghans), Göttingen 1983, 347-368.839-849.
- 82 W. Mostert, 353. Mostert bezieht sich auf den eingangs zitierten Syllogismus in Th. 18-20 der Disputation über Joh 1, 14. In seinen weiteren Ausführungen stützt er sich ganz auf B. Hägglund, W. Joest und R. Schwarz.
- 83 Vgl. z. B. WA 39, II, 4, 34f (= Th. 21; s. o. Anm. 68); 14, 8-13; 15, 17-16, 3; 24, 24-26; 256, 2-4.
- 84 Vgl. WA 39, II, 4, 2f (= Th. 6; s. o. Anm. 66); 21, 10f; 30, 11-14; 254, 5f; 340, 12f.
- 85 Hierfür lassen sich sehr zahlreiche Belege anführen; hier soll aber nur - gleichsam paradigmatisch - Luthers Stellungnahme zum Problemkreis Trinität und Vernunft untersucht werden, damit die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, die hier meist eine andere Auffassung vertritt, nicht ins Grenzenlose ausufert.
- 86 Vgl. den Widerspruch zwischen Th. 1 und Th. 19 sowie zwischen Th. 20 und Th. 21 (s. o. Anm. 60 und Anm. 68).
- 87 S. u. Abschnitt 3.4. - Hier sei abgesehen von dem Fall einer Überschneidung beider "Gebiete", die Luther offenbar hinsichtlich der "sapientia legalis" annimmt: WA 39, II, 13, 5-16; dazu U. Asendorf, 114.161. Im Bereich der "sapientia legalis" behauptet Luther ja auch Harmonie zwischen Glauben und Vernunft.
- 88 Eine in sich widersprüchliche Aussage ist ein Verstoß gegen die Logik, nicht gegen die Philosophie. Es ist daher unsachgemäß, die formale Logik unter die Philosophie zu subsumieren, wie es Luther und alle seine hier angeführten Interpreten tun. Dasselbe gilt übrigens für die Mathematik: Die Behauptung, daß ein Ding drei Dinge sind, ist als Verstoß gegen die Mathematik *in sich* widersprüchlich.

- 89 Deshalb ist etwa der Ausdruck "Widerspruch zwischen der Trinitätslehre und den syllogistischen Formen" (B. Hägglund, 49) irreführend, da die "syllogistischen Formen" nicht etwas inhaltlich-Materiales sind, zu dem anderes Inhaltliche im Verhältnis der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit stehen könnte, sondern etwas rein Formales, das das Vereinbare bzw. Widersprüchliche überhaupt erst definiert bzw. zum Ausdruck bringt.
- 90 S. u. Abschnitt 3.4.
- 91 Vgl. oben zu Anm. 69.
- 92 S. o. zu Anm. 82.
- 93 Vgl. oben Anm. 71.
- 94 Vgl. WA 39, II, 94, 17f: "Certum est tamen, omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata." Vgl. u. a. ebd., 19, 34f; 29, 32; 30, 18f und passim.
- 95 WA 39, II, 5, 9f (= Th. 27): "Eundum ergo est ad aliam dialecticam et philosophiam in articulis fidei, quae vocatur verbum Dei et fides." - Vgl. ebd., 104, 24ff; 303, 23ff; 308, 3-5.
- 96 Vgl. W. Joest, 109; W. Mostert, 361; vgl. unten Anm. 107.
- 97 S. o. Anm. 64. - Ein in der Sekundärliteratur oft herangezogenes Beispiel für diese Kernthese Luthers ist die Übernahme des Begriffs "formalis" in die Rechtfertigungslehre. Luther fordert hier gleichsam eine "Taufe" der philosophischen Termini: WA 39, I, 229, 16ff.23ff (Prom.-Disp. von Palladius und Tileman (1537), Argument 14); vgl. W. Joest, 94f; R. Weier, 50-52; M. Lienhard, 263, Anm. 114; U. Asendorf, 116f.
- 98 WA 39, II, 16, 5-7 (A).19-21 (B).31f (C). - Das hier gewählte Beispiel stammt aus der Christologie und nicht aus der Trinitätslehre. Die Trinitätslehre macht offenbar nur der Logik und der Mathematik, also den formalen Wissenschaften, Probleme, während sich in der Christologie auch Aussagen ergeben, die mit inhaltlichen Erkenntnissen, die der Philosophie entstammen, in Widerspruch zu stehen scheinen.
- 99 WA 39, II, 16, 8f.22.33; s. o. Anm. 73.
- 100 WA 39, II, 16, 9-17, 2 (A). Die Parallele zur Rechtfertigungslehre bietet nur Relation A. Der Text ist zwar manchmal unklar, dürfte aber hier sinngemäß interpretiert sein. - Vgl. in diesem Zusammenhang die interessante Beobachtung von W. Joest, 107.116, über das "Umkehrungsmotiv" bei Luther: Beim Wechsel von der Philosophie zur Theologie werden Subjekt und Objekt, Aktiv und Passiv vertauscht. Leider kann darauf in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden.
- 101 WA 39, II, 17, 28-36 (C). Der Paralleltext (17, 2-7 (A)) muß mit R. Schwarz, 302, Anm. 44 und 339, Anm. 164, sicher als verderbt angesehen werden; Schwarz, ebd., konjiziert das "Ego capio" (17, 4) durch "Ergo capiunt". - B. Hägglund, 96f, macht es sich deshalb wohl zu leicht, wenn er Luther gerade so versteht wie dieser die von ihm

- bekämpfte Scholastik. Hägglund bezieht sich dabei auf die Parallelstelle WA 39, II, 10, 24-32.
- 102 Vgl. R. Schwarz, 337. Vgl. ebd., 338: "Zur Äquivokation der Begriffe müssen hingegen die Ockhamisten ihre Zuflucht nehmen, das heißt: das Wort 'Mensch' meint für sie nicht dasselbe, wenn vom Menschen Petrus oder vom Menschen Christus die Rede ist. (...) Die Ockhamisten erheben zwar den Anspruch, die Einheit von Philosophie und Theologie zu wahren, für beide die gleiche Wahrheit gelten zu lassen. Da sie jedoch bei allem, was sich mit dem Glauben reibt, eine Äquivokation einführen müssen, betrügen sie die Philosophie und die Theologie, bringen sie beide um ihre Wahrheit und ihre wahrheitsgemäße Sprache. Die Äquivokation wird zur Quelle des Irrtums: *Omnis aequivocatio mater errorum*. So scharfsichtig urteilt Luther über die ockhamistische Theologie. Er behauptet demgegenüber: Philosophie und Theologie sind verschiedene Gewerbe; was in der Theologie wahr ist, ist in der Philosophie schlechthin unmöglich und absurd, nämlich der theologische Fundamentalsatz: *Verbum caro factum est*." - Vgl. auch W. Mostert, 364f.
- 103 S. o. Anm. 101.
- 104 S. o. zu Anm. 72; vgl. U. Asendorf, 117.159f (Anm. 80).
- 105 Vgl. oben Anm. 71.
- 106 Vgl. oben zu Anm. 87.
- 107 Dies ist etwa der Fall im Verhältnis von Längenmaßbegriff und Massenbegriff: ein Punkt oder eine mathematische Linie lassen sich nicht abwägen. Vgl. WA 39, II, 5, 15f (= Th. 30). Dies und noch weitere Beispiele (Th. 30-38) benutzt Luther, um seine These zu stützen, daß in Theologie und Philosophie nicht dasselbe wahr sein kann: "*Quanto minus potest idem esse verum in philosophia et theologia, quarum distinctio in infinitum maior est, quam artium et operum.*" (5, 33f = Th. 39) - Offensichtlich ist sich Luther nicht darüber im klaren, daß seine eigenen Erläuterungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie miteinander unvereinbar sind.
- 108 Vgl. die oben, Anm. 94 zitierte These 20 der Disp. de div. et hum. Christi (1540) und die bald darauf folgende These 24 (WA 39, II, 94, 25f): "*Non quod novam seu aliam rem, sed nove et aliter significet, nisi id quoque novam rem dicere velis.*"
- 109 Jedenfalls nicht im Bereich der Logik. Damit ist die Frage nach der "analogia entis", die Luther im übrigen scharf abgelehnt hat, noch nicht berührt.
- 110 In den späten Disputationen z. B. WA 39, II, 253, 17ff; 287, 29f; 364, 1-15.23-28.
- 111 Vgl. den Aufsatz von Josef Wieneke in dieser Festschrift.
- 112 WA 39, II, 4, 15f (= Th. 12); so schon 1517 in der Disp. contra schol. theol. (WA 1, 226, 19f = Th. 46). - Diese Unterscheidung findet sich sehr ausführlich bei Pierre d'Ailly; vgl. dazu B. Hägglund, 45ff.

- 113 Vgl. ebd., 49, Anm. 62: "Auch der Gedanke einer *suppositio mediata* bringt große Schwierigkeiten mit sich. Wie läßt er sich mit dem Gedanken der Unteilbarkeit des göttlichen Wesens vereinen? Vielleicht wusste Luther um gewisse verborgene Unklarheiten, als er diese Theorie bekämpfte."

"Essentia non generat essentiam"

Martin Luther und die Trinitätslehre der Spätscholastik

Josef WIENEKE

Die Trinitätslehre der Spätscholastik ist bisher noch nicht in allen Aspekten erforscht, wenn auch kritische Edierungen nach und nach das Blickfeld erweitert haben. In diesem Aufsatz soll versucht werden, Licht auf einen Punkt dieser Thematik zu werfen in Gegenüberstellung der Ansichten Gabriel Biels und der Randbemerkungen des jungen Luther zu Petrus Lombardus.

1. Gabriel Biel

Gabriel Biel, der in den letzten Jahren Gegenstand gründlicher Studien war¹, schrieb seinen Sentenzenkommentar nicht wie andere Spätscholastiker in jungen Jahren, sondern dieser ist eine reife Frucht am Ende seines Lebens zum Abschluß seiner Lehrtätigkeit in Tübingen (1484 - 1491). Dieses theologische Hauptwerk² orientiert sich nach eigenem Bekenntnis an Ockham³.

Die Trinitätslehre des ersten Buches ist in wesentlichen Teilen wortwörtlich übernommen von Ockham und folgt dessen Kommentierung der Sentenzen des Petrus Lombardus, doch hat Biel sie angereichert mit den Problemstellungen und Lösungen des Pierre d'Ailly und des Gregor von Rimini sowie weiterer Nominalisten wie Holcot und Oyta. Der enge Anschluß an Ockham bringt es zusätzlich mit sich, daß Duns Scotus zum Hauptgegner der Argumentation avanciert. Somit läßt sich hier besonders deutlich die Auseinandersetzung mit dem scotischen System verfolgen, ohne

daß man Biels oder auch Ockhams Trinitätslehre als einzige Möglichkeit nominalistischer Trinitätslehre ansehen muß.

1215 hatte das IV. Laterankonzil in Auseinandersetzung mit den Ideen Joachims von Fiori verneint, das göttliche Wesen, die göttliche Natur sei als gezeugt oder selber zeugend zu verstehen⁴.

Ausgehend von der Zeugung des Sohnes durch den Vater konnte man ja die Einheit von Person und Wesen dahingehend verstehen, daß das göttliche Wesen dann sowohl für den Vater als auch für den Sohn supponieren könne, und erhielt somit die Aussage, das göttliche Wesen zeuge das göttliche Wesen. Auf die ontologische Unmöglichkeit dieser Folgerung hatte schon Augustinus⁵ hingewiesen, und auch Petrus Lombardus⁶ benutzte dessen Argument, kein Ding zeuge sich selbst, daß es sei. War also die Einheit von Wesen und Person nicht derart, daß eine solche Supposition möglich war, so mußten nun die Prädikate der göttlichen Personen und des Wesens genauer bestimmt werden.

Seit 1215 hatten die Theologen somit eine begriffliche Festlegung für diesen Bereich des Trinitätsgeheimnisses, die als Basis für viele Syllogismen diente und als Prüfstein der Logik. Konnte das Zeugen vom Vater ausgesagt werden, das Gezeugtsein vom Sohn, so war weder das eine noch das andere vom mit beiden identischen göttlichen Wesen zu behaupten.

Schon Petrus Lombardus, auf den das Dogma sich bezieht, hat in der vierten und fünften Distinktion seines ersten Buches diese Denk- und Sprachmöglichkeiten abgewogen. Gabriel Biel kommt auf den Canon Firmiter nicht nur an dieser Stelle zu sprechen, sondern dieser bildet vielmehr eine häufig angeführte Ausgangsbasis seines theologischen Denkens. Genau hier läßt sich auch sein gegenüber Duns Scotus geändertes Metaphysikverständnis festmachen.

In der *distinctio* 2, der Untersuchung der Einfachheit Gottes, die im Anschluß an Ockham ein Achtel des ersten Buches einnimmt, legt Biel sein Verständnis der *distinctio formalis* dar. Scotus hatte diese neue Art der Unterscheidung in seine Philosophie eingeführt, um die Scheidung von Person und Wesen in Gott wie auch der göttlichen Attribute zu ermöglichen, nicht ohne hieraus ein entscheidendes Instrumentarium seiner ganzen Ontologie zu machen⁷. Biel hingegen lehnt einleitend sofort die scotische Formalscheidung der göttlichen Attribute ab und untermauert seine Argumentation mit seinem Ansatz einer prinzipienlosen Individuation⁸. Offenkundig übernimmt er hier Ockhams Ablehnung des scotischen Systems, in dessen System die Individuierung durch eine *haecceitas* aus der washeitlichen Sicht gerade des trinitarischen Seins folgt. Erst diese Sicht ermöglicht es Scotus, in Gott noch formalgeschiedene Attribute anzunehmen, und so verlangt im anderen Fall die Betonung der göttlichen Einfachheit die Einfachheit der Individuation, bedingt sich zumindest in dem ontologischen Konzept Ockhams. Dieser (wie auch Biel) setzt somit konsequent die prinzipienlose Individuation der Untersuchung der Einfachheit Gottes⁹ voraus, am Beginn einer Distinktion, die von den göttlichen Attributen über die Universalienlehre¹⁰ bis hin zum Gottesbeweis alles hieraus entwickelt, immer in Absetzung von der scotischen Metaphysik.

Das Dogma nun, das dem Vater eine Eigenschaft zuschreibt, die von dem mit ihm identischen Wesen verneint wird, muß seine theologische Deutung finden, das Denken muß sich daran orientieren. Biel definiert die Aufgabe der *distinctio formalis* genau darin, den vom Dogma geforderten Unterschied auszudrücken, und nur darin. In seiner zweiten *distinctio* führt er dazu mehrere, teils an Ockham und teils an Pierre d'Ailly orientierte Definitionen an¹¹. Ausgehend von der Problemlage des Dogmas öffnen sich diese Definitionen auf weitere Anwendungsbereiche. Biel definiert die *distinctio*

tio formalis zunächst als eine solche, die genau in der Scheidung der Personen vom Wesen in Gott gründet, so daß nur dort die Subsistenz einer Natur in mehreren Dingen anzunehmen sei¹². Formaler gefaßt, handelt es sich um eine gegenseitige Supposition (Einsetzbarkeit) bei gleichzeitig bestehender entgegengesetzter Prädikation eines Sachverhaltes (Pater generat - essentia non generat). Da der Gebrauch der *distinctio formalis* zwar eine Abkürzung sei zur Wiedergabe dieses Sachverhaltes, so ist sie doch unverständlich wie die Trinität selber und daher nur auf diesen von der Kirche und der Schrift geforderten Bereich zu beschränken¹³. Rein theoretisch, so wird Ockham zitiert, lasse sich eine solche Subsistenz einer unteilbaren Natur in mehreren *Supposita* auch im kreatürlichen Bereich denken, doch sei sie nur zur Erklärung des Dogmas einzuführen¹⁴. Diese kirchliche Entscheidung ist für Biel Ausgangspunkt und zugleich Endpunkt seiner Verwendung der *distinctio formalis*. Da er die zugrundeliegende Ontologie des Scotus ablehnt, kommt der *distinctio formalis* im System Biels nur ein sprachlich-logischer Wert zu¹⁵.

Die entscheidenden Distinktionen vier und fünf zeigen uns Biels Interpretation des Canon Firmiter. Zunächst nutzt Biel die Frage nach der Hervorbringung Gottes¹⁶, um im engen Anschluß an d'Ailly eine genaue Liste aller in der Trinität möglichen, falschen und zu vermeidenden Aussagen zu erstellen, wobei er diejenige des Cameracensis noch deutlich strafft und systematisiert¹⁷. Diese Anlehnung an den Cameracensis findet sich ebenso in der zwölften *distinctio*, in der Biel wiederum dessen Regeln auswertet und die *suppositio mediata* nur auf den Ursprung der Hauchung verwendet wissen will. Diese Unterscheidung des Cameracensis bringt die Sprachregeln zum Abschluß, indem die Bereiche des Personalen und Essentiellen in Gott für sich direkt supponieren können (*immediata*), untereinander aber nur unter Einhaltung der Regeln, wie sie der formalisierten Form der *distinctio*

tio formalis entsprechen¹⁸. Die *distinctio formalis* des Scotus ist somit eine Regel, mit deren Hilfe der Canon Firmiter ausgedrückt wird und falsche Conclusionen vermieden werden können. Die Scheu vor unnötiger Trinitätsspekulation begegnet bei Biel häufiger, man kann sie auch für pastoral begründet halten¹⁹.

2. Vertritt Biel eine *logica fidei*?

Zunächst ist dieser Begriff zu klären, da er nicht mit der Verwendung einer neuen Suppositionsform in der Trinität verwechselt werden sollte. *Logica fidei* ist die Ansicht²⁰, Bereiche der Theologie oder sie selber lägen außerhalb des mittels syllogistischer Schlüsse als wahr zu Erschließendem und erforderten eine neue Art der Logik. Die formale Gültigkeit der aristotelischen Logik wird, zumindest auf den ersten Blick, geleugnet bei Robert Holcot²¹. Dieser forderte für die dogmatischen Sätze, die nicht in die herkömmliche Logik sich einfügen ließen, eine eigene Logik, unterschieden von dem Bereich der natürlichen Logik. Das Problem entstand in dem Augenblick, in dem man auf Sätze der Dogmatik wie den Canon Firmiter die formale Logik anwandte und dann logisch korrekte und inhaltlich falsche Schlüsse erhielt²². Damit scheitert nicht die Formalität der Logik, da, wie Ockham aufzeigt, mit der Analyse des *sylogismus expository* aufgezeigt werden kann, daß Wesen und Person aufgrund des formalen Unterschiedes nicht in den s.e. einzusetzen sind, der Syllogismus also formal gar nicht korrekt ist.

In der Trinitätslehre zumindest schließt sich Holcot später Ockhams Logikregeln an und gibt dort den Anspruch auf eine eigene Logik auf.

Biel kommt auf dieses Problem in der fünften *distinctio* zu sprechen. In der *conclusio* zitiert er nach Darstellung der Beweislinien Augustins und des Lombarden die Meinung Holcots, das Dogma, *essentia non generat essentiam*, sei

nicht zwingend zu beweisen und nur im Glauben als kirchliche Entscheidung anzunehmen²³. Der Gedanke des zwingenden Beweises spielt gerade auch bei Pierre d'Ailly eine zentrale Rolle, denn wahrscheinliche Gründe gibt er den Trinitätsdogmen wohl zu²⁴.

In der Argumentation der Zweifel zeigt sich, daß Biel an der Allgemeingültigkeit der Logik festhält und so hier den Angriff von Gregor von Rimini auf Ockhams Trinitätssyllogismen abwehrt²⁵. Aus korrekten Sätzen lasse sich keine falsche Aussage in der Trinität folgern, sondern aus den neuen wahren Sätzen, die die Kirche vorgibt, muß das System so verfeinert werden, daß nur wieder wahre Sätze Ausgangspunkt des Schlußverfahrens sind. Dieses hat Ockham schon im Detail in der Logik geklärt, auf die Biel verweist²⁶. Für ihn entscheidend ist das Bestehen auf der Allgemeingültigkeit der Logik.

Biel sieht also die Logik Ockhams als geeignete Verfeinerung der aristotelischen Logik an, mit deren Hilfe alle Widersprüche aufzulösen sind. Den Begriff einer logica fidei finden wir hier nicht.

Luther hat 1517 in der *disputatio contra scholasticam Theologicam* die Verwendung der logica fidei und der *suppositio mediata* in einem abgelehnt, ohne zu unterscheiden zwischen einer logica fidei im strengen Sinne und den sprachlogischen Klärungen eines Biels, für den die *suppositio mediata* gerade eine Suppositionsform ist, mit deren Hilfe die *distinctio formalis* umgesetzt werden kann eben in dem Bemühen, die Gültigkeit der Logik aufrechtzuerhalten²⁷. Diese Vermischung kann man Luther dann zum Vorwurf machen, wenn sich der Begriff der logica fidei historisch auf die (für Holcot angenommene) strenge Form beschränken läßt. Mußte Luther unter dem Begriff der logica fidei die Bestreitung der Allgemeingültigkeit der Logik verstehen? Oder konnte er auch die Systeme Biels und d'Aillys

hierunter fassen, da diese doch mit der *suppositio mediata in divinis* eine neue Logikbegrifflichkeit einführten^{28?}

Seine Ablehnung der Scholastik jedenfalls umfaßte gerade auch den 'milderer' Versuch der Dogmenausdeutung²⁹. Biel sollte aber trotz dieses Vorwurfes nicht mehr der Verwendung der *logica fidei* geziehen werden, versteht man unter ihr ein System, das die Allgemeingültigkeit der Logik verneint.

3. Die Randbemerkungen

Wie hat Martin Luther zu Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn (1509 und nicht erst 1517) auf die Vorgaben der nominalistischen Schule zum Verhältnis von Theologie und Philosophie reagiert? Hinweise hierzu können uns die Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus³⁰, angefertigt zur Vorlesungsvorbereitung und zu wichtigen Werken Augustins³¹ aus den Jahren 1509 bis 1511 geben.

Welche Denker und Schulen Luther damals vertraut waren, läßt sich bisher nur aufgrund verschiedener Indizien erschließen. Ockham und Biel gehörten mit Sicherheit dazu. Gregor von Rimini scheint er erst später genauer kennengelernt zu haben³², wenn auch dieser Autor in Biels Werk zugänglich war wie der vielzitierte Pierre d'Ailly. Der damals weit verbreitete Sentenzenkommentar des Kardinals und Bischofs von Cambrai und einflußreichen Konzilstheologen von Konstanz (1352 - 1420) wird Luther auch direkt vorgelegen haben, wie aufzuzeigen ist.

Die Randbemerkungen sind schon, bei aller Vorsicht aufgrund ihres fragmentarischen Charakters, insbesondere zur Rechtfertigungslehre analysiert worden. Die Trinitätslehre, deren Kommentierung den größten Teil des Ganzen darstellt³³, ist aber bisher wenig ausgewertet worden³⁴. Die

Kommentierung der vierten und fünften *distinctio* und ihr Umfeld ist bisher (nach meinen Erkenntnissen) einzig von Theobald Beer besprochen worden. Er macht darauf aufmerksam, daß Luthers Abkehr vom Dogma des Canon Firmiter, die Beer von hier bis zu den letzten Disputationen aufgezeigt hat, sich damit schon andeutet³⁵. Wie sieht also Luther den Lombarden, und gibt es Vergleichspunkte für seine Meinung in der damaligen, ihm bekannten Theologie?

Gehen wir chronologisch Luthers Kommentierung nach, so stoßen wir nach einer nun allgemein als nicht lutherisch identifizierten Grundsatzklärung zum Verhältnis Theologie und Philosophie³⁶ im vorderen Einbanddeckel des Sentenzenkommentars des Lombarden auf eine wichtige Stellungnahme zur zweiten *distinctio*. Zu der dort erfolgenden Auslegung alttestamentarischer Gottesbezeichnungen entweder auf das eine göttliche Wesen oder die Dreizahl der Personen bemerkt Luther apodiktisch, eine Unterscheidung zwischen essentiellern und personalem Sprachgebrauch des Wortes 'Gott' sei eine nutzlose und frivole Erfindung der Philosophen³⁷. Aus dieser Stelle und der weiteren Argumentation wird ersichtlich, daß Luther mit dem Namen Gott hier das Wesen, die Potenz, bezeichnet sieht. In der folgenden Bemerkung wendet sich Luther wohl gegen die von Scotus erwogene Möglichkeit eines separaten Genießens nur einer göttlichen Person³⁸, wie sie auch Pierre d'Ailly verworfen hat. Biel hingegen gibt in der ersten *distinctio* seines Kommentars beiden Auffassungen Recht³⁹. Die grundsätzliche Ablehnung der Unterscheidung des Namens Gottes in wesentlichen und personalen Gebrauch stellt Luther nicht nur gegen Scotus, sondern auch gegen Nominalisten wie Biel und d'Ailly, deren Trinitätslehre mit solchen Unterscheidungen beginnt⁴⁰. Luther fordert einen eigenen Sprachgebrauch, der nicht die sonstigen Unterscheidungen ermöglicht, anstelle dessen legt er den Gottesnamen auf das We-

sen der drei Personen fest, ohne daß die Ablehnung des Scotus dies nun erfordert hätte.

Daß Luther andererseits mit dem Nominalismus vertraut ist, zeigt sein Lob Ockhams mit genauer Stellenangabe der hervorgehobenen Augustinusinterpretation⁴¹, womit er zudem den scotischen Sprachgebrauch ablehnt im Vergleich mit dem nominalistischen Gebrauch⁴².

Die Randbemerkungen zur vierten distinctio zeigen denn auch einen in der Syllogistik wohlgeschulten Verfasser, der gleichsam spielerisch Sätze kombiniert, um sie dann in korrekte und falsche zu unterteilen⁴³. Daß es als weitere Möglichkeit auch noch wahre, aber der Häretiker wegen zu vermeidende Aussagen gibt, belegt er mit einer Auflistung solcher⁴⁴. Die angegebene Stelle bei Pierre d'Ailly enthält nur das erste Beispiel, eine ähnliche fast komplette Liste jedoch finden wir bei Biel⁴⁵. Dort befindet sich diese Auflistung kurz vor einem Verweis auf die von Luther angegebene Stelle des Kardinals, so daß Luther wohl eher Biel verwendet oder ein weiteres Werk, nicht jedoch hier den Cameraensis.

Zur gesamten distinctio stellt Luther zutreffend fest, die Schwierigkeit läge in der Suppositionsmöglichkeit des Namens Gott durch die trinitarischen Personen⁴⁶. Indem für Gott sowohl als Subjekt wie als Prädikat eines Satzes eine der trinitarischen Personen eingesetzt werden könne, kann unter dieser Hinsicht gesagt werden, Gott zeuge Gott.

In der entscheidenden fünften distinctio, die hier nur im ersten Kapitel untersucht wird, finden wir einen Frontalangriff Luthers auf die von Augustinus und Petrus Lombardus angeführte Entwicklung des "essentia non generat essentiam". Petrus Lombardus lehnt im ersten Kapitel den Ansatz des Joachim von Fiori ab, das göttliche Wesen werde gezeugt vom Vater oder von sich selbst. Luther greift die Argumentation grundsätzlich an, indem er die obige Gleichsetzung

Gottes mit dem Wesen benutzt, um einen Widerspruch zu erzeugen, den die von ihm abgewehrte Unterscheidung zwischen essentielltem und personalem Sprachgebrauch gerade verhindern sollte. Auch die gegenteilige Besetzung des Namens Gott benutzt er gleichsinnig, um mit der hier beschriebenen Zeugung der Person auch die der Wesensattribute zu verlangen, ein Bestreben, das alle Randbemerkungen zur Trinitätslehre durchzieht⁴⁷. Somit scheint Luther die grundsätzliche Distinktion zwischen Wesen und Person nicht anzunehmen, sondern er schließt aus der Identität von Sohn und Wesen auf das Zeugen des Wesens durch den Vater⁴⁸. Wie die anschließende Wiedergabe zeigt, hat Luther das Zentralargument der vorgelegten Argumentation wohl verstanden⁴⁹, doch scheint seine prinzipielle Ablehnung der Rationalität des Dogmas auf einer Sicht der Trinität zu beruhen, in der das Wesen, wenigstens zum Zweck der Widerlegung des 'essentia non generat essentiam', mit der Person in eins gesetzt werden kann, wobei er die Sprachmittel der Nominalisten schon von vornherein ablehnt.

So beschränkt er abschließend das Anliegen des Textes auf den Versuch, eine Selbstsetzung einer göttlichen Person durch Zeugung zu vermeiden⁵⁰. Einzig aufgrund des Glaubens stimmt er dem Dogma zu. Von Biel unterscheidet ihn in diesem Punkt die Ablehnung aller rationes. Biel hingegen bezweifelte nur die (zwingende) Evidenz der Gründe.

Ziehen wir die Stellungnahme d'Aillys zu diesem Punkt heran, so unterscheidet dieser zwischen evidenten und wahrscheinlichen Gründen für das Dogma, dem er dann nur wahrscheinliche zubilligt⁵¹. Auch hier schließen die Gründe nicht, doch soll dies wie bei Biel den Geheimnischarakter der Offenbarung aufzeigen. Über Biel hinaus geht die lange Erörterung der Gründe, mit deren Hilfe das Dogma vor seiner Definierung hätte abgelehnt werden können⁵². Auch aus der Hl. Schrift ist es evident nicht abzuleiten, sondern es beruht einzig auf der Entscheidung der Kirche⁵³. Luthers Ar-

gumentation will von den Prämissen aus das Dogma als irrational demonstrieren und scheint sich hierin mit Pierre d'Aillys Gedankengang zu berühren. Dieser jedoch ist eingeordnet in das Bemühen, die Nichtwidersprüchlichkeit der Trinitätslehre aufzuzeigen, die als Geheimnis aber auch der schlußfolgernden Vernunft eines Heiden nicht offen, nicht evident ist. Die Vernachlässigung des Unterschiedes von Wesen und Person auch zum Zweck der Widerlegung deutet auf einen Bruch Luthers mit den genannten nominalistischen Autoren hin, wenn auch Pierre d'Ailly durch die Verweisung rein auf die Autorität der Kirche und Biel mit dem Zitat der gleichlautenden Argumentation Holcots, ähnlich argumentieren. Da sie die kirchliche Autorität nicht als Ausflucht aus Widersprüchen, sondern als Ursprung der dogmatischen Sätze betrachten, ist sie Ausgangspunkt rationaler Argumentation und nicht Ende.

Die siebte *distinctio* ist für unsere Einstufung der Stellung Luthers in den Strömungen seiner Zeit interessant, da Luther sich hier mit Petrus Lombardus und dem erneut zitierten Pierre d'Ailly zusammenschließt, um eine Position abzulehnen, die auch dem Sohn eine aktive Zeugungspotenz einräumt⁵⁴. Diese könnte die vereinfachte Darstellung der Meinungen von Ockham und Biel sein, die das Prinzip der Zeugung im Wesen ansiedeln. Ausgehend von einem Augustinuszitat zur Zeugungsfähigkeit des Sohnes: dieser habe den Schöpfer nicht gezeugt, nicht weil er nicht konnte, sondern weil es nicht angemessen war, erörtert der Lombarde eine Grundschwierigkeit: Ist die Zeugungspotenz nur im Vater, so teilt er dem Sohn nicht das ganze Wesen mit, ist dagegen die Potenz im Wesen, wie Augustin nahelegt, so müßte auch der Sohn zeugen können. Petrus behilft sich, indem er die Aussage Augustins nicht genauer auslegen will und zwischen aktiver und passiver Potenz unterscheidet, die mit dem Wesen als Potenz nur der einen Person jeweils zukommt.

Pierre d'Ailly vertritt die Meinung, die Zeugungspotenz sei mit der Person und nicht mit dem Wesen gegeben, in bewußter Absetzung von Ockham. Luther sieht in der Gegenposition, die Petrus Lombardus bekämpft und die zunächst dem Sohn auch die Zeugungspotenz zuschreibt eine phantastische Einbildung, fleischliches Denken, da dann der Sohn ebenso einen Sohn hervorbrächte⁵⁵. Biel hat natürlich nicht diese Konsequenz vertreten, sondern er hat in der Mitteilung des einen göttlichen Wesens auch das Prinzip aller Hervorgänge mitgeteilt gesehen, nur daß dieses im Sohn nicht zur Zeugung komme, da dazu schon die Verbindung mit dem Vater notwendig sei. Betont ist jedenfalls die Potenz des Wesens beim Hervorbringen⁵⁶. Da Luther aus Biel die Position d'Aillys nicht entnehmen konnte zu dieser Frage, kann man ein Studium auch dieses Autors vermuten, da dort auch der Gegner genannt wird⁵⁷.

Das folgende und letzte Zitat Pierre d'Aillys scheint, falls nicht ein noch unbekannter Zwischenträger auffindbar wird, eindeutig auf Luthers Arbeit am *Cameracensis* zu verweisen.

Diese Frage ist bisher in der Sekundärliteratur meist negativ beschieden worden⁵⁸, indem anscheinend das direkte Zitat Pierre d'Aillys nicht als solches erkannt wurde⁵⁹. Die Frage der Abhängigkeit Luthers von der sogenannten Augustinerschule fällt auch in diesen Zusammenhang, da ja in Pierre D'Aillys Werk ausgeführte und versteckte Zitate von Gregor von Rimini auftauchen⁶⁰. Ob Luther über den *Cameracensis*, den er ja nach dem Urteil Melanchthons⁶¹ wie Biel auswendig konnte, Ansätze seiner Theologie übernommen hat, bedarf noch der Klärung. Bisher jedenfalls hat sich die Forschung fast ausschließlich Biel zugewandt, obwohl Luther sich in seiner Auseinandersetzung mit dem Nominalismus stets auch an Pierre d'Ailly richtet.

Die 33. *distinctio* beschäftigt sich mit dem Verhältnis der Proprietäten zu den Personen und hier betont Petrus Lombardus gegen Gilbert von Poitier, allenfalls ein gedanklicher

Unterschied könne vorhanden sein, die Proprietät des Vaters sei der Vater. Weitere Diskussionen schneidet er mit einem Hilariuszitat ab, das Luther aus der von ihm schon einmal zitierten Stelle aus Pierre d'Ailly kannte. Denn Luther verweist auf Pierre d'Aillys Verwendung des gleichen Zitates und zitiert dessen eigene Kommentierung eben dieses Hilariuszitates⁶². Da Biel nicht als Übermittler in Frage kommt, scheint Luther hier wirklich auf die Quelle zurückzugreifen. Damit hatte er dann aber wiederum einen Nominalisten zur Hand, der sich nur geringfügig in unserer Zentralfrage von Biel unterscheidet und auch das rationale Denken in der Trinität fördert, ja fordert⁶³. An der hier zitierten Stelle nun zeigt Luther schon erstaunliche Freiheit gegenüber seiner Schule, indem er zu dem Zitat des Hilarius und der Notiz des Bischofs von Cambrai, der dieses begrüßt, hinzufügt, genau die dort vertretene Zurückhaltung den Glaubensgeheimnissen gegenüber fehle den Scotisten und heutigen Theologen⁶⁴. Ironisch drückt dies Luther so aus, diese könnten suchen und erkennen, ein Bemühen, das nach Hilarius vergebens ist im Falle einer Suche über die Form des Glaubens hinaus⁶⁵.

Aus dem Dargelegten erhellt, daß Martin Luther schon zu diesem frühen Zeitpunkt aus der nominalistischen Schule, soweit es den ihr zentralen Aspekt der rationalen Durchdringung der Trinität betrifft, tritt, wenn er auch in Sprache und Problemstellung natürlich aus ihr erwächst. Die wenigen Zeilen können kein Beweis sein, da sie ja nur einen kleinen Teil der Randbemerkungen darstellen, die nach dem Urteil der meisten Interpreten für den Nominalismus des jungen Luther zeugen. Eine Abweichung in einem so zentralen Punkt des Dogmas von der allgemeinen Meinung erschließt zum anderen aber vielleicht die die ganzen Randbemerkungen durchziehende Ablehnung der Scotisten und Philosophen, unter denen Luther wohl hier auch seine nominalistischen Lehrer verstand, zu denen Pierre d'Aillys damals

schon zählte. Und so scheint er ihn auch unter die *recentes dialecticos* zu zählen, die er im Anschluß an den Verweis ironisiert in ihrem Bemühen der Durchdringung des Glaubens.

Anmerkungen

- 1 Siehe H. Oberman, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1975; L. Grane, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra Scholasticam Theologiam 1517*, Kopenhagen 1962; W. Ernst, *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel*, Leipzig 1972; und vor allem M. Schrama, *Gabriel en zijn Leer over de allerheiligste Drievuldigheid volgens het eerste Boek van zijn Collectorium*, München 1981.
- 2 *Collectorium circa 4 Libros Sententiarum*. Ed. W. Werbeck et U. Hofmann, tom I, Tübingen 1973.
- 3 In den weiteren Büchern des Sentenzenkommentars benutzt Biel viel stärker Scotus, da hierzu die Vorlage Ockhams nicht ergiebig genug war. Vgl. hierzu W. Ernst, S. 90 -96.
- 4 DS 804: "Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus ... et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas ... et illa res (essentia) non est generans neque genita, nec procedens, sed est Pater qui generat, et Filius qui gignitur et Spiritus Sanctus, qui procedit: ut distinctiones sunt in personis et unitas in natura."
- 5 *De. Trin. I 1*: "Nulla enim res est, quae seipsum gignat, ut sit."
- 6 *L. I d. 5 c. 1*: "Iter ergo, si Pater genuit essentiam qua est, essentia quam genuit causa est illi ut sit, non igitur ipsam qua est essentiam genuit."
- 7 Vgl. hierzu Ernst, S. 136 - 144.
- 8 Vgl. G. Leff, *William of Ockham, The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester 1975, S. 119: "The great division between Duns Scotus and Ockham then over the formal distinction, is essentially over the principle of singularity. For Ockham there is thus no problem of individuation." Biel d. 2 q. 1 A: "Notabile 1: Primum est quod etiam habet Doctor qu. 2: distinctionis praesentis et qu. 3: Quaelibet res seipsa, id est per seipsum formaliter et intrinsicè sibi ipsi identificatur et a quolibet alio distinguitur, et non per quolibet superadditum vel extrinsecum."

- 9 W. Ernst, S. 145, Anm. 44: "Man würde es sich deshalb einfach machen, wenn man in der Bielschen Ablehnung der scotischen *distinctio formalis* ... nur einen zwar denkerisch anspruchsvollen, aber theologisch relativ unbedeutsamen Theologenstreit sehen wollte. Im Gegenteil - hier werden Positionen grundgelegt, die die gesamte Konzeption Biels beherrschen und deren Fehlinterpretationen damals wie heute dazu geführt haben, daß in der Literatur immer wieder vom Nominalismus und vom "Willkürgott der Nominalisten" die Rede ist."
- 10 Inwieweit die Individuationslehre und Universalienlösung von Biel Aporien enthält, soll nicht thematisiert werden.
- 11 d. 2 q. 1 D: "*Distinctio formalis est distinctio eorum, quorum termini ipsa praecise et singulariter significantes de se invicem vere et affirmative praedicantur, et tamen non quiddid vere singulariter et affirmative praedicatur de uno, etiam praedicatur de altero, sed aliquod singulare quod affirmatur de uno negatur de altero. Sic distinctiuitur essentia et relatio sive essentia et persona.*"
d. 2 q. 11 C im Anschluß an Ockham, dann L: "*Quod Cameracensis innuit, cum dicit q. 6 volens tradere regulam, ubi primo debeat poni distinctio formalis:*" "*Quandocumque aliqui termini dicuntur de se invicem convertibiliter, et hoc conversione non regulata per hoc distributionem 'quidquid' vel 'omnis res quae est', tunc de ipsis significative sumptis verificatur.*" Doch ist diese reine Formalisierung Biel zu allgemein (ebenda).
- 12 d. 2 q. 1 F: "*Unde ibi tantam est invenire distinctionem formalem secundum Doctorem, ubi una res singularis et indivisa est plures res, quorum plurium una non est realiter alia et quia hoc solum conceditur in divinis et non in creaturis, ideo solum in divinis invenitur distinctio formalis et non in creaturis.*"
- 13 d. 2 q. 11 M : "*Qui modus loquendi brevitatis gratia inventus est.*" und D. 2 qu. 11 O und d. 2 qu. 1 F: "*Et quia haec distinctio difficillima est ad solvendum et intelligendum immo non facilius quam personarum Trinitas (cum habet Doctor et Cameracensis etc.) in una essentia, ideo nullibi ponenda est nisi Scriptura vel ecclesiae auctoritas compellit ... sicut ex scriptura et determinatione ecclesiae De summa Trinitate et de fide catholica Damnamus habetur, quod essentia est Pater realiter et quod Pater generat et essentia non generat item quod essentia est Filius et Pater non est Filius.*"
- 14 d. 2 q. 1 N, ein Anklagepunkt gegen Ockham in Avignon. Vgl. F. Hoffmann, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Luterell*, Leipzig 1959, S. 71.
- 15 Bei Scotus dagegen diente die *distinctio formalis* auch zur Scheidung der Attribute Gottes, so daß das augustinische Trinitätsbild ontologisiert wurde. Bei Biel (Ockham) überwiegt eindeutig die Betonung der Einfachheit Gottes, die dann zu einer völligen Identifizierung der Attribute führt und so bei den Spekulationen über die Gerechtigkeit

Gottes mitbedacht sein will, denn Gottes Liebe ist immer zugleich zu nennen, vgl. Anm. 9.

Wie Schrama anführt (S. 205f), ist aber Augustins Seelenbild der Trinität für Biel das bestverwendbare Bild.

