Zur Bedeutung der Mediävistik für die systematische Theologie

Autor(en): **Gerwing, Manfred**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **43 (1996)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761244

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

MANFRED GERWING

Zur Bedeutung der Mediävistik für die systematische Theologie

I.

Der Theologe, zumal der an der Systematik orientierte und an der katholischen Dogmatik interessierte[1], denkt, sobald er die Sammelbezeichnung «Mediävistik» im Zusammenhang mit dem Terminus «systematische Theologie» vernimmt, zweifellos nicht zuletzt an jenen mittelalterlichen Gelehrten, gemäß dessen Lehre, wie es in der bekannten Enzyklika *Aeterni Patris* aus dem Jahre 1879 heißt, das christliche Denken zu erneuern ist: an Thomas von Aquino.[2]

Tatsächlich stand noch auf dem Zweiten Vatikanum der thomasische Denkweg zur Debatte: Wurde anfangs noch darüber disputiert, *wie* die normative Bedeutung des Aquinaten für die Philosophie und Theologie gesichert werde könne, stellte etwa Pater Dezza SJ, der frühere Rektor der Gregoriana, die grundsätzlichere Frage, worin denn überhaupt die Verbindlichkeit der thomasischen Lehre hinsichtlich der *principia, methodus* und *doctrina* bestehe.[3]

Während die einen strikt die Lehrautorität des Thomas akzentuieren wolten, sich gar einsetzten für eine «canonizatio doctrinae Doctoris Angelici», die «ad factum dogmaticum accedit», sahen die anderen das Pa-

[1] Habilitationsvorlesung, gehalten am 21. 04. 1995 in der Ruhr-Universität Bochum zur Erlangung der Lehrbefugnis für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät.

[2] ASS 12 (1879) 275.

[3] OEING-HANHOFF, Ludger: Thomas von Aquin und die gegenwärtige katholische Theologie. Kritische Erwägungen eines Laien, in: Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte. Hrsg. von Willehad Paul Eckert. Mainz 1974, 245–306, bes. 245f. (Walberberger Studien. Philosophische Reihe Bd. 5). DERS.: Ist das kirchliche Lehramt für den Bereich des Sittlichen zuständig? Alfons Auer zum 65. Geburtstag, in: *ThQ* 161 (1981) 56–66, hier 61ff. JEDIN, Hubert: Lebensbericht mit einem Dokumentenanhang. Mainz 1984, 197–219, 200ff. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der katholischen Akademie in Bayern. Reihe A: Quellen 35). PIEPER, Josef: Über einen verschollenen Vorschlag zum Zweiten Vatikanum, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, Bd. 2. Hrsg. von Walter Baier, Stephan Otto Horn, Vinzenz Pfnür u. a. St. Ottilien 1987, 971–975.

radigmatische des Aquinaten gerade nicht in der Etablierung einer bestimmten Lehre oder gar einer geschlossenen Systematik, auch nicht «in dem Konkret-Materialen seiner Konklusionen», sondern vor allem in einer «menschlichen und denkerischen Grundhaltung». Diese bestehe vornehmlich in der Bereitschaft zum Dialog, die von der Sorge getragen sei, «nur ja nicht um irgendeiner vordergründigen Stimmigkeit willen irgendetwas auszulassen oder zuzudecken, das zum Totum der Wirklichkeit und Wahrheit» gehöre.[4]

Mit dem letzten Votum sollte der in der geistigen Auseinandersetzung zwischen den beiden Weltkriegen immer lauter werdende Kampfruf «Zurück zu Thomas!» seine polarisierende Wirkung verlieren und jener Prozeß der Entmythologisierung der thomasischen Schultheologie prolongiert werden, der – gerade im Zuge der historischen Erforschung der mittelalterlichen Scholastik – durch so ausgezeichnete Forscher wie etwa Fidelis a Fanna, Ignatius Jeiler, Heinrich Denifle, Franz Kardinal Ehrle und Clemens Baeumker in Gang gekommen war und – nicht zuletzt durch Martin Grabmann und seine «Schule» – weltweit konsolidiert zu werden vermochte.[5] Nicht als hätten diese Literaturhistoriker, Paläographen, Mediävisten, Philosophen und Theologen die exponierte und exemplarische Denkleistung des Aquinaten geleugnet. Im Gegenteil: Sie haben durch ihre unermüdliche Sammlung und Sichtung des reichhaltigen Handschriftenmaterials, ihre zahlreichen kritischen Texteditionen und sorgfältigen Reflexionen entscheidend dazu beigetragen, daß die scholastische Wissenschaft – und damit auch die geschichtliche Leistung eines Thomas von Aquino – selbst «in nichtkatholischen Forscherkreisen immer größere Anerkennung» finden konnten.[6] Indem und sofern ihre Arbeiten jedoch den fundierten Vergleich zwischen den verschiedenen scholastischen Gelehrten des Mittelalters und ihrem jeweiligen «Sitz im Leben» ermöglichten, erwiesen sie gleichzeitig und gleichsam en passant auch

[4] PIEPER, Vorschlag 1987, 974 (s. oben Anm. 3).