- 16 d. 4 q. 1 A: "Utrum haec sit concedenda de virtute sermonis: Deus generat Deum. Quaestio nihil aliud quaerit nisi pro quo supponit 'Deus' an essentialiter, an personaliter in titulo quaestionis."
- 17 Von 16 Grundregeln auf 7.
- 18 Schrama, S. 292: "Die suppositio mediata ist hier der logisch propositionelle Niederschlag der distinctio formalis."
- 19 Vgl. d. 2 q. 11 O; d. 5 qu. 1 D.
- 20 Neben der oben angeführten Arbeit von Schrama, S. 99ff, vor allem die Arbeit von B. Hägglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, Lund 1955.
- 21 Vgl. so hierzu Schrama 101ff, F. Hoffmann, *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrer Robert Holcot*, Münster 1971, H. G. Gelber, *Logic and Trinity, A clash of values in Scholastic Thought, 1300 - 1355*, Madison, University of Wisconsin 1974 und ders. ed., *Exploring the Boundaries of Reason, Three Questions on the Nature of God* by Robert Holcot op, Toronto 1983. In letzterer Arbeit wird unterschieden zwischen dem Sentenzenkommentar Holcots, dessen Meinung sich so darstellen läßt: "He concluded that Aritotelian logic did not hold universally, but only for the natural order." (a. a. O. S. 26) und den späteren quodlibeta, in denen Holcot in dieser Frage sich der Position Ockhams anschließt. Das Problem, das Scheitern des Syllogismus expository in der Trinitätslehre (*Haec essentia est pater, haec essentia est filius, ergo filius est pater*) verallgemeinert Holcot in seinem Sentenzenkommentar (Zitat ebd.) und läßt diesen Schluß unabhängig vom Inhalt in Aussagen über Wesen und Person Gottes nicht zu. Anstelle dessen formuliert er Regeln einer Logik des Glaubens, mit deren Hilfe nun solche Schlüsse auszuschließen sind. Diese Regeln sind klassische Sätze der Trinitätslehre und so ist für Holcot der syllogismus expository dann formal falsch, wenn er diesen Sätzen widerspricht. Deutlich wird hier die Grundfrage. Mit den neuen Dogmen haben wir es ja mit Sätzen aus der Offenbarung zu tun, die auf den ersten Blick bei formal richtigen Schlußverfahren zu falschen inhaltlichen Aussagen führen. Die Lösung liegt in der genauen Interpretation dieser Aussagen, die sie für den syllogismus expository ungeeignet erweisen läßt. Holcot schwankt, indem er zum einen jeden s. e. formal ausschließt, der über Wesen und Person in Gott geht, unabhängig vom Inhalt. Zum anderen ist die Folgerung eines solchen syllogismus ungültig, sollte er nicht mit den dogmatisch bekannten Sätzen übereinstimmen. Diese Sätze als Kriterium der Gültigkeit bilden die Regeln der logica fidei. Motiv ist die Überzeugung, daß die Sätze der Trinität als Wahrheit nicht durch die Logik widerlegt werden können. Durch ein

Avicenna-Zitat nährt jedoch Holcot die Meinung, es gäbe eine eigene Logik in jeder Wissenschaft. Er merkt nicht, daß diese Logik hier auf der aristotelischen aufruht, seine Regeln sollen ja formal und inhaltlich richtige Schlüsse ermöglichen, indem die inhaltlichen Fehlschlüsse des s. e. als Kriterium genommen werden, um damit ein formales Ausschlußkriterium zu erhalten. Die anfängliche Ahnung der formalen Unzulänglichkeit des s. e. wird nicht konsequent durchdacht, anstelle dessen die Übernatürlichkeit des Glaubens betont. Die abschließende Verneinung der Formalität der aristotelischen Logik ist somit in ihrer Zweigliedrigkeit zu sehen. Da für Holcot zunächst das Scheitern des s. e. bei formaler Korrektheit erfolgt, ist in dem genannten Gebiet die Logik nicht gültig, jedoch eingeschränkt auf das Gebiet außerhalb der Offenbarung formal gültig. In den quodlibeta sieht er in dem Syllogismus eine fallacia accidentis, d. h. er weist unter Verwendung der besonderen trinitarischen Dogmen nach, daß dieser Syllogismus nicht in der Trinität verwendet werden kann (Vgl. 79f). Doch zugleich bestreitet er auch hier die Formalität der aristotelischen Logik: "Secundo est inquirendum an logica Aristotelis, sive illa quae est inventa a philosophis et tradita ab Aristotele et tractantur communiter in scholis, sit formalis vel non. Et dicitur quod non." (S. 67). Denn viele seiner Regeln ergäben Widersprüche, wenn sie in divinis benutzt würden. Daß Aristoteles bei Kenntnis der Dogmen sie von seinen Regeln ausgenommen hätte, zeigt die ganze Unschärfe seiner Argumentation. Die Ergänzung der bisherigen Logik durch zwei Glaubensregeln soll inhaltlich falsche Schlüsse für ungültig erklären, ohne die Möglichkeit korrekt geschlossener und inhaltlich falscher Schlüsse zu klären. Damit bleibt die Trinitätslehre als ein Gebiet, das nur durch nachträgliche Setzung von Glaubensregeln in eine Logik gebracht wird. Die Widerspruchsfreiheit der Theologie behauptet er in aller Schärfe. Vieles mag gegensätzlich erscheinen der natürlichen Logik, doch durch die theologischen Regeln werde ein solcher vermieden, da er ja auch der Wahrheit widerspräche: "Aliquando autem ex animo istam contradictionem per regulas theologiae a Deo et ecclesia determinatas, et tunc invenio quod non sunt contradictoriae, et isto iudicio concurrente voluntate 'captive' priorem apperentiam et iudicium si quod fuit, et sic credo quod non sunt contradictoria". "Similiter nusquam invenitur quod ecclesia determinavit contradictoria esse concedenda, sed magis oppositum." (ebd. S. 39) In dieser Untersuchung betont Holcot äußerst den theologischen Grund auch des Canon Firmiter, den er gegenüber Heiden für nicht verteidigbar ohne Anerkennung der Dogmen hält. Stärker als noch bei Ailly wird das Versagen der herkömmlichen Logik gegenüber den Dogmen betont, man braucht sie eigentlich zunächst nur, um die logische Inkonsistenz der Angriffe aufzuzeigen.

Diese Kritik Holcots treibt meiner Meinung nach die Sprachregelungen Ockhams auf die Spitze, indem das fehlende ontologische Fundament der *distinctio formalis* zu Recht eingeklagt wird (Holcot hält sie für willkürlich und nimmt keine Unterscheidung ohne wirkliche Unterscheidung an auch gegen den Ordensbruder Thomas), zum anderen aber der Kern der Analyse des *sylogismus expositorius* nicht übernommen wird. So kann er zugleich das Ungenügen an der natürlichen Logik mit deren Verteidigung durch Ockham niederschreiben.

- 22 Vgl. Ph. Boehner, *Collected Articles on Ockham*, Paderborn 1958, S. 351 - 372. Dieser betont völlig zu Recht, daß das Ungenügen des s. e. in der Trinitätslehre nur mittels der Offenbarung auf eine falsche Anwendung zurück geführt werden kann: "The fact that certain terms are not suitable replacements, however, can be known only by revelation, and this for the obvious reason that the terms themselves are known only by revelation." (S. 363).
Zurecht sieht er hiermit die Formalität der Logik bewahrt, während der Begriff der *logica naturalis* bei Holcot diese verneine, bei Anerkennung des Widerspruchsprinzips, ebd. 372.
- 23 d. 5 q. 1 C: " ... Unde ait (Holcot) *Potest dici sine assertione, quod non negantur propter aliquam rationem naturalem cogentem. Sed sicut revelatum est ecclesiae de re quae est Deus, quod est res una, etiam ita revelatum est ecclesiae, quibus propositionibus debet uti in loquendo de Trinitate, et similiter quibus terminis ... Et sic revelatum est ecclesiae, quod istae debent negari: 'Essentia generat', 'Essentia generatur'*", vgl. Gelber 1983, S. 89f.
Ebenso Biel in d. 2 q. 1 O: "*Attamen dicit (Ockham), quod distinctio formalis non debet admitti, cum sit intellectu difficilis ... nisi ubi fides, ecclesiae determinatione etc. (propter cuius auctoritatem captivari debet omnis ratio) aut simili quod compellit eam ponere, ut puta in admissione et negatione quaedam propositionem theologicalium. Conceditur enim De summa Trinitate et fide catholica Firmiter 'Pater generat' et negatur 'Essentia generat'.*"
- 24 Vgl. hierzu die Analyse Häggglunds, S. 22ff, der den Wissenschaftsbegriff von Ockham, Biel und Pierre d'Ailly als konsequente Anwendung der Vorgabe des Aristoteles interpretiert. Der Ausschluß der Theologie von den Wissenschaften, wie wir sie im Prolog Biels finden, "bedeutet im Occamismus keineswegs, dass die ratio aus der Glaubenserkenntnis verwiesen wäre.", S. 35. Vielmehr wird von der nominalistischen Erkenntnistheorie ausgehend eine evidente Kenntnis theologischer Wahrheiten im Pilgerstand (mit Unterschieden zwischen Ockham und Pierre d'Ailly) ausgeschlossen. Doch mit abstraktiver Erkenntnis ist Theologie sehr wohl möglich, Häggglund spricht sogar von einer Harmonie zwischen Theologie und Philosophie.

- Er analysiert genau d'Aillys Bemühen, alle vermeintlichen materiellen Fehler in der Trinität auf fehlerhafte Einsetzungen zurückzuführen, jedoch trennt er dann dies nicht begrifflich von der logica fidei Holcots, die er anfangs gemäß dem Sentenzenkommentar darstellt. Die entscheidende Frage ist es aber nun, ob man formal korrekte Sätze aufgrund ihrer materiellen Fehler ausschließt (Holcot hier) oder ihre Korrektheit bestreitet (d'Ailly), was Hägglund nicht genau unterscheidet. Vielmehr faßt er die klaren Ausführungen des letzteren mit dem Prädikat einer Logik des Glaubens und sieht nun hierin den Versuch, durch logische Untersuchungen die Allgemeingültigkeit der Logik aufrecht zu erhalten. Damit ist eigentlich das Gegenteil einer logica fidei als Bestreitung der Formalität der Logik beschrieben. (ebd. S. 44 - 54, bes. 49).
- 25 Gregor von Rimini, der auch logische Schlußverfahren in divinis für zureichend ansieht, hatte Ockham interpretiert, er lasse evidente Syllogismen zu, die nur in creaturis gelten: "Et per hoc imponit Auctori, quod velit dicere, quod formae syllogisticae quae sunt evidentissimae, non teneant in divinis, sed tantum in creaturis" (d. 5 q. 1 F. Biel). Biel verteidigt Ockham, indem er dessen Anspruch auf Allgemeingültigkeit des syllogismus expository beschränkt auf jene, die durch ein Dictum de omni bestimmt sind. Die Erweiterung des Wissens um die Voraussetzungen der logischen Figuren, die die Offenbarung erfordert, wird im folgenden Zitat deutlich: "Sed philosophus, qui impossibile putaret unam rem singularem esse plures, sicut impossibile est in creaturis, crederet illam formam sufficere, quia credit tales propositiones regulari per dici de omni vel de nullo. Et quidem in creaturis non datur instantia, ideo ibi valet materialiter. Sed in divinis nec materialiter valet, quia ibi datur instantia ... de quo videndum latius in Logica et in praeallegatis doctoris." (Biel ebenda) Für Aristoteles wäre der s. e. in der natürlichen Welt gültig, da keine materielle Falschheit zu einer Verfeinerung zwänge, wie es die Aussagen in divinis tun.
- 26 d. 5 q. 1 D: "Verum, quia Doctor breviter procedit, pauca tangam, remittendo ad praefatos doctores et ad logicam, ubi materia consequentiarum venit latius examinanda".
- 27 WA 1, 226, These 46: "Frustra fingitur logica fidei, suppositio mediata, extra terminum et numerum. Contra recentes Dialecticos." Da erst Pierre d'Ailly diese suppositio einführte, sieht Hägglund, S. 43f, in diesem den Gegner, deren Mehrzahl aber wohl durch die Wiederaufnahme des Begriffes bei Biel verständlich wird.
- 28 So Hägglund a. a. O. Damit hätte Luther jedweden Gebrauch der Logik in divinis abgelehnt, was wohl seine Absicht war. Auch eine logica fidei im Sinne Holcots zielte letztlich auf die logische Durchdringung der Trinität, wenn er es auch unklar darlegte. Schrama (105) weist darauf hin, daß Biel den Begriff logica fidei abgelehnt hat und sieht so Luthers Vereinnahmung als falsch an.

- 29 Vgl. hierzu Häggglund, S. 45ff, der aufgrund der obengenannten Identifizierung der logica fidei im strengen Sinne mit den zusätzlichen Regeln Pierre d'Aillys ("Die Distinktion zwischen der suppositio mediata und immediata innerhalb der Theologie ist ein konkreter Fall der logica fidei", S. 46) die These Luthers insgesamt als einen Bruch mit dem scholastischen Verfahren als solchem interpretiert, das Theologie und Philosophie vermengt. Schrama hingegen will von seinem Verständnis der logica fidei diesen Vorwurf nicht auf Biel belassen, S. 105.
- 30 WA 9, 29-92.
- 31 WA 9, 1-28. Luther kommentierte zwei Bände einer neuen Augustinuedition, in der de vera religione, die confessiones, de trinitate und de civitate dei enthalten waren, nicht jedoch die antipelagianischen Schriften.
- 32 Vgl. aber auch A. Zumkeller, Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters, Würzburg 1984, S. 463. Wahrscheinlich habe Luther schon als Student der artes den Sentenzenkommentar Gregors kennengelernt.
- 33 Zu de trinitate WA 9, 17-23 und zum ersten Buch der Sentenzen WA 9, 29-61.
- 34 In unserem Zusammenhang vor allem P. Vignaux, Luther commentateur des Sentences, Paris 1935.
- 35 Vgl. Th. Beer, Die theologischen Anfänge Martin Luthers, im Selbstverlag beim Autor, S. 15f: "Luther ist sich bewußt, daß seine Auffassung der Trinität jener Augustins, auf die sich Petrus Lombardus stützt, entgegensteht. Wie Augustinus lehnt auch Petrus Lombardus den Grundsatz *essentia generat essentiam*, Wesenheit gebiert Wesenheit, ab für die Erklärung der innertrinitarischen Vorgänge und Hervorbringungen ... Luther bemerkt hierzu: "Gott wird also nicht beziehentlich auf Vater ausgesagt. Also zeugt der Vater nicht Gott und auch Gott zeugt nicht Gott. Das steht gegen die vorausgehende Distinktion ... Die Gründe des Magisters bzw. Augustins beweisen nichts, aber weil der Heilige Geist die Wahrheit sagt, darum ist es wahr, wie sich aus der Summa de Trinitate Augustins ergibt und aus de fide catholica Canon firmiter." (9, 34-35. 5). Luther verweist in dieser Randbemerkung zuerst auf die vorausgehende Distinktion, ist sich jedoch bewußt, daß er dem Canon Firmiter widerspricht ... Er steht gewissermaßen vor einer Sackgasse seiner Theologie, ist sich jedoch bereits 1509/10 seiner gegensätzlichen Entscheidung bewußt." Vgl. ders., Der fröhliche Wechsel und Streit, Einsiedeln 1980, S. 509 - 512.
- 36 Vgl. hierzu die Anmerkung 6 Seite 81 H. Oberman, *Headwaters of the Reformation: Initia Lutheri - Initia Reformationis* in: *Luther and the dawn of the modern era*, Hrsg. H. Oberman, Leiden 1974.

- 37 9, 31, 31 ff: "Signate hoc quaeso, quod deus est nomen naturae et potestatis, quia ex hoc sequitur, quod distinctio nominis deus personaliter et essentialiter est frivola et inutilis philosophiae confictio."
- 38 "Hoc est utique unum naturae nomen horum trium quod dicitur Deus. Et potest probari, Quia dicendo deus personaliter captus, utrum sit adorandus. Si sic, ergo non personaliter, sed essentialiter." (ebd.)
- 39 d. 1 q. 5 E: "Conclusio prima: Impossibile est essentia frui et non persona frui. Secunda conclusio: Potest quis frui essentia et non frui persona et frui una persona et non frui alia". Biel versucht sowohl Ockham wie Scotus Recht zu geben (ebd. D: "Sed videtur quod illa conclusio posset facilius logice determinari, concordando aliquantulum ambas opiniones Iohannis et Occam"), indem er unterscheidet, ob beim Erkenntnisvorgang genau das Objekt in seinem Konzept als Ziel gemeint ist oder all das, was auch mit dem Objekt identisch ist. So ist mit Gott im zweiten Sinn sowohl Person als auch Wesen gemeint, ohne daß dieses Widersprüche zuließe. Alle Einfachheit Gottes wird nur durch Dogmen begrenzt. Diese jedoch sind nicht widersprüchlich, sondern bedürfen nur genauer Sprachregelung (ebenda M zum Canon Firmiter).
- 40 Siehe auch Vignaux, S. 24: "La Trinité une fois posée, Duns Scot et ses disciples se mettent à la chercher ... par la philosophie ... voilà la Trinité pour Luther. Que l'on ne parle pas de Dieu tantôt comme Essence, tantôt comme Personne: en le nommant, on nomme l'unité essentielle des trois Personnes." Vignaux betont Luthers Bestreben gegen jede aristotelische Erklärung der Trinität, die ihren Hauptgegner in Scotus findet, wie in den Randbemerkungen häufig auftretend. Nach Vignaux bemüht sich Luther, die Trinitätslehre ganz von den aristotelischen Begriffen frei zu machen.
- 41 9, 33, 30f: "Vide Occam hac dist. qu. 8 dubio 2. ubi satis ingeniose concordat et exponit verba b. Augustini."
- 42 9, 34, 2-4: "Quia ad suppositale significatum sunt idem, sed in connotamento realiter differunt, secundum Scotistas autem formaliter differunt." Hier geht es um den Ternar mens, amor, notitia in der menschlichen Seele.
- 43 9, 34, 8 - 33; hier 9, 34, 25 - 30:
"deus pater ... Filius est ... pater deus
Corollarium. Illa est vera
filius est deus qui est pater, tamen haec falsa
filius est deus pater appositively construendo."
- 44 9, 34, 13 - 17: "Cameracensis q. 5 art. 1 concedit has esse veras, sed non in usum trahendas: tres sunt dii: Deus genuit alium deum: sicut tres personae: et una genuit alteram. Nam illae sunt negatae ab Ecclesia propter versutias hereticorum ut patet ex Aug. li. v. c. iv."
- 45 Biel Li. I. d. 4 qu. 1 I: "Septimo notandum quod, quando 'Deus' ponitur cum signo alietatis aut importante pluralitatem, supponit es-

- sentialiter. Et hoc, ne, si concederetur quod Pater est alius Deus a Filio, simplices putarent esse plures deos. Cavent enim doctores, ne detur occasio errandi simplicibus, quo credant esse plures deos essentialiter distinctos; quo modo errant idolatrae. Et ideo illae negantur: 'Deus genuit alium Deum', 'Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres dii', quamvis concedatur quod persona divina genuit aliam personam divinam, similiter 'Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personae'. Vgl. I: "Magister videtur concedere illam: 'Deus Pater genuit alterum', allegans Augustinum Ad Maximum. Cui consonat Occam ... Late prosequitur et dilucidat huius quaestionis materiam Oyta q. 6 art. 1 et Cameracensis art. 1 q. 5." Hier erfolgt der Literaturverweis auch ohne Angabe des Buches.
- 46 9, 34, 10-12: "Difficultas harum propositionum habet ex hoc fundamentum, quod hoc nomen 'deus' sive a parte subjecti sive praedicati ponatur, potest supponere pro trinitate personarum."
- 47 9, 34, 34-35, 5. "Ista prima ratio posset sic retorqueri in Magistrum: Deus non dicitur relative ad patrem: igitur nec pater genuit deum nec deus genuit deum, contra distinctionem praecedentem. Quod si deus ibi capitur relative: Item lumen de lumine, sapientia de sapientia, consilium de consilio. Rationes non concludunt, sed quia spiritus sanctus hoc dicit verum, ideo verum est, ut patet extra de summa tri: et fide catho. c. Firmiter."
- 48 9, 35, 6-8: "et ista ratio contra Magistrum sic fieret: Si pater generaret essentiam, tunc generaret se ipsum, igitur si generat filium, generat essentiam, quia aequae est eadem filio ut patri."
- 49 9, 35, 9-11: "Confirmatio 2ae. Si pater generat essentiam, igitur habet esse per genitum a se et ita actus 2us est potior actu primo quod est impossibile."
- 50 9, 35, 21-23: "Sententia Magistri et Augustini vera et praecisi intelligendo essentiam illius personae de qua dicitur actus notionalis."
- 51 Li. I q. 5 a. 1: "In oppositum arguitur, quia fides nostra est vera et saluberrima, et per consequens inconveniens esset, quod non posset defendi et probabiliter sustineri. Etiam frustra laborent circa studium fidei fideles catholici et doctores theologi, nisi posset probabiliter ab omni falsitate tueri." Pierre d'Ailly verneint die Möglichkeit, das Dogma evident zu machen, "quia tunc infideles possent cogi vi rationis ad assentiendum fidei articulis, quod est falsum" (ebd.). So ist die Widerspruchsfreiheit der Trinität als Ergebnis der Theologie zu erreichen, "quia positio de trinitate est vera ... Sed omne verum potest sustineri absque negatione alicuius veri, quia secundum Aristoteles omne verum omni vero consonat, nec aliquod verum alteri vero repugnat." (q. 5 art. 3). Vgl. B. Meller, Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly, Freiburg 1954, insb. 206 - 222, der hier schon das I. Vatikanum vorgezeichnet findet (S. 217).
- 52 Li. I q. 5 a. 1 E: "Sed salva omnia reverentia dico quod ex dictis suppositoribus una cum omnibus manifestis in fide ante determina-

- tionem ... non concluderetur evidentiter illud nec ab Augustino nec a magistro nec ab aliquo alio ...".
- 53 Zur Frage, warum die Kirche in diesen und anderen Fällen aus der Schrift nicht evident Beweisbares zu glauben vorlegt, ebenda: "dico probaliter quod ipsa in hoc articulo et in pluribus aliis multa determinavit quod non poterat evidentiter concludi ... Sed tales veritates deus voluit credi a catholicis ...". Diese Aussagen, die sehr die philosophische Beweiskraft der Argumente des Lombarden erschüttern, sind immer auf dem Hintergrund des schärferen Wissenschaftsbegriffes zu sehen, muß man doch zwischen nicht beweisbar und in sich widersprüchlich scharf scheiden.
- 54 9, 37, 5-12: "Notandum: posse generare, potentia generandi est nihil aliud quam esse patrem. Ergo si arguitur: pater potest generare et filius non, igitur potest quod non potest filius, respondetur: hoc non sequitur, sed sequitur: pater potest generare et filius non, igitur pater potest esse pater et filius non potest esse pater, et hoc est verum. Alia consequentia est carnalis cogitatio. Haec ex dictis Cameracensis et mox sequentibus verbis Magistri: posse generare et esse patrem sunt idem."
- 55 9, 37, 31-35: "Qui sic cavillatur: filius habet potentiam generandi, ergo potest generare, ostendit seipsum fantastica imaginatione illudere, quia imaginatur filium et patrem esse diversos, ut sicut pater generat filium qui est unus deus, ita filius generet alium qui etiam sit unus deus, et sic jam erunt duo dii." Hier stellt sich die Frage nach der Stringenz dieses Einwandes, da nur die Tatsache der erneuten Zeugung als Hervorbringung gefaßt nicht die Trinität aufsprengt, denn der Sohn haucht ja mit dem Vater den Geist.
- 56 Vgl. Schrama, S. 158 - 162, insbes, Anm. 77.
- 57 Li. I. q. 7 art. 2: "Quarta est contra Occam et alios quos ipse sequitur quod personalis proprietas est principium productionum ipsius filii et est ratio et vera potentia generandi. Patet quia personalis proprietas sicut paternitas vel generatio est omnibus modis idem personae patris ... Tertia conclusio est quod concedendum est a catholicis solam personam esse potentia generandi in divinis." Vgl. hierzu Biel, d. 7 qu. 1 C: "Proprietas personalis, ut paternitas, non est principium elicivum generationis activae."
- 58 So schon P. Scheel, Martin Luther Bd. 2, Tübingen 1930, 398f; ebenso L. Grane, Contra Gabrielem, Gyldendal 1963, 13; R. Weier, Das Theologieverständnis Martin Luthers, Paderborn 1976, 238f und M. Schulze, 'Via Gregorii' in Forschung und Quellen, in: Gregor von Rimini, Hrsg. H. Oberman, Berlin 1981, 1 - 126, hier 75.
- 59 So Schulze ebenda, der auch das letzte Zitat an der zunächst zitierten Stelle Biels vermutet. Gegen diese Meinung spricht A. Zumkeller, Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles, in: ARG 54 (1963), 30 Anm. 53, der ohne weitere Diskussion die Kenntnis sei-

- tens Luthers annimmt. Später stützt sich seine vorsichtige Befürwortung auf das Zeugnis Melanchthons: ders., Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters, Würzburg 1984, 457f, 464.
- 60 Vgl. hierzu die Darstellung Schulzes a. a. O.
- 61 CR 6, 159: "Gabrielem et Cameracensem pene ad verbum memoriter recitare poterat."
- 62 9, 54, 18 f: "Dicit cameracensis li. 1. q. 5. ar. 1. Hoc est verbum notabile." An der entsprechenden Stelle steht: 'Et est verbum notabile'.
- 63 Li. I q. 5 art. 1: "Ex praedictis sequuntur aliqua: 1o sequitur, quod valde periculosum est imperitos aliquid definire in materia de trinitate aut in eadem ex proprio capite respondere. Patet quoniam aut tales sciunt differentiam inter syllogismos bonos et paralogismos, et tunc non essent imperiti; aut nesciunt, et sic aut indifferenter negabunt utrumque sc. bene regulatum et male regulatum aut concedunt utrumque: Si primum, hoc est maximum inconueniens ... sequitur, quod valde utile est studere in materia trinitatis, quia valet ut sciamus eam sustinere sine contradictione et absque formae bene regulatae negatione. Ideo apparet blasphemia quorundam imperitorum catholicorum, maxime iuristarum, praelatorum et aliorum, qui dicunt inutile esse in hac materia disputare, sed sufficit simpliciter credere." Vgl. hierzu B. Meller, Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly, Freiburg 1954, S. 220f.
- 64 9, 54, 19-21: "Excipiuntur ab hac tua sententia soli Scotistae et theologi nostro tempore: illi enim quaerunt et intelligunt."
- 65 Vignaux, S. 16: "L'ironie de Luther intervient ici ... Dans sa question de essentiae divinae unitate et personarum trinitate, après avoir formulé la positio fidei, Pierre d'Ailly pose trois distinctions et huit propositions que doivent régler l'emploi des termes divins; il conclut: I Sent qu. V a. 1 E: "Regulae possunt multiplicari ... Verumtamen ante omnia servanda est ista regula: nullus hominum in hac materia ex proprio sensu aliquid audeat asserere, quod non sit a sanctis doctoribus approbatum; sic ei docet Hilarius dicens quod forma dei certa est, etc ..., et hoc allegat Magister I d. XXXII, et est verbum notabile. - Comme le suggère la remarque de Luther, les scotistes ne sont pas les seuls théologiens que cherchent à comprendre, des nominalistes aussi, meme Pierre d'Ailly."

Entwicklung - der letzte große Gedanke.

Ohne Luther und Hegel kein Darwin

Prof. Dr. Alma von STOCKHAUSEN

Hegel hat den entscheidenden Begriff Entwicklung in die Wissenschaft gebracht ¹. Die letzte große wissenschaftliche Bewegung des Darwinismus wurde dadurch präformiert. Ohne Hegel kein Darwin! ²

"Hegels kühner Durchgriff durch alle logischen Gewohnheiten: die Artbegriffe auseinander zu entwickeln" ³, ist grundgelegt durch Martin Luther. Er versteht das Werden nicht mehr als zeitlichen Ausdruck der ewigen Perfektion des Seins, das Werden ist nicht mehr getragen vom Sein, sondern beschreibt Gott selbst als eine sich entwickelnde Gegensatzeinheit. Diese von Luther vollzogene Geschichtlichkeit Gottes selbst führt nicht nur, wie wir zeigen möchten, zur Aufhebung der Metaphysik als Voraussetzung für eine auf der menschlichen Natur aufbauenden Gnade bzw. Theologie, sondern stürzt auch in den Abgrund einer Entwicklungstheorie, die in Umkehrung zur Schöpfungslehre unser welthaftes Sein nicht als Ausdruck der Selbstmitteilung des Höchsten, sondern als Selbstorganisation des Untersten versteht. Das in Ebenbildlichkeit zu Gottes Vollkommenheit Geschaffene wird in letzter Konsequenz gerade von den Nobelpreisträgern unserer Tage mit dem Produkt des widersinnigen Zufalls vertauscht.

Was führt Luther in so folgenschwerer Weise dazu, die Vollkommenheit Gottes als die Grundlage allen Seins und Werdens preiszugeben?

Gottes Wesen ist nach Luthers Ansicht durch "Allmacht und Alleinherrschaft bestimmt". Er "wäre ein lächerlicher Gott,

ein Götze, wenn er nicht mit unveränderlichem ewigem und unfehlbarem Willen versieht, sich vornimmt und tut" ⁴. "Ein solcher lebendiger und wahrer Gott aber legt in seiner Freiheit uns Notwendigkeit auf" ⁵. "Die Sache selbst", um die es Luther geht, "der Kardinalpunkt" ist für ihn die vermeintliche Einsicht, daß der freie Wille des Menschen durch die "Allmacht und Praescienz Gottes wie ein Blitzschlag niedergestreckt sei" ⁶.

"Wenn du den freien Willen preist, leerst du Christus aus und trittst die ganze Schrift unter die Füße" ⁷, verteidigt Luther jenen "kalten Allwillen", den er mit der "herzbewegenden Liebe Gottes", die der Freiheit des anderen sich selbst einräumt, eigenmächtig vertauscht.

Konsequentermaßen läßt Luther Gott von sich selber sagen: ego sum, qui creo bonum et malum, so "widersinnig mächtig" erscheint Gott Luther, "daß er das Gute und das Böse, zwei unvereinbare Dinge, auf die Einheit seiner ewigen Natur zurückführt" ⁸.

Der Gott, der einmal als grausamer Feind, "als Schöpfer des Bösen", und dann als "Gott allen Trostes" in Christus erscheint, kann nach Luther als "Gott, wie er in sich selbst ist, als Wahrheit in ihr selbst" ⁹, verstanden werden, wenn wir auf die praedicatio identica des ranzigen Philosophen Aristoteles verzichten, und die "novitas des Christentums" in eine "Logik des Werdens" übertragen ¹⁰.

Mit dieser neuen Entwicklungslogik, die mit Hilfe der Energie des Werdens sogar zwei entgegengesetzte Wesenheiten, wie z. B. das von Luther beschriebene schärfste "Widereinandersein von göttlicher und menschlicher Natur" zu einer neuen Einheit fortreißen soll, hat der Reformator die Bahn für eine neue Logik des Werdens freigemacht ¹¹. Die von Luther neu begründete Logik des Werdens basiert nicht nur auf dem angemessenen Widerspruch der Zweinaturenlehre, des "simul justus et peccator" und des einen dreifaltigen Got-

tes, sondern scheut auch nicht davor zurück, Gott selbst in einen dialektischen Werdeprozeß aufzuheben. Der Gott, der sich selbst als Schöpfer des Guten und Bösen widerspricht, "deus sibi contradicit"¹², kann nicht Gott sein, er muß zuerst ein Teufel werden"¹³. Das Böse in Gott kann nur mit Gott überwunden werden! Also folgert Luther: "Gott muß mit Gott überwunden werden"¹⁴.

Die göttliche Gnade erlöst nicht die menschliche Natur in entäußernder Liebe, sondern Gott entwickelt im Austrag seiner Gegensatzseinheit seine eigene Natur.

"Dieser substantiellen Wahrheit" der lutherischen Theologie will Hegel nur noch die "wahre Form" des spekulativen Begriffs verleihen und entsprechend die Widersprüche in Gott selbst als unterschiedliche Phasen im "Lebenslauf Gottes" versöhnen. "Im Werden zu sich" vollzieht nach Hegel der göttliche Geist seinen Gang von der Substanz der träumenden Unbewußtheit zum selbstbewußten Subjekt. Der dialektische Begriff soll den Prozeß der Selbstentgegensetzung des Absoluten entwickeln. "Das Absolute erweist sich als Selbstproduktion, als Weg durch sich selbst für sich zu werden"¹⁵. Der Geist ist nicht Zustand, sondern Bewegung. Luthers "deus semper actuosus" reicht bis in Hegels Logik hinein¹⁶.

Aber die Wurzel aller Bewegung ist nicht die selbstmitteilende Liebe Gottes, sondern "die Triebkraft des Widerspruchs als Substanz des Daseins überhaupt".

Entsprechend sagt Hegel: "Als lebendiger Geist ist Gott dieses: sich von sich zu unterscheiden, sich als anderes entgegensetzen, um durch dieses andere die Identität seiner mit sich selbst zu haben"¹⁷.

Die Natur wird "als außer sich sein des Geistes" als "Abfall von der Idee" vorübergehend zum Zwecke der Selbstreflexion gesetzt und aufgehoben. Der göttliche Geist, der nicht mehr in unteilbar einfacher Perfektion gedacht wird, sondern als Mannigfaltiges einer geschichtlich zu vermittelnden

Vielheit, braucht einen Augenblick die materielle Fixierung seiner Teile, um sich am Widerspruch zu ihnen als "Identität der Nichtidentität" als "Herr der Teile" zu erwirken.

1. Naturwissenschaft als Prozeß der Selbstorganisation des göttlichen Geistes

Der Geist, dessen Selbstbewußtsein durch die Stufenwerdung seiner Natur vermittelt wird, kann nur durch die Naturwissenschaft zu sich selbst gelangen. Entsprechend soll für Hegel die Naturwissenschaft die Bildungsgeschichte des göttlichen Geistes artikulieren. Die Evolutionstheorie hat den Prozeß der Selbstorganisation des Geistes durch die Natur zu entwickeln!

Nicht um die Erkenntnis der einzigartigen Vervielfältigung der perfekten Urform geht es in der Biologie, sondern um die Ausarbeitung der Urform selbst durch Zwischenformen. Der Einzelorganismus, die Gestalt dieser oder jener Naturspezies oder der Geist dieses persönlichen Individuums, drücken für Hegel nur noch wechselnde Stufen im Entwicklungsprozeß des absoluten Geistes aus. Individuelle Lebendigkeit existiert für Hegel nur zerstreut "in gleichgültiger Zufälligkeit und unbestimmter Regellosigkeit" ¹⁸. "Die sich entwickelnde Natur ist in jedem Moment ihrer Existenz mit einer anderen Einzelheit befangen" ¹⁹.

Nicht Darstellung der unteilbaren Gestalt des Artlogos in der Vielfältigkeit der materiellen Einzelemente, sondern Entwicklung der Form durch Aufhebung der Einzelemente ist die Aufgabe der Triebdialektik Hegels. "Durch Auflösung des Alten erfolgt das Hervorgehen des Neuen. Durch Zertümmerung und Zerstörung des Vorausgegangenen" gewinnt Hegel das Material für die Bildung der Zwischenformen. Durch Negation der Negation gelangt der "unendliche Trieb" zur Position der Selbsterfassung jenes Absoluten, des-

sen Wesen die Widerspruchseinheit des Guten und Bösen ist!

Der Tod wird nicht länger von Luther und Hegel als der Stachel der Sünde, als Verlust einer einzigartigen sich selbst besitzenden Ganzheit beklagt. Alles naturhaft Einzelne, Besondere hat als "Äußerlichkeit des Geistes" an sich nur die "Eigentümlichkeit des Negativen". Wenn der Einzelorganismus nur als Teilmoment eines sich durch ihn vermittelnden Ganzen aufzufassen ist, müssen Tod und Tötung sogar umgekehrt als Erlösung, als Rückführung des Teiles in seine vorausgesetzte Ganzheit verstanden werden!

Die "Unangemessenheit der Einzelheit zur Allgemeinheit ist die ursprüngliche Krankheit und der angeborene Keim des Todes. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals. Der Tod bildet das Allgemeine seiner Einzelheit ein" ²⁰. "In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden" ²¹.

Das Verschwinden des anderen, der Natur oder des individuellen Geistes als Bedingung der Selbstwerdung der Identität der Nichtidentität, stellt die genaue Perversion jener göttlichen Liebe dar, die dem anderen als Selbstzweck einen bleibenden Bestand bei sich selbst einräumt. Nicht Einigung mit dem Allgemeinen wird durch die wechselseitige Aufhebung der Einzelnen im "Kampf auf Leben und Tod um die gegenseitige Anerkennung" erzielt, sondern Vernichtung.

Sein und Nichtsein sind als zwei gleichgewichtige Momente des Werdens zu betrachten. Die Anwendung dieser Dialektik, in der alles in jedem Augenblick in sein Gegenteil verschwindet, die Verflüssigung aller Bestimmungen ist überhaupt nur möglich, wenn es eine Wirklichkeit gibt, die durch die Vorrangigkeit des Seins ausgezeichnet ist. Zerstörung setzt voraus, daß es etwas gibt, das vernichtet werden kann. Zerstörung aber als Akt der allesversöhnenden Liebe auszugeben, ist die Infamie der Bosheit des Vaters der Lüge, der

Liebe als Libido verrät. "Der Widerspruch als bewegendes und erzeugendes Prinzip" erweist sich nicht nur faktisch als Aggression, er ist seinem Wesen nach als Trieb Aggression, die mit der Libido auf einem Stamme wurzelt.

2. Evolution als Schlüssel zur Selbstorganisation des Lebens

Hegel versucht nicht mehr, die staunenswerte einzigartige Fülle des Lebens mit der zwecksetzenden Schöpfertätigkeit Gottes zu vermitteln. Der Widerspruch, als dialektisches Bewegungsprinzip, überwindet diesen Abgrund: die Vielheit soll als Weise der notwendigen und daher ableitbaren Selbstentgegensetzung des Absoluten begriffen werden, Höherentwicklung, Geistwerdung der Natur durch Negation der Negation.

Alle Elemente der klassischen, durch Darwin begründeten Evolutionstheorie liegen bereit: Einheit und Vielheit, Geist und Materie sind dialektisch verknüpft. Entsprechend muß die Natur als Einheit von Teilen und nicht mehr als Einheit von einzigartigen und daher unableitbaren sich selbst besitzenden Einheiten verstanden werden. Auch die Weise der Setzung und Aufhebung der Teile ist dialektisch vorgegeben. Der Teil muß von der vorausgesetzten Ganzheit als Baustein ihrer Selbstentfaltung in der Generationenfolge aufgewiesen werden, um dann im Selektionsprozeß seine Aufhebung in die Ursprungseinheit zu erfahren. "Ohne Hegel kein Darwin"²².

Angesichts der Genetik, die mit Jacques Monod einen mindestens 500 Millionen Jahre alten Artenbestand der Hauptstämme feststellt, angesichts des Zusammenbruchs des Marxismus, der in Darwin seine naturwissenschaftliche Bestätigung feierte, den Neodarwinismus als Grundlage des Neomarxismus weiterzuentwickeln, ist die Aufgabe, vor die sich Jacques Monod und Manfred Eigen gestellt sehen.

Gelingt es, die Negation bzw. die Aggression als Selektionsprinzip am vorausgesetzten Material des Zufalls zu rechtfertigen? Ist die Tötung legitim, weil nur durch den Tod bzw. die Tötung das Leben höher zu entwickeln ist? Haben Luther und Hegel recht, wenn sie den Tod zum Schlüssel des Daseins Gottes machen und das postulierte Böse in Gott damit als das sogenannte Böse zu erklären vorgeben? Ist Darwin zu bestätigen, der im "Kampf der Natur, in Hunger und Tod die formenbildende Kraft" sieht?

3. Der Gesamtcharakter der Welt ist Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung

"Das Geheimnis des Lebens konnte als noch prinzipiell unauflöslich erscheinen. Es ist heute zum großen Teil enthüllt"²³. "Was man suchte, bietet heute die Molekulartheorie des genetischen Codes"²⁴. "Die Theorie des genetischen Codes" will Monod "im weitesten Sinne" verstanden wissen als "Einsicht in die chemische Struktur der Erbsubstanz und in die in ihr enthaltene Information"²⁵. Alle Lebewesen sind als "Objekte" anzusehen, "die mit einem Plan ausgestattet sind, den sie gleichzeitig in ihrer Struktur darstellen und durch ihre Leistungen ausführen"²⁶, stellt Monod im Unterschied zu anderen Biologen, "die diese Erkenntnis bestreiten", fest.

Woher kommt dieser spezifische Informationsgehalt, der alle biologischen Systeme auszeichnet? Wie kommt es zu diesen universal wirkenden Gesetzmäßigkeiten, den Physik und Chemie fremden Phänomenen von spezifischen Gestalten, wie sie z. B. der Rose, dem Veilchen, dem Bären und in der Höchstform dem Menschen zu eigen sind?

Ist es möglich, den "spezifischen Plan" eines Organismus, der das funktionale Zusammenwirken aller seiner Einzelprozesse steuert, aus allgemeinen physikalisch-chemischen Prozessen herzuleiten?

Wie ist die Fähigkeit der Selbstweitergabe eines Organismus zu erklären, die der genetische Code bewirkt?

Können Gesetze der Physik und Chemie eine identische Reduplikation der spezifischen Form des Einzelorganismus erklären? Oder braucht man, um die Ordnungsstruktur der jeweiligen Organismen aufzuzeigen, auch den verantwortlichen Baumeister, der nicht nur als Gesetzgeber von Physik und Chemie, sondern darüber hinaus auch als Programmierer der unterschiedlichen Formprinzipien wirkt?

Monod erklärt, daß die "Natur objektiv gegeben ist und nicht projektiv, geplant" ²⁷ und deshalb durch Naturgesetze allgemein gültig beschreibbar wäre.

Der Plan, der dem genetischen Code der Organismen zugrunde liegt, soll jenseits jeder bloß subjektiven Intuition als Ausdruck allgemein notwendiger Strukturen erklärt werden.

Drei Eigenschaften charakterisieren nach Monod die Lebewesen: die Teleonomie, die autonome Morphogenese und reproduktive Invarianz ²⁸.

Was bedeutet hier Teleonomie? Logisch-metaphysisch wäre zu antworten: zunächst gibt es den Plan - die *causa finalis*, die dem Baumeister angibt, zu welchem Zweck etwas anzufertigen ist. Nach der Zielursache muß sich der Informationsgehalt des zu Bewerkstelligenden richten. Wenn z. B. ein Schreibtisch hergestellt werden soll, muß dieses Ziel Form und Material bestimmen.

Monod dagegen will die Teleonomie gerade nicht als die leitende und alle übrigen Ursachen umfassende Zielanweisung gelten lassen. Vielmehr "macht die Selektionstheorie" nach seiner Auffassung "die Teleonomie zu einer sekundären Eigenschaft und leitet sie aus der Invarianz ab" ²⁹. Allein die Invarianz könne als "ursprünglich" gegeben gelten. Und nur auf diese Weise, so erklärt er weiter, ist die Übereinstim-

mung mit dem "Objektivitätspostulat" der modernen Physik ohne Einschränkungen oder Zusätze möglich³⁰.

Wie hat man sich dieses Programm: die Ableitung der Teleonomie, die für den Plan des jeweiligen Organismus verantwortlich ist, aus der invarianten Reproduktion vorzustellen?

Die Fähigkeit der invarianten Reduplikation im Einzelnen der identischen Zellteilung, wie der identischen Weitergabe des Organismus im Ganzen im Sinne der artspezifischen Vermehrung hängt an der steuernden Tätigkeit der Proteine. Will man die zielsetzende Lenkung eines göttlichen Geistes vertauschen mit dem Mechanismus der Reduplikation, müßten die Steuerungsfunktionen der Proteine durch physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeiten erklärt werden können. Gibt man zu, daß der Einzelorganismus über einen spezifischen Informationsgehalt verfügt, der zur funktionalen Steuerung seines Wachstums bzw. seiner Fortpflanzungsbewegungen im Sinne der autonomen Morphogenese und identischen Reduplikation erforderlich ist, so liegt die Schwierigkeit der gestellten Aufgabe darin, aus allgemein wirkenden physikalisch-chemischen Gesetzmäßigkeiten das Besondere des Einzelorganismus ableiten zu wollen. Wenn die *causa finalis* nicht als Weise der zusätzlichen, die physikalisch-chemischen Gesetzmäßigkeiten überformende Ordnungsmacht, als eigenständige Formkraft in Anspruch genommen werden soll, sondern aus dem "Mechanismus der Reproduktion" herzuleiten ist, wird nicht erkennbar, woher der Organismus seine ihm spezifisch zukommende Eigenart, die er als diese aufzubauen und weiterzugeben hat, hernehmen soll.

Monod definiert "das teleonomische Projekt derart, daß es im wesentlichen in der Übertragung des für die Art charakteristischen Invarianzgehaltes von einer Generation auf die nächste besteht"³¹.

Entsprechend seiner Voraussetzung, die Teleonomie nicht als leitende Ursache, sondern nur als abgeleitete Funktion gelten zu lassen, schränkt er die Steuerungsfunktion auf die Übertragungstätigkeit der Proteine ein. Wie das, was zu übertragen ist, das genetische Material der DNS, die Nukleinsäuresequenz selbst ohne Steuerung im Hinblick auf das zu erreichende Ziel gebildet sein soll, ist nicht ersichtlich.

Konsequentermaßen spricht Monod von dem "teleonomischen Apparat", dessen Funktion "Erhaltung und Weitergabe der Strukturnorm" ist. "Die genaue Lenkung und Leistungsfähigkeit" des "Apparates" wird durch Enzyme, eine bestimmte Klasse von Proteinen, besorgt, die die Rolle von spezifischen Katalysatoren erfüllen sollen³².

"Alle diese teleonomischen Leistungen der Proteine beruhen in letzter Instanz auf ihren sogenannten 'stereospezifischen' Eigenschaften, d. h. auf ihrer Fähigkeit, andere Moleküle (darunter auch andere Proteine) an ihrer Form zu 'erkennen', so wie sie durch ihre molekulare Struktur festgelegt ist ... Die Funktion eines gegebenen Proteins, eine besondere stereospezifische Unterscheidung zu treffen, hängt von seiner Struktur ab. Ursprung und Ausbildung der teleonomischen Leistung würden in dem Maße klar, wie es gelänge, die Entstehung und Evolution dieser Struktur zu beschreiben, die die Leistung vollbringen soll"³³, erklärt Monod. "Der Organismus ist eine Maschine, die sich selbst aufbaut. Seine makroskopische Struktur wird ihm nicht durch das Eingreifen äußerer Kräfte", etwa das Einwirken göttlicher Formprinzipien, aufgezwungen, folgert Monod.

"Er bildet sich autonom durch innere Wechselwirkungen"³⁴. Die Steuerung dieser Wechselwirkungen im Sinne der identischen Reduplikation hängt, wie wir gehört haben, an der Tätigkeit der Proteine. Diese können nur entsprechend ihrem Sein wirken. Die Frage nach der Zielgerichtetheit des Organismus wird also jetzt die Frage nach der Entstehungs-

geschichte bzw. Struktur der Proteine. Wüßten wir, wie die Proteine entstanden sind, könnten wir ihre steuernde Tätigkeit erklären. Woher "wissen" die Proteine, wozu sie die Organismen aufbauen sollen und wie sie die verschiedenen Funktionen zusammenführen müssen, damit nicht nur das spezifische Einzelleben dieses Organismus gewährleistet ist, sondern darüber hinaus das Zusammenwirken aller Lebewesen in der Raumzeit unserer Geschichte.

"Wir suchen also in der Primärstruktur der Proteine das 'Geheimnis' dieser kognitiven Eigenschaften"³⁵, auf der "in letzter Instanz die autonome Morphogenese beruht"³⁶, fordert Monod.

"Die Information", das Wissen, über das die Proteine zu ihrer Lenkungs-tätigkeit verfügen, "war - jedoch unausgedrückt - in den Bestandteilen schon vorhanden"³⁷.

"Die *ultima ratio* aller teleonomischen Strukturen und Leistungen der Lebewesen ist also in den verschiedenen Sequenzen von Radikalen der Polypeptid-Ketten enthalten - in den 'Embryos' jener biologischen 'Maxwellischen Dämonen' (der globulären Proteine). In einem sehr realen Sinne ruht das Geheimnis des Lebens, so es eines gibt, auf dieser Stufe der chemischen Organisation. Wüßte man diese Sequenzen nicht nur zu beschreiben, sondern auch das Gesetz zu benennen, dem sie in ihrer Zusammensetzung gehorchen, dann könnte man sagen, das Geheimnis sei durchbrochen, die *ultima ratio* sei enthüllt"³⁸.

Das Geheimnis des Lebens beruhe auf der chemischen Organisation der die Proteine zusammensetzenden Aminosäuresequenz, behauptet Monod. Wüßte man das Gesetz ihrer Zusammensetzung, so wäre das Geheimnis des Lebens entschlüsselt. Sind die 20 verschiedenen Aminosäuren im Hinblick auf ihre steuernde Tätigkeit von einem zielsetzenden Geist zusammengesetzt? Oder sind es physikalisch-chemische Ursachen, die diese Proteinstruktur bewirken? Bzw. ist

die Art der Zusammensetzung als Ausdruck quantenmechanischer Indeterminiertheit zu verstehen?

Monod versichert uns, daß man heute hunderte von Sequenzen verschiedener Proteine, die aus unterschiedlichen Organismen extrahiert sind, kennt. Aus diesem Wissen kann man "das allgemeine Gesetz" der Proteinbildung "ableiten": "Es ist das Gesetz des Zufalls". Von "zufällig" will Monod in dem Sinne sprechen, "als es unmöglich ist, irgendeine theoretische oder empirische Regel zu formulieren, mit der sich aus einer genauen Kenntnis von 199 eines aus 200 Bausteinen bestehenden Proteins die Beschaffenheit des restlichen, noch nicht durch die Analyse festgestellten Bausteins vorhersagen ließe" ³⁹. Ergänzend fügt Monod hinzu, daß diese Aussage: "daß die Reihenfolge der Aminosäuren in einem Polypeptid 'zufällig' sei, ... keineswegs einem Eingeständnis der Unwissenheit gleichkäme" ⁴⁰. Eine vorliegende Aminosäuresequenz kann man empirisch sehr genau analysieren. Aber aus dem prinzipiellen Wissen um die Struktur der Bausteine kann man ihre jeweilige Zusammensetzung nicht deduzieren, d. h. vorhersagen! Wegen dieser Nichtvorhersagbarkeit bzw. Unberechenbarkeit der Sequenzstruktur nennt Monod die Proteinbildung zufällig!

Die prinzipielle Unberechenbarkeit oder Unvorhersagbarkeit der Sequenzbildung als zufällig zu bezeichnen, ist völlig unangemessen. Kann man nur das als ordnungsgemäß bzw. sinnvoll betrachten, was sich als Fall einer allgemeinen Regel herleiten läßt? Wie steht es dann mit dem Individuum und seiner Freiheit?

Das Einzigartige kann nicht deshalb, weil es das Allgemeine unwiederholbar repräsentiert, als sinnloser Zufall bewertet werden. Wir sehen, wie einseitig die Wirklichkeit in der Einschränkung auf das prinzipiell berechenbare im Sinne der Rückführung auf ausschließlich physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeiten werden würde. Für die zielsetzende Frei-

heit gibt es im Rahmen dieser Naturbetrachtung keinen Raum.

"Der klare, zuverlässige Text der primären Struktur" bleibt jedoch "seinem Wesen nach undechiffrierbar". "Undechiffrierbar" für Monod, "weil er in der Struktur nur den Zufall seiner Entstehung offenbart, solange er nicht seine physiologisch notwendige Funktion geäußert hat"⁴¹.

Die Bewertung der nicht ableitbaren Primärstruktur der Proteine als Zufall führt jetzt zum offenen Widerspruch. Wie kann die zufällige Entstehung die Grundlage für eine physiologisch notwendige Funktion sein? Anfänglich hatte Monod argumentiert, daß die Wirkungsweise der Proteine, ihre steuernde Tätigkeit durch ihre Herkunft erklärbar gemacht werden müßte. Das ist logisch durchaus einsehbar. Um die notwendige Steuerungsfunktion der Proteine auf der Basis der zufälligen Entstehung plausibel machen zu können, greift Monod nun zu dem dialektischen Kunstgriff, der uns "den Widerspruch als Wurzel aller Lebendigkeit" (Hegel) präsentiert: "Der Zufall wird durch den Invarianzmechanismus eingefangen, konserviert und reproduziert und so in Ordnung, Regel, Notwendigkeit verwandelt"⁴².

Die Steuerungsfähigkeit der Proteine wird als Mechanismus beschrieben, der reproduziert, was der Zufall programmiert; so wird der "Zufall eingefangen" und in "Ordnung" verwandelt. Durch Wiederholung von erklärter Unordnung soll nun Ordnung entstehen! Grotesk wird diese Argumentation angesichts der Definition von Zufall, die Monod gibt! "Der Zufallsbegriff nimmt nicht mehr bloß operationale, sondern wesentliche Bedeutung an, wenn man von absoluter Koinzidenz sprechen kann. Ein solches unabhängiges Zusammentreffen resultiert aus der Überschneidung zweier voneinander völlig unabhängiger Kausalketten". Als Beispiel gibt er Dr. Müller an, dem der Hammer des Dachdeckermeisters auf den Kopf fällt, während er unten am Hause vorbeigeht. "Die (deterministisch bestimmte) Bahn des Hammers kreuzt

die des Arztes, der mit zertrümmertem Schädel stirbt" ⁴³. "Welchen Ausdruck sollte man für ein solches, seiner Natur nach unvorhersehbares Ereignis verwenden?" fragt Monod. "Zufall, der auf dem Zusammentreffen zweier unabhängiger Ereignisreihen beruht", ist seine Antwort.

Wenn Zufall also für Monod Koinzidenz unzusammenhängender Ereignisse beinhaltet - zwischen dem Gang des Arztes und dem tötenden Hammerfall besteht in der Tat keine innere Zusammengehörigkeit - wie kann dann durch "Wiederholung von Zufall Ordnung, Regel und Notwendigkeit" entstehen? Durch Wiederholung von tötendem Unsinn bzw. Unordnung kann doch kein innerer Wesensbestand von Organismen aufgebaut werden!

Sollte wirklich die Steuerungsfunktion der Proteine nur in einer mechanischen Wiederholung des Zufallsproduktes liegen, müßte man Luther und Hegel zustimmen, wenn sie behaupten, daß die Welt jene Region des Widerspruchs darstellt, in der es zwar Notwendigkeit im Sinne des äußeren Zwanges gibt, aber keine innere Ordnung. Unter Ordnung hat man, logisch gedacht, die innere Zusammengehörigkeit der Teile im Hinblick auf die vorausgesetzte Einheit verstanden. Wenn es dieses absolut Eine, transzendent zu der Vielheit, dem die Vielen sich als Weisen seiner Selbstdarstellung verdanken, nicht gibt, kann es natürlich keine innere Gemeinsamkeit, in der Rückbindung an diese höchste Herkunft des unteilbar Einfachen und Perfekten geben. Chaos ist die notwendige Folge der Ersetzung der *causa finalis* durch den Mechanismus der Replikation des widersinnigen Zufalls.

"Wie kann jede Art durch alle Generationen hindurch ihre charakteristische Strukturnorm, die sie von jeder anderen Art unterscheidet, invariant erhalten?" ⁴⁴ fragt sich Monod. Wie soll das Zufallsprodukt, das keine innere Wesenszusammengehörigkeit enthält, vielmehr den Widerspruch von

Leben und Tod, Sein und Nichtsein beinhaltet, "Jahrmillionen" wiederholt werden?

Monod sieht hier keine Schwierigkeit. "Wir besitzen heute die Lösung dieses Problems ... Die Invarianz wird dadurch gesichert, daß der Text, der durch die Nukleotidsequenz in der DNS aufgezeichnet ist, in jeder Zellgeneration unverändert reproduziert wird". Wenn der "Text" der DNS-Sequenz, der das spezifische genetische Material des jeweiligen Individuums beinhaltet, auch das Produkt des Zufalls ist, der keinerlei innere Zusammengehörigkeit gestattet, so sorgt doch der "chemische Apparat, der die Nukleotid-Sequenz eines DNS-Segments in die Aminosäure-Sequenz übersetzt"⁴⁵, für eine "ordnungsgemäße" Replikation!

Schließlich möchte Monod doch noch zu dem Mechanismus der Translation, der Übersetzung der DNS-Sequenz in die Aminosäuresequenz der Proteine hinzufügen, daß dieser Vorgang streng "irreversibel" ist. "Es ist weder beobachtet worden noch im übrigen vorstellbar, daß 'Information' jemals in umgekehrter Richtung, d. h. vom Protein zur DNS übertragen würde"⁴⁶. Monod hält diese Erkenntnis für so "bedeutsam", daß er sie als eines der "Grundprinzipien" der modernen Biologie betrachten muß⁴⁷.

Der autonome Aufbau der Organismen ist also nicht einfachhin als ein Wechselwirkungsprozeß vorstellbar - wie Monod eingangs sagte⁴⁸ - vielmehr handelt es sich nach seinen eigenen Worten um eine eindeutige Zielanweisung im Sinne eines durch die DNS diktierten hierarchischen Aufbaus des Organismus.

Also hängt die sich durchhaltende Identität der Organismen nicht an dem Replikationsmechanismus als solchem, sondern entscheidend an der Bestimmung, bzw. Zielvorgabe durch die DNS, die die Proteine für ihre Replikationsarbeit erfahren. Die DNS mit ihrem genetischen Material stellt also offensichtlich eine solche innere Wesenseinheit dar, daß

gerade diese und nicht etwa eine durch einen Wechselwirkungsprozeß entwickelte erhaltenswert ist. Monod selbst nennt dieses "System", in dem "keine Anweisung oder Information auf die DNS übertragen werden kann", sondern umgekehrt die DNS angibt, was zu übertragen ist - folglich "total konservativ, streng in sich abgeschlossen und absolut unfähig, irgendeine Belehrung von der Außenwelt anzunehmen"⁴⁹.

Nicht durch äußere Umweltanpassung im Sinne Darwins - oder durch innere Wechselwirkungsprozesse im Selbstaufbau der Organismen gewinnen die Lebewesen also ihre Struktur. Der Organismus bringt seine Struktur schon fertig mit. Sie ist codiert in der DNS und wird als diese durch die Proteine von einer Generation auf die andere übertragen.

"Durch seine Eigenschaften wie durch seine Funktionsweisen als eine Art mikroskopischer Uhr, die zwischen DNS und Protein wie auch zwischen Organismus und Umwelt Beziehungen ausschließlich in einer Richtung herstellt, widersetzt sich dieses System jeder dialektischen Beschreibung. Es ist von Grund auf kartesianisch und nicht hegelianisch"⁵⁰.

Entsprechend nennt Monod die Zelle, bzw. den Organismus eine "Maschine". Eine Maschine aber kann nicht durch Zufall programmiert werden. Ihre Funktionsweisen sind im Gegenteil peinlich genau auf die Zielsetzung abgestimmt. Auch erwartet wohl niemand, daß eine Maschine sich ohne Konstrukteur, der entsprechend der vorgegebenen Zielsetzung programmiert, von selbst zusammensetzen würde.

Aber noch wesenhafter fehlt der Maschine - im Vergleich zum lebendigen Organismus - die Einzigartigkeit wie die Fähigkeit der autonomen Morphogenese, die Monod selbst als eine der drei Wesenseigenschaften des Lebendigen eingangs bestimmt hat! Eine Maschine stellt immer nur die Konkretion allgemeiner Naturgesetze dar. Sie besitzt kein Innenwesen, das in einzigartiger Weise unvertauschbar ein-

malig das Allgemeine in sich vereinigt und stellt folglich in ihren Teilen auch nicht das vorausgesetzte Ganze jeweils neu wie die Organismen dar.

Wenn Monod die unableitbare einzigartige Gestalt der Organismen zugeben könnte, wäre ihm "die paradoxe Tatsache, daß bestimmte Arten sich mit erstaunlicher Stabilität ohne merkbliche Veränderungen seit hundert Millionen Jahren reproduzieren konnten" ⁵¹, nicht so schwer verständlich! Die in sich abgeschlossene Wesensgestalt der Organismen bedarf keiner Veränderung. Sie sind, so wie sie sind, perfekte Äußerung einer absoluten Zielsetzung, die alles Einzelne im Gesamt des Universums wunderbar aufeinander abstimmt.

Ansichts des "Paradoxes der Stabilität der Arten" ⁵² - "Es ist bekannt, daß die den Hauptstämmen des Tierreiches entsprechenden Organisationspläne seit dem Ende des Kambriums, also seit fünfhundert Millionen Jahren, ausgebildet waren" ⁵³ - fällt es nun schwer, die Evolution verständlich zu machen! "Wo Bergson den deutlichsten Beweis sah, daß die Evolution das 'Prinzip des Lebens' sei, erkennt die moderne Biologie dagegen, daß alle Eigenschaften der Lebewesen auf einem grundlegenden Mechanismus der *molekularen Erhaltung* beruhen. Für die moderne Theorie *ist die Evolution keineswegs eine Eigenschaft der Lebewesen*, da sie ihre Ursache gerade in den *Unvollkommenheiten* des Erhaltungsmechanismus hat, der allerdings ihren einzigen Vorzug darstellt" ⁵⁴.

Die postulierte Evolution ist also nach Monod nicht eine Eigenschaft des Lebens - oder mit Hegel oder Heidegger zu sprechen - des Widerspruchsgeistes des Triebes, der über sich hinaus zum anderen drängt. Der Molekularbiologe Monod steht im Gegenteil vor dem Phänomen der absolut in sich "abgeschlossenen, total konservativen" Struktur der DNS, die seit hunderten von Millionen Jahren unverändert repliziert wird!

Wenn nicht angesichts dieser Stabilität der Arten die Evolution bestritten werden muß - bleibt nur der von Monod und der heutigen Molekularbiologie vertretene Ausweg, die Evolution auf die Unvollkommenheiten des Replikationsmechanismus zurückzuführen. Der Artenwandel soll seinen Grund in "Ablesefehlern", die den Proteinen unterlaufen, haben! Die Verschiedenartigkeit der Arten soll das Produkt von Fehlern sein! Wir werden jeglichem Optimismus beraubt - die Evolution hat nichts mehr mit dem Umschlag in eine andere oder höhere Qualität zu tun! Sie ist schlicht der Ausdruck eines Mangels, der Ungenauigkeit der Replikation. Die einzigartige personale Verschiedenartigkeit der Menschen, die der Grund ihrer unvertauschbaren Beziehungen ist, die Mannigfaltigkeit des Tierreiches, die großartig aufeinander abgestimmte Pflanzenwelt, das Zueinander und Miteinander der unterschiedlichen Lebensformen - alles soll nur aus fehlerhafter Abweichung einer ursprünglich durch Zufall entstandenen DNS-Struktur resultieren! Es ist grotesk, nichts Einzelnes hat einen eigenständigen Sinn - aber auch das Ganze, um dessentwillen etwa das Einzelne noch einen vorübergehenden Wert haben könnte - ist absolut sinnlos. Es gibt nur widersinnigen Zufall! Anstelle des Menschen hätte es genausogut "Zitronenbäume" - "Känguruhs" oder "Zypressen" geben können! Der Mensch kann sich an keiner Stelle rühmen, auch nur ein vorübergehendes Ziel der Evolution zu sein. Seine Lebensgeschichte hat keinen Wert. Er ist nur Ausdruck eines Ablesefehlers, "der Zigeuner am Rande des Weltalls".

Auch die Richtigkeit der Replikation bezieht sich, wie wir gesehen haben, auf eine anfängliche DNS-Struktur, die nach Monod ebenfalls Produkt des Zufalls ist. An keiner Stelle treffen wir in unserem Universum nach Monod auf etwas an sich Wahres, da ja von vornherein jede chemische Synthese, die zur Bildung des Lebens beigetragen hat, ohne

Einwirkung einer Zielursache auf bloßem Zufall beruhen soll.

4. Die molekularbiologische Zufallshypothese

Über die Entstehung von "Mutationen als Grundlage der Evolution" - belehrt uns Monod noch grundsätzlicher mit dem Verweis auf die prinzipielle Unbestimmtheit der Quantenstruktur der Materie. "Eine Mutation ist nun an sich ein mikroskopisches, quantenhaftes Ereignis, auf das daher die Unbestimmtheitsrelation (nach Heisenberg) anzuwenden ist. Ein solches Ereignis ist also seiner ganzen Natur nach *wesensmäßig* unvorhersehbar"⁵⁵.

Sowohl der Ablesefehler, der die Veränderung, den Artenwandel bewirken soll, wie die Bildung der anfänglichen DNS-Struktur selbst beim Auslaugen der Ursuppe, unterliegen also dieser prinzipiellen Unbestimmtheit. Die Frage ist nur - wie diese Indeterminiertheit der Quantensprünge zu interpretieren ist. Ist der Quantensprung zufällig zu nennen, weil er die determinierte, von Raumstelle zu Raumstelle festgelegte und deshalb vorhersehbare Bahn nicht beschreibt? Wenn der Aufenthaltsbereich des Quants nur im Rahmen einer statistischen Wahrscheinlichkeitsrechnung, die nur das Gesamtverhalten einer großen Menge, nicht aber das Einzelverhalten exakt bestimmbar macht, aussagbar ist, muß dann wegen dieser Unbestimmtheit des Einzelereignisses der Quantensprung als prinzipiell unsinnig charakterisiert werden?

Ist alles, was durch Quantensprünge bewirkt wird, Zufall im Sinne der inneren Nichtzusammengehörigkeit? Oder bedeutet hier die Indeterminiertheit nichts anderes als Offenheit, die gerade die Voraussetzung dafür wäre, daß im Bereich der chemisch-physikalischen Prozesse, die im makroskopischen Bereich als streng determiniert gelten, neue Prinzipien im Sinne der Teleonomie Platz hätten?

Daß z. B. die Zellteilung eine bestimmte Form bewirken kann - also der Replikationsvorgang genau so lange vor sich geht, bis das gezackte Blatt der Eiche entsteht - setzt doch voraus, daß in die universal wirkenden chemisch-physikalischen Prozesse eine übergreifende, die Form bestimmende Ursache eingreift.

Die Indeterminiertheit der quantenmechanischen Abläufe muß also nicht negativ beurteilt werden. Im Gegenteil, sie bildet die notwendige Voraussetzung für die Steuerung einer bestimmten - die allgemeinen Gesetze der Physik und Chemie überschreitende Formbildung, wie sie für das Leben charakteristisch ist!

5. Der teleonomische Apparat und die Selektion

Neben der Mutation wird von Monod auch die darwinistische Selektionstheorie, wenn auch in "weitergehender Präzisierung", für die Evolution verantwortlich gemacht. Jede "Neuerung", die der Zufall beschert, wird "zunächst daraufhin getestet, ob sie mit dem Gesamtsystem des Organismus vereinbar ist; Angenommen werden allein jene Mutationen, die den teleonomischen Apparat in seiner eingeschlagenen Orientierung zumindest nicht schwächen, sondern vielmehr stärken oder gar - was viel seltener vorkommt - mit neuen Möglichkeiten bereichern ... ob der aus dem Zufall geborene Versuch zeitweilig oder endgültig angenommen oder verworfen wird", hängt von der "Beurteilung der teleonomischen Leistung, die ein Gesamtausdruck aller Eigenschaften des Netzes von Aufbau- und Regelwechselwirkungen ist"⁵⁶, ab.

Monod erklärt, daß der Selektionsmechanismus im Organismus nur jenen Zufall konserviert, der zu seinem genetischen Material paßt, d. h. die Leistung der vorhandenen DNS bestärkt. Dieses sicher beobachtbare Phänomen ist aber nur schlecht in Übereinstimmung zu bringen mit der

Monodschen Zufallstheorie. Wie ein Organismus, der nur aus Zufallsereignissen zusammengesetzt ist, die inhaltlich nichts miteinander zu tun haben sollen, so selektieren kann, daß er nur das an Mutationsraten für sich verzeichnet, was seine teleonomische, also zielgerichtete Leistung fördert, ist vollständig uneinsehbar. Wenn die "Selektion" nur "an dem Produkt des Zufalls arbeitet" ⁵⁷, und der Organismus keine eigenständige Zielvorstellung kennt - wie soll er dann unter dem Gesichtspunkt der teleonomischen Leistung wählen können? Wenn der Organismus allerdings im Sinne der metaphysisch-christlichen Vorstellung als Ausdruck einer Zielursache, die ihm eine entsprechende Form verleiht, betrachtet werden könnte, wäre eine dieses Innenwesen sichernde Schutzvorkehrung denkbar.

Würde z. B. bei langanhaltender Strahleneinwirkung der Organismus trotzdem verändert, so wäre die Chance seines Überlebens sehr gering! Man rechnet heute damit, daß 99,9% aller Mutationen tödlich für den Organismus sind. Das ist leicht vorstellbar, denn je differenzierter ein "Apparat" ist, desto leichter ist er durch die geringste Störung zu zerstören.

Monod selbst korrigiert aber seine widersprüchliche Beschreibung des Selektionsmechanismus, wenn er am Ende bemerkt, daß die Evolution nur scheinbar ein Projekt ausführt ⁵⁸.

6. Die Grenze der Monodschen Evolutionstheorie

"Die Grenzen der Erkenntnis" liegen für Monod "an den beiden äußersten Punkten der Evolution, das ist einerseits der Ursprung der ersten lebenden Systeme, andererseits die Funktionsweise des am stärksten teleonomischen Systems, das jemals hervorgetreten ist", er meint "das Zentralnervensystem des Menschen" ⁵⁹.

Kann mit dem dialektischen Begriffspaar Zufall und Notwendigkeit auch der Anfang und die bisherige Vollendung des evolutionären Prozesses erklärt werden, fragt er sich. Die "gleichen gewaltigen Probleme" bietet ihm die Entwicklung des Stoffwechselsystems, das ja in dem Maße, wie die Ursuppe auslaugte, hat "lernen" müssen, das chemische Potential zu mobilisieren und die Zellbestandteile zu synthetisieren, wie das Auftauchen einer Membran mit selektiver Durchlässigkeit, ohne die es keine lebensfähige Zelle geben kann. "Das größte Problem ist jedoch" - so resümiert Monod, "die Herkunft des genetischen Code und des Mechanismus seiner Übersetzung. Tatsächlich dürfte man nicht von einem 'Problem', man müßte eher von einem wirklichen Rätsel sprechen"⁶⁰, bekennt er.

Die *causa finalis*, vertauscht mit dem Zufall, gerät in die völlige Aporie, wenn dieser nicht nur der Programmierer der DNS, sondern auch noch die leitende Ursache für die spezifische Übersetzung dieses genetischen Codes sein soll. "Der Code hat keinen Sinn, wenn er nicht übersetzt wird. Die Übersetzungsmaschine der modernen Zelle enthält mindestens fünfzig makromolekulare Bestandteile, *die selber in der DNS codiert sind: Der Code kann nur durch Übersetzungsergebnisse übersetzt werden!*"⁶¹

Wie soll der Zufall diese Koinzidenz bewirken, wenn er doch von Monod selbst als das Zusammentreffen zweier Ereignisse definiert wird, die inhaltlich nichts miteinander zu tun haben bzw. völlig unabhängig sein sollen. E. Chargaff beschreibt diese Schwierigkeit der Entsprechung von DNS-Struktur und der sie replizierenden Proteine so: "Nun ist mir nicht klar, durch welchen Prozeß zwei voneinander abhängige Stoffe, von denen keiner ohne den anderen entstanden ist, so entstehen konnten, daß sie von Anfang an aufeinander wirkten oder miteinander zusammenarbeiteten. Die Nucleinsäure ist undenkbar ohne die Proteine, ein Protein ist

undenkbar ohne eine Nukleinsäure, und da hilft sowohl der Zufall als die Notwendigkeit sehr wenig!"⁶²

Die zielgerichtete Zusammenarbeit beider Stoffe zum Zwecke des Selbstaufbaus des bestimmten Organismus wäre nur erklärbar unter Zuhilfenahme der *causa finalis*, die von Anfang an die unterschiedlichen Elemente so aufeinander zuordnet, daß der beabsichtigte Endzweck erwirkt wird.

Durch Zufall kann erklärtermaßen keine innere Übereinstimmung im Sinne einer zielgerichteten Gemeinschaftsarbeit erwartet werden. Die Ersetzung der leitenden Zielursache durch einen den Zufall replizierenden Mechanismus, die Überführung von Zufall und Notwendigkeit scheitert an der "fehlenden Ordnung". Ordnung bedeutet innere Zusammengehörigkeit der Teile eines Ganzen derart, daß jeder Teil die vorausgesetzte Idee des Ganzen auf seine Weise abbildet. Die Zielursache verweist auf die bezweckte Form, die zu ihrer materiellen Herstellung der ihr entsprechenden Teile bedarf. Das Ganze, die angestrebte Gestalt, geht dem Teil voraus. Aus der willkürlichen, zufälligen Zusammensetzung von beliebigen Teilen entwickelt sich kein sich selbst besitzendes Ganzes, durch Wiederholung von Unordnung entsteht keine Ordnung!

Bevor der Mensch leiblich in seiner jeweiligen Entwicklungsphase uns begegnet, ist er schon als das alle Einzelschritte bestimmende Formprinzip, als die von Gott gedachte und gemachte individuelle Geistseele ganz da, so daß Erich Blechschmidt sagen kann: "Der Mensch wird nicht Mensch, er ist es schon vom ersten Eistadium an"⁶³. Jede Entwicklungsphase ist deshalb die Ausdifferenzierung der vorausgesetzten Ganzheit, das neue In-Erscheinung-Treten desselben, des Ganzen in seinen Teilen, der Geistseele als Gestaltungsprinzip des Leibes, der Wandel des Erscheinungsbildes aufgrund gleichbleibender Wesensform!⁶⁴

Wenn "unteilbare Einheit und Form" als Abbildungen höchster Einheit und Einfachheit Gottes "ausgeschlossen bleiben müssen", wie Nietzsche und Heidegger im Anschluß an Hegel fordern, gibt es nichts mehr, was die Zielursache anstreben könnte. Das Chaos kann der Zufall bewirken. Er kann das Leben töten - wie der Hammer des Dachdeckermeisters den Arzt in dem sicher nicht zufälligen Beispiel Monods.

Leben entwickeln kann der Zufall nicht, weil er vor dem "Geheimnis" der inneren Zusammengehörigkeit der Teile steht. Das "Geheimnis des Lebens" ist auch heute durch die Molekularbiologie, die alles Lebendige auf Gesetze der Physik und Chemie reduzieren will, nicht gelöst. Die Molekularbiologie steht im Grunde vor dem "alten" Problem. Monod weist selbst darauf hin: "omne vivum ex ovo." ⁶⁵

7. Manfred Eigens Stellungnahme zu Monod

Eigen nennt in seinem Vorwort zu Monods Werk "Zufall und Notwendigkeit" dieses Buch "ein bedeutsames Ereignis in der Welt der Philosophie". Die von Monod ausgeführte "Wahrheit hat ihre Grenzen in unserer Reflexion", meint Eigen. Die durch das "Objektivitätspostulat" bestimmte Naturwissenschaft muß erkennen, "daß wir - wie jedes Lebewesen - zumindest unsere *individuelle* Existenz einer Kette von 'konservierten' *Zufällen* verdanken. *Notwendig* ist nur der Mechanismus der makroskopischen Äußerung dieser 'mikroskopischen' Zufälle" ⁶⁶.

Wie ein Bündel von Zufällen die "Idee der objektiven Erkenntnis als der *einzig*en Quelle authentischer Wahrheit im Reiche der Ideen" ⁶⁷ beherzigen soll - ist völlig unverständlich! Soll der Zufall der Maßstab für die Wahrheit sein? Für die Bestimmung der Proteintätigkeit war für Monod Ursprung und Struktur dieser Moleküle entscheidend. Gilt dasselbe nicht auch für die Erkenntnistätigkeit des Menschen? Unter Wahrheit versteht man zunächst einmal die Überein-

stimmung einer Aussage mit einem Sachverhalt. Wenn nun der auszusagende Sachverhalt nur repetiertes Chaos ist und der Urteilende selbst ebenfalls nur aus konserviertem Zufall besteht - soll dann der Zufall den Zufall messen? Die Übereinstimmung von Zufällen ist schlechterdings nicht denkbar. Sie haben nichts Gemeinsames, worin sie übereinstimmen könnten - so wenig wie der tötende Hammer des Dachdeckermeisters und der Schädel des Arztes! Das "Problem" der Erklärung des Lebens stellt sich nicht erst am Ende bei der Zusammenarbeit von DNS-Struktur und Proteinen, es liegt bereits im ersten Ansatz der Zufallshypothese! Aber nichtsdestotrotz liegt für Eigen "die besondere Überzeugungskraft" des Monodschen Werkes "in der hervorragenden Darstellung der naturwissenschaftlichen Grundlagen der Evolution 'vom Molekül zum Menschen'" ⁶⁸. Derselbe Eigen, der auf die Schwierigkeit objektiver Aussagen verweist, preist die Sachlichkeit der Monodschen Aussage, die sich widerspruchslos in unser naturwissenschaftliches Gedankengebäude einfüge ⁶⁹.

In welches Gedankengebäude läßt sich die Zufallstheorie widerspruchsfrei einbauen? Wenn der Widerspruch in Form des Zufalls als erklärtes Zusammentreffen von Ereignissen, die innerlich nichts miteinander zu tun haben, zum System erhoben wird, - wie kann dann noch von Widerspruchsfreiheit die Rede sein? Eine Naturwissenschaft, die mit dem Satz vom Widerspruch im Sinne der Hegelschen Dialektik arbeitet, kann nicht mehr von allgemeinen objektiven Gesetzmäßigkeiten sprechen - sondern nur noch den Mythos von der Weiterentwicklung durch Zufall erzählen. Der Satz vom Widerspruch - nicht als Grundsatz des Ausschließens von Widersprüchen - sondern im Gegenteil als Aufforderung zum Einschluß des Widerspruchs verstanden, muß sich als "Wurzel jener Lebendigkeit" (Hegel) erweisen, die vorgibt: aus dem Tod der Nichtübereinstimmung immer neues und

höheres Leben zu erzeugen, aus "störenden Geräuschen das ganze Konzert der belebten Natur"⁷⁰.

Den zentralen Begriff des Monodschen Werkes "Zufall und Notwendigkeit" möchte Eigen nun aber doch, wie er sagt, etwas "zurechtrücken". "Die Physik hat diesen Begriff längst akzeptiert"⁷¹. Die Quantenmechanik basiert auf dem Begriff der Unbestimmtheit ... Eingeschränkt wird diese 'Unschärfe' elementarer Ereignisse aber durch die große Zahl, mit der sie makroskopisch in Erscheinung treten. Diese Einschränkung geht so weit, daß für makroskopische Vorgänge im allgemeinen exakte Gesetzmäßigkeiten resultieren ... Doch gibt es Ausnahmen, z. B. wenn der 'unbestimmte' Elementarprozeß sich selber zum makroskopischen Ereignis aufschauelt. Dann nämlich, ... wenn eine 'vorteilhafte' Mutation sich durchsetzt, d. h. selektiert wird"⁷².

Aus diesen Darlegungen zieht Eigen dann den entscheidenden Schluß: "Die individuelle Form aller makroskopisch in Erscheinung tretenden Lebewesen verdankt ihre Entstehung dem Zufall".

Welche Korrektur hat der Monodsche Zufallsbegriff erfahren? Wie mir scheint, wiederholt Eigen nur die Monodsche These, daß "einzig und allein der Zufall jeglicher Neuerung, jeglicher Schöpfung in der belebten Natur zugrunde liegt. Der reine Zufall, nichts als der Zufall ... als Grundlage des wunderbaren Gebäudes der Evolution"⁷³.

Eigen bestätigt die Monodsche Auffassung, daß die "höheren Organisationsformen", die "ungeheure Vielfalt der Strukturen" allein an einer "gewissen Unschärfe im Elementarprozeß der nur nahezu invarianten Reproduktion" hängt. "Diese Fehler", "laufende Fehlablesungen" der Proteine bewirken die Mutationen. "Sie sind die einzige Möglichkeit ... Veränderung in der Evolution herbeizuführen. Die individuelle Ursache jedes einzelnen Schrittes dieser Evolution ist

ein Übersetzungsfehler, eine Störung des normalen Ablaufes", bestätigt Eigen Monod.

Der Begriff Zufall wird auch von Eigen ähnlich wie von Monod - vielfach belastet. Der physikalische Begriff der Unschärfe, der nicht exakten Vorhersagbarkeit der Einzelergebnisse ist streng zu unterscheiden von dem "essentiellen" Zufallsbegriff, der das Zusammentreffen unabhängiger Kausalketten beinhaltet. Eigen greift das Beispiel Monods vom Hammer des Dachdeckermeisters, der auf den Kopf des unten vorbeigehenden Arztes fällt, auf und meint, der Unfall hätte nicht tödlich ausgehen müssen. Bei einer Vielfalt solcher Unfälle hätte man auch die Durchschnittswahrscheinlichkeit errechnen können, mit der das Ereignis zum "Alles oder Nichts" für den Arzt wird! Daß Monod das Zusammentreffen zweier Ereignisse, die "total unabhängig voneinander sind" und entsprechend, am Beispiel abgelesen, innerlich nichts miteinander zu tun haben, zur Vernichtung führt, ist logisch betrachtet, evident, sofern das Zusammentreffen von Sein und Nichts - nur sie haben keine innere Gemeinsamkeit - tödlich ist.

Wenn nun Eigen im Sinne von Monod diesen Vorgang auch deswegen zufällig nennt, weil man ihn nicht voraussehen konnte, und dann gleichzeitig den Schluß daraus zieht, daß das unvorhersehbare Ereignis auch das Unabhängige in der Weise der Nichtzusammengehörigkeit sein muß, kommt man zu der absurden Betrachtung der Schöpfung als "Produkt des Zufalls"! Der Unfall ist nicht tödlich, weil unvorhergesehenermaßen zwei Ereignisse zusammentreffen, sondern weil Sein, das Leben des Arztes, und Nichtsein, der tödende Hammerschlag, zusammenkommen. Die nicht vorhersehbare Eheschließung ist z. B. auch ein nicht zu errechnendes Zusammentreffen, das deshalb aber nicht tödlich ist!

Ähnlich wie das Zusammentreffen des tötenden Hammerschlages mit dem Kopf des Arztes sagt Eigen, Monod zusammenfassend referierend, "sind Entstehen einer Mutation

und selektiver Vorteil zwei voneinander unabhängige, auf verschiedenen Ebenen ablaufende Ereignisfolgen". Das Entstehen der Mutation ist in der Tat nicht vorhersehbar und läuft für Monod und Eigen auf der Ebene der Proteinablesefehler, wogegen die Veränderung, die durch den Ablesefehler eintritt, die Nukleotidsequenz der DNS betrifft. Da die Mutation eine Störung darstellt, führt sie im Zusammentreffen mit der DNS zu einem Unfall. 99,9% aller Mutationen sind für den Organismus tödlich, und die 0,1% führen nur zu geringfügigen Verstärkungen oder Abschwächungen des vorhandenen Genmaterials. Eine Störung hat nun in der Tat nichts mit der Wahrheit, d. h. der inneren Zusammengehörigkeit der DNS-Struktur zu tun. Sie zerstört sie! Aus diesem Zufall bzw. Zusammentreffen ist nichts zu gewinnen - so wenig wie der Arzt durch den Hammerschlag etwas oder gar alles gewinnen kann! Aus "störenden Geräuschen" ist kein "Konzert" zu machen!

DNS-Struktur und Proteinsequenz sind nun auch nicht einfachhin zwei verschiedene Ebenen, deren Zusammentreffen Zufall bedeutet. Das "Geheimnis des Lebens" beruht ja gerade darin, daß sie von Anfang an aufeinander einwirken und miteinander zusammenarbeiten. Da ihre Verschiedenheit Ausdruck ihrer Einheit ist, ist das Zusammenwirken so empfindlich, d. h. in seiner wahren Entsprechung verletzbar durch Ablesefehler!

Aus der Unvorhersehbarkeit des Zusammenwirkens beider Strukturen eine innere Nichtzusammengehörigkeit postulieren zu wollen, die nicht nur selbst als Produkt des Zufalls, sondern zugleich als jenes Material begriffen werden soll, an dem Zufall in der Weise der Ablesefehler als Selektionsvorteil arbeitet, heißt Dialektik des Zufalls treiben und nicht Höherentwicklung erklären. Die zu 0,1% positiv zu bewertende Zufallseinwirkung auf die DNS-Struktur im Sinne der geringfügigen Verstärkung oder Abschwächung des vorhandenen Gen-Materials setzt das Zusammenwirken inner-

lich aufeinander abgestimmter Prozesse voraus. Der Widerspruch vermittelt nichts, verstärkt nicht - sondern zerstört!