[5] FLASCH, Kurt: La concezione storiografica della filosifia in Baeumker e Grabmann, in: Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico. Hrsg. von Ruedi Imbach und Alfonso Maierù. Rom 1991, 51–73 (Raccolta di studi e testi 179). Vgl. dazu aber die Rezension von PERLER, Dominik in: *FZPhTh* 40 (1993) 487–492, bes. 488f. KÖHLER, Oskar: Neuthomismus, Scholastik und die «neuen Philosophen», in: Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. VI/2: Die Kirche in der Gegenwart: Zwischen Anpassung und Widerstand. Freiburg, Basel, Wien 1973, 320–327; KLUXEN, Wolfgang: Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe. Hrsg. von Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorffer. Graz, Wien, Köln 1988, 362–389.

[6] GRABMANN, Martin: Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Darmstadt 1974, 224 (Nachdr. der Ausgabe Freiburg i. Br. 1933).

die Unhaltbarkeit jener Vorstellung, Thomas habe die philosophischen und theologischen Probleme vor und nach ihm ein für allemal gelöst.[7]

Daß aufgrund dieses vergleichenden, die historisch-kritische Methode anwendenden und überhaupt die Geschichte ernstnehmenden Verfahrens der «allgemeine Lehrer» der Christenheit keineswegs an Strahlungskraft verlieren mußte, vielmehr deutlich an Kontur gewinnen konnte, belegen anschaulich die ansonsten in vielfacher Hinsicht durchaus divergierenden Arbeiten zu Person, Werk und Wirkungsgeschichte des Aquinaten etwa von M.D. Chenu, E. Gilson, F. van Steenberghen, J.A. Weisheipl und O.H. Pesch. So bemühte sich Gilson (18841–978) beispielsweise darum, die Historie als das eigentlich Vermittelnde der philosophisch-theologischen Einsicht geltend zu machen.[8] Dieses sein angestrengtes Bemühen zeigte sich bereits in «L'être et l'essence», wo es ihm aufgrund genauer historischer Lektüre gelingt, den Gedanken in *dem* Zusammenhang aufzusuchen, in dem ihn sein Autor auch tatsächlich entwickelt und dargestellt hat. Im Unterschied etwa zu Maréchal und in Differenz vor allem zu dem von Maréchal abhängigen sogenannten «Transzendentalthomismus» bringt Gilson die zu untersuchenden Texte keineswegs unter normativen Vorgaben zu Wort, betrachtet sie auch nicht bloß unter wirkungsgeschichtlicher Fragestellung, sondern aus dem jeweiligen Horizont der unterschiedlichen Autoren: sich dabei auf den Quellentext und Kontext konzentrierend.[9]

Auf diesem Wege gelingt es Gilson vergleichend festzustellen, daß die Sicht des Aquinaten auf das Grundproblem des Verhältnisses von Sein und Wesen nicht nur höchst originell ist, sondern sich auch noch als jene Perspektive erweist, dank derer Thomas das Problem selbst am tiefsten reflektiert und konsequent weitergeführt hat. Gilsons Option für den thomasischen Denkweg ist «nicht wirkungsgeschichtlich, sondern durch historische Forschung vergegenwärtigt»[10]. Mittels historisch-kritischer

[7] Diese Position stellt so pointiert wie suffisant Kurt FLASCH folgendermaßen dar: Die «Anhänger des Thomas von Aquino» sagen «mehr oder weniger höflich, daß erst Thomas die Probleme gelöst habe, die man von 800 bis 1250 bearbeitet hatte. Die Zeit nach Thomas erschien als Zerfallszeit, oft als schuldhafte Zerstörung der erreichten Synthese. Oder sie wurde zur Geschichte der thomistischen Schule. Die, wie man sagte, ‹vorthomistische› Philosophie hätte demnach nur Vorarbeiten, die ‹nachthomistische› Zeit nur Thomisten und sachlich überholte Neuansätze gebracht.» Einführung in die Philosophie des Mittelalters. Darmstadt 1987, 13f.