"Was ich sagen will, ist", erklärt Eigen gegenüber Monod, "daß die 'Notwendigkeit' gleichberechtigt neben den 'Zufall' tritt, sobald für ein Ereignis eine Wahrscheinlichkeitsverteilung existiert und diese sich - wie in der Physik makroskopischer Systeme - durch *große Zahlen* beschreiben läßt." ⁷⁴.

Monod hat, so meint Eigen, den "Zufall stärker betont", was in der Rezension zu der Frage führt: "Der Mensch ein Betriebsunfall?" Die "Einschränkung bzw. Reduzierung des Zufalls" sieht Eigen in der "Selektion" der durch Zufall individuell entstandenen Formen. Er bezieht sich wieder auf das Monodsche Beispiel vom herunterfallenden Hammer des Dachdeckermeisters und dem am Hause vorbeigehenden Arzt und meint, die Wahrscheinlichkeit des Zusammentreffens dieser unabhängigen Ereignisse sei für das Individuum Dr. Müller "offen" - wohl aber in der großen Zahl durch "Gesetz" also mit "Notwendigkeit" berechenbar. "So sehr die individuelle Form ihren Ursprung dem Zufall verdankt, so sehr ist der Prozeß der Auslese und Evolution unabwendbare Notwendigkeit. Nicht mehr! Also keine geheimnisvolle inhärente 'Vitaleigenschaft' der Materie, die schließlich auch noch den Gang der Geschichte bestimmen soll! Aber auch nicht weniger - nicht *nur* Zufall!" ⁷⁵, behauptet Eigen.

Das von Eigen neben dem Zufall gleichberechtigte Gesetz der Notwendigkeit stellt, wie wir gesehen haben, lediglich das bei großen Zahlen berechenbare Auftreten von Zufallsereignissen dar. Die vorhersagbare Wiederholung vom Zusammentreffen unabhängiger Ereignisse im Sinne der inneren Nichtzusammengehörigkeit im zitierten Beispiel erwirkt keine innere Zusammengehörigkeit. Die Wiederholung von Unsinn kann keinen Sinn ergeben! Der dialektische, d. h. widersprüchliche Gebrauch von "Notwendigkeit" - einmal mit Verweis auf die bestehende "Ordnung" der Organismen -

zum anderen die Verwendung von Notwendigkeit im Sinne der von Nietzsche bzw. Heidegger geforderten "fehlenden Ordnung" - macht blind für den in diesem "Begriff" versteckten Zufall, der ausdrücklich als das Zusammentreffen von Ereignissen, die unabhängig im Sinne innerer Nichtzusammengehörigkeit definiert wird. M. Eigen schränkt nicht den Monodschen Zufallsbegriff ein. Er wiederholt präzise die Monodsche Auffassung, die Notwendigkeit aus der Replikation von Zufall herleitet!

Mit diesem Grundgesetz von Zufall und Notwendigkeit, erklärt Eigen weiter, "verschwindet die tiefe Zäsur zwischen der unbelebten Welt und der Biosphäre, der Philosophie, Weltanschauung und Religion so große Bedeutung zugemessen haben" ⁷⁶. Also Zufall, bloßer Zufall, Wiederholung von Zufall, entwickelt alles, was ist! "Die Molekularbiologie hat dem Jahrhunderte aufrecht erhaltenen Schöpfungsmystizismus ein Ende gesetzt, sie hat vollendet, was Galilei begann" ⁷⁷, erklärt Eigen.

8. Manfred Eigen: Gesetze steuern den Zufall

Gegen Monods Behauptung: "Der reine Zufall, nichts als der Zufall", sei die "Grundlage des wunderbaren Gebäudes der Evolution" ⁷⁸ gibt Eigen zu bedenken, daß vermutlich "der Zufall allein die Auswahl in der Evolution nicht erklären kann" ⁷⁹. "Allerdings", so räumt Eigen Monod gegenüber ein, "hat der Zufall im historischen Geschehen der Evolution einen besonderen Stellenwert" ⁸⁰. Die Quelle der Veränderungen ist die Mutation, hervorgerufen durch Ablesefehler der Proteine. Die Ablesefehler, bedingt durch statistische Fluktuationen, d. h. die Unschärfe der Quantenereignisse verfällt nach Eigen nicht einfach dem blinden Zufall, sondern wird nach seiner Auffassung gelenkt durch den Selektionsprozeß.

Eigens erklärtes Ziel ist es, das Darwinsche Selektionsprinzip zu einem physikalisch fundierten Gesetz der Selbstorganisation der Materie zu machen. "So wie durch den Selektionsprozeß die Auswirkungen der Mutationen gesetzmäßig unter Kontrolle gehalten und gesteuert werden, so bestimmt seinerseits der Zufall die historisch-chronologisch einzigartige Abfolge der Geschehnisse"⁸¹. Das Gesetz der Selektion arbeitet am Material des Zufalls. So wie für Darwin der Kampf ums Dasein das Leben der Tüchtigsten selektieren sollte, will Eigen durch thermodynamische Gesetzmäßigkeiten die "bestimmte Richtung - nicht aber, wie es im einzelnen geschieht"⁸², erklären. Der Zufall der elementaren Ereignisse soll durch ein mathematisch formulierbares und makroskopisch wirksames Naturgesetz gesteuert werden. "Die Tatsache, daß das 'ganze Konzert der belebten Natur allein aus störenden Geräuschen hervorgegangen ist' (Monod), spricht nicht gegen das Gesetzmäßige der Evolution"⁸³, stellt Eigen fest. Es geht ihm darum, das zufällige Einzelereignis des Mikrogesehens in eine makroskopischen Gesetzmäßigkeit abzubilden. "Die individuelle 'historische' Einmaligkeit widerspricht keineswegs der makroskopischen Gesetzmäßigkeit"⁸⁴, erklärt Eigen weiter.

Dieses Gesetz, das den Zufall des Mikrogesehens "zähmt" - sieht Eigen im zweiten Hauptsatz der Thermodynamik. Leben im Sinne der Höherentwicklung oder sogar der Übergang von toter zu lebendiger Materie ist für Eigen nicht nur trotz der Entropieeigenschaften der Materie möglich, sondern aus ihnen herleitbar.

Klassisch gesehen, stößt der Versuch, "das Phänomen Leben auf die Gesetze der Physik und Chemie zurückzuführen"⁸⁵, auf das Hindernis des Entropiegesetzes. Die Entropie als ein "Maß für Unordnung" nimmt in der Weltgeschichte ständig in der Weise zu, als das freie Energiepotential mit jeder Arbeitsleistung abnimmt. Mit der Zunahme an Entropie, sprich Unordnung, nimmt also die Ordnung ab im Weltgeschehen.

Wie ist diese Zunahme an Entropie, d. h. Unordnung mit der postulierten Evolution als fortschreitender Höherentwicklung, also Zunahme an Ordnung bzw. Information in Übereinstimmung zu bringen?

"Die Entstehung von Ordnung und Gleichgewicht ist durchaus konform mit den Forderungen des Entropiesatzes", erklärt Eigen im Rückgriff auf die Entdeckungen von Prigogine und Glanzdorff. Beide Forscher konnten zeigen, daß die Unschärfe aller Quantenereignisse zu Schwankungen in der Entropieerzeugung führt, die eine Entropieabnahme bewirken können. Diese "negativen Entropiesprünge", die plötzlich, d. h. zufällig entstehen, erhöhen also den Ordnungsgrad eines Systems notwendigerweise.

Eigen versucht nun die biologische Entsprechung dieser thermodynamischen Vorgänge zu zeigen: jeder negative Entropiesprung, der vorübergehend einen höheren Ordnungsgrad bewirkt, erweist sich nach seiner Ansicht als eine Mutation, die die Evolution in Richtung Höherentwicklung voranschreiten läßt. So "erzwingen" die thermodynamischen Gesetze offener, d. h. mit der Umwelt im Austausch stehender irreversibler Systeme immer leistungsfähigere Mutanten. Da die Evolution des Lebens auf zufälligen Schwankungen, die ihren letzten Grund in der Indeterminiertheit der Quantenereignisse haben, basiert, handelt es sich im Ganzen gesehen um einen einmaligen historischen Vorgang, dessen Entstehung und Weiterentwicklung - nicht aber dessen spezifische Lebensformen - mit physikalischer Notwendigkeit erklärt werden sollen.

Wolfgang Stegmüller bescheinigt diesem Programm Eigens: "alle Lebensformen nur als Spiegelbilder thermodynamischer Prozesse zu sehen, die echte Wissenschaftlichkeit, die damit endgültig 'alle Ingenieurleistungen' 'übersinnlicher Intelligenzen' in den Mythos verweist"⁸⁶.

Bevor wir endgültig die *causa finalis* und mit ihr die zielsetzende Ursache verabschieden, wollen wir aber doch noch einen kurzen Blick auf die wesentlichen, von Eigen dargelegten Etappen der Evolution werfen.

9. Der Prozeß der Selbstorganisation der Materie als Spiegelbild thermodynamischer Gesetzmäßigkeit

9.1 Die Stufen statistischer Schwankungen

"Wir verstehen - um es ganz klar zu sagen", erklärt Eigen, "unter 'Selbstorganisation der Materie' nichts anderes als die aus definierten Wechselwirkungen und Verknüpfungen bei strikter Einhaltung gegebener Randbedingungen resultierende Fähigkeit spezieller Materieformen, selbstreproduktive Strukturen hervorzubringen"⁸⁷.

Beginnen wir mit dem ersten Abschnitt der molekularbiologischen Evolution, der Phase statistischer Polymerisation, d. h. den Teilchen, die nach Eigen die Phase der statistischen Schwankungen im Mikrobereich überstanden haben und nun auch makroskopisch in Erscheinung treten. Für diese primitiven Reaktionssysteme nimmt Eigen bereits die wichtigsten Merkmale des Lebendigen an: die Fähigkeit der selbstinduzierten Reduplikation sowie den Stoffwechsel offener Systeme. Als Variationsmöglichkeiten der starren Sequenz rechnet Eigen mit der Fehlerhaftigkeit der Reproduktion; d. h. Mutation und Selektion werden schon als Prinzipien der Höherentwicklung der Evolution in Anspruch genommen. Das Problem Monods, daß das Zufallsprodukt mit einem Replikationsmechanismus verbunden werden soll, um so durch Wiederholung des erklärten Unsinnns Notwendigkeit zu erhalten, wird von Eigen übernommen.

Damit bestätigt sich aufs Neue die Forderung Nietzsches bzw. Heideggers, daß, entsprechend dem Grundzug des

Weltalls als Chaos, zwar Notwendigkeit im Sinne mechanischer Wiederholung anzutreffen sei, aber keine Ordnung, die den inneren Zusammenhang der Teile ausdrückt.

Die wesentliche Zusammengehörigkeit der Teile aber gibt es nur als Wirkung der Zielursache und zwar jener, die nicht nur allgemein Materie zu Höherentwicklung programmiert, sondern jeden einzelnen Organismus als Selbstzweck in harmonischer Übereinstimmung mit allen anderen Einzelheiten bestimmt.

Den Zufall durch thermodynamische Notwendigkeiten "zu zähmen", bedeutet keine Herstellung innerer Ordnung. Eigen selbst bezeichnet die Entropie als eine "quantitativ formulierbare Größe, mit deren Hilfe sowohl die Verteilung der Energie auf die Quantenzustände eines Materiesystems als auch der Informationsgehalt einer verschlüsselten Nachricht charakterisiert werden kann" ⁸⁸. Die entscheidende Frage ist aber, welche Nachricht durch die Energieverhältnisse ausgedrückt werden soll. Ist die Materie und ihre jeweils gesetzhaft bestimmte Quantelung Träger einer "übersinnlichen" Wesensgestalt im Sinne einer von Gott abbildlich zu seiner Wahrheit und Güte geschaffenen Idee - oder was bedeutet "Information" für Eigen?

Er versteht die Entropie selbst als Information. "Entropie ist ein Informationsmaß. Es sagt etwas über die Verteilung der Energie auf die einzelnen Quantenzustände eines Systems aus" ⁸⁹. Soll sich in bestimmten Maßverhältnissen der Materie der sich selbst in unteilbarer Einfachheit besitzende Geist als Logos ausdrücken - oder hat man mit Eigen anzunehmen, daß sich durch statistisch geregelte, den Zufall steuernde materielle Proportionen das Leben in seiner mannigfaltigen Formenpracht bis hin zum Geist entwickelt? Eigen entscheidet sich für Letzteres: "Vom Atom zum Kristall; vom Molekül zum Gen; von der lebenden Zelle zum intelligenten Wesen; vom Buchstaben zum Logos; von der Note zur Harmonie" ⁹⁰.

Nicht die Melodie drückt sich nach Eigen in der Note aus, nicht der Gedanke im Wort, sondern umgekehrt durch die Zusammenstellung von Buchstaben und Wörtern sollen Gedanken entstehen - deshalb fährt er in seiner Einleitung zum Spiel fort: "Ihr Schicksal ist den Würfeln überantwortet und wird dennoch unsichtbar gesteuert von den Regeln des Spiels - so wie auch in der Natur der Zufall in den Bahnen physikalischer Gesetze gelenkt wird. Würfel und Spielregeln - sie sind die Symbole für Zufall und Naturgesetz!"⁹¹

Wie aus Quantitäten Qualitäten, wie aus postulierten statistischen Häufungen oder Schwankungen Sinngestalten als Informationsträger hervorgehen sollen, bleibt uns Eigen schuldig zu sagen.

9.2 *Die Bildung von Hyperzyklen*

Wegen der starken Fehlerhaftigkeit bei der Reduplikation größerer DNA-Sequenzen nimmt Eigen für eine frühe Stufe der Evolution die Entstehung von Hyperzyklen, d. h. kombinierten Kreisen aus DNA-Molekülen und Proteinen an, damit in einem solchen gekoppelten System die Proteine für eine entsprechende Reproduktion der DNA-Sequenz sorgen können. Eine bestimmte Größe bzw. Länge in den DNA-Ketten macht eine Arbeitsteilung zwischen Information und Funktion nötig. Auf die Stufe der "Evolution der Information" folgt nach Eigen die Phase der Proteinbildung, deren spezifische Funktion in der Reproduktion der DNA-Ketten liegt.

In Negierung der Zielursache, die das Zusammenspiel von DNA und Proteinen sofort erklären könnte, nimmt Eigen an, daß sich die Proteine unabhängig von der DNA "rein zufällig" gebildet haben sollen. Weil man heute weiß, daß ein Protein ein anderes synthetisieren kann, rechnet Eigen mit der zufälligen Entwicklung geeigneter, d. h. mit katalysatorischen Fähigkeiten ausgerüsteter Proteinkreise. Und nun

muß der Zufall "als Quelle der Veränderungen" das eigentliche Zauberstück vollbringen: die Korrelation von den DNA-Sequenzen und den Proteinen durch einen Übersetzungsmechanismus. Wir stehen wieder vor der Schallmauer Monods. Welches Gesetz steuert diesen entscheidenden, die Selbstorganisation der Materie ermöglichenden Zufall? Können Energieschwankungen, bzw, bestimmte Energiequanten, selbst wenn ihre Größenverhältnisse gesetzhaft determiniert sind, eine innere Übereinstimmung bzw. ein Zusammenwirken von Information und Funktion bewirken? Wie soll der Zufall den Zufall verstehen und ihn entsprechend übersetzen? Und was soll der Zufall übersetzen, wenn doch Zufall erklärtermaßen als das Zusammentreffen von Ereignissen definiert wird, die inhaltlich nichts miteinander zu tun haben?

Die "superastronomische" Unwahrscheinlichkeit des glücklichen Zusammentreffens von DNA und Proteinsequenz mit einem gemeinsamen Code erklärt für Eigen die Universalität des genetischen Codes. In dieser einzigartigen Unwahrscheinlichkeit der Entstehung eines genetischen Codes sieht Eigen dann auch den Grund für die Abstammung aller Lebewesen auf dieser Erde von einem einzigen Individuum!

Ist trotz "superastronomischer Unwahrscheinlichkeit" das erste Lebewesen entstanden, besorgt der Zufall zuverlässig alle weitere Differenzierung! Die Hyperzyklen haben nach Eigen gegenüber einfachen DNA- oder Proteinsequenzen solche Selektionsvorteile, daß ganz bald die vorausgegangenen linearen Systeme keine Überlebenschance mehr haben.

Und noch einen weiteren, für die Entstehung der heutigen Lebewesen entscheidenden Selektionsvorteil beschert uns nach Eigen der Zufall: die Bildung einer nach außen abgegrenzten Schutzhülle.

Wolfgang Stegmüller, der bemüht ist, die Eigensche Theorie der Selbstorganisation der Materie als "physikalisch fundier-

tes Gesetz" zu beschreiben, fragt zum Schluß, ob "das zufällige Zusammenspiel so vieler Einzelprozesse den ganzen Evolutionsprozeß der Selbstorganisation von Makromolekülen zu den beschriebenen autokatalytischen Hyperzyklen nicht doch wieder ungeheuer unwahrscheinlich macht. "Die korrekte Antwort darauf lautet", behauptet er: "Auch sehr Unwahrscheinliches ereignet sich, wenn eine hinreichend lange Zeit zur Verfügung steht" ⁹².

Bruno Vollmert gibt die Wahrscheinlichkeit für die Zuordnung von Neukleotidtripletts zu Aminosäuren, wie sie der genetische Code festlegt, mit "1 : 10 hoch 1300" an. "Von dem, was eine Wahrscheinlichkeit von 1 : 10 hoch 1300 bedeutet, kann man sich in etwa eine Vorstellung machen, wenn man bedenkt, daß die Anzahl aller Atome im Weltall auf 10 hoch 80 geschätzt wird. Wenn also die Masse des gesamten Kosmos' aus Proteinmolekülen bestünde, würde sich unter Tausenden, ja Milliarden von derartigen Welten von der Größe unseres ... Universums im Mittel nicht einmal *ein* Proteinmolekül pro Weltall befinden, welches eine codegerechte Sequenz aufwiese, um jenen Zweierkomplex aus DNS und Enzym zu bilden. Das heißt: ein zufälliges Zusammentreffen dieser Art ist nicht nur auf unserer Erde, sondern auch für das gesamte Weltall ein extrem unwahrscheinliches Ereignis" ⁹³.

10. Der Zufall als Widerpart der Notwendigkeit

Kann die Zeit das Unmögliche möglich machen? Ist sie die Mittlerin von Zufall und Notwendigkeit? Stellen Zufall und Notwendigkeit konträre oder kontradiktorische Gegensätze dar - sind sie im Falle des bloß konträren Verhältnisses dialektisch zu verknüpfen wie zum Beispiel hell und dunkel, so daß im Laufe der Zeit ein Übergang möglich wäre? Oder müssen Zufall und Notwendigkeit als kontradiktorische Gegensätze verstanden werden wie etwa Sein und Nichts oder

Leben und Tod? Dann wäre der Übergang von der toten Materie zum Leben gerade nicht möglich, auch noch so lange Zeiträume können aus der toten Materie kein Leben entwickeln!

"Der Zufall ist von Anbeginn unabdingbarer Widerpart der regelnden Kräfte", die die vom "Urknall durcheinandergewirbelte Materie", "das Auseinanderstrebende einzufangen, den Zufall zu zähmen" suchen, erklärt Eigen⁹⁴.

Wenn Evolution nichts anderes beinhaltet als Bündelung auseinanderstrebender Materieteilchen, mag der Übergang von "unbestimmten Elementarereignissen" zur "gesetzhaften Determinierung für die große Zahl"⁹⁵ mit der Zeit ermöglicht werden. Aber was heißt dann die Überführung von Zufall in Notwendigkeit? - Doch nichts anderes als eine statistische Erfassung der materiellen Vorgänge.

Die entscheidende Frage ist aber, ob eine "statistische Theorie der Materie" das Phänomen des Lebens einfängt und den essentiellen bzw. existentiellen Zufall "zähmt"? Kann ein "durch thermische Schwankungen hervorgerufener 'Ablesefehler'"⁹⁶ einen Sinn vermitteln, selbst wenn er sich einem negativen Entropiesprung verdankt, der als solcher "auf Grund der Stabilitätskriterien der Thermodynamik irreversibler Prozesse eine Notwendigkeit darstellt"⁹⁷?

"Zufällig ist" nur, so tröstet uns Eigen, "*in welcher Reihenfolge welche Mutationen* erscheinen. Gesetzmäßig notwendig ist, *daß Mutationen auftreten*"⁹⁸.

"Die Prinzipien der Thermodynamik" - so versichert Eigen weiter, "bestimmen das makroskopische, stationäre Verhalten der unbelebten Materie und lenken gleichermaßen das Ordnungstreiben in der belebten Natur"⁹⁹, das nach seiner Auffassung allerdings doch dazu führt, "daß die Lebewesen in ihrer individuellen Struktur Schöpfungen des Zufalls sind"¹⁰⁰.

Wenn die Organismen Ausdruck des generellen Ordnungstrebens der Natur sind, das mit den gesetzhaft notwendigen Entropiesprüngen gleichgesetzt wird, wieso sind sie dann doch zufällig und beinhalten Ablesefehler? Wenn man der Materie schon "animistische" Fähigkeiten im Sinne eines allgemeinen Ordnungstrebens zuschreibt, warum behaftet man sie dann gleichzeitig mit ebenso "mystischen" Kategorien wie "Fehlern"?

Ist es möglich, die Monodsche Mutationstheorie, die davon ausgeht, daß Mutationen Ablesefehler darstellen, mit thermodynamischen Gesetzmäßigkeiten zu verknüpfen? Wenn Eigen behauptet, daß Mutationen Ausdruck notwendiger Energieschwankungen sind, warum sind sie dann gleichzeitig als Fehler zu denunzieren? Wenn die Reihenfolge der Mutationen wegen der Unbestimmtheit der Mikroereignisse nicht festliegt, - was bedeutet dann das Ordnungstreiben der Materie im Ganzen? Wir wissen doch, daß der Zellteilungsprozeß der Lebewesen einem bestimmten Plan folgt, der jeden Differenzierungsakt räumlich und zeitlich genau festlegt. Was ist denn der Evolutionsprozeß als Ganzer, wenn nicht die Einheit aller einzelnen Lebewesen? "Von der individuellen Struktur der Lebewesen" wird aber zugestanden, daß sie "Schöpfungen des Zufalls" sind.

Weil die Vielzahl der Lebewesen "statistisch" zu ordnen ist, stellt sie deshalb nicht eine "höhere Ordnungsstufe" dar. Ordnung drückt hier nur eine physikalische Notwendigkeit bzw. Gesetzmäßigkeit aus. Den unsinnigen, d. h. fehlerhaften Zufall einschränken bzw. "zähmen" könnte ein die Vielzahl zur Gestalt ordnendes Prinzip. Das Gestaltprinzip der Rose, das angibt, zu welcher Zeit, an welchem Ort, wieviele Zellteilungsakte erfolgen sollen, damit ein Individuum dieser Art entstehen kann, setzt mit der Zielursache die Formursache voraus. Ziel- und Formursache, die das materielle Geschehen steuern, werden zwar an und in der Materie wirksam - wie etwa durch Michelangelo die Gestalt des

Mose aus dem Marmor gemeißelt wird, aber die vielen Marmorteilchen ergeben nie mit gesetzhafter Notwendigkeit eine Gestalt, etwa die des Mose! Das heißt, das Gestaltprinzip ist den Gesetzen der Physik und Chemie fremd.

Und doch ist es die Gestalt, die das Leben vor der toten Materie der Physik und Chemie auszeichnet. Der Übergang vom Zufall zur gestalthaften Ordnung des Lebens wird durch die Gesetze der Thermodynamik gerade nicht erklärt! Der Zufall ist nur Widerpart jener Notwendigkeit, die auf der Ebene desselben den Fortgang vom Einzelnen zum Vielen beschreibt.

11. Zufall als Widerpart der Ordnung

Wenn Ordnung nur Ausdruck einer Mengenverteilung ist, die als Vielzahl statistischen Gesetzmäßigkeiten folgt, kann sie sicher als Endstadium jenes Zufallsproduktes verstanden werden, das von der Phase der Berechenbarkeit her gesehen wegen seiner Unableitbarkeit "Zufall" genannt wird.

Aber das zentrale Problem bleibt doch, ob durch Bündelung von Energie so etwas wie eine innere Ordnung, das Gestaltprinzip der Lebewesen entstehen kann. Wenn für Eigen das genetische Material des einzelnen Lebewesens erklärtermaßen Ausdruck des Zufalls ist, der bestenfalls durch statistische Gesetzmäßigkeiten gelenkt bzw. gezähmt wird, bleibt doch die Frage nach der inneren Zuordnung der Teile im Hinblick auf die sinnverleihende Wesensgestalt gar nicht gestellt.

Vielmehr wird der umgekehrte Weg von Eigen beschritten: die makroskopisch in Erscheinung tretende "Gestalt der Lebewesen" wird als Resultat der "Überlagerung von anziehenden und abstoßenden konservativen Kräften" beschrieben. "Nach gegenwärtiger Erkenntnis" - so erklärt Eigen, "ist das Problem der Gestaltbildung in der belebten Welt nur

aus einem Zusammenspiel des konservativen *und* des dissipativen Prinzips zu begreifen" ¹⁰¹. "Konservative Kraftwirkungen frieren den Zufall ein und schaffen beständige Formen und Muster. Dynamische Ordnungszustände entstehen aus der zeitlichen Synchronisation physikalischer und chemischer Prozesse unter ständiger Dissipation von Energie ... Die Gestalt der Lebewesen, die Gestalthaftigkeit der Ideen, sie beide haben ihren Ursprung im Wechselspiel von Zufall und Gesetz" ¹⁰². Eigen hält allein die Gestalt als Konsequenz von Wechselwirkungen bzw. als Resultat physikalischer Kraftwirkungen zwischen den Teilen für gegeben. "Gestalt beruht" für Eigen "auf Ordnung in Raum und Zeit, kann sich aber auch in der bloßen Zuordnung von Mengen zu unterscheidbaren Klassen manifestieren. Als Einheit tritt sie nur dann in Erscheinung, wenn ihre Gesamtheit mehr als die Summe ihrer Teile ausmacht" ¹⁰³.

Dissipative dynamische Strukturen sind Ordnungszustände, die "ähnlich wie stehende Wellen - aus der Überlagerung von Materietransport und synchronisierter, periodischer Umwandlung resultieren und nicht aus Unterstrukturen additiv zusammensetzbar sind" ¹⁰⁴. Gemeinsam mit den konservativen Kräften, die die Verteilung der Atome im Molekül, z. B. die räumliche Struktur eines Proteins festlegen, bilden sie das "materielle Korrelat von 'Gestalt'" ¹⁰⁵.

Daß die Idee, die der Wesensgestalt eines Organismus zugrunde liegt, sich in raumzeitlicher Struktur äußert, scheint für innerweltliche Phänomene evident. Aber die Frage, die man an Eigen zu stellen hat, ist doch die nach der Priorität bzw. Wesenhaftigkeit der Gestalt im Hinblick auf die jede innere Zusammengehörigkeit vermittelnde Idee Gottes. Nimmt er Gestalten an, die aufgrund raumzeitlicher Strukturen entstehen? Ist die Idee, die tragende Wesensgestalt eines Organismus, nur das Abbild der materiellen Prozesse - die abstrakte Konzentration materieller Wechselwirkungen?

Oder ist es umgekehrt - sind die Ideen als Formprinzipien materieller Prozesse zu verstehen?

Eigen spricht von der "Transponierbarkeit räumlicher und zeitlicher Muster - auf die abstrakte Ebene eines Informationsprogramms", das sich "sowohl in der materiellen Selbstorganisation der Lebewesen als auch in der Komposition unserer Ideen manifestiert"¹⁰⁶.

Offensichtlich geht Eigen davon aus, daß das Informationsprogramm des genetischen Codes nur die Übertragung und Zusammenfassung der raumzeitlichen Prozesse beinhaltet. Wenn "der Zufall" auch für die "Gestalt der Lebewesen" und "die Gestalthaftigkeit der Ideen"¹⁰⁷ - und zwar mit dem "Gesetz der statistischen Mengenverteilung" zusammen die Ursache bilden soll - kann das genetische Material nur den Zufall der Einzelereignisse codieren.

Ideen lassen sich aber gerade nicht als Produkte der Zusammenarbeit von Zufall und Notwendigkeit produzieren! Sie sind nicht der Ausdruck einer bestimmten Durchschnittsmenge, kein Gestaltungsprinzip berechenbarer Einteilung. Sie sind "mehr als die Summe ihrer Teile" in der Weise, daß sie auf einmalige Weise das Ganze repräsentieren. Das Veilchen oder Schneeglöckchen, der Bär, der Hase bzw. in der Höchstform der Mensch stellen das Leben jeweils in unvertauschbarer Weise ganz dar, was sich auch darin äußert, daß das Typische des Schneeglöckchens, Hasen oder Menschen sich in jedem einzelnen Entwicklungsschritt ganz zeigt. Das Blatt des Schneeglöckchens ist in jeder Erscheinungsform das Blatt des Schneeglöckchens. Das Ganze des Schneeglöckchens wird nicht zusammengesetzt aus zufälligen Teilen. Die Idee liegt dem materiellen In-Erscheinung-Treten voraus, deshalb kann sich das Schneeglöckchen in allen seinen "Teilen" immer als Ausdifferenzierung der vorgegebenen Ganzheit bewegen. Weil die Ideen des Einzelnen Abbild des Ganzen, der höchsten unteilbaren Einheit

Gottes sind, können alle einzigartigen Ganzheiten eine harmonische Einheit bilden.

12. Zufall als Widerpart der Information

"Der Begriff Information ist - nicht nur aufgrund seiner sprachlichen Herkunft - mit dem Form- und Gestaltbegriff eng verwandt. Information kann als Abstraktion von Gestalt, als ihre Darstellung in den Symbolen der Sprache aufgefaßt werden. So wie sich im Wesen der 'Gestalt' Gegenständlichkeit *und* Funktionalität treffen, so hat auch Information zwei komplementäre Aspekte: einen quantitativen, mengenmäßigen und einen qualitativen, nach Sinn und Bedeutung der Symbolanordnung fragenden" ¹⁰⁸, erklärt Eigen.

Information soll also einmal die "Abstraktion von Gestalt" in Symbolen der Sprache darstellen. Für Eigen beinhaltet Information also nicht primär einen geistigen Inhalt, eine Idee, eine Nachricht, die verstanden und in materiellen Zeichen weitergegeben werden soll, sondern umgekehrt; die Information entsteht nach Eigen als Abstraktion eines materiellen gestaltbildenden Prozesses wie etwa der dissipativen Muster. Welchen Inhalt kann aber eine dissipative Struktur, wie z. B. die Riffelmarken des Wattenmeeres, die durch Energiequellen des Wassers im überfluteten Zustand entstehen, vermitteln? Es handelt sich hier um eine mit gesetzhafter Notwendigkeit eintretende Ordnung - aber wir erfahren keine Botschaft, die als Formprinzip eines Organismus repliziert werden sollte. Keine Aufforderung zur Übersetzung der Information in eine entsprechende Funktion ergeht durch Riffelmarken im Sand.

Der zweite Aspekt von Information, der den quantitativen komplementär ergänzen soll, ist nach Eigen der qualitative, der "nach Sinn und Bedeutung der Symbolanordnung zu fragen hat". Welcher Sinn ist aus den Riffelmarken zu entnehmen? Information im Sinne einer Nachrichtenübermittlung

liegt wohl erst bei biologischen Systemen vor, die deshalb mit allgemeinen Strukturgesetzen der anorganischen Materie unvergleichbar sind und nicht aus ihnen entwickelt werden können!

"Jedes Lebewesen besteht aus Informations- und Funktionsträgern, erstere sind die Nukleinsäuren, letztere die Proteine ... " ¹⁰⁹. Entsprechend unterscheidet Eigen das "Alphabet der legislativen Sprache, der Nukleinsäuren" von den "Wörtern der Proteinsprache, die alle im Organismus anfallenden Exekutivfunktionen repräsentieren" ¹¹⁰. Die genetische Nachrichtenübermittlung wird von Eigen in der irreversiblen Reihenfolge DNS, RNS, Protein beschrieben. Die DNS wird von ihm der "Speicher" genannt bzw. das "Gedächtnis" für die genetische Information; die RNS wird als "Nachrichtenübermittler" und das Protein als die "Exekutivform der Nachricht, die in eine Funktion umgesetzt wird", bezeichnet ¹¹¹. Aus diesem hierarchisch geordneten Informationssystem, in dem Sinngehalte weitergegeben und entsprechend ausgeführt werden, "resultiert der gesamte Lebensprozeß" ¹¹². Der "genetische Code" aller Lebewesen mußte aber nicht, so erklärt Eigen weiter, "wie die Code-Schemata unseres Maschinenzeitalters nach logischen Gesichtspunkten konzipiert werden, sondern mußte in Korrelation zum Proteinalphabet auf natürlichem Wege entstehen" ¹¹³.

Wir wissen bereits, wie dieser natürliche Weg der Korrelation von DNS und Proteinsequenzen aussieht. Es ist "der Zufall", der an die Stelle logischer Zuordnung tritt. Was im Gegensatz zur Logik entstanden sein soll, kann auch nicht nachträglich mit logischen Gesetzmäßigkeiten versöhnt werden! Eigens Versuch, Informationsentstehung und Verarbeitung rein quantitativ zu betrachten, um sie mit statistischen Gesetzmäßigkeiten dem bloßen Zufall zu entheben, scheitert, weil spezifische Sinngehalte sich einer mathematischen Berechenbarkeit und Machbarkeit entziehen.

Eigen beruft sich auf Claude Shannon, der den "Begriff des Informationsgewinns quantitativ definiert, indem er von den beiden Wahrscheinlichkeitsverteilungen vor und nach Eintreffen einer zusätzlichen 'Auskunft' ausging und durch Vergleich der modifizierten Einzelwahrscheinlichkeiten den mittleren Informationsgewinn errechnete" ¹¹⁴. Auf diese Weise ließe sich natürlich die DNS-Sequenz von den Proteinen statistisch erfassen, z. B. die Häufigkeit bzw. Reihenfolge bestimmter Nukleotide bestimmen. "Identifizieren" oder Verstehen einer Nachricht bedeutet dann, "daß allen möglichen Alternativen bis auf eine die Realisierungswahrscheinlichkeit Null zugeordnet werden kann. Ähnlich wie Popper spricht Eigen von der "Falsifizierung aller anderen Alternativen". Eine Mutation, die durch eine statistische Fluktuation entstand, wird auf diese Weise als "vorteilhaft selektiert", erklärt Eigen. "Die Sinnbewertung - denn das ist Selektion schließlich" ¹¹⁵, so meint er, unterliegt dieser Form statistischer Gesetzmäßigkeiten.

Wenn die "genetische Sprache" "Abbildung phänotypischer Wirklichkeit" sein soll, die durch Mutation und Selektion entstanden ist, dann muß auch konsequentermaßen deren "genetische Reflexion" ein "Ergebnis der Evolution in toto" sein ¹¹⁶. Die "genetische Sprache" stellt also nicht codiert einen bestimmten Sinngehalt dar, dessen Übersetzung zu einem funktionsgerechten Aufbau eines Organismus führt. Es geht Eigen und Monod nicht um das Verstehen einer in der Materie verschlüsselten Botschaft. An die Stelle von Sender und Empfänger tritt das Mutations- und Selektionsverfahren der Evolution, das Information nur als quantitativ meßbare Größe kennt! Information beinhaltet für Eigen keinen Sinngehalt, der von einem anderen aufgenommen und verstanden wird! Nachrichtenübermittlung bedeutet nicht Kommunikation sondern Selektion! Der Kampf ums Dasein auf der Ebene der Molekularbiologie mathematisch präzisiert, setzt

die Mutanten, die den höchsten negativen Entropiesprüngen entsprechen, durch.

Auch die menschliche Denk- und Erkenntnisfähigkeit wird von Eigen ausschließlich unter dem evolutionären Kampf ums Dasein betrachtet: die "Sinnbewertung" einer "Nachricht" erklärt er mit der Falsifikation aller anderen Möglichkeiten. "Genetische, sprachliche oder ästhetische Information ... sie alle entstehen nach einem universellen Prinzip selektiver Bewertung" ¹¹⁷. "Gedächtnis- und Bewußtseinsleistungen des Zentralnervensystems" sollen als "Phänomene" der "Selbstorganisation" - durch Mutation und Selektion begriffen werden. Die Frage: "Wer organisiert oder wer informiert wen", wird als "scholastische Variante" für "sinnlos" erklärt. In der Tat hat diese Frage nur solange Sinn, als es selbständige Subjekte gibt, die einander einen erkannten Sinngehalt mitteilen. Wenn jeder Einzelne aber Produkt des Zufalls ist, der aufgehoben in der Vielzahl, bestenfalls selektiven Wert bekommt, ist die Frage nach der Übereinstimmung bzw. Verständigung einzelner Subjekte überflüssig geworden. An ihre Stelle tritt der Prozeß der Selbstorganisation des Ganzen, das alle Einzelheiten als Material seiner Selbstartikulation ausliest.

Mit dem Grundgesetz von Zufall und Notwendigkeit, so meint Eigen, "verschwindet der tiefe Graben zwischen philosophischer Weltanschauung und Religion. Die Molekularbiologie hat dem Schöpfungsmystizismus ein Ende gesetzt", versichert er.

Monod und Eigen vollenden in der Tat, was Luther und Hegel begonnen haben: Aus dem Kampf Gottes mit sich selbst - wie Luther mit dem "fröhlichen Wechsel und Streit" den aus der Gegensatzeinheit von Gut und Böse sich entwickelnden Gott beschreibt - wird der Kampf ums Dasein schlechthin! Schöpfung mit ihren wesenhaften Sinngehalten, als gestaltenden Formprinzipien der Organismen ist nur durch die Rückführung auf die überfließende Güte eines

durch sich vollkommenen Gottes zu verstehen. Ein Gott, der Menschen als Lasttier (Luther) seiner Selbstwerdung braucht, kann nicht eigenständige sich selbstbesitzende Geschöpfe als Ausdruck seiner selbstmitteilenden Liebe hervorbringen.

An die Stelle der ewigen Vereinigung von Gott und Mensch im Austausch der Naturen: Gott vereinigt, sich selbst zurücknehmend, die menschliche Natur personal mit seiner göttlichen - und der Mensch nimmt in der Selbsthingabe die göttliche Natur bei sich entgegen - tritt bei Luther und Hegel in radikaler Perversion zur gnadenhaften Inkarnation des Logos der notwendige Prozeß der Naturwerdung eines Gottes, der das Material der Welt als Moment seiner Selbstwerdung "verzehrt"!

Konsequentermaßen werden Religion und Philosophie, die die Wahrheit und Güte Gottes zu verehren hatten, ersetzt durch eine Molekularbiologie, die in der Selektion bzw. Aggression sinnwidriger Mutanten ihre Autonomie feiert.

"Luther und der Deutsche Idealismus haben es gewagt", lobt Heidegger, "das Negative als zum Sein gehörig zu denken ... Nicht das Leben, das sich vor der Verwüstung rein bewahrt, ist das Leben des Geistes", versichert er ¹¹⁸.

13. Entwicklung - der letzte große Gedanke

Theobald Beers meisterliche Dokumentation der umfassenden Theologie Martin Luthers unter Einbeziehung der erst neuerdings entdeckten Randbemerkungen zu Augustinus, Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Thomas v. Aquin und Duns Scotus ermöglichen erstmalig auf Grund dieses systematischen Überblicks Einordnung, Herleitung und Beurteilung des ca. 120 Bände umfassenden Lutherschen Werkes. Die bislang nur als erstaunlicher Widerspruch zur herkömmlichen Metaphysik und Theologie auftretenden Phä-

nomene wie der Deutsche Idealismus, der Marxismus, Darwinismus und Existentialismus können jetzt in der Rückführung auf die Theologie Martin Luthers erklärt und bewertet werden.

Die Vertauschung der "herzbewegenden Liebe Gottes" mit dem "kalten Allwillen der Alleinwirksamkeit Gottes" führte Luther zur Leugnung des freien geschöpflichen Willens und damit zur Übertragung des Bösen auf Gott. Luthers Kampf Gottes mit sich selbst, der Prozeß der notwendigen Selbstentzweiung Gottes bei Hegel pervertiert den Sühnetod Christi in "den Tod als lebendiges Glied im Leben des Absoluten, das zur Geburt eines Höheren, des Geistigen als im Werden zu sich zu ihm gehört" ¹¹⁹. Die Ontologisierung "des Todes als Durchgangspunkt, in dem die Versöhnung des Geistes mit sich selbst geschieht" ¹²⁰, soll also nicht zur Erlösung vom Tode als Folge der Sünde führen - sondern im Gegenteil - den Prozeß des "ewigen Stirb und Werde" im Kampf ums Dasein entwickeln.

Mit dem "Zauberwort Entwicklung" werden alle bis dahin theologisch, d. h. gnadenhaft vermittelten Gegensätze wie Sein und Nichtsein, Leben und Tod, Gut und Böse durch den spekulativen Begriff versöhnt.

Aber die Bosheit und ihre Konsequenz - Tod und Tötung bleiben, auch wenn sie zum ontologischen Konstitutionsprinzip erhoben werden, Weisen der zerstörenden Nichtigkeit, die nicht vermittelt, sondern nichtet. Die Magie qualitativer Umschläge kann nicht an die Stelle gnadenhafter Erlösung und Neuschöpfung treten!

"Gott kommt nicht", wie Luther, Hegel, Darwin und die Neodarwinisten und Existentialisten meinen, "indem er zerstört". Die Negation läßt sich nicht "als bewegendes und erzeugendes Prinzip" der Höherentwicklung erweisen. Die Selbsterniedrigung des Höchsten am Kreuze kann aufs schändlichste pervertiert werden: dialektische Philosophie,

Theologie und Evolutionstheorie haben die Erlösung vom Tode vertauscht mit dem Tod als erlösendem Geschehen.

Wohin diese Perversion führt, haben wir gesehen, nicht zur Höherentwicklung von Leben, sondern in den Abgrund des Nichts! Aus dem Tode Leben gewinnen, kann nur ein Gott, der sich als Schöpfer aus dem Nichts geoffenbart hat. Den Evolutionsprozeß, der durch das Selektionsprinzip des Todes Leben zu entwickeln vorgibt, gleichzusetzen mit der Schöpfertätigkeit Gottes, heißt Gott dialektisch mit Lucifer zu identifizieren, entsprechend Luthers Behauptung: "Gott kann nur Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden" ¹²¹.

Nicht nur der Sinn aller Geschichte, die liebende Vereinigung von Gott und Mensch wird in sein Gegenteil, in den Prozeß der Selbstvermittlung des Ganzen durch seine Teile pervertiert. Auch der Revolutionsakt selbst, der Aufstand gegen Gott als den Herrn der Geschichte wird in ein alle Gegensätze verschleierndes Gewand gesteckt:

"Entwicklung heißt das Zauberwort, durch das wir alle uns umgebenden Rätsel lösen wollen" ¹²².

Theobald Beer hat mit seiner systematischen Aufdeckung der Schlüsselpositionen der Lutherschen Theologie nicht nur deren Beurteilung ermöglicht, sondern auch die Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist, der als "neuzeitlicher" als "Geist des Protestantismus" zu recht beschrieben wurde.

Die Einsicht in die theologische Herkunft der dialektischen Grundbegriffe der modernen Naturwissenschaft, besonders der Biologie, die mit ihrem Entwicklungsdenken an die Stelle von Metaphysik und Offenbarung getreten ist, macht die interdisziplinäre Durchdringung dieses mit Nietzsche so scharfsinnig charakterisierten letzten Gedanken - Entwicklung - erst möglich.

Theobald Beer verdanken wir durch seine behutsame Einführung in die Grundzüge der Lutherschen Theologie bei-

des: die Aufdeckung der revolutionären Theologie Martin Luthers, "das Hineinnehmen des Widerspruchs ins Zentrum als die Luthersche Spur in seinem Denken schlechthin"¹²³, wie auch die Ausschau nach dem leisen Seufzer Luthers, der unter dem Gebrüll des Gotteshasses Abba, Vater, ruft.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Nr. 357.
- 2 Vgl. ebd.
- 3 Ebd.
- 4 WA 18, S. 615.
- 5 Ebd., S. 718.
- 6 Ebd., S. 615.
- 7 Ebd., S. 779.
- 8 WA 40, II, S. 417.
- 9 WA 7, S. 589.
- 10 Enrico de Negri, Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie, Darmstadt 1973, S. 215.
- 11 Ebd., S.217.
- 12 WA 43, S. 202.
- 13 WA 31, S. 249.
- 14 WA 51, S. 167.
- 15 Hegel, Philosophie der Religion, hg. von Lasson, Bd. 12, S. 32.
- 16 Vgl. U. Asendorf, Luther und Hegel, Wiesbaden 1982, S. 412.
- 17 Vgl. Hegel, Religionsphilosophie, hg. von Lasson , Bd. 2, S. 279.
- 18 Hegel, Enzyklopädie, §250.
- 19 Ebd., §248.
- 20 Ebd., §378.
- 21 Ebd., §381.
- 22 s. Anm. 1.
- 23 Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit, München 1971, s. Vorwort, S. 4.
- 24 Ebd.
- 25 Ebd.
- 26 Ebd., S. 17.
- 27 Ebd., S. 11.
- 28 Ebd., S. 21.
- 29 Ebd., S. 36.
- 30 Vgl. ebd.
- 31 Ebd., S. 22.
- 32 Vgl. ebd., S. 61.
- 33 Ebd., S. 62/63.
- 34 Ebd., S. 62.

- 35 Ebd., S. 105.
- 36 Ebd.
- 37 Ebd., S. 111.
- 38 Ebd., S. 120.
- 39 Ebd., S. 121.
- 40 Ebd.
- 41 Ebd., S. 123.
- 42 Ebd., S. 122.
- 43 Ebd., S. 143.
- 44 Ebd., S. 132.
- 45 Ebd., S. 133.
- 46 Ebd., S. 138.
- 47 Ebd.
- 48 Vgl. ebd., S. 138.
- 49 Ebd., S. 139.
- 50 Ebd., S. 139.
- 51 Ebd., S. 139.
- 52 Vgl. ebd., S. 152.
- 53 Ebd.
- 54 Ebd., S. 146.
- 55 Ebd., S. 144.
- 56 Ebd., S. 150/151.
- 57 Ebd., S. 149.
- 58 Vgl. ebd., S. 151.
- 59 Ebd., S. 172/173.
- 60 Ebd., S. 176.
- 61 Ebd.
- 62 Erwin Chargaff, *Scheidewege*, Stuttgart 1955, Jg. 5, Heft 1, S. 66.
- 63 Erich Blechschmidt, *Wie beginnt das menschliche Leben, bzw.: Vom Ei zum Embryo*.
- 64 s. ebd.
- 65 J. Monod (wie Anm. 20), S. 176.
- 66 Ebd., S. X.
- 67 Ebd.
- 68 Ebd.
- 69 Vgl. ebd.
- 70 Ebd., S. 149.
- 71 Ebd., S. XI.
- 72 Ebd.
- 73 Ebd., S. 141.
- 74 Ebd., S. XIV.
- 75 Ebd., S. XV.
- 76 Ebd.
- 77 Ebd.
- 78 Manfred Eigen, *Das Spiel*, München 1975, S. 192.
- 79 Ebd.

- 80 Ebd.
- 81 Ebd.
- 82 Ebd., S. 193.
- 83 Ebd., S. 187.
- 84 Ebd., S. 196.
- 85 Vgl. ebd., S. 189.
- 86 Wolfgang Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. II, Stuttgart 1975, S. 421.
- 87 M. Eigen, (wie Anm. 74), S. 197.
- 88 Ebd., S. 165.
- 89 Ebd., S. 166/167.
- 90 Ebd., S. 19.
- 91 Ebd.
- 92 W. Stegmüller, (wie Anm. 82), S. 451.
- 93 B. Vollmert, Das Makromolekül DNS, Pfinztal 1978, S. 52.
- 94 M. Eigen (wie Anm. 74), S. 18.
- 95 Vgl. ebd., S. 60.
- 96 Ebd., S. 97.
- 97 W. Stegmüller (wie Anm. 82), S. 452.
- 98 M. Eigen (wie Anm. 74), S. 77.
- 99 Ebd., S. 153.
- 100 Vgl. ebd.
- 101 Ebd., S. 120.
- 102 Ebd., S. 87.
- 103 Ebd., S. 88.
- 104 Vgl. ebd., S. 118.
- 105 Ebd.
- 106 Vgl. ebd., S. 120/121.
- 107 Ebd., S. 87.
- 108 Ebd., S. 292.
- 109 G: Offe, Die vergleichende Biologie und die Beherrschung der Mannigfaltigkeit, in: Biologie in unserer Zeit 5, 1975, S. 139.
- 110 Vgl. M. Eigen (wie Anm. 74), S. 304/305.
- 111 Ebd., S. 306.
- 112 Vgl. ebd.
- 113 Vgl. ebd., S. 305.
- 114 Vgl. ebd., S. 310/311.
- 115 Ebd., S. 311.
- 116 Vgl. ebd., S. 310.
- 117 Ebd., S. 365.
- 118 M. Heidegger, Nietzsche, Bd. 1.
- 119 Hegel, vgl. U. Asendorf (wie Anm. 16), S. 469.
- 120 Ebd. S. 471.
- 121 M. Luther, WA 31, I, 249, 25.
- 122 E. Haeckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, Berlin 1920, S. VI.
- 123 U. Asendorf, Luther und Hegel, S. 358.

Kurzformeln des Glaubens in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus

Prof. Dr. Hans LUBSCZYK

Wenn die Gustav-Siewerth-Akademie Theobald Beer zu seinem neunzigsten Geburtstag eine Festschrift widmet, dann ist ein Beitrag aus dem Gebiet der Auslegung des Evangeliums ein wichtiger Baustein. Das Evangelium ist ja die gemeinsame Grundlage derer, die sich an dieser Festgabe beteiligen. Es ist auch der Raum, in dem evangelischer und katholischer Glaube und die Geschichte der Kirche sich mit Philosophie und Naturwissenschaft treffen können.

Ich möchte als persönlichen Dank ein Thema behandeln, das mich schon seit langem beschäftigt: Das Bedürfnis, den Glauben in Kurzformeln zusammenzufassen. Auch Kardinal Ratzinger sagte angesichts des Umfangs des neuen Weltkatechismus, daß es notwendig sei, den Glauben in einer einfachen, den Gläubigen verständlichen Form darzustellen.

Dieses Bemühen können wir schon in den meisten Briefen des Paulus, besonders in den Pastoralbriefen, finden. Die Pastoralbriefe werden aber von der Mehrzahl der Exegeten für deuteropaulinisch gehalten. Eine Überprüfung dieser Meinung, die auch und jetzt vor allem auf katholischer Seite weithin vertreten wird, scheint mir einen neuralgischen Punkt zu treffen. Ist es tatsächlich, wie man sagt, nicht wesentlich, wer diese Briefe geschrieben hat, sondern allein, ob ihr Inhalt wahr ist?

Die Wahrheit der Schrift

Angesichts dieser vielen einleuchtenden Meinung stellt sich die Frage, was unter Wahrheit der Schrift zu verstehen sei.

Sie verlangt eine Antwort auch angesichts der nach dem Konzil in weiten Bereichen der Theologie vertretenen Auffassung, daß es in der Kirche einen Pluralismus theologischer Meinungen geben müsse. Wie kann dann verhindert werden, daß durch den theologischen Pluralismus die Einheit des Glaubens aufgelöst wird? Soll die Einheit der Kirche nur in einem äußeren, rein organisatorischen Verband verschieden glaubender und denkender Menschen bestehen? Dann wäre jene tiefere Einheit dahin, um die Jesus vor seinem Tode gebetet hat. Die Einheit, zu der wir im Evangelium gerufen sind, damit die Welt glaubt, ist eine Einheit im Glauben und in der Liebe.

Paulus verlangt im Philipperbrief nicht nur eine Einheit in der Liebe, sondern auch im Denken. "Macht meine Freude voll" schreibt er an die Philipper, "indem ihr dasselbe denkt" (Phil 2, 2).

Wie ist aber mit dieser Einheit im Denken jene Fülle von Erkenntnis und der Reichtum der Theologie vereinbar, um den Paulus auch gebetet hat, und den wir in der Geschichte der Kirche finden? Fordert die Einheit im Glauben eine Uniformierung des Denkens? Für Paulus ist der Schlüssel für die Einheit im Denken die Einheit von Inkarnation und Kreuz, die in dem sogenannten Philipperhymnus zusammengefaßt ist. Er schreibt: seid so gesinnt wie Christus Jesus, der sich entäußert und erniedrigt hat, und der von Gott erhöht worden ist.

Mir ist für dieses Problem im Gespräch mit einem evangelischen Organisten ein Gleichnis eingefallen. Das Gespräch ging von der Tatsache aus, daß jede Konfession und jeder Theologe die Heilige Schrift anders auslegt und über sie in seiner Weise denkt. Es schien ähnlich zu sein wie in der Musik, wo jeder Organist oder Kapellmeister die großen Werke der Meister in seiner Weise interpretiert. Keiner kann den anderen auf seine Interpretation festlegen. Wir haben aber dann doch eine Grundlage gefunden, von der aus jede musi-

kalische Interpretation beurteilt werden muß: es sind die Noten. Die Interpretation großer Meister verlangt eine Kongenialität und ein großes Können. Nur wenn das Werk des Meisters bewahrt und verstanden wird, können verschiedene Interpretationen in ihm neue Seiten und Tiefen offenbaren. Dann ist ein Dialog des Ausführenden mit dem Schöpfer des Werkes möglich. Und so kann sich eine große Kultur entfalten, in der geniale Interpreten die unsterblichen Werke großer Komponisten gegenwärtig machen und ihren unerschöpflichen Reichtum zu Gehör bringen.

Erst recht möchte, wie Pius XII. in der Enzyklika *Divino Afflante* sagt, ein heutiger Hörer des Wortes nicht wissen, was ein kluger Exeget sich bei den Worten der Schrift denken kann, sondern, was Gott in ihr sagt. Die Auslegung muß, um den wahren Sinn der Schrift, die sie als Wort Gottes empfangen hat und versteht, bemüht sein. Wenn sich darum ein Brief als Paulusbrief vorstellt, kann es nicht gleichgültig sein, ob er von ihm geschrieben ist oder nicht. Dem Christen ist es nicht einerlei, ob persönliche Mitteilungen, die dem Wortlaut nach das Denken und Empfinden des Apostels ausdrücken, von ihm selbst stammen oder ihm von einem anderen in den Mund gelegt worden sind. Wie die Werke großer Meister mit ihrer Person verbunden bleiben, so ist es auch in den Schriften der Apostel. Ihr Zeugnis kann nicht von ihrer Person getrennt werden.

Die Lehre der Apostel

Die Kirche bekennt sich als apostolische Kirche. Sie ruht auf dem Fundament der Apostel. Sie sind die von Gott erwählten Zeugen dessen, was Gott in Christus gewirkt und durch ihn gesagt hat. Die Einheit im Glauben gründet in dem Zeugnis und der Lehre der Apostel. Sonst hätte die Kirche keinen Maßstab mehr, um die offenbarte Wahrheit des

Glaubens von rein menschlichen Gedanken zu unterscheiden.

Die Kirche kann nämlich dem vom Schöpfer mit Verstand begabten Menschen den Glauben nicht einfach auferlegen. Der Glaube kann auch nicht durch Mehrheitsbeschlüsse von Synoden vermittelt werden. Er muß durch die verkündete Botschaft des Evangeliums von Gott geschenkt werden. Deshalb kann die Kirche der Frage nach der Herkunft ihrer Botschaft nicht ausweichen.

Das deuteropaulinische Verständnis der Pastoralbriefe und anderer Paulusbriefe hat darum schwere Folgen. Vieles in ihnen muß dann als Fiktion betrachtet werden. Und so fragt man sich, wie dieses Verständnis, das als "Fälschung" bezeichnet werden müßte und auch als solche bezeichnet wird, überhaupt mit dem Glauben vereinbart werden kann.

Ich möchte da zunächst einen längeren Abschnitt von dem katholischen Exegeten Norbert Brox zitieren, der das deuteropaulinische Verständnis verteidigt. Er schreibt:

"Der Autor will als Paulus schreiben. Die Kirche, in der er schreibt, ist daran interessiert, Paulusbriefe zu besitzen, und erst in einer kritischen Situation stellt sich eine Distanz her, aus der heraus gezweifelt und nach dem wirklichen Autor gefragt wird - eine Situation, die sich in der alten Kirche auf Grund von deren Inhalt nie ergab. Die Echtheit einer Schrift erweist sich aus ihrem kirchlichen Inhalt, nicht im historischen Aufspüren ihres tatsächlichen Verfassers" (Pastoralbriefe 65)

Hier liegt ein Vorschlag Karl Rahners zugrunde, der als Dogmatiker das Problem der in der Exegese weithin angenommenen Pseudonymität entschärfen wollte, indem er der Kirche eine Urteilskraft zuschrieb, unter den nichtapostolischen Schriften zu unterscheiden, was für sie selbst grundlegend ist.

"Dieses - natürlich unreflektierte - Verhalten der frühen Kirche gegenüber umlaufender Literatur, durch welches sie mit unbeirrbarer erstaunlicher Sicherheit die kanonische Auswahl traf, korrespondiert mit dem heutigen theologischen Verständnis des Verhältnisses von

Autor, Inspiration und Kanonizität einer biblischen Schrift, wonach die letzteren nicht notwendig mit der Abfassung durch einen Apostel gegeben sind (für diese Zusammenhänge z. B. H. Höpfl. Authenticité: DBS I, 1928, 669-676; ders., Canonicité, ebd 1034-1038, ; K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe, 247f; K. Rahner, Über die Schriftinspiration, Freiburg 1958). Entscheidend für den Charakter einer Schrift als biblisch-kanonischer ist nicht ihre Niederschrift durch die Hand eines Apostels, sondern ihr genuiner, von den Aposteln sich herleitender, durch ihre Predigt gedeckter Inhalt. Mit der Feststellung des nachpaulinischen Charakters der Pastoralbriefe ist deren Autorität und Verbindlichkeit also in keiner Weise Abbruch getan" (Pastoralbriefe 65).

Nun wußten wir schon immer, daß nicht alle neutestamentlichen Schriften durch die Hand von Aposteln niedergeschrieben worden sind. Markus und Lukas sind keine Apostel. Es geht also nicht darum, daß alles im Neuen Testament von den Aposteln geschrieben sein muß, sondern um Pseudonymität und Fiktion. Brox fährt fort:

"Nach allem bisher Gesagten dürfte auch einleuchten, daß Pseudonymität nicht etwa mit dem Wahrheitsanspruch oder auch der Irrtumslosigkeit des Neuen Testaments kollidiert. Beides liegt auf verschiedenen Ebenen, wie gezeigt wurde. Pseudepigraphie als 'Fälschung' ist eine literarische Kategorie: Sie gehört zum schriftstellerischen Gebaren der Umwelt des Neuen Testaments, und die biblischen Autoren bedienen sich dieses legitimierten Stilmittels: 'Ist ja doch den Heiligen Büchern keine jener Redeformen fremd, deren sich die menschliche Sprache bei den Alten ... zum Ausdruck der Gedanken zu bedienen pflegte' (Enzyklika Divini afflante Spiritu 3, D 2294)" (Brox a. a. O.).

Wenn wir also dieser fast alleinherrschenden Strömung in der Schriftauslegung die gute Absicht, der Kirche und der Wahrheit zu dienen, nicht einfachhin absprechen dürfen, so ist es doch notwendig, sie zu hinterfragen.

Zunächst ist zu sagen, daß die in der hellenistischen Welt gebräuchliche literarische Form der Pseudonymität nicht unbesehen auf die aus dem Judentum kommenden Apostel übertragen werden kann. Die zahlreichen äußerst unwahrscheinlichen Fiktionen, die sie impliziert, sehe ich weder in der Welt des damaligen Judentums noch in der frühen Kir-

che. Ich möchte darum den Überlegungen von Brox einige Beobachtungen des bekannten evangelischen Exegeten Joachim Jeremias gegenüberstellen, der schwerwiegende Gründe für den Anspruch der Briefe anführt, von Paulus selbst verfaßt zu sein:

"Zunächst sind sprachliche Beobachtungen zu nennen. Wir finden in den Pastoralbriefen typisch paulinische Stilformen, z. B. "in Christo Jesu (9 mal), die im Neuen Testament (außer Apg 24, 24) streng auf das paulinische Briefkorps beschränkte Umstellung "Christus Jesus" statt "Jesus Christus" (27 mal), den absoluten Gebrauch des Wortes "Evangelium" usw. ... Es ist ein gewichtiges Argument für die Echtheit der Pastoralbriefe, daß sie nicht nur die allgemeinen charakteristischen Kennzeichen des paulinischen Briefformulars aufweisen (s. zu Röm 1, 1-7), sondern auch diejenige Entwicklungsstufe desselben widerspiegeln, die in den vorhergehenden Briefen erreicht ist: ... Die zahnradartig ineinandergreifenden Entwicklungsreihen der einzelnen Formeln verknüpfen das Briefformular der Pastoral so präzise und so unlöslich mit dem der vorhergehenden Briefe (Roller), daß die Annahme, sie seien Fälschungen, als äußerst unwahrscheinlich gelten muß" (Jeremias 6f).

Dann sind inhaltliche Echtheitsmerkmale, die Jeremias anführt, für uns deshalb wichtig, weil sie gerade in den Glaubensformeln vorkommen, die in der jeweiligen Situation eine je besondere Akzentuierung des Evangeliums widerspiegeln. Jeremias schreibt:

"Nirgendwo in der gesamten außerpaulinischen Litaratur tritt die paulinische Lehre so klar hervor wie in den Pastoralbriefen. Was in 1. Tim 1, 12-17 über die in Jesus Christus geoffenbarte göttliche Barmherzigkeit gesagt wird und über den Heiland, der kam, um Sünder selig zu machen, das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem neuen Menschen (1 Tim 2, 5), die Rechtfertigung aus Gnaden (Tit 3, 5), das "allein durch den Glauben" (1 Tim 1, 16; 2 Tim 3, 15 u. ö.) mit der scharfen Abweisung aller Werkgerechtigkeit ("nicht infolge der Werke und der Gerechtigkeit, die wir aufzuweisen hätten, sondern nach seiner Barmherzigkeit" Tit 3, 5 vgl. 2 Tim 1, 9), die Liebe als das eine Ziel aller göttlichen Gebote (1 Tim 1, 5), die Mahnung zur nachgebenden Geduld gegenüber dem irrenden Bruder (2 Tim 2, 25 vgl. 2 Thess 3, 15), das Wort von der stellvertretenden Kraft der Leiden (2 Tim 2, 10) - all das ist die paulinische Lehre, wie wir sie so ausgeprägt nur in seinen eigenen Briefen wiederfinden" (J. Jeremias 7).

Diese Beobachtungen sind hilfreich, weil sie einmal typisch evangelische Anliegen unterstreichen, und weil sie sich andererseits gerade in den Kurzformeln finden, um die es uns hier geht. Es wird auch deutlich, wie sehr es Jeremias um die Person des Apostels geht:

"Ebenso reden die Selbstzeugnisse 1 Tim 2, 12-16; 2 Tim 3, 10-12; 4, 6-8 u. ö. in ihrer Demut, Leidenswilligkeit und Glaubensstärke die eigenste Sprache des Apostels" (a. a. O. 7).

Die Auslegung von Joachim Jeremias zeigt die Notwendigkeit des ökumenischen Dialoges gerade auch in der Exegese und ebenso in der Theologie. Nur gemeinsam werden wir die Probleme, die uns heute in der Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern, ihren Religionen und Kulturen und der Bewahrung des einen reinen Evangeliums verwirklichen können.

In der Gegenüberstellung von Brox und Jeremias tritt ein entscheidender Punkt hervor, in dem die Annahme der Pseudonymität letztlich begründet ist. Man möchte Paulus auf eine bestimmte theologische Sicht festlegen, die der gegenwärtigen Diskussion über die Inkarnation entspricht. Die Entfaltung seiner Erkenntnis in der Begegnung mit der Überlieferung der Urgemeinde in den Nachforschungen des Lukas, wird Paulus nicht zugetraut. Brox schreibt zur Christologie:

"Das eigentümliche der Christologie der Pastoralbriefe ist aber ihr altertümlicher Charakter. Er ist indes insofern nicht überraschend, als er symptomatisch für die traditionelle Tendenz der Briefe insgesamt ist" (Brox 163).

Brox sieht "das bis weit vor der Zeit der Pastoralen zurückreichende Alter der christologischen Terminologie und Vorstellungen" im Gefolge von H. Winisch in einer Aussagereihe, in der "die alte Tradition von dem zu Gott erhöhten Menschen Christus Jesus" weitergegeben wird.

"Darin sind zwei Existenzweisen Christi beschrieben, nämlich die menschliche Existenz bis zum Tod mit allen Menschen und danach

die erhöhte, verherrlichte Daseinsweise ("zweiexistentiales Christuskerygma"). Von einer diesen beiden vorausgehenden Existenz (Präexistenz) ist nicht die Rede, um so stärker aber von dem Menschsein Christi Jesu. Hierher gehört deutlich die Homologie 2 Tim 2, 8" (Brox 163).

Zur Lösung dieses christologischen Problems, das auch in philosophischen Vorentscheidungen begründet ist, können die Kurzformeln des Glaubens in den Pastoralbriefen, wenn wir sie im Zusammenhang des ganzen Neuen und Alten Testaments lesen, einen wichtigen Beitrag leisten. Sie sind Beispiele dafür, wie das eine Evangelium in verschiedenen Situationen in lebendiger Vielfalt ausgedrückt wird und doch dasselbe bleibt.

Die letzten Briefe des Apostels

Wenn die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus und ein Teil der Briefe, die er aus der Gefangenschaft geschrieben hat, vor allem aus theologischen Gründen als unecht angesehen werden, müssen wir sie, um uns diesem Problem zu stellen, im Zusammenhang des Neuen Testaments zu verstehen suchen.

Die Berichte der Apostelgeschichte über die Reisen des Paulus, ergeben andere Möglichkeiten der Erklärung, wenn wir die in ihr enthaltenen Wir-Berichte ernst nehmen. Danach hat Lukas den Apostel von Griechenland nach Jerusalem begleitet (Apg 20, 6-21, 18). Dort hatte er zwei Jahre Zeit, jene Nachforschungen anzustellen, auf die er sich am Beginn seines Evangeliums beruft (Luk 1, 1-4). Paulus wiederum hatte auf der Romreise, auf der ihn Lukas wieder begleitet (Apg 27, 1-28, 16), und in der zweijährigen leichten Gefangenschaft in Rom die Gelegenheit, die Ergebnisse der Nachforschungen des Lukas kennen zu lernen und in den Gefangenschafts- und Pastoralbriefen zu verwerten.

Die Konsequenzen dieses Zusammenhangs möchte ich an einem wichtigen Wort zeigen, das in den Pastoralbriefen häufig vorkommt, und das uns in die ganze Problematik einführen kann.

Das Wort "Erlöser" (*soter*), kommt in den Evangelien fast nicht vor. In den Pastoralbriefen wird es sowohl für Gott als auch für Jesus verwendet. Diese Beobachtung ist eines der Argumente, die für die Unechtheit angeführt werden. Man meint, daß erst in späterer Zeit der Erlösertitel vom römischen Kaiser auf Jesus übertragen worden sei. Das Wort "soter" "Erlöser" ist aber im Alten Testament älter als die Vorstellung des "Gesalbten", des Christus. Der Wortstamm "erlösen", "retten" liegt dem Namen "Jesus" zugrunde. Der Engel sagt zu Joseph: "Du sollst ihm den Namen Jesus geben, denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen" (Mt1,21).

Wenn wir nun annehmen dürfen, daß Paulus die Kindheitsgeschichte des Lukas gekannt hat, dann findet der häufige Gebrauch des Wortes "Heiland" <soter> eine plausible Erklärung. Das Wort kommt in der Kindheitsgeschichte des Lukas zweimal an wichtigen Stellen vor und ist mit einem häufigen Vorkommen des Wortes "Erlösung" verbunden. Sein Gebrauch hat mit dem aus dem Orient in Rom importierten Kaiserkult nichts zu tun, es entspricht der Erwartung der Erlösung in Israel, wie wir ihn aus den Qumrantexten kennen. Wenn darum Paulus den Titel "Erlöser" im Epheserbrief und im Philipperbrief auf Jesus bezieht, dann können wir das als ein Echo auf die Kindheitsgeschichte des Lukas betrachten. Zugleich wäre das ein Durchbruch. Es muß nämlich nicht erklärt werden, warum in den Gefangenschafts- und Pastoralbriefen der Erlösertitel für Jesus gebraucht wird, sondern warum er in den Evangelien (außer bei Johannes einmal) nicht vorkommt. Der Erlösertitel wird für Jesus nicht gebraucht, weil er durch den Kaiserkult profaniert ist. Paulus aber, der in Rom vor dem Gericht des Nero steht, und wie der Philipperbrief zeigt, mit seinem

Tode rechnet (J. A. T. Robinson, Wann entstand das Neue Testament? 89), durchbricht unter dem Eindruck des Weihnachtsevangeliums diese Blockierung und stellt dem Anspruch des römischen Kaisers den Anspruch des wahren Erlösers gegenüber.

Damit erklärt sich nun die Vereinigung der alten "Christologie" Jerusalems mit der der früheren Paulusbrieve. Das ist von grundlegender theologischer Bedeutung, weil so der christliche Glaube, der durch die Verfolgungszeit und bis in unsere Tage durchgetragen hat, im apostolischen Zeugnis begründet ist. Die Mühe, die Paulus auf eine Offenbarung hin darauf verwendet hat, die durch ihn gegründeten Gemeinden mit Jerusalem zu verbinden, und darum dort "sein Evangelium vorzulegen", damit er nicht etwa umsonst gelaufen sei (Gal 2, 1-3), trägt so eine ganz unerwartete Frucht. Paulus, der mit einer großen Gefolgschaft nach Jerusalem gekommen ist, um die Kollekte als sichtbares Zeichen der Einheit der von ihm gegründeten Gemeinden zu überbringen, gerät in Gefangenschaft. Aber für die Zukunft der Kirche trägt sein Einsatz für die Einheit eine ganz unerwartete Frucht. Es wird offenbar, daß das Evangelium von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, den er gesehen und in der Welt verkündet hat, kein anderes Evangelium ist, als das, was in Jerusalem überliefert wird, wo die Zeugen des Lebens und der Auferstehung Jesu noch leben. Dieses eine Evangelium wird der Grund des Glaubens der Jahrtausende sein.

So ermöglichen im Text des Evangeliums gegebene Zusammenhänge, eine dem Wortlaut entsprechendere Auslegung, in der das persönliche Zeugnis des Paulus bewahrt wird.

Die Abfassung der Pastoralbriefe

Wenn Paulus nach den zwei Jahren der Gefangenschaft in Rom freigelassen worden ist, dann wäre es schwer zu den-

ken, daß Lukas dort geblieben wäre. Wenn nun aufgrund des Stils der Briefe die Vertreter der Echtheit annehmen, daß Paulus, wie es üblich und für einen Gefangenen fast notwendig war, einen Sekretär bei der Abfassung brauchte, dann werden wir annehmen dürfen, daß Lukas den Apostel weiter auf der Reise begleitet hat und auch der Schreiber der Pastoralbriefe gewesen ist.

Der erste Timotheusbrief und der Titusbrief sind nicht mehr aus der Gefangenschaft geschrieben. Es ergibt sich aus den Angaben eine wahrscheinliche Reiseroute. Paulus schreibt an Titus:

"Ich habe dich in Kreta zurückgelassen, damit du das, was noch zu tun ist zu Ende führst und in den einzelnen Städten Älteste einsetzt, wie ich dir aufgetragen habe" (Tit 1, 5).

Und an Timotheus schreibt er:

"Bei meiner Abreise nach Mazedonien habe ich dich gebeten, in Ephesus zu bleiben, damit du bestimmten Leuten verbietest, falsche Lehren zu verbreiten und sich mit Mythen und endlosen Geschlechtsregistern abzugeben, die nur Streitfragen mit sich bringen, statt dem Heilsplan Gottes im Glauben zu dienen. Das Ziel der Verkündigung ist die Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben" (1 Tim 1, 3-5).

Die Situation beider Briefe läßt uns nicht nur die in ihnen vorkommenden Kurzformeln des Glaubens verstehen, sondern auch ahnen, warum gerade Titus und Timotheus für ihre jeweilige Aufgabe ausersehen werden.

Titus hatte, wie Paulus im zweiten Brief an die Korinther berichtet, die Streitigkeiten, die die Gemeinde gespalten hatten, zu überwinden vermocht. So versteht man, daß Paulus ihn jetzt auf Kreta zurückläßt, um die bei einem Schiffswechsel begonnene Mission zu vollenden.

Anders war die Lage in Ephesus, wo Paulus zwei Jahre mit großem Erfolg gewirkt hatte, das er aber unter dramatischen Umständen hatte verlassen müssen (Apg 19, 21-20, 1). Die Gemeinde, die Paulus mit so vielen Mühen gegründet hatte

(vgl Apg 20, 17-25), wird durch Irrlehrer in Verwirrung gebracht. Daß Lehrstreitigkeiten nicht im Sinn der Verkündigung des Evangeliums sind, sondern die Liebe, geht auch schon aus der Empfehlung hervor, mit der Paulus den Timotheus früher nach Korinth geschickt hatte. Da schrieb er:

"In Christus Jesus habe ich euch durch das Evangelium gezeugt. Darum ermahne ich euch, haltet euch an mein Vorbild! Deswegen schicke ich Timotheus zu euch, mein geliebtes und treues Kind im Herrn. Er wird euch an meine Wegweisungen im Herrn erinnern, so wie ich sie allenthalben in jeder Gemeinde lehre" (1 Kor 4, 15b-17).

Interessant ist auch, daß die Aufgabe, Älteste zu bestellen, die Paulus hier dem Titus überträgt, schon von Anfang an zur Begründung einer Gemeinde gehörte. Am Ende der ersten Missionsreise von Barnabas und Paulus nach Kleinasien heißt es:

"Als sie in dieser Stadt (Derbe) viele Jünger gewonnen hatten, kehrten sie nach Lystra, Ikonium und Antiochia zurück. Sie sprachen den Jüngern Mut zu und ermahnten sie, treu am Glauben festzuhalten; sie sagten: Durch viele Drangsale müssen wir in das Reich Gottes gelangen. In jeder Gemeinde bestellten sie durch Handauflegung Älteste und empfahlen sie durch Gebet und Fasten dem Herrn, an den sie nun glaubten" (Apg 14, 21- 23).

Man versteht die Briefe an Timotheus und Titus besser, wenn man annimmt, daß Paulus sie von Philippi aus schreibt. Es ist dieselbe Liebe, die aus ihnen spricht, wie sie uns auch im Philipperbrief begegnet. Robinson hat eine Ähnlichkeit zwischen dem Philipperbrief und dem zweiten Timotheusbrief anschaulich gemacht (Robinson 89). Beide sind offenbar in Todesgefahr geschrieben. Wenn man nun annimmt, daß der Philipperbrief am Ende der ersten römischen Gefangenschaft geschrieben ist, wird vieles verständlich. Offenbar war dann der Prozeß vor dem Gericht des Nero, der dann zur Freilassung des Paulus geführt hatte, in Gang gekommen. Paulus weiß nicht, wie er ausgehen wird. So schreibt er zwischen Hoffnung und Ergebung in den

Willen Gottes nach Philippi, an die erste von ihm in Europa gegründete Gemeinde:

"Ich sehne mich danach aufzubrechen und bei Christus zu sein - wieviel besser wäre das! - Aber euretwegen ist es notwendiger, daß ich bleibe. Im Vertrauen darauf weiß ich, daß ich bleiben und bei euch allen ausharren werde, um euch im Glauben zu fördern und zu erfreuen, damit ihr euch in Christus meiner rühmen könnt, *wenn ich wieder zu euch komme*" (Phil 1, 23-26).

Paulus rechnet mit seinem Tode, aber er wünscht auch sein Werk zu vollenden. Und so führt der Brief an die Philipper doch zu einer festen Hoffnung auf Befreiung. Er will den Timotheus vorausschicken:

"Ihn also hoffe ich zu euch zu senden, sobald ich meine Lage übersehe. Doch habe ich die *Zuversicht im Herrn, daß auch ich bald kommen werde*" (Phil 2, 24).

So erklären sich Reisepläne des Apostels nach Osten und Westen. Zunächst plant er nach der erhofften Befreiung eine Besuchsreise nach Mazedonien, also etwa im Frühjahr des Jahres 62 oder 63. Vielleicht läßt aber der Schluß des Briefes an Titus vermuten, daß Paulus in Mazedonien seine früheren Pläne, Spanien zu besuchen, nicht aufgegeben hat. Wenn er schreibt, daß er in Nikopis überwintern wolle, und man annimmt, daß damit das Nikopolis an der Adria gemeint ist, dann könnte Paulus dort die Begegnung fortsetzen, die sich aus den Forschungsergebnissen von Karl Heinz Warnecke über die Romreise des Apostels ergibt, die in frappierender Weise die Historizität des lukanischen Berichtes über den Schiffbruch bestätigt haben. Wenn nämlich die Insel "melite", auf der das Schiff strandet, nicht Malta war, sondern die westgriechische Insel Kephallenia, die denselben Namen trug, dann wäre es einleuchtend, daß er, der drei Monate auf der Insel verbracht hat, dorthin und in das in der Nähe gelegene Nikopolis zurückkehrt, um sich auf eine Spanienreise vorzubereiten. Paulus schreibt an Titus:

"Sobald ich Artemas oder Tychikus zu dir schicke, komm rasch zu mir nach Nikopolis; denn ich habe mich entschlossen, dort zu überwintern" (Tit (3, 12).

Von Nikopolis an der Adria war im Frühjahr 63 oder 64 eine Reise nach Westen möglich, auf der Titus den Apostel wohl begleiten sollte. Wenn es also für die Echtheit der Pastoralbriefe gute historische Möglichkeiten gibt, wird bedeutsam, was Joachim Jeremias in bezug auf den zweiten Timotheusbrief sagt, und wir werden es auch auf die beiden anderen Pastoralbriefe beziehen können:

"Das Einmalige des Verhältnisses zwischen Schreiber und Empfänger wird stets das Hauptargument für die Echtheit der Pastoralbriefe bleiben" (NTD 9 S. 60).

Die persönliche Wärme und Betroffenheit der Pastoralbriefe zeigt sich gerade in der Vielfalt der kurzen Glaubensformeln und in ihrer sprachlichen Kraft. Es handelt sich nicht um abstrakte Gedanken. Wir stehen vor dem jeweils aus der Situation geborenen Ausdruck derselben Wahrheit und desselben Glaubens, in dem und aus dem Paulus lebt.

Kurzformeln des Glaubens im Titusbrief

Wenn Lukas der Schreiber der Briefe an Titus und Timotheus gewesen ist, werden viele stilistische Ähnlichkeiten mit den Schriften des Lukas verständlich. Die kurzen Zusammenfassungen des Glaubens, die wir in diesen Briefen finden, entsprechen der jeweiligen Situation, in der sich Titus und Timotheus befinden.

Und wenn Paulus aus Philippi, der ältesten in Europa gegründeten Gemeinde, schreibt, dann waren die Vorschriften, die er dem Titus für die Vollendung der Mission in Kreta über die Einsetzung von Ältesten gibt, offenbar da schon verwirklicht. In der Adresse des Philipperbriefes hatte er zum erstenmal "Bischöfe und Diakone" genannt (Phil 1, 1). Daß Paulus diese Anweisungen dann auch in dem Brief an

Timotheus wiederholt, obwohl er ähnliches schon in Milet den dorthin bestellten Ältesten von Ephesus gesagt hatte (Apg 20, 17-25), ist aus der Situation der Verwirrung verständlich. In ihr sind die von den Aposteln begründeten Strukturen der Kirche lebenswichtig. Der Brief an Titus soll diesen für seinen Auftrag in der neuen Gemeinde autorisieren und darf darum nicht als Privatbrief angesehen werden.

Wir finden im Titusbrief drei kurze Zusammenfassungen des Glaubens. Jedesmal kommt das Wort "soter" "Erlöser" zweimal vor, einmal wird es von Gott ausgesagt und einmal von Jesus Christus.

Der auffällig häufige Gebrauch des Erlösertitels in diesem frühesten der Pastoralbriefe ist verständlich, wenn Paulus das Wort *soter* in der Bedrängnis, als er vor dem Tribunal des Nero mit dem Tode rechnen mußte, im Philipperbrief für Jesus zurückgewonnen hat.

In der Mission auf Kreta unmittelbar nach der Freilassung sagt das Wort "Erlöser" alles. Es wird zugleich zum Dank für die Befreiung und ist wie ein Echo auf die Verkündigung der Engel bei der Geburt Jesu und auf den Lobpreis Mariens im Hause des Zacharias. Diese Erlösung soll im Leben und Wirken der in Kreta eingesetzten Ältesten sichtbar werden.

So wird schon der Briefanfang verständlich. Er ist breiter entfaltet als in den Timotheusbriefen. Da der Brief an Neu-bekehrte und an eine in der Gründung befindliche Gemeinde gerichtet ist, erklären sich die Breite des Anfangs und andere Besonderheiten des Briefes. Paulus schreibt:

"Paulus, Knecht Gottes und Apostel Jesu Christi, berufen, um die Auserwählten Gottes zum Glauben und zur Erkenntnis der wahren Gottesverehrung (*eusebeia*) zu führen, in der Hoffnung auf das ewige Leben, das der wahrhaftige Gott schon vor ewigen Zeiten verheißen hat; jetzt aber hat er zur vorherbestimmten Zeit sein Wort offenbart in der Verkündigung, die mir durch den Auftrag Gottes, unseres *Retters*, anvertraut ist. An Titus, seinen echten Sohn aufgrund des gemeinsamen Glaubens: Gnade und Friede von Gott, dem Vater, und Christus Jesus, unserem *Retter*" (Tit 1, 1-4).

Der Erlösername wird, wie es alttestamentlicher Überlieferung entspricht, auf Jesus und den Vater bezogen. Dort wird der Gott des Bundes an wichtigen Stellen der einzige Erlöser genannt (Hos 13, 4f). Aber auch die von ihm erweckten Richter sind mit seinem Geist begabte Retter (Ri 3, 7-11). Im Grunde ist die Eröffnung des Titusbriefes schon eine Kurzformel des Glaubens, den die Neubekehrten angenommen haben. Von Anfang an ist klar, daß es nicht um Gedanken des Paulus geht, sondern um die Botschaft, die er auszurichten hat. Die Vorhersage im Alten Testament steht gleich am Anfang. Sie ist für die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden notwendig, weil der in Israel entfaltete Glaube an den einen Gott die Voraussetzung für den Glauben an Christus ist. Dem dienen die konkreten Anweisungen.

"Ein Ältester soll unbescholten und nur einmal verheiratet sein. Seine Kinder sollen gläubig sein; man soll ihnen nicht nachsagen können, sie seien liederlich und ungehorsam.

Denn ein Bischof muß unbescholten sein, weil er das Haus Gottes verwaltet; er darf nicht überheblich und jähzornig sein, kein Trinker, nicht gewalttätig oder habgierig. Er soll vielmehr das Gute lieben, er soll gastfreundlich sein, besonnen, gerecht, fromm und beherrscht" (Tit 1, 6-8).

Mit der Lebensführung muß die Fähigkeit verbunden sein, die drohenden Irrlehren mit dem Wort Gottes zurückzuweisen. Gegen sie muß das Amt des Ältesten ein Bollwerk sein:

"Er muß ein Mann sein, der sich an das wahre Wort der Lehre hält; dann kann er mit der gesunden Lehre die Gemeinde ermahnen und die Gegner widerlegen" (Tit 1, 9).

Es ist kein Zufall, daß zwei Lesungen in der Liturgie des Weihnachtsfestes aus dem Titusbrief genommen sind. Gerade die im römischen Reich durch den Kaiserkult profanierte Vorstellung von der "Erscheinung des Erlösers", die die Evangelien nicht für Jesus gebrauchen, ist nach ihrer Rückgewinnung durch Paulus den Neubekehrten unmittelbar verständlich.

Sie wird in dem Symbol des Fisches zum Wahrzeichen des christlichen Glaubens: In dem Wort "ICHTHYS = Fisch" findet man die Anfangsbuchstaben einer Kurzformel des Glaubens: IESOUS XRISTOS THEOU HYIOS SOTER Jesus Christus Gottes Sohn Erlöser. Schon der Anfang des Briefes enthält also eine Kurzformel des Glaubens, auf den die Neubekehrten getauft worden sind.

Die zweite Formel verbindet Paulus mit einer für den heutigen Menschen zunächst schwer verständlichen Ermahnung. Er schließt die Pflichtenlehre in Kap. 2, die naturgemäß für die neue Gemeinde wichtig und notwendig ist, mit einer Ermahnung an die Sklaven:

"Die Sklaven sollen ihren Herren gehorchen, ihnen in allem gefällig sein, nicht widersprechen, nichts veruntreuen; sie sollen zuverlässig und treu sein, damit sie in allem der Lehre Gottes, unseres *Erlösers* <*soter*>, Ehre machen" (Tit 2, 9-10).

Die für uns anstößige Mahnung entspricht aber genau dem Evangelium und dem Wort Jesu. Das Evangelium trifft den Menschen in jeder Situation, in der er auch immer sein mag. Die Mahnung bleibt darum auch heute noch für uns aktuell. Die Annahme des Evangeliums ist nämlich nicht von einer Änderung der Verhältnisse, in denen der Mensch lebt, abhängig. Durch den Glauben an das Evangelium selbst geschieht eine fundamentale Änderung. Da Jesus sich zum Sklaven gemacht hat, um uns zu erlösen, kann der Sklave wie kein anderer durch sein Leben zum Zeugen der Erlösung werden. Das zeigt die folgende Kurzformel:

"Erschienen ist die Gnade Gottes, um alle Menschen zu *retten* <*soterios*>. Sie erzieht uns dazu, uns von der Gottlosigkeit und den irdischen Begierden loszusagen und besonnen, gerecht und fromm in dieser Welt zu leben, während wir auf die selige Erfüllung unserer Hoffnung warten: auf das Erscheinen der Herrlichkeit <epiphaneian tes doxes> unseres *großen Gottes und Retters* <*tou megalou theou kai soterios hemon*> *Christus Jesus*" (Tit 2, 11-13).

Die Epiphanie der Herrlichkeit wird im römischen Reich verkündet, sie gilt allen und zuerst den Sklaven. Daß hier Je-

aus einfach Gott genannt wird, ist im Kaiserkult und im Alten Testament vorbereitet.

Brox hat recht, wenn er dazu schreibt:

"Das Leben des Christen in seinem jeweiligen Stand wird in den Kategorien konventioneller hellenistischer Ethik beschrieben, es unterscheidet sich vom bürgerlichen Tugendideal dann aber grundlegend durch den unvergleichlichen Anlaß, den das Streben des Christen im Heilshandeln Gottes hat" (Brox 297).

Die Offenbarung ändert seit Mose nicht die Natur des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft, sondern erhebt sie in der gewährten Gemeinschaft mit Gott. Anders könnten ja die Sklaven auch gar nicht die wahre Errettung der Menschheit durch Jesus Christus in der hellenistischen Welt sichtbar machen, als eben in deren sittlichen Kategorien. Es geht Paulus nicht um einen Konformismus mit der Umwelt, sondern um Christus. Die Botschaft von dem, was er wirklich getan hat, ändert alles:

"Er hat sich für uns hingegeben, um uns von aller Schuld zu erlösen und sich *ein reines Volk* zu schaffen, das ihm *als sein besonderes Eigentum* gehört und voll Eifer danach strebt, das Gute zu tun. So sollst du mit allem Nachdruck lehren, ermahnen und zurechtweisen. Niemand soll dich geringachten (Tit 2, 14-15).

Die Glaubensformel ist im Alten Bund verankert. Am Sinai hat Gott das von ihm befreite Volk zu seinem *Eigentum* berufen. Durch Mose spricht er:

"Ihr habt gesehen, was ich den Ägyptern getan habe, wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und zu mir gebracht habe. Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr *unter allen Völkern mein besonderes Eigentum* <segulah> sein, denn mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk sein. Das sind die Worte, die du den Israeliten mitteilen sollst" (Ex 19, 4-6)

Das reine Volk, das Gott sich durch Jesus Christus erschafft, ist wie Israel aus den Völkern der Welt erwählt. Es ist erlöst, in welcher äußeren Situation immer es sich befinden mag. Es gehört Gott. Angesichts des Kreuzes des Erlösers stellt es keine Ansprüche mehr auf Wohlergehen oder irdische Frei-

heit. Es kann das ganze Leben, wie immer es sein mag, wieder als Gabe Gottes verstehen und in dem Raum, in dem es lebt, die Erlösung bezeugen und gegenwärtig machen.

Der irdischen Sklaverei stellt Paulus nun aber eine andere Sklaverei gegenüber, in der sich auch die in der Welt Freien, und auch die Israeliten, befunden haben:

"Denn auch wir waren früher unverständlich und ungehorsam; wir gingen in die Irre, waren *Sklaven* aller möglichen Begierden und Leidenschaften, lebten in Bosheit und Neid, waren verhaßt und haßten einander" (Tit 3, 3).

Auch die neubekehrten Christen in Kreta waren in der Gottesferne. "Sie waren nicht besser als die Menschen, von denen sie jetzt Unbill erleiden. Und wenn es jetzt anders ist, dann ist es nicht ihr Werk, sondern Gottes Wunder" (Jeremias).

In der dritten Glaubensformel wird der Brief des Apostels zum Danklied. Wieder bemerken wir, daß es Paulus nicht um eine Veränderung der Welt geht. Er kommt aus dem Gefängnis. Im Hause des Kaisers sind Menschen, die an Christus glauben. In dieser Welt des römischen Reiches soll das Wort den Menschen verkündet werden:

"Erinnere sie daran, sich den Herrschern und *Machthabern unterzuordnen* und ihnen zu gehorchen. Sie sollen immer bereit sein, Gutes zu tun, sollen niemand schmähen, nicht streitsüchtig sein, sondern freundlich und gütig zu allen Menschen. Denn auch wir waren früher unverständlich und ungehorsam; wir gingen in die Irre, waren *Sklaven aller möglichen Begierden und Leidenschaften*, lebten in Bosheit und Neid, waren verhaßt und haßten einander" (3, 1-3).

Wenn man selbst erlebt hat, wie manche jungen Menschen von der Hoffnung auf eine sozialistische Zukunft begeistert waren, dann versteht man Paulus besser. Ihm geht es um die Befreiung von einer anderen Sklaverei, von der er selbst befreit worden ist. Nicht durch eigene Bekehrung und Leistung, sondern durch Gott.

"Als aber die Güte und Menschenliebe *Gottes, unseres Retters*, erschien, hat er uns gerettet - nicht weil wir Werke vollbracht hätten,

die uns gerecht machen können, sondern aufgrund seines Erbarmens - durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist. Ihn hat er in reichem Maß über uns ausgegossen durch *Jesus Christus, unseren Retter*, damit wir durch seine Gnade gerecht gemacht werden und das ewige Leben erben, das wir erhoffen" (Tit 3, 4-7).

Paulus erinnert die Neubekehrten an ihre Taufe, in der sie den Heiligen Geist und die Hoffnung auf das ewige Leben empfangen haben. Die Erlösung, die ihnen da zuteil geworden ist, zeigt sich in einer totalen Verwandlung des Lebens, die sichtbar ist. So kann die Lehre des Paulus in den Pastoralbriefen nicht als bürgerliche Verflachung beurteilt werden, sie ist die notwendige Konsequenz der Botschaft und wird mit einer radikalen und doch für alle befreienden Klarheit verkündet.

"Dieses Wort ist glaubwürdig, und ich will, daß du dafür eintrittst, damit alle, die zum Glauben an Gott gekommen sind, sich nach Kräften bemühen, das Gute zu tun. So ist es gut und für alle Menschen nützlich" (Tit 3, 8).

In der Knappheit, die eine eben begonnene Mission verlangt, ist die Botschaft doch vollständig. Sie drückt eine Wirklichkeit aus, die Erlösung durch Jesus Christus, die den Neubekehrten geschenkt worden ist. Sie kann, wie die Kurzformeln zeigen, in verschiedenen Situationen entfaltet werden und führt in der Geschichte der Kirche zu einem vielgestaltigen Reichtum an Erkenntnis.

Der erste Timotheusbrief

Man könnte den ersten Timotheusbrief als ein pastorales Vermächtnis des Apostels bezeichnen. Paulus hat Timotheus in Ephesus zurückgelassen, als er von dort nach Mazedonien weiterreiste. Timotheus soll gegen "andere Lehren" auftreten, die sich in "uferlosen Mythen und Geschlechtsregistern" erschöpfen, und die die von Paulus gegründete Gemeinde verwirren. In beiden Briefen ist die besondere Liebe des

Apostels zu seinem Schüler und seine Sorge angesichts der schweren Aufgabe, die er ihm anvertraut hat, zu spüren. Am Schluß des ersten Briefes kommt seine Liebe und die Größe der dem Timotheus übertragenen Aufgabe in bewegender Form zum Ausdruck:

"O Timotheus, bewahre <phylaxon> das anvertraute Gut <paratheke>! Halte dich fern von gottlosem Geschwätz <kenophonia> und den Antithesen einer sogenannten Erkenntnis <gnosis>, zu der sich einige bekannt haben und vom Glauben abgeirrt sind" (1 Tim 6, 20).

Die Situation des Paulus kehrt in der Kirche wieder, wenn das Evangelium durch "Erkenntnis" bedroht wird, die von außen kommt und es als Botschaft von wahren Ereignissen in Frage stellt.

Das anvertraute Gut ist nicht ein System von Gedanken, die Menschen uns auferlegen, es ist die lebendige Botschaft der Erlösung, für die der Apostel gekämpft hat und kämpft. Sie wird in den Jahrhunderten in der Erkenntnis der Lehrer der Kirche und der Heiligen entfaltet und bleibt ihr Grund und ihr Maß. Die Gefahr des Irrtums ist in der menschlichen Natur gegeben und hindert den einzelnen nicht, an dem in Christus geschenkten Heil teilzuhaben. Der Weg des Lebens ist immer ein Weg des Wachsens und der Reifung. Das letztere gilt auch für die Kirche. Irrtümer sind der Anlaß, die im Evangelium enthaltenen Schätze der Wahrheit mehr und mehr zu enthüllen, so daß sie in neuen Situationen und Bereichen fruchtbar werden kann. Die Formeln, in denen Paulus das kostbare Gut des Evangeliums immer neu in kurzen Worten zusammenfaßt, werden des öfteren mit dem folgenden Satz eingeleitet:

"Das Wort ist glaubwürdig <pistos> und wert, daß man es beherzigt" (1 Tim 1, 15a).

Brox hat recht, wenn er scheidt:

"Deutlich zeigt sich 1 Tim 1, 15, was an den übrigen Stellen nicht anders ist: Es wird ein Satz von umfassender Bedeutung zitiert, der in der jeweiligen Briefstelle vermitteln, begründen, orientieren muß

oder seinerseits neu belegt und gedeutet wird. Die Kirche lebt aus dem Reservoir einer Überlieferung, in der man zu den wichtigen verschiedenen Punkten der Lehre und Predigt eine Anzahl geprägter Merk- und Denkprüche, Aphorismen und Maximen zur Verfügung hat" (Brox 112)

Hinter dem griechischen Wort "pistos" steht das hebräische "nä'aman", zuverlässig, fest, das dem alttestamentlichen Glaubensbegriff zugrunde liegt. Wir könnten übersetzen: Das Wort steht fest. Daß es nun Paulus selbst ist, der, nachdem er der Todesgefahr entronnen ist, gleichsam eine Prägung seiner Botschaft vornimmt und so sein Missionswerk vollendet, ist von großer Wichtigkeit. Die Formeln sind sein Vermächtnis an die Kirche der Völker. Die Echtheit ist bei der folgenden ersten Kurzformel des Briefes besonders wichtig, weil sie enge Verbindung der Botschaft mit der Person des Apostels zeigt:

"Christus Jesus ist in die Welt gekommen, um die Sünder zu retten, von denen ich der erste bin. Aber ich habe Erbarmen gefunden, damit Christus Jesus an mir als erstem seine ganze Langmut beweisen konnte, zum Vorbild für alle, die in Zukunft an ihn glauben, um das ewige Leben zu erlangen" (1 Tim 1, 15b-16).

Wie tief das Evangelium von der Erlösung der Menschheit mit der Person und dem Leben des Apostels verbunden ist, das wird nicht so sehr durch seine Taten, als vielmehr durch sein Sein und durch die Gnade deutlich, die er selbst empfangen hat. So schließt diese erste grundlegende Glaubensformel - wie wir es auch sonst in den Briefen des Paulus finden, mit einem hymnischen Lobpreis (Vgl Röm 11, 33-36; 16, 25-27; Eph 3, 20. 21; Phil 4, 19-20).

"Dem König der Ewigkeit, dem unvergänglichen, unsichtbaren, einzigen Gott, sei Ehre und Herrlichkeit in alle Ewigkeit. Amen" (1 Tim 1, 17).

Einer ist Gott

Die folgende Glaubensformel zeigt uns die wesentliche Verankerung des Evangeliums im Glauben des Alten Bundes an

den einen Gott, den Schöpfer des Alls. Wie die Glaubensformeln in allen Paulusbriefen steht sie in unlösbarem Zusammenhang mit dem Kontext. Joachim Jeremias sieht sie im Zusammenhang des Gottesdienstes, der nach ihm immer eine Abendmahlsfeier war, und für dessen Inhalt und die Einstellung der Feiernden Paulus dem Timotheus Weisungen gibt. Jeremias schreibt:

"An der Spitze der Gemeindeordnung steht die gemeinsame öffentliche Fürbitte im Gottesdienst - genauer: im Abendmahlsgottesdienst, denn alle Versammlungen der ältesten Gemeinden waren Mahlfeiern - als innerlichster Ausdruck eines lebendigen Gemeindelebens; sie schloß sich an die Schriftlesung an <Justin, Apologie I 67>" (Jeremias 16).

Die Fürbitten, die nach dem Konzil - nach dem Vorbild vor allem der Ostkirche - wieder in die hl. Messe eingefügt worden sind, finden wir also schon bei Paulus. Die Eucharistie ist nie nur eine Übung privater Frömmigkeit der einzelnen oder einer einzelnen Gemeinde, sie steht durch das Kreuzesopfer Christi, das in ihr gefeiert wird, immer im Zusammenhang der ganzen Menschheit aller Zeiten. Paulus fährt fort:

"Vor allem fordere ich zu Bitten und Gebeten, zu Fürbitte und Danksagung auf, und zwar für alle Menschen, für die Herrscher und für alle, die Macht ausüben, damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtchaffenheit ungestört und ruhig leben können. Das ist recht und gefällt *Gott, unserem Retter; er will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen*" (1 Tim 2, 1-4).

Die Fürbitte für die Obrigkeit, und vor allem für den Kaiser, ist ein Anliegen des Paulus, das auch dem Evangelium entspricht (Mk 12, 17). Wieder kann uns J. Jeremias helfen, diese in der evangelischen Kirche besonders betonte Sicht des Staates besser zu verstehen. Es geht dabei nicht zuerst um den Frieden in der irdischen Welt, sondern um das Heil der Herrschenden selbst:

"An die Stelle der heidnischen Anbetung des Kaisers tritt die Fürbitte für Kaiser und Obrigkeit, nicht nur als Ausdruck der Loyalität, sondern, wie schon die betonte Anfangsstellung ("zu allererst") in V. 1

zeigt, als inneres Anliegen (vgl. Röm 13, 5). Diese Fürbitte der Gemeinde für den Staat ist unabhängig von der politischen Stellung des einzelnen und unabhängig von der politischen Lage; auch dem gottlosen, auch dem die Gemeinde verfolgenden Staat gegenüber bleibt diese Fürbitte voll in Kraft - so gewiß auch den Gottlosen gegenüber der Heilswille Gottes voll in Kraft bleibt. Solche umfassende Fürbitte ist Gott wohlgefällig; er ist ja der Heiland (vgl. 1, 1), und sein Heilsplan ist allumfassend" (Jeremias 16f).

Hier folgt nun eine Glaubensformel, die die unzerstörbare Verankerung des Evangeliums im Glauben des Alten Bundes und in der Schrift in prägnanter Form zeigt:

"Denn: Einer ist Gott. Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld <antilytron> hingegeben hat für alle, ein Zeugnis zur vorherbestimmten Zeit, als dessen Verkünder <keryx> und Apostel ich eingesetzt wurde - ich sage die Wahrheit und lüge nicht -, als Lehrer der Heiden im Glauben und in der Wahrheit" (1 Tim 2, 1-7).

Für die Mission des Timotheus ist die Verankerung des Evangeliums im Alten Bund unerlässlich. "Die Christenheit bekennt sich (mit dem Grunddogma des Judentums) zu dem einen Gott" betont J. Jeremias. Und auch die Öffnung zum Neuen Bund ist im Alten schon vorbereitet (Gen 12, 1-3):

"Der Ton liegt in unserem Zusammenhang auf dem Wort *alle*, weil Jesus Christus sich für alle Menschen in den Tod gab, darum hat die Gemeinde das Recht und die Pflicht zu schrankenloser Fürbitte für die unerlöste Menschheit" (Jeremias a. a. O.).

Und so bleibt der Auftrag des Paulus nicht auf ihn beschränkt. Nach der überstandenen Todesgefahr am Ende der ersten römischen Gefangenschaft ist es verständlich, daß er das betont: Die Sorge um das Heil aller Menschen soll zur Sorge der ganzen Kirche werden. Überraschend ist dabei, daß Paulus hier Jesus einfach "Mensch" nennt. Jeremias schreibt dazu:

"Person und Werk des Mittlers beschreibt das Bekenntnis mit dem Jesuswort Mk 10, 45 par. Mt 20, 28: "Der Menschensohn kam ... , sein Leben als Lösegeld für die Vielen zu geben". Wer ist er? Er ist *der Mensch* (= "der Menschensohn" s. zu Mk 2, 10), d. h. der zweite Adam, der Anfänger und Herr der neuen erlösten Menschheit, (Röm

5, 12ff; 1 Kor 15, 21f.45ff). Was tat er? Er gab - die Worte nehmen Bezug auf Jes 53 - sein Leben stellvertretend zur Sühne für die dem Tode verfallene Menschheit hin" (Jeremias 17).

Es wird gut sein, die Deuterocesaja-stelle wörtlich zu zitieren, weil sie in einmaliger Weise die Vorbereitung des Evangeliums in den Leiden des Propheten zeigt, der die Erlösung Israels aus der Gefangenschaft und damit den Fortgang der Geschichte Gottes mit seinem Volk zu verkünden hatte. Deuterocesaja schreibt:

"Doch der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen (Knecht), er rettete den, der sein Leben als Sühnopfer hingab. Er wird Nachkommen sehen und lange leben. Der Plan des Herrn wird durch ihn gelingen. Nachdem er so vieles ertrug, erblickt er das Licht. Er sättigt sich an Erkenntnis. Mein Knecht, der gerechte, macht *die Vielen* gerecht; er läßt ihre Schuld auf sich. Deshalb gebe ich ihm seinen Anteil unter den Großen, und mit den Mächtigen teilt er die Beute, weil er sein Leben dem Tod preisgab und sich unter die Verbrecher rechnen ließ. Denn er trug *die Sünden der Vielen* und trat für die Schuldigen ein" (Jes 53, 10-12).

Die Weise, wie Paulus immer wieder den besonderen Auftrag betont, den er für die Verkündigung des Evangeliums hat, zeigt ganz deutlich, wie sehr die Botschaft an die Person des Verkünders gebunden ist. Das ist auch der Grund, warum er sich, wie z. B. im zweiten Korintherbrief und im Galaterbrief, verteidigt, wenn er verleumdet wird. Das geschieht um des Evangeliums willen. Übrigens ist er als ehemaliger Pharisäer und geborener Hellenist und römischer Bürger in einmaliger Weise befähigt, dabei die Sprache derer zu reden, zu denen er gesandt ist. Daß er ihnen in ihr auch den Glauben des Alten Bundes verkündet, ist die Voraussetzung für das Evangelium des Neuen Bundes. Paulus beendet die Glaubensformel mit den Worten:

"Zum Zeugnis zu gegebener Zeit, für das ich als Herold (keryx) und Apostel eingesetzt wurde - ich sage die Wahrheit und lüge nicht - , als Lehrer der Völker im Glauben und in der Wahrheit" (1 Tim 2, 7).

Dem Timotheus helfen jetzt für seinen Auftrag nicht so sehr theologische Argumente, sondern eine prägnante Form der

Botschaft, die Paulus für die Welt der Völker aufgetragen ist. Paulus vermittelt ihr das Erbe Israels, den Glauben an den Schöpfer der Welt, der alles gut für den Menschen geschaffen hat (Gen 1). Da ist jedes einzelne Wort der Kurzformel wie ein Heilmittel gegen die seelische und geistige Krankheit der gegen das Evangelium gerichteten Falschlehre.

"Sie verbieten die Heirat und fordern den Verzicht auf bestimmte Speisen, die Gott doch dazu geschaffen hat, daß die, die zum Glauben und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt sind, sie mit *Danksagung* zu sich nehmen. Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit *Dank* genossen wird; es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch das *Gebet*" (1 Tim 3, 16-4, 5).

Die dreimalige Betonung des Tischgebetes entspricht dem Glauben und den Sitten Israels.

Säule und Grundfeste der Wahrheit

Es folgt eine weitere geniale Zusammenfassung der Botschaft. Sie ist wieder streng in den Kontext eingebunden. Ihr letzter Buchstabe ist in dem in Qumran gefundenen Papyrusfragment 7Q4 nur angedeutet (1 Tim 3, 16; 4, 1.3). In der Fortsetzung wird die Formel auf die spezifische Aufgabe des Timotheus, die Bekämpfung der Irrlehre bezogen. Der zu verteidigende Glaubensgrund tritt schon in der Einleitung (1 Tim 3, 14-15) hervor, so daß man die Formel als die Mitte des ganzen Abschnitts und sogar des ganzen Briefes ansehen kann. In ihr wird der persönliche Weg des Paulus gleichsam wie in einem Brennglas gesammelt, und das Fundament der Kirche, in die die Bekehrten durch die Taufe eingegliedert worden sind, wird sichtbar.

"Ich schreibe dir das alles, obwohl ich hoffe, schon bald zu dir zu kommen. Falls ich aber länger ausbleibe, sollst du wissen, wie man sich im *Hauswesen Gottes* verhalten muß, das heißt in der *Kirche des lebendigen Gottes*, die die *Säule und das Fundament der Wahrheit* ist" (1 Tim 3, 14-15).

Hier geht es nicht nur um eine einzelne Gemeinde, sondern um die eine von Christus gestiftete Kirche, deren lebendiges Glied jede Gemeinde ist, und die sie an ihrem Ort gegenwärtig macht. Ich zitiere noch einmal Jeremias:

"Die Gemeindeordnung ist nicht nur für Timotheus bestimmt, sondern als dauernde Richtschnur für die kleinasiatischen Gemeinden. Möchten die Gemeinden bedenken, welche gewaltige Verantwortung ihnen auferlegt ist. Denn die Kirche ist das Heiligtum des lebendigen Gottes" (Jeremias 23).

Die Kirche wird für Jeremias nicht zu einer der Gemeinde gegenüberstehenden Struktur, sondern bleibt mit ihr identisch. Die Aufgabe des Timotheus bleibt in ihr beschlossen. Brox empfindet es anders:

"Wie sehr die Kirche als das die Gläubigen Umgreifende und nahezu als Raum gedacht ist, in welchem das Volk Gottes wohnt, mit dem sie nicht mehr (wie bei Paulus) zusammenfällt, zeigt die unmittelbare Bezugnahme auf die Struktur des Familienhauses (1 Tim 3, 4f.12), mit welchem die Kirche verglichen wird. Man lebt in ihr, sie ist von "Haushaltern" geleitet und beaufsichtigt (Tit 1, 7)" (Brox 158).

Wie ist die unterschiedliche Wahrnehmung der gleichen Worte des Briefes in den beiden Kommentaren zu erklären? Vielleicht kann das folgende Zitat aus Brox einen Fingerzeig geben:

"Während Paulus die Heilsbedeutsamkeit Jesu Christi mit den Begriffen Kreuz und Auferstehung umschreibt, haben für die Pastoralen auch Menschwerdung und Leben Jesu ihre (eigenständige) Heilsbedeutung (Tit 2, 11;3, 4)" (Brox 51).

Daß es aber doch Paulus selbst ist, der wie auch Röm 1,3f zeigt, beide Ausdrucksweisen verbindet, ist von unauslotbarer historischer Bedeutung. Schon im Epheserbrief gehören Inkarnation und Erlösung zusammen:

"Deshalb heißt es: Er stieg hinauf zur Höhe und erbeutete Gefangene, er gab den Menschen Geschenke. Wenn er aber hinaufstieg, was bedeutet dies anderes, als daß er auch zur Erde herabstieg? Derselbe, der herabstieg, ist auch hinaufgestiegen bis zum höchsten Himmel, um das All zu erfüllen" (Eph 4, 8-10).

Dem Apostel bleiben die konkrete Wirklichkeit des Lebens und Sterbens Jesu, und die von ihm gesprochenen Worte, die uns Lukas berichtet, nicht fremd. So erschließt er uns die ganze konkrete Vielfalt und den Reichtum der Wahrheit des Evangeliums.

Das Geheimnis des Glaubens

Den folgenden Christushymnus kann man als den Höhepunkt des ganzen Briefes verstehen. Daß er in seinem Zusammenhang mit dem Kontext durch einen Papyrusfund in Qumran als echt bestätigt wird, ist ein Geschenk der Vorsehung. Paulus schreibt:

"Wahrhaftig,
das Geheimnis unseres Glaubens ist groß:
Er wurde offenbart im Fleisch,
gerechtfertigt im Geist,
geschaut von den Engeln,
verkündet unter den Heiden,
geglaubt in der Welt,
aufgenommen in Herrlichkeit" (1 Tim 3, 14-16).

Die grammatische Unebenheit am Anfang, die sich in den besten Handschriften findet, ist wesentlich für das Verständnis.

"Das "Geheimnis der Frömmigkeit" <eusebeia> ist, gleichbedeutend mit "Geheimnis des Glaubens" (V. 9), eine feierliche Umschreibung der "Wahrheit" (V. 15): Geheimnis ist sie, insofern sie Gottes verborgenes, von ihm aber offenbartes Heilsgeschehen ist" (Brox 159). Daß Paulus hier das Wort "eusebeia = Frömmigkeit" gebraucht, - was sinngemäß mit Glaube übersetzt werden kann, - zeigt wieder sein Bemühen, als Apostel der Völker, das Evangelium in der Welt in einer Sprache zu verkünden, in der sie es verstehen kann. Dabei ist zu beachten, daß "eusebeia" in der griechischen Version des Alten Testaments die Übersetzung

von "Gottesfurcht" ist, womit ganz allgemein das gemeint ist, was wir Religion oder Glaube nennen. "Mit dem Geheimnis der Frömmigkeit ist die Person Jesu Christi gemeint" (bei Brox). Das Geheimnis des Glaubens ist "er", Christus selbst. Er ist das Geheimnis der Religion schlechthin. Der Hymnus ist ein Beispiel der biblischen Sprachkunst, die Paulus auch im Griechischen nachahmt.

In sechs Passivpartizipien wird das Geheimnis des Glaubens als Gottes Werk dargestellt. Sie verkünden in chiasmischer Gegenüberstellung die Geschichte und die Bedeutung der Menschwerdung: Die Begriffspaare "Fleisch" und "Geist", "Engel" und "Völker", "Welt" und "Herrlichkeit" stellen Erde und Himmel im Ereignis der Erlösung einander gegenüber.

Der Hymnus ist eine solche Verdichtung des Geheimnisses Christi und zugleich des Lebens und des Werkes des Apostels, daß man das nicht mit Worten ausschöpfen kann. Er scheint mir, eine ganz persönliche Antwort des Apostels auf ein erschütterndes Wort Jesu zu sein:

Das Wort "gerechtfertigt" <edikatiothe> kommt nämlich in dieser Form nur noch in einem Wort vor, das nur als wahres Wort Jesu verstanden werden kann <Luk 7, 35; Mt 11, 19>. Es drückt die tiefe Enttäuschung Jesu über den Unglauben der verantwortlichen Führer des Volkes aus. Jesus sagt:

"Das ganze Volk, das Johannes hörte, selbst die Zöllner, sie alle haben Gott recht gegeben <edikaiosan> und sich von Johannes taufen lassen. Doch die Pharisäer und die Gesetzeslehrer haben den Willen Gottes mißachtet und sich von Johannes nicht taufen lassen.

"Wem soll ich die Menschen dieser Generation vergleichen? Wem sind sie ähnlich? Sie sind wie Kinder, die auf dem Marktplatz sitzen und einander zurufen:

Wir haben für euch auf der Flöte gespielt,
und ihr habt nicht getanzt;

wir haben Klagelieder gesungen,
und ihr habt nicht geweint.

Johannes der Täufer ist gekommen, er ißt kein Brot und trinkt keinen Wein, und ihr sagt: Er ist von einem Dämon besessen. Der Menschensohn ist gekommen, er ißt und trinkt; darauf sagt ihr: Dieser Fresser und Säufer, dieser Freund der Zöllner und Sünder! Und doch wurde die Weisheit durch alle ihre Kinder gerechtfertigt <edikaiothe>" (Luk 7, 29-35).

Das Wort "*gerechtfertigt = edikaiothe*" kommt in dieser Form nur an diesen beiden Stellen, bei Paulus und bei Jesus, vor. Das Verb "*rechtfertigen = dikaioun*" aber rahmt den ganzen zitierten Absatz ein. Nur hier geht es bei dem Wort um eine Rechtfertigung Gottes. Die Weisheit, von der Jesus spricht, ist das Evangelium. Seine Weisheit wird gerechtfertigt in ihren Kindern, und das sind nach dem Zusammenhang das einfache Volk und die Zöllner und Sünder, die es angenommen haben. Nach der Kreuzigung Jesu kann das Wort des Paulus nichts anderes bedeuten, als daß der von den Verantwortlichen seines Volkes nicht erkannte Christus, nun durch den vom Geist gewirkten Glauben der Kirche, gerechtfertigt worden ist.

Diese Rechtfertigung der Inkarnation wird von den Engeln geschaut. Dieses Pauluswort erinnert an das andere Wort, wo er sagt "Zum Schauspiel die Welt, für Engel und Menschen sind wir geworden" (1 Kor 4, 9). Für Brox erscheint der Vers geglaubt in der Welt schwierig, "weil er ja keinesfalls durch die Erfahrungen der ersten Christengenerationen gedeckt ist". Er drückt aber die Erfahrung des Paulus aus, der die Berufung hat, das Evangelium unter den Heiden zu verkünden, und der allenthalben in der Welt Glauben gefunden hat.

Die Aufnahme Jesu in den Himmel steht im Lukasevangelium im Zentrum, am Beginn seines Weges nach Jerusalem (9, 51). Und in der Apostelgeschichte stehen die Aufnahme Jesu in den Himmel und die Verheißung seiner Wiederkunft

am Anfang (1, 2.11). Sie sind Ausgangspunkt und Ziel der Aussendung der Apostel. So umgreifen die Worte "*erschienen im Fleisch*" und "*aufgenommen in Herrlichkeit*" die ganze hymnische Formel, die das Geheimnis des Glaubens, der Menschwerdung und der Verherrlichung Jesu ausdrückt. Und so erscheint das Leben und der Kampf des Apostels und die in der Welt gegründete Kirche als eine Antwort auf jenes bittere Wort des Herrn, das er nach der Hinrichtung des Täufers gesprochen hat.

Wenn Lukas sein Evangelium nach dem Tode des Paulus in Achaia geschrieben hat, dann mag ihm dieser Hymnus vor der Seele gestanden haben, als er einen großen kostbaren Teil seines Sondergutes in den Zusammenhang des Markus-evangeliums einfügte. Er stellt es an den Beginn des Weges Jesu zur Kreuzigung und beginnt feierlich: "Und es geschah, als sich die Tage seiner *Aufnahme* <*analempseos*> erfüllten und er sein Angesicht zum Zug nach Jerusalem wandte, da sandte er Boten vor sich her." (Lk 9, 51f).

Die sich an die Kurzformel anschließende Stelle (1 Tim 4, 1.3) ist, wie Brox feststellt, die einzige, die ausdrücklich und über mehrere Sätze hinweg ausschließlich der Häresie und ihrer Begegnung gewidmet ist. Es geht damit um das eigentliche Thema des Briefes und um die besondere Aufgabe des Timotheus. In der vorausgehenden Glaubensformel ist klar geworden, wovon sich der Irrtum der Irrlehrer abhebt, und wogegen der Abfall sich richtet.

"Der Geist sagt ausdrücklich: In späteren Zeiten werden manche vom Glauben abfallen; sie werden sich betrügerischen Geistern und den Lehren von Dämonen zuwenden, getäuscht von heuchlerischen Lügnern, deren Gewissen gebrandmarkt ist. Sie verbieten die Heirat und fordern den Verzicht auf bestimmte Speisen, die Gott doch dazu geschaffen hat, daß die, die zum Glauben und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt sind, sie mit Danksagung zu sich nehmen" (1 Tim 4, 1-3).

Paulus spricht hier nicht von denen, die noch nicht zum Glauben gekommen sind, sondern von denen, die sich von

Christus abgewendet haben. Die Gefahr, der sie erliegen, wird klar, wenn man an die Worte denkt, die Jesus über einen Menschen sagt, der vom bösen Geist befreit wie ein leeres Haus geworden ist, in dem niemand wohnt. Es ist einem neuen Ansturm des Bösen ausgesetzt und muß ihm erliegen. Dieselbe Bedrohung zeigt auch ein Wort aus dem Epheserbrief: "Unser Kampf geht nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Mächte der Finsternis" (Eph 6, 12). Vor allem aber tritt hier in der Darstellung und Beurteilung der Folgen wieder die Bedeutung des Alten Testaments in Erscheinung. Es lehrt, daß alles von Gott gut geschaffen ist. Gnostische Irrtümer, die den Leib und die Materie verteu-
feln, können sich nicht auf das Evangelium berufen.

"Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird; es wird geheiligt durch Gottes Wort und durch das Gebet" (1 Tim 4, 4-5).

Die Schöpfung ist gut und wird durch das Gebet geheiligt. Das alttestamentliche Erbe hat für den Glauben an Christus und für die christlichen Kulturen einen unverzichtbaren Wert.

Die Wurzel aller Übel

Die Gefahren des Reichtums erinnern an die stoische Ethik. Aber die Mahnung des Apostels ist nicht in ihr, sondern in der Tradition Israels und in der Predigt Jesu begründet. Die Armut ist für das Evangelium konstitutiv. (vgl. Mt 5, 1ff; Lk 1, 46.55). Sie ist auch durch das Vorbild Jesu geheiligt und durch die Erfahrung der Gemeinden bestätigt. Paulus schreibt:

"Wenn wir Nahrung und Kleidung haben, soll uns das genügen. Wer aber reich werden will, gerät in Versuchungen und Schlingen, er verfällt vielen sinnlosen und schädlichen Begierden, die den Menschen ins Verderben und in den Untergang stürzen. Denn die Wurzel aller Übel ist die Habsucht. Nicht wenige, die ihr verfielen, sind vom Glauben abgeirrt und haben sich viele Qualen bereitet." (1 Tim 6, 8-10).

Paulus hat keine Scheu und keine Menschenfurcht, die Dinge beim Namen zu nennen. Auch die Liebe zu Timotheus hindert ihn nicht, ihn in einem Brief, der doch für die Gemeinden mitbestimmt ist, mit ernstesten Worten zu ermahnen. Diese Mahnung ist sicher auch für die mitbestimmt, die Timotheus als Älteste und Diakone einzusetzen und zu leiten hat:

"Du aber, Mann Gottes, flich vor all dem. Strebe unermüdlich nach Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Glauben, Liebe, Standhaftigkeit und Sanftmut. Kämpfe den guten Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben, zu dem du berufen worden bist, und für das du vor vielen Zeugen das gute Bekenntnis abgelegt hast" (1 Tim 6, 11-12).

Das gute Bekenntnis hat Timotheus bei der Taufe, vielleicht auch bei der Handauflegung abgelegt. Es ist der Grund des Lebens und des Kampfes, den der Verkünder des Evangeliums zu führen hat. Dieser Kampf wird immer im Angesicht des Todes geführt. Das Evangelium von dem gekreuzigten Erlöser fordert auch von dem die Hingabe des Lebens, der ihn verkündet. So erscheint das Verhör Jesu vor Pilatus als das für den Glauben fundamentale Bekenntnis, dem der Verkünder des Evangeliums und die Kirche sich anschließen müssen. Paulus schreibt:

"Ich ermahne dich bei Gott, von dem alles Leben kommt, und bei Christus Jesus, der vor Pontius Pilatus das gute Bekenntnis abgelegt hat und als Zeuge dafür eingetreten ist: Erfülle deinen Auftrag rein und ohne Tadel, bis zum Erscheinen Jesu Christi, unseres Herrn" (1 Tim 6, 13-14).

Die Kurzformel des Glaubens an den gekreuzigten und auf-erstandenen Erlöser endet wieder mit einem Lobpreis. Die Kirche wartet auf sein Erscheinen:

" ... das zur vorherbestimmten Zeit herbeiführen wird
der selige und einzige Herrscher,
der König der Könige und Herr der Herrschenden
der allein die Unsterblichkeit besitzt,
der in unzugänglichem Licht wohnt,
den kein Mensch gesehen hat

noch je zu sehen vermag:

Ihm gebührt Ehre und ewige Macht. Amen" (1 Tim 6, 11-16).

Die abschließende Mahnung drückt noch einmal die Liebe und Sorge des Apostels aus. Sie ist wie eine Zusammenfassung des ganzen Briefes. Noch einmal betont Paulus den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Evangelium und unerlösten Diskussionen menschlicher "Erkenntnis":

"O Timotheus, bewahre, das dir anvertraute Gut <paratheke>. Halte dich fern von dem gottlosen Geschwätz und den falschen Lehren der sogenannten «Erkenntnis» <gnosis>! Nicht wenige, die sich darauf eingelassen haben, sind vom Weg des Glaubens abgekommen. Die Gnade sei mit euch!" (1 Tim 6, 20-21).

Kurzformeln des Glaubens im zweiten Timotheusbrief

Den zweiten Timotheusbrief hat man als "das Testament des Märtyrerapostels" angesehen (J. Jeremias). "Im Angesicht der Hinrichtung ist ihm besonders deutlich bewußt, daß die in Jesus Christus geschenkte und verbürgte Gewißheit des ewigen Lebens der Kern aller Evangeliums predigt ist" (a. a. O. 42).

So werden wir, nachdem wir gesehen haben, wie das Geheimnis der Erlösung das pastorale Vermächtnis des Paulus in seiner zweifachen Form, der Mission und der Bewahrung des Glaubens, prägt und beseelt, nun erfahren, wie es auch das ganze Schicksal und Vermächtnis des Apostels bewegt und erfüllt.

Die Situation des Paulus

Der zweite Timotheusbrief ist ein persönlicher Brief, aber doch kein Privatbrief. Das besondere Verhältnis des Paulus zu seinem Schüler hat für uns und die Kirche eine tiefe Bedeutung. Der Brief ist in einer Situation geschrieben, in der das Briefschreiben schwierig, ja fast unmöglich war. Nur

durch die schon lange bewährte Beziehung zu Lukas ist der Brief in dieser Lage überhaupt möglich. Die Schilderung der Zustände in einem Gefängnis der damaligen Zeit ist erschütternd:

"Vergegenwärtigt man sich die Zustände in antiken Gefängnissen - die Gefangenen waren zusammengepfercht, den Zellen fehlte das Licht, der Schmutz war unerträglich, die Sterblichkeit unter den Gefangenen Gegenstand lauter Klage - und bedenkt man, daß die Abfassung eines Briefes von der Länge des 2. Tim. für antike Schreibtechnik nicht Stunden, sondern Tage mühsamer Arbeit erforderte, so wird man es als äußerst unwahrscheinlich bezeichnen müssen, daß Paulus den 2. Tim. eigenhändig im Gefängnis niedergeschrieben hat" (J. Jeremias S. 6).

Man hat den Eindruck, daß sich während der Abfassung des Briefes die Situation ändert. Es scheinen mehrere Diktate gewesen zu sein, die Lukas bei Besuchen im Gefängnis aufnehmen konnte. Die dringende Einladung am Schluß scheint zu zeigen, daß sich noch einmal eine neue Hoffnung ergeben hat, so daß noch nicht alles verloren ist. Wenn wir bedenken, daß es im Hause des Kaisers auch Christen gab (Phil 4, 22), dann ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß sie versucht haben, Paulus frei zu bekommen. Daß dann Paulus für eine neue Verhandlung das im Brief angeforderte Material nötig hatte, ist verständlich.

Daß sich "alle in Asien von ihm abgewandt haben" (2 Tim 1, 115), kann die Ursache der neuen Verhaftung des Apostels gewesen sein. Die Reiseroute, die sich am Ende des Briefes abzeichnet: Korinth, Milet, Troas (2 Tim 4, 12.20) kann den Weg anzeigen, den er bei der Rückkehr von einer möglichen Spanienreise vor seiner neuen Verhaftung genommen hat. Es kann eine neue Bedrohung der Gemeinden durch Spaltung und Irrlehren gewesen sein, die ihn zurückgerufen hat, in der er aber nichts mehr erreichen konnte.

Sogar die Nachricht des Klemens von Rom über einen Spanienaufenthalt des Apostels könnte sich nun mit der Tatsache vereinbaren lassen, daß in Spanien selbst keine Spur da-

von zurückgeblieben ist. Der Aufenthalt würde nach kurzer Zeit abgebrochen worden sein. Daß Lukas in der letzten Gefangenschaft noch bei Paulus ist, würde zeigen, daß er ihn auf allen diesen Reisen nicht mehr verlassen hat. Ob die Abwendung aller in Asien mit der Übersiedlung des Johannes nach Ephesus zu tun hat, wird man fragen dürfen.

Es zeichnen sich in dem Brief drei bis vier Phasen ab, in denen die Abfassung erfolgt sein kann. In verschiedener Weise ist in ihnen die Situation des Apostels mit der Verantwortung des Timotheus verknüpft, sowie mit der Sorge um die Bedrohung des Evangeliums durch Irrlehrer.

Das anvertraute Gut

Der Anfang des Briefes schließt sich an den ersten Timotheusbrief an. Das "anvertraute Gut" beschäftigt Paulus weiter. In den letzten Versen des ersten Kapitels kann man wohl die Lage erkennen, in der der letzte Brief geschrieben ist. Timotheus scheint über die neue Verhaftung und ihre Gründe schon unterrichtet zu sein; vielleicht hat er sie miterlebt. Paulus schreibt:

"Du weißt, daß sich alle in der Provinz Asien von mir abgewandt haben, auch Phygelus und Hermogenes. Der Familie des Onesiphorus schenke der Herr sein Erbarmen, denn Onesiphorus hat mich oft getröstet und hat sich meiner Ketten nicht geschämt; als er nach Rom kam, suchte er unermüdlich nach mir, bis er mich fand. Der Herr gebe ihm, daß er beim Herrn Erbarmen findet an jenem Tag. Seine treuen Dienste in Ephesus kennst du selbst am besten" (2 Tim 1, 15-18).

Wenn dies die Situation zeigt, und wenn Onesiphorus den Apostel nach seiner Verhaftung in Rom gefunden hat, dann versteht man das ganze erste Kapitel. Daß sich alle von Paulus abgewandt haben, zeigt, daß die Situation der Gemeinden in ganz Asien genau der entspricht, in der der erste Timotheusbrief geschrieben ist. Man versteht, daß Paulus sich in seiner schwierigen und gefährlichen Lage an die An-

fänge seiner Beziehung zu Timotheus erinnert, so wie wir es in ähnlicher Lage auch tun würden und tun.

Die kurzen Glaubensformeln sind in diesem Brief noch stärker als sonst mit den wechselnden Situationen verbunden. Sie zeigen die Weise, wie Paulus den Glauben an Christus, den gekreuzigten und verherrlichten Erlöser in seiner eigenen Lage lebt, und zugleich, wie er bis zuletzt vor allem an das Evangelium und die in ihm gegründeten Gemeinden denkt. Man kann seine Lage als die Stunde der Amtsübergabe an die nachapostolische Zeit verstehen, die in Timotheus verkörpert ist. Paulus beginnt nicht mit Belehrungen und Mahnungen, sondern erinnert ihn an die *Gnade* <charisma>, die Timotheus zur Verkündigung des Evangeliums empfangen hat:

"Darum rufe ich dir ins Gedächtnis: Entfache die Gnade <charisma> Gottes wieder, die dir durch die Auflegung meiner Hände zuteil geworden ist. Denn Gott hat uns nicht einen Geist der Verzagtheit gegeben, sondern den *Geist der Kraft*, der Liebe und der Besonnenheit. Schäme dich also nicht, dich zu unserem Herrn zu bekennen; schäme dich auch meiner nicht, der ich seinetwegen im Gefängnis bin, sondern leide mit mir für das Evangelium. Gott gibt dazu die *Kraft*" (2 Tim 1, 6-8).

Die Gabe des Geistes ist im Alten Bund vor allem eine Gnade der Kraft. Sie stärkt auch die, die sich wie Jeremia wegen ihrer Schwachheit vor der Berufung Gottes fürchten. Timotheus scheint nach allem, wie viele Heilige, - man denkt an Jeremia oder auch Thomas Morus, - ein sensibler Mensch gewesen zu sein. Die Ermutigung, die Paulus ihm zuspricht, ist also nicht überflüssig. Es ist aber auch wahr, daß gerade solche Menschen zum Heroismus und zum Martyrium fähig sind, wenn sie ihr Vertrauen nicht auf sich selbst setzen, sondern auf Gott. Die folgende Kurzformel spricht in diese Situation:

"Er hat uns *gerettet* <sozein>; mit einem heiligen Ruf hat er uns gerufen, nicht aufgrund unserer Werke, sondern aus eigenem Entschluß und aus Gnade <charis>, die uns schon vor ewigen Zeiten in Christus Jesus geschenkt wurde; jetzt aber wurde sie durch das *Erscheinen*

<epiphaneia> unseres *Retters* <soter> *Christus Jesus* offenbart. Er hat dem Tod die Macht genommen und uns das Licht des unvergänglichen Lebens gebracht durch das Evangelium, als dessen Verkünder, Apostel und Lehrer ich eingesetzt bin" (2 Tim 9-11).

Gerade in der Todesgefahr wird klar: Dem Tod ist die Macht genommen. Das unvergängliche Leben winkt seinem Verkünder. Paulus drückt den Glauben an den Erlöser mit Worten aus, die ihm mit Lukas gemeinsam sind: <soter, sozein, epiphainein>. Da greift er den Schluß des ersten Timotheusbriefes auf, der sich jetzt erst in seiner vollen Bedeutung offenbart. In einem Satz hatte er den ganzen Brief zusammengefaßt: "O Timotheus, bewahre das kostbare Gut <paratheke>, das dir anvertraut ist".

Dieses im zweiten Timotheusbrief zweimal gebrauchte Wort "paratheke", das "anvertraute Gut", gehört zu den sonst im Neuen Testament nicht vorkommenden Worten, die für die Meinungen angeführt werden, daß hier eine dem Apostel fremde Sprache gesprochen werde. Man berücksichtigt aber dabei nicht, daß dem Apostel aufgrund seiner Herkunft aus dem Bereich des hellenistischen Judentums und aufgrund seiner pharisäischen Bildung ein nahezu unbegrenzter Sprachschatz zur Verfügung steht. Das zeigt sich auch in diesem Wort "*paratheke*". Das Wort kommt im Gesetz vor, wo Bestimmungen über anvertrautes oder hinterlegtes oder geraubtes Gut (Lev 5, 20.21-25) erlassen werden. Das Alte Testament sieht Veruntreuung von fremdem Eigentum als Schuld gegen Gott an, weil durch die Verheimlichung die Einheit mit Gott und dem Volk gebrochen wird.

Paulus greift dieses Wort paratheke aber aus einem anderen Grund auf. Es nimmt in einem Bericht aus der Zeit der Makkabäer, der Gründungszeit der Pharisäerbewegung, eine Schlüsselstellung ein.

Eine bewegende Szene, in der der Hohepriester das im Tempel "hinterlegte Gut" <parakatheke> der Witwen und Waisen gegen den Zugriff des Heliodor, des Abgesandten

des Seleuzidenkönigs, verteidigt, wird in einem neuen tieferen Sinn bedeutsam. Im zweiten Makkabäerbuch heißt es:

"Da geriet die ganze Stadt in nicht geringe Bestürzung. Die Priester warfen sich in ihren heiligen Gewändern vor dem Altare nieder und riefen den Himmel an. Er habe die Hinterlegung von Geld (*parakatatheke*) durch Gesetze geordnet: so solle er es jetzt denen, die es hinterlegt hatten, *unversehrt bewahren* <*diaphylassein*>" (2 Makk 3, 15).

Die Aktualität einer weltweit geforderten gerechten Verteilung des Eigentums kann uns die Bewegung verständlich machen, die die Menschen von damals erfaßte:

"So riefen sie zum Herrn, dem Allherrscher, er möge das *anvertraute Gut* <*parakatatheke*>, denen, die es hinterlegt hatten, *unversehrt und ganz sicher bewahren* <*diaphylassein*>" (2 Makk 3, 22).

Paulus hat diese Szene als ehemaliger Pharisäer gekannt. Sie ist transparent für ein größeres Gut, das Evangelium. In der Todesgefahr kann diese Erzählung den Verkündern des Evangeliums Mut machen. Vor allem aber werden die Leiden des Apostels ihre Widerstandskraft stärken:

"Darum muß ich auch dies alles erdulden; aber ich schäme mich nicht, denn ich weiß, wem ich geglaubt habe, und ich bin überzeugt, daß er die Macht hat, das mir *anvertraute Gut* <*paratheke*> bis zu jenem Tag zu *bewahren* <*phylaxai*> .

Halte dich an die gesunde Lehre, die du von mir gehört hast; nimm sie dir zum Vorbild, und bleibe beim Glauben und bei der Liebe, die uns in Christus Jesus geschenkt ist.

Bewahre <*phylaxon*> das dir *anvertraute kostbare Gut* <*paratheke*> durch die Kraft des Heiligen Geistes, der in uns wohnt (1 Tim 1, 6-14).

Die Verbindung von "paratheke" bzw. "parakatatheke" <das anvertraute Gut> und "phylassein" bzw. "diaphylassein" <bewahren>, im Makkabäerbuch und bei Paulus ist nicht zufällig. Beidemale geht es um ein Gut der Armen und Wehrlosen, deren Verunsicherung Jesus mit strengen Worten verurteilt. Die Verantwortung, die den Verkündern des Evangeliums damit - wohl schon in der beginnenden neroni-

schen Verfolgung - übertragen wird, ist schwer. Wie die heldenhafte Mutter und ihre sieben Söhne dem Gesetz bis in den Tod treu geblieben sind, so soll Timotheus das kostbare Gut des Evangeliums bewahren, wie es Paulus getan hat. Und so wie damals der Hohepriester in seinem Widerstand gegen den Gesandten des Königs nicht allein stand, sondern auf das Gebet der Priester und des Volkes vertraute, so vertraut auch Paulus, daß der Herr selbst das ihm anvertraute Evangelium bewahren wird. Dieses Vertrauen ist eine Stärkung und ein Trost für Timotheus und alle Verkünder des Evangeliums. Sie stehen nicht allein.

Wenn wir ihn verleugnen

Die nun folgende Formel schließt sich an ein Wort Jesu bei der Aussendung der Jünger an (Mt 10, 33). Es betrifft nicht nur Timotheus und die Verkünder des Evangeliums in Asien, sondern zuerst Paulus selbst. Für ihn ist die Stunde des Zeugnisses gekommen. So wird man beide, Paulus und Timotheus, vor Augen haben, wenn man das folgende liest:

"Denk daran, daß Jesus Christus, der Nachkomme Davids, von den Toten auferstanden ist; so lautet mein Evangelium, für das ich zu leiden habe und sogar wie ein Verbrecher gefesselt bin; aber das Wort Gottes ist nicht gefesselt. Das alles erdulde ich um der Auserwählten willen, damit auch sie das *Heil* <*soteria*> in Christus Jesus und die ewige *Herrlichkeit* <*doxa*> erlangen" (2 Tim 2, 8-10).

Paulus betont, daß Jesus Nachkomme Davids ist, das heißt der Messias. Das ist keine altertümliche Christologie, denn gerade in der Situation des Paulus und des Timotheus ist die konkrete Geschichte des Gekreuzigten notwendig. Das Evangelium ist nicht nur durch den Schöpfungsglauben mit dem Alten Gottesvolk verbunden, sondern auch, und noch mehr durch die Verheißungen des Hauses David, die sich in Christus erfüllt haben;

Das Wort ist glaubwürdig:
Wenn wir mit Christus gestorben sind,

werden wir auch mit ihm leben;
wenn wir standhaft bleiben,
werden wir auch mit ihm herrschen;
wenn wir ihn verleugnen,
wird auch er uns verleugnen.
Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu,
denn er kann sich selbst nicht verleugnen (2 Tim 2, -13).

Das viermalige "wenn" bringt in der Todesgefahr massiv die beiden Möglichkeiten zum Ausdruck: Treue oder Verleugnung. Jetzt geht es nicht um eine Lehre, sondern um das Wort Jesu und die Botschaft von seinem Leben und Sterben, und seiner Auferstehung. Sein Wort überwindet die Angst. Sie wäre eine Verleugnung des Glaubens an die Liebe des Vaters:

"Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können. ... Verkauft man nicht zwei Spatzen für ein paar Pfennig? Und doch fällt keiner von ihnen zur Erde ohne den Willen eures Vaters.

Bei euch aber sind sogar die Haare auf dem Kopf alle gezählt.

Fürchtet euch also nicht! Ihr seid mehr wert als viele Spatzen.

Wer sich nun vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem werde auch ich mich vor meinem Vater im Himmel bekennen.

Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den werde auch ich vor meinem Vater im Himmel verleugnen" (Mt 10, 28-33).

Die Todesangst wird nicht durch eine noch größere Angst überwunden, sondern durch den Glauben an die allmächtige Liebe des Vaters. Die Angst aber, die doch immer mitspielt, und die im letzten eine Angst vor dem eigenen Versagen ist, wird überwunden durch den Gedanken, daß zuletzt alles darauf ankommt, daß Jesus uns am letzten Tag vor dem Vater im Himmel bekennen kann. Das geht aber in der Welt, in der Timotheus am Evangelium festhalten und es unverehrt verkünden soll, gegen den Strom. Paulus verhehlt es ihm nicht:

"Die Menschen werden selbstsüchtig sein, habgierig, prahlerisch, überheblich, böse, ungehorsam gegen die Eltern, undankbar, ohne

Ehrfurcht, lieblos, unversöhnlich, verleumderisch, unbeherrscht, rücksichtslos, roh, heimtückisch, verwegen, hochmütig, mehr dem Vergnügen als Gott zugewandt. Den Schein der Frömmigkeit werden sie wahren, doch die Kraft der Frömmigkeit werden sie verleugnen. Wende dich von diesen Menschen ab" (2 Tim 3, 2-5).

Wie im Römerbrief stellt Paulus den scharfen Kontrast zwischen dem in Christus geschenkten Leben mit Gott und einem Leben ohne Gott (Röm 1, 18-32) ganz hart in einem Katalog von Lastern heraus. Dabei sind es nicht Gottlose, um die der dem Timotheus aufgetragene Kampf geht, sondern Menschen, die einen Schein der Frömmigkeit zu wahren suchen. Das Ziel dieses Kampfes aber lohnt jeden Einsatz: Paulus schreibt:

"Ich beschwöre dich bei Gott und bei Christus Jesus, dem kommenden Richter der Lebenden und der Toten, bei seinem *Erscheinen* <epiphaneia> und bei seinem Reich: Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht; weise zurecht, tadle, ermahne, in unermüdlicher und geduldiger Belehrung" (2 Tim 4, 1-2).

Die Verkündigung des Evangeliums kann und darf nicht auf Erfolg und Beifall rechnen. Die Welt wartet nicht auf das Kommen Christi. Paulus, der mit seinem Tode rechnet, weiß, daß es auch für Timotheus schwere Kämpfe geben wird:

"Denn es wird eine Zeit kommen, in der man die gesunde Lehre nicht erträgt, sondern sich nach eigenen Wünschen immer neue Lehrer sucht, die den Ohren schmeicheln; und man wird der Wahrheit nicht mehr Gehör schenken, sondern sich Fabeleien zuwenden" (2 Tim 4, 3-4).

Auf diesen Kampf muß sich Timotheus gefaßt machen:

"Du aber sei in allem nüchtern, ertrage das Leiden, verkünde das Evangelium, erfülle treu deinen Dienst!" (2 Tim 4, 5).

Die Mahnung des Apostels hat, wie J. Jeremias betont, den Charakter eines Testaments:

"Denn ich werde nunmehr geopfert, und die Zeit meines Aufbruchs ist nahe" (1 Tim 4, 6).

Paulus gibt seinen Auftrag an die nachapostolische Zeit weiter. Das Fazit, seines Lebens hat die Form des Vermächtnisses, der Übergabe. Ähnliche Beispiele einer Rechenschaftslegung sind schon in früheren Briefen des Paulus zu finden, vor allem in denen an die Korinther. Jetzt ist das Ende gekommen:

"Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, die Treue gehalten. Schon jetzt liegt für mich der Kranz der Gerechtigkeit bereit, den mir der Herr, der gerechte Richter, an jenem Tag geben wird, aber nicht nur mir, sondern allen, die sehnsüchtig auf sein Erscheinen <epiphaneia> warten" (1 Tim 4, 7-8).

Die Zukunft liegt, bedeute sie Leben oder Sterben, immer in den Händen Gottes. Eins ist sicher: die Erwartung jenes "Tages der Erscheinung <epiphaneia>", an dem der Herr wiederkommen wird, trügt nicht.

Beeil dich, komm bald

Das letzte Stück erscheint nach dem vorausgehenden Schlußwort, das schon wie ein Abschied war, wie ein Nachtrag. Noch einmal scheint eine Wende im Prozeß eingetreten zu sein, die Paulus veranlaßt, Timotheus dringend zu bitten, zu ihm zu kommen. Paulus schildert die neue Lage; er steht allein:

"Beeil dich, komm bald zu mir! Denn Demas hat mich aus Liebe zu dieser Welt verlassen und ist nach Thessalonich gegangen; Kreszenz ging nach Galatien, Titus nach Dalmatien. Nur Lukas ist noch bei mir. Bring Markus mit, denn er wird mir ein guter Helfer sein. Tychikus habe ich nach Ephesus geschickt. Wenn du kommst, bring den Mantel mit, den ich in Troas bei Karpus gelassen habe, auch die Bücher, vor allem die Pergamente.

Alexander, der Schmied, hat mir viel Böses getan; der Herr wird ihm vergelten, wie es seine Taten verdienen. Nimm auch du dich vor ihm in acht, denn er hat unsere Lehre heftig bekämpft" (2 Tim 4, 9-15).

Wir können den wechselvollen Verlauf des Prozesses ahnen, der schließlich zur Verurteilung des Apostels führt. Die "erste Verteidigung" (2 Tim 4, 16) wird von denen, die die Echt-

heit des Briefes festhalten, meist auf die erste römische Gefangenschaft bezogen. Dies war mir früher auch wahrscheinlich. Doch scheint es mir jetzt doch geraten, an eine Wende im gegenwärtig laufenden Prozeß zu denken. Da wird die Glaubenserfahrung und die Hoffnung, die in dem folgenden enthalten ist, verständlich:

"Bei meiner ersten Verteidigung ist niemand für mich eingetreten; alle haben mich im Stich gelassen. Möge es ihnen nicht angerechnet werden. Aber der Herr stand mir zur Seite und gab mir Kraft, damit durch mich die Verkündigung vollendet wird und alle Heiden sie hören; und so wurde ich dem Rachen des Löwen entrissen" (2 Tim 4, 16-17).

Wenn sich Paulus hier dem Freund mitteilt, was jetzt unmittelbar geschehen ist und geschieht, tritt eine neue Hoffnung hervor. Die Hoffnung, daß er die Verkündigung des Evangeliums an alle Heiden doch noch vollenden darf. Das ist aber nur eine Möglichkeit, und Paulus will offenbar alles einsetzen, sie zu nützen. In jedem Fall aber wird der Herr ihn nicht verlassen, auch wenn die Befreiung nicht gelingt. Auch im Tode wird er ihn in sein Reich retten, wie den Mitgekreuzigten (Luk 23, 42-43). Paulus scheint diese nur von Lukas überlieferte Szene zu kennen. Das Glaubenszeugnis endet wieder mit einem Lobpreis, mit dem der letzte Brief des Paulus schließt:

"Der Herr wird mich allem Bösen entreißen, er wird mich retten und in sein himmlisches Reich führen. Ihm sei die Ehre in alle Ewigkeit. Amen" (1 Tim 4, 18).

Die eiligen Schlußworte zeigen, daß die Beförderung des Briefes drängt:

"Grüße Priska und Aquila und die Familie des Onesiphorus!

Erastus blieb in Korinth, Trophimus mußte ich krank in Milet zurücklassen.

Beeil dich, komm noch vor dem Winter! Es grüßen dich Eubulus, Pudens, Linus, Klaudia und alle Brüder.

Der Herr sei mit deinem Geist! Die Gnade sei mit euch!" (2 Tim 4, 19-22).

Die Reise des Timotheus ist bei der großen Entfernung nicht eine Sache von heute auf morgen. Paulus hat eine Frist bekommen. Doch soll Timotheus vor dem Winter kommen. Die Grüße sind verständlich. Vielleicht sollen Priska und Aquila bei der Ausrüstung helfen. Boten können die anderen Genannten verständigen. Der Aufschub nach der "ersten Verteidigung" verlangt offenbar die Beischaffung von neuem Material für den Prozeß.

Ergebnis

Die Echtheit

Die Zusammenhänge der Kurzformeln des Glaubens mit dem Leben und Wirken von Paulus und Lukas, zwingen nicht, sie anzunehmen. Sie machen aber vieles verständlich. Wenn mir nun ein Freund, der anderer Meinung ist, sagt: Du brauchst für deine Darstellung der Echtheit der Briefe zu viele unbewiesene Hypothesen, dann möchte ich ihm antworten: Diese Vermutungen ergeben sich aus dem engeren und weiteren Zusammenhang und erklären mir den Text. Sie sind Kombinationen von Angaben, die vorliegen. Sie ersparen es mir aber, eine Vielzahl von Fiktionen anzunehmen, die dem Text entgegen sind, und die weder dem jüdischen Ursprung des Neuen Testaments entsprechen, noch den Erwartungen derer, die an Christus glauben. Sie übertragen zu unkritisch Denkweisen des Hellenismus auf die Verkünder des Evangeliums.

Die Grundentscheidung, die in der Echtheitsfrage der Briefe zu fällen ist, ist die, die wir im Vergleich zwischen den Kommentaren von J. Jeremias und Norbert Brox festgestellt haben: Stehen wir im Neuen Testament vor dem Ergebnis einer theologischen Entwicklung oder vor einer Botschaft und ihrem Weg aus dem jüdischen Raum in das Zentrum der damaligen Welt?

Die Christologie

Die Herrlichkeit des Auferstandenen ist im Neuen Testament und im Glaubensbekenntnis untrennbar mit dem Leben des irdischen Jesus verbunden. Er hat uns beim Abendmahl dieses Gedächtnis aufgetragen. Dieses Gedächtnis ist nicht nur der Inhalt der Eucharistiefeyer und des ganzen Kirchenjahres, es ändert unser konkretes Leben.

Das irdische Leben Jesu, einschließlich seiner Kindheitsgeschichte steht im Lichte seiner Kreuzigung und Aufnahme in den Himmel. Der geschichtliche Vorgang der Menschwerdung wird nicht vergessen, wenn wir von seiner Erhöhung und Aufnahme in den Himmel sprechen. Die Inkarnation, das irdische Leben Jesu, das durch Kreuz und Auferstehung zur Herrlichkeit führt, sind in ihrer von Paulus und Lukas überlieferten Einheit das anvertraute Gut der Kirche, das sie als Säule und Grundfeste der Wahrheit bewahren muß. Es hat die Macht, schon das konkrete irdische Leben der glaubenden Völker zu verwandeln.

Der Weg des Paulus - Weg zur Einheit

Die Erkenntnis, daß die Pastoralbriefe von ihm selbst stammen, bewahrt uns davor, ihn auf eine einzige theologische Epoche seines Lebens einzuschränken. Sein aus dem Zusammenhang mit dem Lukassondergut erkennbarer Weg ist eine große Hilfe für die Wiederherstellung der Einheit der ganzen Christenheit im Glauben und in der Kirche.

Paulus ist, durch seine Beheimatung in verschiedenen Bereichen der damaligen Welt und durch seine Treue zu dem ihm anvertrauten Wort providentiell auf seine umfassende Mission vorbereitet. Er ist nicht auf eine einzige theologische Linie festzulegen.

Die Vielfalt der Kurzformeln des Glaubens in allen seinen Briefen zeigt, daß der eine Glaube eine Vielfalt theologischer Erkenntnis nicht ausschließt. Es hat sie immer in der Kirche gegeben. Die Einheit des Glaubens ist nicht Uniformierung. Die Verabsolutierung einer bestimmten theologischen Sicht unter Ausschluß biblischer Elemente, die im Credo der Kirche die Geschichte der Völker getragen haben, entspricht dem Evangelium nicht.

Evangelisierung und Inkulturation

Wenn wir das ganze Evangelium als Botschaft und Ereignis bewahren, und auch das, was es unter uns gewirkt hat, weitergeben, werden die Völker selbst, wie es die Erfahrung der Vergangenheit gezeigt hat, von seinem Licht erleuchtet werden. Im Heiligen Geist werden sie das, was Gott in ihrer Kultur und Geschichte gewirkt hat, zum Wohl der ganzen Menschheit von Christus erleuchten und verwandeln lassen.

Vielfalt und Einheit in der Theologie

Der Weg des Evangeliums zu den Völkern Europas ist von dem Leben, dem Werk und der Person der Apostel Petrus und Paulus nicht zu trennen. Darin erweist sich, daß das Evangelium keine rein ideelle Wahrheit ist. Es ist die Botschaft nicht nur von dem Kreuz und der Erhöhung Jesu Christi, sondern auch von seiner Menschwerdung und von seinem irdischen Leben. Dies ist die Wurzel der Einheit des Glaubens und der Theologie. Sie ist in Verbindung mit dem Alten Testament eine unerschöpfliche Quelle der Erkenntnis und eines vielfältigen Reichtums der Theologie.

Das Werk von Theobald Beer

In dem Raum des Ringens um die Bewahrung der Wahrheit des Glaubens ist das Werk von Theobald Beer ein unverzichtbarer Baustein zur Einheit in der Wahrheit und wird es bleiben. Wenn er sagt, daß er durch Luther die katholische Theologie und Lehre tiefer verstanden habe, und wenn in seinem Forschen und Denken immer mehr ein tiefes Verstehen Luthers erkennbar wird, dann entspricht das genau der Botschaft des Evangeliums. Erst wenn wir den Mut haben, in der Geschichte und im Denken Luthers auch Grenzen und Irrtümer nicht verdrängen, werden wir im Lichte des Evangeliums verstehen, was Gott durch ihn wirken wollte und gewirkt hat. So wie das Evangelium das Versagen des Petrus und aller Apostel nicht verschweigt, und gerade so zeigt, daß die Kirche nicht auf menschliche Klugheit und Tugend gegründet ist, sondern in der Erwählung durch Gott und in seiner Gnade, so werden wir, weil wir an die barmherzige Liebe Gottes glauben, seine Wege und einander verstehen, wenn wir nichts mehr voreinander verbergen müssen. Durch das Wort Gottes, über dem wir uns getrennt haben, wird Christus uns wieder zueinander führen.

Die Denkleistungen der Väter, die Theobald Beer im Gespräch mit Martin Luther neu verstanden hat, sind für uns unverlierbar. Sie haben im Heiligen Geist und in gehorsamer Unterwerfung des Geistes unter das Wort Gottes die Botschaft des Evangeliums dem griechischen Geiste, und damit der ganzen Menschheit erschlossen. Das nizanische Credo, das aus ihrem Ringen hervorgegangen ist, ist ein unverlierbares Echo des menschlichen Geistes auf das Evangelium. "Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott", das ist in Verbindung mit dem darauf folgenden "Und ist Mensch geworden durch den Heiligen Geist aus Maria der Jungfrau" das unverfälschte Evangelium der Kirche.

Der Prozeß gegen Kardinal Simonis

Prof. Dr. C. A. TUKKER

In der Woche zwischen dem 15. und 22. Februar 1987 liefen beim Utrechter Gericht zwei Verfahren gegen Kardinal Simonis, die mehr als gewöhnlich Aufmerksamkeit erregten.

Die erste Anklage betraf die freie Meinungsäußerung, auch jene Meinungsäußerung, die jenen gegenüber, die eine andere Meinung vertreten, verletzend ist. Die zweite Anklage hatte einen Artikel zum Gegenstand, den der Kardinal in der Zeitschrift *Communio*¹ unter dem Titel *Enige beschouwingen rond de feministische Theologie* veröffentlicht hat.

Wir wollen in diesem kurzen Beitrag für die Festschrift zum 90. Geburtstag unseres Freundes Beer auf einige Aspekte in jenem Artikel aufmerksam machen. Vorweggenommen sei, daß die Klagen gegen den erwähnten Artikel von dem Utrechter Richter abgewiesen wurden, weil die klagende Partei keine Gerichtsgründe hatte. Indirekt zeigt der Utrechter Richter damit, daß das LIO - die klagende Partei - die feministische Theologie nicht versteht.

Die Bedeutung dieses Artikels liegt für uns einerseits darin, daß Simonis als erster vor einem öffentlichen Forum der feministischen Theologie und ihrem Ziel als Theologe eine Absage erteilt. Ferner ist es offenkundig, daß er als Christ vor dem Gericht Beklagter ist und als Christ vor Gericht erschienen ist, als ein Vorbild für einen Fall, der in zunehmendem Maße in Zukunft Christen zustoßen kann. Die Apologetik wird wieder aktuell. Schließlich kann sein Artikel bei aller Würdigung, die er verdient, hier und dort von theologischer Kritik nicht verschont werden. Hiermit wird er

jedoch aus dem allgemeinen Bereich der feministischen Theologie herausgehalten und auf ein Niveau gebracht, auf das er gehört. Wir hoffen, daß diese Angelegenheit das Interesse unseres Jubilars und vieler finden wird, die diese Festschrift auch außerhalb der Niederlande lesen.

1. Analyse

Der Artikel von Simonis besteht aus zwei Teilen: aus einer Analyse und einer Beurteilung. In der Analyse spricht Simonis aus, daß nach ihm eine besondere Theologie in dem Punkte, was Frau-sein bedeutet, zweifellos ihre Berechtigung hat. Er weist auf die Unterschiede in der Interpretation des Begriffes Freiheit hin, die durch die Geschichte des 19. Jahrhunderts zu einer Möglichkeit der Selbstentfaltung geworden ist, ungeachtet aller Unterdrückung. Der Ansatzpunkt der feministischen Theologie liegt in der Verwerfung der christlichen Anthropologie, da diese auf den biblischen Schöpfungsberichten basiert. Es geht um einen Widerstand gegen die gesamte männliche Theologie der Kirche und um einen anthropologischen Entwurf eines holistischen Menschenbildes. Deswegen muß die ganze Bibel umgeschrieben werden in eine nicht-"sexistische", inklusivistische Sprache, die anders ist als die männlich-hierarchische und patriarchalische, und worin Frauen nicht ausgeschlossen werden. Gott muß befreit werden von typisch männlichen Zügen, die ihn zum Herrscher und Besitzer machen. Alle Namen für Gott, die in diese Richtung weisen, müssen verschwinden, einschließlich der Name Vater. Als Alternative werden Doppelnamen angeboten, welche Beziehungen verdeutlichen, oder eine Form eines Verbs, das "Gott-in-Aktion" bezeichnet. Genauso radikal wird Jesus Christus entmythologisiert. Seine ihm eigene Sprechweise vom "Vater", die zugleich "exklusiv" wirkt, muß vermieden werden. Die Vater-Sohn-Bildersprache beinhaltet eine patriarchalische Auslegung. Statt dessen ist Jesus der ideale heilige Mensch, in dem jeder heil-

suchende Mann oder jede heilsuchende Frau sich selbst finden und erkennen kann. Die Namen "Sohn Gottes" oder "Erlöser" werden kritisiert, weil - folgt man der feministischen Theologie - die Rolle des Befreiers der Menschheit nicht durch ein männliches Symbol verwirklicht werden kann.

Die ersten beiden Abschnitte des frühchristlichen Symbols sollen also der feministischen Theologie zufolge verschwinden.

In der Betrachtung über den Heiligen Geist vollzieht sich eine Aufwertung des Weiblichen, um das Weibliche zu verherrlichen und das Verherrlichte zu feminisieren. So bekommt der Heilige Geist einen neutralen oder weiblichen Namen. Aus der Trinität ist im Bereich der feministischen Theologie der Heilige Geist als dritte Person der heiligen und unteilbaren Dreifaltigkeit verschwunden. In der Verherrlichung des Weiblichen nimmt Maria eine zentrale Stellung ein. Einige feministische Theologen befreien Maria von dem "unmöglichen" Magd-Mutter-Modell, andere erhöhen sie zu einer Person, die der Trinität zugeordnet werden muß.

Dennoch lassen die feministischen Theologen Maria nicht ohne weiteres fallen. Der "Kunstgriff" der jungfräulichen Mutterschaft mag die Sexus-Hierarchie bestärken und die Kluft zwischen Maria und gewöhnlichen Frauen vertiefen, Marias Jungfräulichkeit spielt aber eine weitere Rolle: Sie ist nämlich das Bild der Selbstwerdung (Selbstverwirklichung), und zwar durch ihre Heiligkeit. Sie ist die heilige Person schlechthin, so wie Jesus der heilige Mensch schlechthin ist. Aus ihrer Jungfräulichkeit wird sie mütterlich und fruchtbar wie andere. Das Magnifikat ist ein kritisches und prophetisches Lied von großer politischer Reichweite. Maria ist die erste Revolutionärin. Simonis stellt in der feministischen Theologie ein umgearbeitetes, ein verzerrtes Gottesbild, eine reduzierte Jesusgestalt, einen mißbrauchten

Heiligen Geist und eine umgeformte Maria fest. Er fügt seiner Analyse noch einige Betrachtungen über die Kirche und die feministische Theologie hinzu.

Von der Fixierung auf den Sexus ausgehend, wird die Kirche als der Feind schlechthin beschrieben, der alle frauenunterdrückenden Mechanismen in einem Zustand hält, der mit dem Plan Gottes übereinstimmt. Es muß statt dessen eine "Frauenkirche" kommen, wobei Strukturen (vor allem hierarchische) abgebaut werden, eingedenk dessen, daß Frauen und Männer zu einem tief verwurzelten Einvernehmen gelangen, daß Offenheit erfüllt wird auf der Suche nach unserem verlorenen Ich, einschließlich einer kooperativen Amtsführung für Männer und Frauen. Die gemäßigten Richtungen stellen die Amtsfrage in den Mittelpunkt.

Am Ende seiner analysierenden Darlegung stellt Simonis die Frage: Wer kann mit letzter Autorität über die Heilige Schrift urteilen, über den Gottesglauben, Jesus Christus, den Heiligen Geist, über die Person Marias? Und er antwortet: Nach allgemein-kirchlicher Überzeugung handelt es sich dabei nicht um eine bestimmte gläubige Gruppe, sondern um die heilige Kirche - in der der Heilige Geist wirksam ist -, genauer gesagt, um das kirchliche Lehramt.

2. Kritik

Bemerkenswerterweise nennt Kardinal Simonis seine kritischen Betrachtungen einen Versuch zur Einsicht.² Er weist darin auf die Gefahr hin, daß es in der feministischen Theologie zu einem Theologisieren in umgekehrter Richtung kommt: weg von Gott, weg von der Kirche. Er verteidigt das männliche Wesen des sich-offenbarenden, transzendenten Gottes mit Berufung auf stark philosophische Kategorien. Er geht ein auf den Primat des Mannes im Hinblick auf die Bestimmung der Frau in ihrem Liebesverhältnis als ihrem eigentlichen Seinszustand gegenüber der christlichen

Botschaft. Er beschreibt die Verantwortung des Mannes in seinem Liebesverhalten von der Teilhabe an der göttlichen Vaterschaft aus. Er verteidigt auf dem Wege über die "analogia entis", daß auch das anthropologische Sprechen über Gott seine Transzendenz nicht antastet. Er geht ein auf die Gott-Vater-Beziehung und verteidigt die Bedeutung der christlichen Anthropologie gegenüber der Androgynie als innerweltliche Wirklichkeit. Und so geht Simonis allen genannten Punkten nach und kommt zu dem Schluß, daß diese Protesttheologie in der Tat droht, sich von Gott und von der Kirche zu entfernen.

Daher ist nach ihm eine völlig andere "Theologie-des-Frauseins" unerläßlich, und er weist dazu auf einige Wege in der Bibelexegese und in der Patristik hin: Gebiete, die in den Augen feministischer Theologen eher fragwürdig sind.

3. Noch eine weitere Kritik

Wir müssen Simonis recht geben, wenn er feststellt, daß es eine rechtmäßige Bewegung für die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau gibt, und selbst, wenn wir darüber anders denken als er, dann können wir die Uhr nicht zurückstellen. Tatsächlich läßt eben der Sozialismus erkennen, daß es möglich ist, daß vom Christentum geprägte Frauen häufig wider Willen am Arbeitsprozeß teilnehmen und doch ihren Platz in der Familie und Ehe behalten.

Hier geht es aber um eine andere Art von Feminismus, wobei die Frau nicht nur vom Mann und seiner Unterdrückung loskommen will, sondern wobei sie ganz vom Mann loskommen will, um eine selbständige und holistische Person aus sich heraus zu werden. Sie ist Mann und Frau. Sie will sie-selbst sein, mit jeder Faser ihres Daseins. Dieses Streben hat der Soziologe von zweifelhaftem Ruf, Ernst Bornemann, in seinen Büchern über das Patriarchat und die Urszene halbwissenschaftlich an verschiedenen Stellen erläutert. Er

geht von einer Paradiesszene aus, die mit dem biblischen Schöpfungsbericht nichts mehr zu tun hat. Das Leben im Paradies ist durch ein Hordenleben gekennzeichnet, ein Leben unter Gleichgestellten, wobei Besitz, vor allem sexueller, ausgeschlossen ist. Die Vaterfigur fehlt. Der Mann ist Jäger und - oberflächlich - Geliebter (Liebender). Niemand weiß, von wem wir abstammen. Nur die Mutter kennt ihre Kinder. Der Sündenfall brachte den Besitz und damit das Elend in die Welt. Wir müssen also zurück zum Hordendasein.

Wenn ich richtig sehe, dann ist die letztgenannte Bedingung in Bornemanns Paradiesschilderung, nämlich daß die Mutter ihre Kinder kennt, in der feministischen Theologie der achtziger Jahre verschwunden. Die Propaganda für den holistischen Menschen hat eine lesbische Lebenseinstellung und praktische Rechtfertigung gefunden und damit das tiefere Wissen der Mutter um ihre Kinder, das heißt eine tiefe Besorgtheit (Liebe) unmöglich gemacht. Ich selbst glaube, daß dieser Feminismus eine Entartung des Marxismus-Leninismus ist und das Prinzip Kritik um der Kritik willen zugrunde legt. Hiermit lehne ich die wissenschaftliche Absicht des Feminismus als solche ab. Kardinal Simonis erkennt der feministischen Theologie unter Vorbehalt noch immer den Ehrentitel Theologie zu, weil er eine prinzipielle Linie durch die Menge der feministischen, theologischen Entwürfe laufen sieht. Ich glaube, daß wir es hier nicht mit Theologie zu tun haben, und zwar aus zwei Gründen: Die feministischen Theologen haben bisher nichts Wesentliches zur theologischen Besinnung beigetragen, wovon wir in der Theologie zu sprechen hätten. Und noch ein weiteres, wichtigeres Argument: Der Begriff Theologie schließt in seiner wesentlichen Bedeutung die Anwendung des Begriffes, so wie er bei den feministischen Theologen vorgefunden wird, aus. Simonis unterstellt, daß im Prinzip jedes Thema menschlichen Denkens in Beziehung zum Schöpfer alles Existierenden gebracht werden kann. Niemand wird leugnen, daß Theologie

eine geistige und denkerische Tätigkeit ist. Aber wenn die Frage aufkommt, was man unter Theologie zählen kann, und was man ihr absolut nicht zurechnen kann, dann ist eine Besinnung in anderer Weise nötig: Dann haben wir die Besinnung auf die "theologia propria" nötig. Es muß eine Relation jedes Bereichs zur Gotteslehre bestehen. Und pflegt der Feminismus eine solche Beziehung? Es geht nicht um die Frage, ob das Dach des theologischen Denkgebäudes und der kirchlichen Entfaltung der Offenbarung breit genug ist, sondern ob die feministische Theologie sich hier einordnen läßt. Es geht um die Frage, ob die Gotteslehre zuläßt, daß jegliche feministische Theologie innerhalb der Kirche Gottes ihre Berechtigung habe, und gerade dies bezweifle ich, weil die feministische Theologie zuerst die Gotteslehre der Schrift angreift als "sexistisches" Männerwerk. Kritische Stellung nehme ich auch zu der Art und Weise, wie nach dem sonst sehr lobenswerten Artikel von Simonis Offenbarung und Kirche funktionieren sollen.

Jesus selbst deutet uns das Offenbarungsgeschehen als eine sichere Führung. Kardinal Simonis geht von der Offenbarung Gottes aus, die unter Einwirkung des Heiligen Geistes grundgelegt ist in den Schriften und durch die Kirche näher erläutert wird. Zuerst wird hier ein Unterschied zwischen dem Wort und der Offenbarung eingeführt, der die Position des Kardinals während der Verhandlungen in Utrecht nicht stärkte. Gerade dadurch ist ein Rechtsstreit mit Berufung auf die Quellen des Christentums nicht gut möglich, und der Rückgriff darauf wird in die Kirche verlegt, die doch in erster Linie als Offenbarungsinstanz betrachtet werden kann. Folgt man der Lehrautorität der Kirche, dann darf Kardinal Simonis überhaupt nicht belangt werden. Und was die Schrift betrifft: die betreffenden Sätze³ sprechen auf der einen Seite von dem Schöpfungsbericht als Basis der kirchlichen Anthropologie, andererseits von einem Unterschied zwischen Form und Inhalt. Die Kapitel⁴ bilden einen unan-

fechtbaren Beziehungspunkt und eine feste Basis für die Metaphysik, Anthropologie und Ethik im christlichen Sinn. Trotz der archaisierenden Gestalt der Genesis Erzählungen gibt es dort nahezu alle wesentlichen Elemente einer Analyse, die für die heutige philosophische Anthropologie so wichtig sind.

Solche Aussagen Simonis' stellen in unseren Augen einen schwachen Protest gegen die feministische Theologie dar, die behauptet, daß Männer, und zwar sexistische Männer, die Autoren und Ausleger der ersten drei Kapitel der Genesis sind. Jede Trennung zwischen Gestalt und Inhalt in den Schöpfungsberichten ist nicht nur sprachlich verhängnisvoll, sondern liefert auch eine unerwünschte Möglichkeit der historischen Kritik, die den Inhalt von Gen. 1-3 in der gegebenen Prägung zum Erfolg eines *causa ex eventu* macht. Im Nachhinein hat sich eine bestimmte Theologie zum Inhaber der Urszenen gemacht, oder ebenso ist die ganze Geschichte von Schöpfung, Paradies und Sündenfall von und für männlichen Sexismus in religiösem Gewand entworfen worden. Dieser Feminismus kann der Kirche den Vorwurf machen, die Kirche würde selbst Inhalt und Gestalt trennen und so den Raum für eine Auslegung im Nachhinein schaffen, die den historischen Fakten nicht gerecht wird. Im wesentlichen kommt man so zu einer evolutionistischen Bibelauslegung.

4. Schlußfolgerung

Am Ende seiner analytischen Fragen im erwähnten Artikel exponiert Kardinal Simonis die Frage, wer oder mit welchem Recht und letzter Autorität über die heilige Schrift urteilen darf, über den Gottesglauben, Jesus Christus, den Heiligen Geist und die Person Mariens. Und er gibt die nach unserer Meinung zweifelhafte Antwort: die ganze Kirche in Gestalt des kirchlichen Lehramtes. Ich verstehe, daß ein katholischer Theologe an die Kirche appelliert, in der der

Heilige Geist die Lehre Gottes und Christi gestaltet. Ich kann mir aber nicht vorstellen, daß man vor einem forum publicum, wie in der genannten Gerichtsangelegenheit, nicht genauer zwischen der Offenbarung Gottes und der Kirche unterscheidet, namentlich, wenn die Grundlagen der Offenbarung feststehen und zwischen den Parteien über die richtige Auslegung gestritten wird. Hier reicht ein formaler Appell an die Autorität der Kirche offensichtlich nicht. Hätte Simonis sich um eine eindeutige Auslegung von Gen. 1-3 bemüht, so hätte er uns in diesem Streit mit dem Feminismus und somit mit jeder Gott-widerwilligen, kritischen Theorie der Gesellschaft einen größeren Dienst erwiesen.

Anmerkungen

- 1 1986/1987, S. 464-484.
- 2 *Communio*, 1986/1987, S. 473.
- 3 *Communio*, S. 467.
- 4 Gen. 1-3.

Fedor Stepun

Der Begründer der soziologischen Lehrtradition in Dresden

Prof. Dr. Lothar BOSSLE

Die Universitäten und Hochschulen in Sachsen, wie auch in allen neuen Bundesländern im geeinten Deutschland, sind jetzt wohl sehr gut beraten, wenn sie zur Absicherung des Bodens für ihre weitere Entwicklung im Gefüge eines freiheitlichen Rechtsstaates den Anschluß an ihre Tradition suchen, die in der Zeit vor 1933 liegt. Für die Technische Universität Dresden eröffnet sich in diesem dringlich erscheinenden Bemühen, auf eine durch totalitäre Herrschaftssysteme verlorengegangene geistes- und sozialwissenschaftliche Tradition zurückzugreifen, hierbei trotz ihres verhältnismäßig jungen universitären Alters, die leichthin ersichtliche Chance, einen durch eine Reihe hervorragender Berufungen während der Zeit der Weimarer Republik begonnenen Aufbruch wieder zu verlebendigen.

In den zwanziger Jahren ergänzte sich die Technische Hochschule Dresden - wie sie damals noch hieß - durch die Begründung einer kulturwissenschaftlichen Abteilung und berief für Philosophie Richard Kroner, Viktor Klemperer für Romanistik, Karl Buchheim für Geschichtswissenschaft, Christian Janentzki für Germanistik, Friedrich Spiegelberg für Religionsgeschichte, Paul Tillich für Religionsphilosophie - und für die noch neue Wissenschaft der Soziologie den russischen Emigranten Fedor Stepun.

Mit diesem Ensemble später berühmt gewordener Gelehrter, die Dresden als Zwischenstation auf dem Weg in ihre ruhmvolle akademische Karriere niemals mehr vergessen konnten, schuf sich die damalige Technische Hochschule die

nicht nur sachliche, sondern auch traditionsabstützende Voraussetzung, daß nunmehr in den neunziger Jahren die Ausweitung in eine Volluniversität als Fortsetzung einer zwar von 1933 bis 1989 unterbrochenen, aber dennoch kontinuierlichen Weiterentwicklung angesehen werden kann.

Die Berufungspraxis des Sächsischen Kultusministers in den zwanziger Jahren konnte für die Technische Hochschule Dresden deshalb von einem so nachklingenden Erfolg sein, weil man die vorteilhafte Offenheit neuer Universitätsgründungen - und zumal die einer Technischen Hochschule - durchaus zu nutzen verstand.

So hatte auch 1918 der damalige Kölner Oberbürgermeister Konrad Adenauer die Gelegenheit, die sich ihm mit der gerade erfolgten Wiederbegründung der Universität in der alten Domstadt geboten hatte, zu nutzen vermocht, um das erste Sozialwissenschaftliche Institut an einer deutschen Universität einzurichten. Seine Berufungspraxis, die er dabei wählte, richtete sich ohne Einschränkung an den Prinzipien des wissenschaftlichen Pluralismus aus. Dies schloß indessen nicht nur eine wissenschaftliche Methodenvielfalt, sondern auch und besonders den richtungspolitischen Meinungspluralismus mit ein. Gerade damit konnten die neuen sozialwissenschaftlichen Lehrstühle an der Kölner Universität mit herausragenden Persönlichkeiten besetzt werden. Die hierbei gewährleistete Vielseitigkeit und Offenheit wissenschaftsmethodischer Toleranz bewirkte schließlich, daß so unterschiedliche Kapazitäten als Hochschullehrer nach Köln gekommen waren, wie zum Beispiel als Vertreter der Sozialdemokratie der frühere Württembergische Minister Hugo Lindemann, als Vertreter einer liberalen Gesinnung der nach 1945 äußerst wirksame Soziologe Leopold von Wiese - und als Vertreter einer christlichen Grundhaltung der zum Katholizismus übergewechselte jüdische Philosoph und Soziologe Max Scheler¹. Ein gleicher Fall ist ebenso bemerkenswert, und zwar die am Anfang des ersten Weltkrieges

im Jahre 1914 auf eine entscheidende Initiative von Wilhelm Merton zurückgehende Begründung der Universität in Frankfurt am Main, die 1932 nach Johann Wolfgang Goethe benannt worden ist. Auch von dort ging nämlich eine Fülle bedeutsamer Berufungen aus, die ganz entscheidend zum Ansehen der Universität Frankfurt beigetragen haben².

Dresden zeichnete sich als Technische Hochschule - und hierin besteht das besondere Verdienst in den zwanziger Jahren - gleichfalls durch eine wie eben beschriebene weitblickende Berufungspolitik aus. Doch durch einen solchen reputationserhöhenden Weitblick war Dresden in der Entwicklung der damaligen Technischen Hochschulen in Deutschland kein Sonderfall. Sie war von daher keineswegs die einzige Hochschulinstitution mit einer derartigen Berufungspraxis. Schließlich war auch die Technische Hochschule Karlsruhe in den zwanziger Jahren der Ort für eine fruchtbare Lehr- und Forschungswirksamkeit, die es Willy Hellpach ermöglichte, eine auf Psychologie und Soziologie aufgebaute Arbeitswissenschaft mitzuprägen. Und für Franz Schnabel eröffnete sie dort die Chance, sich als bedeutender Historiker zu profilieren. Die Technische Hochschule Berlin räumte zur gleichen Zeit Goetz Briefs jene Gelegenheit ein, die für das Verständnis der industriegesellschaftlichen Arbeitswelt so wichtige Betriebssoziologie als spezielle Disziplin zu entfalten. An der Technischen Hochschule Braunschweig lehrte bis 1933 der Soziologe Theodor Geiger; und nach 1945 fand an der Technischen Hochschule Aachen der wirkungsmächtige Soziologe und Anthropologe Arnold Gehlen eine neue akademische Heimat.

Fedor Stepun - von Moskau über Heidelberg nach Dresden

An Technischen Hochschulen wurde durch die Errichtung von Lehrstühlen ersichtlicherweise dem Umstand, daß die Soziologie als namentliche Disziplin letztendlich ihre Ent-

stehung den Fragen an unser technisches und industriegesellschaftliches Zeitalter verdankt, früher als an unseren alten Universitäten mit einer geisteswissenschaftlichen Tradition gebührend Rechnung getragen. Daß Fedor Stepun 1926 auf den ersten Dresdener Lehrstuhl für Soziologie berufen wurde, hatte freilich darüber hinausgehende Gründe. Richard Kroner, in Dresden als akademischer Lehrer schon beheimatet und seit der Zeit seines Studiums an der Universität Heidelberg in einem sogenannten fünfköpfigen Philosophischen Freundschaftsbund mit Fedor Stepun bekannt, war offenbar der auslösende Indikator für seine Berufung nach Dresden gewesen. Und schließlich war diese Berufung zum Soziologieprofessor zugleich die Lösung seines Emigrantendaseins für den 1922 aus seiner russischen Heimat vertriebenen jungen Wissenschaftler; denn durch die Aufnahme jener Lehrtätigkeit in Dresden erhielt er eine dauerhafte Wirkungsstätte und letztlich auch eine berufliche Absicherung. Zusammen mit Sergius Hessen, Nikolai Berdjajew, Sergej Bulgakow und einer Gruppe Moskauer Intellektueller war Fedor Stepun im fünften Jahr nach der bolschewistischen Machtergreifung von Lenin ausgewiesen worden. Dies konnte geschehen, obgleich er dessen Schwester gut gekannt und Lenin ihn selbst noch nach 1917 als Dramaturg am "Vorbildlichen Theater der Revolution" in Moskau hochgeschätzt hatte. Danach war er, von ihm in seinen ungewöhnlich aufschlußreichen autobiographischen Aufzeichnungen mit einer gelassenen Ironie berichtet, noch Kolchosenleiter auf dem enteigneten Landgut seiner Eltern. Mit seiner Ausweisung 1922 wurde er zu einem der zahllosen Beispiele für die geist- und begabungsfeindliche Grundausrichtung eines totalitären Systems. Eine Demokratie gibt hingegen keinen Anlaß für so brillante Gestalter wie Stepun, ihrem Vaterland aus ideologischen und politischen Gründen den Rücken kehren zu müssen.

Während sich Berdjajew in Paris niederließ und andere schon gleich in die USA gingen, hatte sich Stepun für Deutschland entschieden. Nicht nur wegen seiner deutschen Herkunft, sondern vor allem wegen der geistigen Prägung, die er während seiner Studienjahre von 1902 bis 1910 an der Universität Heidelberg und der Universität Freiburg im Breisgau erfahren hatte. Doch auch nach Abschluß seines Studiums und seiner philosophischen Dissertation bei Wilhelm Windelband blieb er dem deutschen Sprach- und Kulturkreis durch die Mitbegründung der philosophischen Fachzeitschrift Logos verbunden.

In seinem für die gegenwärtige Modernisierungsproblematik Rußlands noch immer wegweisenden Buch "Das Antlitz Rußlands und das Gesicht der Revolution" berichtet der Autor Stepun, daß er sich zwischen 1910 und dem Beginn des ersten Weltkrieges einer Reformgruppe in Moskau angeschlossen hatte³. Es hatten sich damals vier solcher Gruppen gebildet. Ihnen gemeinsam war die politische Neugestaltung Rußlands. Allerdings gingen ihre Vorstellungen darüber, wie dies zu geschehen hätte und was im Ergebnis dabei herauskommen sollte, weit auseinander, weil sie ganz unterschiedlichen und zum Teil konträren politischen und kulturellen Leitbildern folgten. Neben den drei Reformgruppen, die Rußland nach dem französischen, britischen und deutschen Ebenbild den Weg in die Modernität aufbrechen wollten, entwickelte sich außerdem eine Bewegung, die es sich zum Ziel gesetzt hatte, zur einigenden Kraft der Slawophilen zu werden. Diese hatten aber an nichts anderes als an die Bewahrung der Tradition des ewigen Rußlands gedacht.

Die Zugehörigkeit der drei europaorientierten Reformgruppen war schon vorentschieden durch das Land, in welchem man während des Studiums seine geistige und lebensweltliche Prägung erhalten hatte. Nach diesem ethnosozologischen Einblick versteht es sich eigentlich von selbst, daß Stepun den Anschluß an die deutsche Reformgruppe unter

den Moskauer Intellektuellenkreisen gefunden hatte. Und so gehört es auch zur leicht begreifbaren Sinnlinie seines Lebens, daß er sich nach der Ausweisung aus seinem heimatlichen Rußland an seine Bindung zu Deutschland erinnerte. Dem Russen Fedor Stepun, der am 19. Februar 1884 unweit von Moskau zur Welt gekommen war, wurde Deutschland damit zur zweiten Heimat, die er nicht mehr verlassen sollte. Als er vier Tage nach seinem 81. Geburtstag, am 23. Februar 1965, ohne gesundheitliche Vorwarnung gerade vor seiner Wohnung in der Nähe des Englischen Gartens in München einem Herzschlag erlag, ging einer der letzten Repräsentanten der vorrevolutionären Epoche Rußlands aus dieser Welt.

Freunde berichten, nach seiner Beisetzung habe man nochmals in seinem Arbeitszimmer gesessen, das in München genau wie vorher in Dresden ausgesehen hätte: voll mit Büchern, ein Portrait von Wladimir Solowjew an der Wand, ein Schreibtisch - und ein großes russisches Eisenbett. 1962 habe ich dort Fedor Stepun einmal getroffen. Als ich ihn damals in seiner Wohnung abholte, sagte er mir, wenn er sich auf dieses Bett lege, spüre er Rußland, seine Felder, Steppen, Flüsse, die russischen Eisenbahnen und seine Städte.

Bevor er nach 1945 an der Universität München einen Lehrstuhl für russische Geistesgeschichte erhalten hatte und damit seinen letzten Lebensabschnitt begann, war er zuvor von 1926 bis zu seiner Zwangsemeritierung im nationalsozialistischen Machtstaat in Dresden der erste Soziologe an der Technischen Hochschule. Doch was für ein Soziologe war er, da er wie ein Schauspieler aussah?

In seiner Paul Tillich-Biographie bemerkt denn auch Gerhard Wehr, daß eines Tages im Jahr 1926 zwei Freunde in den Kreis von Richard Kroner hineingekommen seien: Fedor Stepun und Paul Tillich. Wehr beschreibt den Eindruck, den Stepun erweckte: "mit breitem, vollem Gesicht, schmalen, listigen Augen und einer Haartracht ähnlich der Raspu-

tins - halblang und graumeliert. Seine Gesten waren lebhaft, er sprach das rollende Deutsch des Russen. Er füllte physisch und psychisch den Raum aus, in dem er sich bewegte, er erinnerte in vielem an einen Theaterdirektor alten Stils⁴. Doch wird man der Vielseitigkeit seiner Gestalt in keiner Weise gerecht, wenn man in ihm nur den verhinderten Philosophen erblickte, der zur Überwindung der Oberflächlichkeit eines gewöhnlichen Emigrantenlebens in den warmen Professorenrock geschlüpft war. Stepun wußte alles und konnte alles umsetzen. Er gehörte zu dem liebenswürdig offenen, auf den anderen zugehenden Menschentypus, der sich dennoch bei seinen vielen Begabungen nicht in einer Straße verloren hat.

Vom Eindruck, es könnte sich bei ihm womöglich um einen Theaterdirektor handeln, blieben als Kernbestand seine ungewöhnliche Eloquenz, sein mimisches Temperament und seine glänzende Stilkunst zurück. Sein Weggefährte Berdjajew, der ein worthinwerfender Vielschreiber war, empfand einen leichten Spott gegen Stepun, der an seinen Sätzen unermüdlich feilte und deshalb weniger schreiben konnte. Aber gerade darum konnte Stepun seine Romane auch wie wissenschaftliche Werke verfassen. An der Universität München beeindruckte nach übereinstimmenden Erlebnisberichten die Rhetorik Stepuns noch mehr als die in einen geistigen Bann ziehende feinsinnige Sprachkunst Romano Guardinis.

Das geniale Duo, das Tillich und Stepun in Dresden spielten, verblieb nicht auf dem Parkett einer wissenschaftlichen Abendgesellschaft. Es gehört vielmehr zur vollkommenen Darstellung der geradezu unnachahmlichen geistigen Atmosphäre Dresdens in den zwanziger Jahren, daß zur gesellschaftlichen Kristallisation nicht nur der Kreis um den Philosophen Richard Kroner gehörte, sondern ebenso eine Gruppe bedeutender Künstler wie Otto Dix, George Gross und Paul Klee. Und dazu stießen die jungen Tänzerinnen

aus der Schule Mary Wigmans und Gertrud Heimwegs. Neben dem Tanz abends in Kroners an der Elbe gelegenen Villa war es das faszinierende Milieu, das die unermüdliche Kunstmäzenin Ida Bienert in ihrem Haus in Dresden damals zur Verfügung gestellt hat.

Was Dresden als Traditionsstätte der Wissenschaft und der Künste nunmehr für seine Zukunft gewünscht werden sollte, das ist dieses geradezu unvergleichliche Klima im kulturellen Leben von "Elbflorenz" in den zwanziger Jahren.

Dresden - die soziologische Episode im Leben Fedor Stepuns

Alfred von Martin, der Freund und Kollege Stepuns, vor allem in den gemeinsamen Münchner Jahren der Lehrwirksamkeit, bemerkte in dem Nachruf, den er 1965 in der "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie" veröffentlichte, der Münchner Lehrstuhl für russische Geistesgeschichte wäre den eigentlichen Neigungen Stepuns mehr entgegen gekommen als seine Dresdener Professur für Soziologie⁵. Doch hebt von Martin diese Einschränkung sogleich wieder auf, indem er bemerkt, diese habe nur Bestand vor der Gegebenheit, daß der weltläufige Stepun niemals sein heimatliches Rußland vergessen konnte. Daher war auch das persönliche Ordinariat in München mit dem Vermerk der Unwiederholbarkeit ausschließlich auf Stepun zugeschnitten.

Der unbestreitbare Tatbestand, daß Fedor Stepun in manchen geläufig erscheinenden soziologischen Nachschlagewerken nicht vorkommt, sollte freilich keinen Rückschluß auf seine Bedeutung als Soziologe zulassen. Er kam schließlich in Deutschland zu einer Zeit auf seinen Dresdener Lehrstuhl, in welcher noch jeder Professor seine eigene Soziologie lehren konnte; die einengende Schablonisierung in Methodenkästen hat ja erst nach 1945 stattgefunden. Unge-

achtet dieser Nichterwähnung ist das soziologische Werk Stepuns von einer erheblichen Bedeutung. In dem repräsentativen Standardwerk von Helmut Schoeck "Die Soziologie und die Gesellschaften" - einer Problemsicht und Problemlösung vom Beginn bis zur Gegenwart der Gesellschaften - fällt die Behandlung des Verhältnisses von Philosophie und Soziologie überhaupt der an sächsischen Universitäten vermittelten soziologischen Lehre zu: dem in Dresden lehrenden Fedor Stepun und dem an der Universität Leipzig wirkenden Hans Freyer⁶ - in dem 1952 von Carl Brinkmann herausgebrachten Band Soziologie und Leben. Die soziologische Dimension der Fachwissenschaften hat Fedor Stepun neben dem in Leipzig geborenen Arnold Gehlen mit seiner Abhandlung "Die Objektivitätsstruktur des soziologischen Erkenntnisaktes" den wohl für die Klärung des soziologischen Methodenproblems bedeutsamsten Beitrag geleistet⁷.

Es ist auffällig, daß sich Stepun, angetrieben von seiner unkonventionellen Künstlernatur, zur Beschäftigung mit der Problematik, die bis in die Gegenwart zu einem Dauerthema in der soziologischen Methodendiskussion geworden ist, zur erkenntnisanalytischen Objektivität hatte hinführen lassen. Er zeigt dabei die Kraft zu einer geradezu bedächtigen Verinnerlichung, die ihm tiefere empirische Einsichten als uns erlaubt. "Schopenhauer hat gemeint, das Kunstwerk sei ein großer Herr, und man müsse lange warten, bis es einen anspricht. Das Leben, welches der Soziologe zu erforschen hat, ist kein geringerer Herr, und darum muß man auch ihm gegenüber die Kunst des gehorsamen Schweigens lernen" - so umschreibt Stepun in seinem Werk "Der Bolschewismus und die christliche Existenz"⁸ das ihm als Verpflichtung erscheinende Ethos des soziologischen Denkens. Wer sich als Soziologe der künstlerischen Inspiration nicht verschließt, kann sein Denken eben nicht auf dem Parkplatz der wertfreien Exklusivität abstellen. Darum auch ging Stepun selbst auf eine vornehme Distanz zu seinen

Lehrern Windelband und Rickert in Heidelberg, deren Theorie von der Wertfreiheit er weder für die Geistes- noch die Sozialwissenschaften gelten lassen wollte.

Seine soziologische Dimension

Fedor Stepun verkörperte allein schon in seinem vielschichtigen Wesen als Soziologe, Philosoph, Romancier, Schriftsteller, Schauspieler, Pragmatiker, Politiker und Mystiker eine seltene Universalität des Geistes und der Kulturen. Ungeachtet der Vielfalt seiner Eigenschaften, durch die manch anderer im Zustand einer habituellen Oberflächlichkeit sich hätte verlieren können, erbrachte er im Gange seines Lebens eine ungewöhnliche Dienstleistung. Dabei war er kein Denkertypus, sondern ein Augenmensch. Ähnlich wie Max Scheler lebte er mehr durch Einsichten als durch Erkenntnisse - ganz so wie übrigens nur wenige andere bedeutende Wissenschaftler, nämlich Historiker vom Range eines Jacob Burckhardt und Dichter vom Format eines Reinold Schneider -, um in die Tiefen des Menschseins und der Weltgegebenheiten hineinzublicken. So gewann er die Fähigkeit zu einer soziologischen Natürlichkeit der Einsichtstiefe. Seinem Freund und Kollegen Alfred von Martin sagte er einmal: "Ich staune, wieviel Soziologisches sie bei mir finden."

Somit entsprach Fedor Stepun der Grundthese des Begründers der Individualpsychologie, Alfred Adler, wonach sich ein Mensch durch ein tieferfassendes Erlebnis oder durch eine existentielle Erkenntnis als Persönlichkeit stabilisiert. Der erste Weltkrieg und die Machtergreifung Lenins waren für Stepun jene Besinnungsstationen, durch die er sich als Mensch und Denker gefunden hatte. Die Briefe, welche er als russischer Offizier an seine Mutter während des Krieges geschrieben hatte, bezeugen seine tiefe seelische Ergriffenheit angesichts des grausigen Geschehens. Es ist in diesem

Zusammenhang bezeichnend, daß sich damals seine Gefühle und sein Empfinden noch gegen Deutschland gerichtet hatten, jenes Land, dessen Geist er einige Jahre später während seines Studiums in Heidelberg so intensiv in sich aufnehmen sollen. Bleibt noch am Rande anzumerken, daß seine Mutter, in den dortigen gesellschaftlichen Kreisen als rüstige und unermüdlich Bridge spielende Dame hochgeschätzt, während seiner Dresdener Jahre bei ihm gewesen war.

Die sogenannte russische Revolution von 1917 hatte er als Augenzeuge in Petersburg miterlebt. Als Chef des Kriegskabinetts in der Regierung Kerenski wurde ihm die Unfähigkeit bürgerlicher und aristokratischer Kreise, der sich revolutionär gebärdenden Urgewalt entgegenzutreten, eine bittere Selbsterfahrung.

Für Stepun war die Machtergreifung Lenins eine "Proletarische Revolution ohne Proletarier", wie er einmal im "Hochland" geschrieben hat⁹. Darin erinnerte er an das Wort Dostojewskis, wenn man in Rußland keine Proletarier habe, werde man sie schon zu erfinden wissen¹⁰. Der bis 1933 an der Universität Breslau lehrende Soziologe Eugen Rosenstock-Huessy hat in seinem 1931 erschienenen Werk "Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen" gleichfalls die Auffassung vertreten, daß Lenins politischer Umsturz im Jahre 1917 ein Staatsstreich, ein Putsch, aber keine Revolution gewesen war¹¹.

Gewiß spiegelt sich aber auch neben diesem revolutionssoziologischen Ertrag des wissenschaftlichen Werkes von Fedor Stepun in besonderer Weise der soziologische Gehalt seines ganzen Denkens in den autobiographischen Aufzeichnungen wider. Wie fruchtbar der Veranschaulichungsansatz in der Soziologie Stepuns indessen war, zeigt sein in den Dresdener Jahren geschriebenes Buch "Theater und Kunst". Darin weist er zuerst nach, daß das Theater einen kultischen Ursprung aufweist. Der europäische Humanismus

zerstörte seiner Auffassung nach jedoch die mythologische Orientierung des Theaters. Durch nationalistische Einpresung wurde das Theater enteelt. Anstelle des Mythos trat dafür eine Wissenschaftsgläubigkeit, die sich wesentlich auf die in die Soziologie und in die Psychologie gesetzten Erwartungen stützte. Aus dem Verlust der metaphysischen Dimension des Theaters entstand nach Fedor Stepun der Film, der sich mit einer pseudoreligiösen Wissenschaftsgläubigkeit begnügte. Der Film erhielt eine negative Tendenz, da er die Ablösung des Christentums, die Kapitalismuskritik und die Mythologisierung der Arbeitermassen gefördert hat. Welche kritischen soziologischen Einwände würde heute Stepun wohl vorbringen, wenn er die Wirkungen des Fernsehzeitalters noch beurteilen könnte?

Die soziologische Analyse der Revolutionen und der Medienwirkungen sind nicht nur die Fragen der Gegenwart geblieben.

Indem man Fedor Stepun und sein Wirken an der Technischen Hochschule Dresden dem Vergessen entreißt, belebt man die gleichbleibende Aufgabe der Soziologie - wie sie ehemals war und sie heute noch ist - Welt und Menschen verständlich werden zu lassen. Man begibt sich daher auf einen traditionsinspirierenden Boden, wenn das Ziel angestrebt wird, die geistige und wissenschaftliche Atmosphäre Dresdens in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts jetzt wieder zu beleben und dabei als eine der Schlüsselfiguren den Soziologen Fedor Stepun nicht zu vergessen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Wilhelm Mader, Max Scheler, Reinbek bei Hamburg 1980, S. 92.
- 2 Vgl. Hans Achinger, Wilhelm Merton und seine Zeit, Frankfurt/M. 1965; s. ferner: ders., Richard Merton; Frankfurt/M. 1975.

- 3 Fedor Stepun, Das Antlitz Rußlands und das Gesicht der Revolution - Aus meinem Leben 1884-1922, München 1961.
- 4 Gerhard Wehr, Paul Tillich, Reinbek bei Hamburg 1979, S. 66.
- 5 Alfred von Martin, Fedor Stepun - 19. 2. 1884 - 23. 2. 1965, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 17, Heft 1-4, 1965, S. 196-199.
- 6 Vgl. Helmut Schoeck, Die Soziologie und die Gesellschaft - Problemsicht und Problemlösung vom Beginn bis zur Gegenwart, Freiburg i. Brsg. - München 1964.
- 7 Fedor Stepun, Die Objektivitätsstruktur des soziologischen Erkenntnisaktes, in: Carl Brinkmann, Soziologie und Leben, Tübingen 1952, S. 63-78.
- 8 Fedor Stepun, Der Bolschewismus und die christliche Existenz, München 1959, S. 14.
- 9 Fedor Stepun, Die proletarische Revolution ohne Proletarier, in: Hochland, Jg. 47, Heft 3, 1955, S. 209-223.
- 10 Vgl. ebd., S. 211, wo Stepun Dostojewski mit dem Ausspruch zitiert: "Schade, daß wir kein Proletariat haben, aber wir werden uns schon eins schaffen."
- 11 Vgl. Eugen Rosenstock-Huussy, Die europäische Revolution und der Charakter der Nation, Stuttgart-Köln 1951, S. 5.

BIOGRAPHIE

THEOBALD BEER - geb. 1902. In den Jahren 1922-1932 Studium der Theologie und Philosophie in Freising, Innsbruck, und am Institut Catholique, Paris, sowie Tätigkeit im Bergbau in Zwickau und in einer Wirkereimaschinenfabrik in Chemnitz, Sachsen. Im Jahre 1932 Priesterweihe in Bautzen, Sachsen; von 1932-1974 Kaplan und Pfarrer in Leipzig. In dieser Zeit entstand im regelmäßigen Gespräch mit evangelischen Theologen und durch deren Beiträge der *"Fröhliche Wechsel und Streit"*. Seit 1974 in Regensburg. Päpstlicher Prälät. 1977 Ehrendoktor der Theologie der Universität Regensburg.

VERLAGSPROGRAMM

Zur Veröffentlichung der Forschungsergebnisse ihrer Hochschullehrer und Hochschul-Institute gibt die GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE eine Schriftenreihe heraus; die Ergebnisse der Hochschultagungen und Theologischen Ferienkurse werden in Tagungsbänden zusammengefaßt. In Ergänzung hierzu wurde eine Heftreihe geschaffen, um auch kürzere Abhandlungen, Vorträge, etc. mit aktuellem Hintergrund zu publizieren. - gegenwärtig umfaßt das Verlagsprogramm die folgenden Titel.

Neuerscheinungen - weitere Bände folgen:

- Band 14: *Erich Blechschmidt*: Die Erhaltung der Individualität. Der Mensch - Person von Anfang an. Humanembryologische Befunde; 1996, 111 S., 14 Abb., 4 Bildtafeln, ISBN 3-928273-14-0
- Heft 2: *Assen Ignatow*: Die Marxismuskritik im 'Silbernen Zeitalter'. Die russische Diskussion über den Marxismus um die Jahrhundertwende; 1996, 34 S., ISBN 3-928273-51-5
- Heft 3: *Lothar Schneider / Winfried König*: Die Schwingende 4-Tage-Woche. Ein Konzept zur Verringerung struktureller Arbeitslosigkeit; 1996, 34 S., 4 Abb., ISBN 3-928273-52-3

In der Schriftenreihe sind bisher folgende Bände erschienen:

- Band 2: *Alma von Stockhausen*: Philosoph. Anmerkungen z. jungfräulichen Gottesmutterchaft Mariens; 1990, 52 S., ISBN 3-928273-02-7
- Band 3: *Alma von Stockhausen*: Der Geist im Widerspruch - Von Luther zu Hegel; 1990, 112 S., ISBN 3-928273-03-5
- Band 4: *Hans Lubczyk*: Die Bundesurkunde - Ursprung und Wirkungsgeschichte des Deuteronomiums; 1991, 112 S., ISBN 3-928273-04-3
- Band 5: *Bruno Vollmert*: Die Entstehung von Lebewesen in naturwissenschaftlicher Sicht - Darwins Lehre im Lichte der Makromolekularen Chemie; 1995, 84 S., 18 Abb., ISBN 3-928273-05-1
- Band 6: *Leo Scheffczyk*: Die heile Schöpfung und das Seufzen der Kreatur; 1992, 132 S., ISBN 3-928273-06-X
- Band 7: *Horst Seidl*: Sittengesetz und Freiheit. Erörterungen zur Allgemeinen Ethik; 1992, 374 S., ISBN 3-928273-07-8
- Band 8: *Ermanno Pavesi*: Eugen Drewermanns "Kleriker. Psychogramm eines Ideals" und die tiefenpsychologische Religionskritik; 1992, 88 S., ISBN 3-928273-08-6
- Band 9: *Berthold Wald*: Person und Handlung bei Martin Luther; 1993, 182 S., ISBN 3-928273-09-4
- Band 10: *Horst W. Beck*: Christlicher Schöpfungsglaube im Kontext heutiger Wissenschaft; 1993, 108 S., ISBN 3-928273-10-8
- Band 11: *Giovanni B. Sala*: Kant über die menschliche Vernunft. Die Kritik der reinen Vernunft und die Erkenntbarkeit Gottes durch die praktische Vernunft; 1993, 136 S., ISBN 3-928273-11-6

VERLAGSPROGRAMM

Band 12: *Horst Seidl*: Philosophiegeschichte und bleibende Wahrheit - Erörterungen am Paradigma der Antiken Philosophie; 1995, 272 S., ISBN 3-928273-12-4

Band 14: *Erich Blechschmidt*: Die Erhaltung der Individualität. Der Mensch - Person von Anfang an. Humanembryologische Befunde; 1996, 111 S., 14 Abb., 4 Bildtafeln, ISBN 3-928273-14-0

In der Heftreihe ist bisher folgendes Heft erschienen:

Heft 1: *Theobald Beer*: Luthers Theologie - eine Autobiographie; 1995, 42 S., ISBN 3-928273-50-7

Heft 2: *Assen Ignatow*: Die Marxismuskritik im 'Silbernen Zeitalter'. Die russische Diskussion über den Marxismus um die Jahrhundertwende; 1996, 34 S., ISBN 3-928273-51-5

Heft 3: *Lothar Schneider / Winfried König*: Die Schwingende 4-Tage-Woche. Ein Konzept zur Verringerung struktureller Arbeitslosigkeit; 1996, 34 S., 4 Abb., ISBN 3-928273-52-3

Ferner sind erschienen:

a) Festschriften, Tagungsbände und Kompendien:

Remigius Bäumer, Alma v. Stockhausen (Hrsg.): Verabschiedung oder naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik? - Festschrift der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE anlässlich ihrer Eröffnung als staatlich anerkannte Wissenschaftliche Hochschule am 13. Juli 1990; 1990, 432 S., ISBN 3-631-43176-7

Remigius Bäumer, Alma v. Stockhausen (Hrsg.): Luther und die Folgen für die Geistesgeschichte - Festschrift für Theobald Beer; 1996, 220 S., ISBN 3-928273-98-1

Hans-Joachim Schulz, Alma v. Stockhausen (Hrsg.): Der apostolische Charakter der Evangelien - Authentische Christusverkündigung und bleibende Glaubensnorm; 1995, 360 S., ISBN 3-928273-94-9

Remigius Bäumer, Alma v. Stockhausen (Hrsg.): Maria, Mutter der Kirche in Geschichte und Gegenwart; 1995, 72 S., ISBN 3-928273-93-0

Horst W. Beck: Biblische Universalität und Wissenschaft - Grundriß Interdisziplinärer Theologie; 1994, 788 S., 27 Abb., ISBN 3-928273-96-5

b) Gedichte:

Horst Seidl: Aus Liebe hat der Herr die Welt gemacht - Kleine Gedichtsammlung. Mit einigen Bemerkungen zum Wesen der Kunst; 1996, 116 S., 20 Abb., ISBN 3-928273-99-X

Horst Seidl: Dein Angesicht, Herr, will ich suchen - Kleine Gedichtsammlung 2. Mit kunstphilosophischen Aufsätzen; 1993, 120 S., 10 Abb., ISBN 3-928273-97-3

VERLAGSPROGRAMM

Horst Seidl: Dein Wort, o Gott, uns spendet Leben - Kleine Gedichtsammlung (3). Mit kulturphilosophischen Aufsätzen; 1994, 92 S., 11 Abb., ISBN 3-928273-95-7

**Bestellungen an: Hochschulverlag der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE,
Oberbierbronnen 1
D - 79809 Weilheim**

Telefon / Telefax: 07755 / 364

Bankverbindung: Volksbank Hochrhein Waldshut
(BLZ 684 922 00) Kto-Nr. 21 204 61

Die GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE ist eine staatlich anerkannte **Wissenschaftliche Hochschule** in privater Trägerschaft.

Aufgabe und Ziel der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE sind:

- a) Die Vermittlung der abendländischen Wertvorstellungen, die aus der Durchdringung von griechischer Metaphysik und christlichem Offenbarungsgut als Voraussetzung von Naturwissenschaft und Technik entstanden sind;
- b) Die Erarbeitung einer christlichen Anthropologie und Gesellschaftslehre in Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der modernen Natur- und Sozialwissenschaften;
- c) Die Kritik der nihilistischen Züge des Zeitgeistes.

Studienmöglichkeiten an der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE sind:

- a) Ein achtsemestriges (Regelstudienzeit), staatlich anerkanntes *Hochschulstudium* in den Fächern Philosophie, Philosophie der Naturwissenschaften und Soziologie und Journalistik;
- b) *Hochschultagungen*, bei denen entweder neuere Forschungsergebnisse oder allgemein interessierende Zeitfragen unter fächerübergreifenden Gesichtspunkten zur Diskussion gestellt werden;
- c) *Theologische Ferienkurse* als Ergänzung zum Theologiestudium bzw. ganz allgemein zur Vermittlung eines christlichen Grundwissens.

Der Studienplan sieht neben der Erarbeitung der grundlegenden Klassik die Auseinandersetzung mit dem Marxismus/Neo-marxismus, dem Darwinismus/Neodarwinismus und dem Existentialismus auf Grund neuester Forschungsergebnisse der Natur- und Geisteswissenschaften vor.

Dabei geht es um die Erarbeitung eines christlichen Menschenbildes, das den Erfordernissen einer durch die naturwissenschaftliche Technik bestimmten Zeit gewachsen ist. - Grundfragen der Ethik wie die Ausarbeitung der notwendigen, den Staat tragenden Grundwerte, bilden ein weiteres Arbeitsfeld der Akademiarbeit.

Die Vermittlung der aus der theoretischen Behandlung von Philosophie und Soziologie gewonnenen Einsichten an die Öffentlichkeit wird im Fach Journalistik praktisch eingeübt. Hier geschieht auch eine philosophische Einordnung des Zeitgeschehens, die ihrerseits der Anbindung der Journalistik an die ethischen Grundlagen aller Kommunikation bedarf.

Abschlüsse: Die interdisziplinär aufgebaute Semesterthematik führt in den genannten Fächern zur *Zwischenprüfung* und zum *Magisterexamen*.

Das Magisterexamen berechtigt auf Grund der staatlichen Anerkennung entweder zum *Weiterstudium* an einer anderen Universität, bzw. bildet die Grundlage für eine akademische *Berufsausübung*.

Die Berufsbezogenheit der Studiengänge ergibt sich folgendermaßen:

- a) Das naturphilosophische Studium mit seiner Ausrichtung auf die sozialen Erfordernisse der Zeit dient der Vertiefung und Integration aller ein-

zelwissenschaftlichen Aspekte, sofern sie für wirtschaftliche und politische Führungs- und Lehrkräfte von Bedeutung sind.

b) Eine naturphilosophische und soziologische Ausbildung, die auf die Erarbeitung einer christlichen Anthropologie abzielt, ist für alle gesellschaftspolitischen oder sozialen Tätigkeiten von entscheidender Wichtigkeit.

c) Ähnliches gilt für die Priesteramtskandidaten, die an einer durch naturphilosophische Reflexion gestärkten christlichen Anthropologie als Grundlage für die Auseinandersetzung mit der modernen Theologie interessiert sind.

d) Das interdisziplinär aufgebaute Philosophie-Soziologie Studium mit der Abschlußprüfung des Magisterexamens ist auch eine ebenso bewährte wie qualifizierte Ausbildung für Journalisten und Publizisten sowie für Medien- und Kommunikationswissenschaftler.

e) Zudem empfiehlt sich das viersemestrige Grundstudium, d. h. Philosophie der Naturwissenschaften mit theologischen Ergänzungskursen, für alle Studienbewerber als sinnvolle Einführung in ihr Spezialstudium. Dasselbe gilt für Studienabsolventen, die noch keine Anstellung erhalten haben.

Vorlesungsverzeichnis, Studienberatung, Bewerbung: Das ausführliche Vorlesungsverzeichnis ist beim Sekretariat der Hochschule zu beziehen. - Nach vorheriger Terminvereinbarung ist eine gezielte Studienberatung möglich.

Folgende Unterlagen sind bei der Bewerbung vorzulegen: amtlich beglaubigte Ablichtung des Abiturzeugnisses; tabellarischer Lebenslauf mit allen Personaldaten; polizeiliches Führungszeugnis sowie zwei (aktuelle) Paßfotos.

Unterkunft, Verpflegung: Unterkunft und Verpflegung erfolgt im Hause. Die monatlichen Kosten sind beim Sekretariat der Hochschule zu erfragen. - Auf die Möglichkeit der Inanspruchnahme einer Ausbildungsbeihilfe nach dem Berufs- und Ausbildungsförderungsgesetz (BAföG) wird hingewiesen.

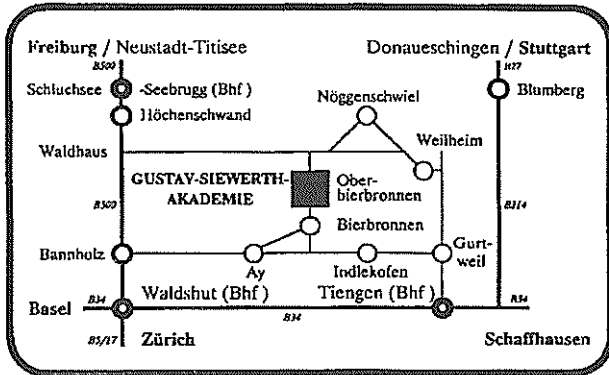
Freundes- und Förderkreis der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE: Als Private Hochschule erhält die GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE weder Mittel der öffentlichen Hand noch anderer Institutionen; da die Studiengebühren zur Deckung der Kosten nicht ausreichen, ist die Hochschule für *Spenden* von Freunden und Förderern auf das nachstehende Konto sehr dankbar. Ein Beitritt zum Freundes- und Förderkreis der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE ist durch formlosen Antrag möglich. - Die Spenden sind steuerrechtlich absetzbar.

HOCHSCHUL- und STUDIENPROGRAMM

Anschrift: GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE
Wissenschaftliche Hochschule
Oberbierbronnen 1
D - 79809 Weilheim

Telefon / Telefax: 07755 / 364

Bankverbindung: Volksbank Hochrhein Waldshut
(BLZ 684 922 00) Kto-Nr. 20 998 02



Die vorliegende Festschrift enthält Beiträge aus den verschiedensten Fachrichtungen, mit denen Kollegen und Schüler der Gustav-Siewerth-Akademie ihrem verehrten Lehrer, Herrn Prälat Dr. Theobald Beer, aus Anlaß seines 90. Geburtstags und zum 60. Jahrestag seiner Priesterweihe, ihre Dankbarkeit bekunden möchten.

Prälat Beers Buch: "Der Fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers", schon in der ersten Leipziger Auflage und erst recht in der erweiterten, von H. U. v. Balthasar herausgegebenen Ausgabe, wurde zum Grundstein der Akademiearbeit, weil durch diese wesentliche Dokumentation die Grundzüge der Lutherschen Theologie nicht nur in einer unvergleichlichen Gesamtdarstellung, sondern vor allem in ihrer fundamentalen Abweichung bzw. Entgegensetzung zur klassischen Philosophie und Theologie des Mittelalters und der Väter deutlich werden.

Remigius BÄUMER ist Professor für Kirchengeschichte in Freiburg und Rektor der Gustav-Siewerth-Akademie.

Alma von STOCKHAUSEN ist Professorin für Philosophie in Freiburg und Leiterin der Gustav-Siewerth-Akademie.

ISBN 3-928273-98-1