[8] Dazu die lesenswerte Septemberausgabe 1994 der *RThom.* In diesem Heft, überschrieben mit «Autour d'Etienne Gilson», ging es ausschließlich um Gilson und seine Verdienste um die Erforschung des Thomas von Aquino.

[9] CORVES, Maurice: Etienne Gilson, Philosophe Historien, in: *Doctor Communis* 38 (1985) 351–355 (Sonderband: Etienne Gilson. Filosofo cristiano. Numero speciale di «Omaggio» dell'Accademia Romana di S. Tommaso alla memoria del suo illustre socio nel centenario della nascita).

[10] KLUXEN, Wolfgang: Leitideen und Zielsetzungen philosophiegeschichtlicher Mittelalterforschung, in: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. 1. Halbband. Hrsg. von

Methode wird in der Tat der «ursprüngliche Gedanke» *auf*gedeckt, den die Tradition weitgehend *ver*deckt hatte: insgesamt eine «neue Unmittelbarkeit» ermöglichend.[11]

II.

Die Frage nach der Bedeutung der Mediävistik für die systematische Theologie darf aber keineswegs auf die Frage nach dem Stellenwert des Thomismus innerhalb der Theologie reduziert werden.[12] Vielmehr gilt es, den Fragehorizont erheblich zu erweitern und sich zuvor der stets virulenten Frage nach dem Eigenverständnis gegenwärtiger Theologie zu stellen, einer Theologie, die ja ebenfalls – bei aller Systematik – auch historische Implikate aufweist. Pointiert formuliert: Wie auch immer die Frage nach der Bedeutung der Mediävistik für die systematische Theologie beantwortet wird, die gegebene Antwort hängt nicht zum geringen Teil von der theologischen Position des Gefragten selbst ab.[13]

Zwei Positionen theologischen Eigenverständnisses sind einleitend bereits angedeutet worden. Sie zeigen sich exemplarisch in der unterschiedlichen Rezeption thomasischer Theologie: Während diejenigen, die auf der Lehrautorität des Aquinaten bestehen, jenen wissenschaftstheoretischen Ansatz[14] auf die Theologie applizieren, der, in Abbreviatur formuliert, dem «semantischen» Wissenschaftsverständnis das Wort redet, bringen die, die Thomas als exponiertes Exempel dafür sehen, wie sich

Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder, Gabriel Jüssen u. a. Berlin, New York 1981, 1–16, hier 10 (MM 13/1).

[11] DERS., Erforschung 1988, 381 (s. oben Anm. 5).

[12] Im Dekret über die Ausbildung der Priester «Optatam totius» Art. 16 heißt es: Die Theologiestudierenden sollen lernen, «... mit dem heiligen Thomas als Meister, die Heilsgeheimnisse in ihrer Ganzheit spekulativ tiefer zu durchdringen und ihren Zusammenhang zu verstehen, um sie, soweit möglich, zu erhellen.» [«...deinde ad mysteria salutis integre quantum fieri potest illustranda, ea ope speculationis, S. Thoma magistro, intimius penetrare eorumque nexum perspicere alumni addiscant»].

[13] Für die Theologie gilt – mutatis mutandis – ebenfalls das, was Kurt Flasch in einem «Focus»-Interview für die Philosophie skizzenhaft reklamierte: Wir müssen die gegenwärtigen Fragestellungen und Problemzonen genauestens kennen. «Nur von der Gegenwart aus werden die Unterschiede und Entwicklungen der Philosophiegeschichte deutlich.» FLASCH, Kurt: Man geht jetzt auf die Dörfer, in: *Focus* 9 (1995) 122–124, hier 124; zum philosophiegeschichtlichen Ansatz von K. Flasch insgesamt vgl. die Rezension von Mechthild DREYER in: *PhJ* 98 (1991) 354–364, bes. 363f.

[14] Als Begründer der neuzeitlichen Wissenschaftstheorie kann Fichtes «Wissenschaftslehre» gelten, die vor allem «eine Wissenschaft der Wissenschaft» überhaupt zu sein beansprucht. FICHTE, Johann Gottlieb: Werke. Gesamtausgabe, Bd. 1,2. Hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 119. Doch macht bereits die Antike das Wissen zum Gegenstand ihrer Reflexion. So nennt PLATON, Charmides 168 a, die Philosophie insgesamt «ein Wissen» von nichts anderem «als vom Wissen selbst».

die Theologie jeweils der Erkenntnismittel ihrer Zeit bedient, eher das «pragmatische» Wissenschaftsverständnis zur Geltung.[15]

Wie erinnerlich: Entsprechend der von Charles S. Peirce und Charles W. Morris in Semantik, Syntaktik und Pragmatik eingeteilten «allgemeinen Zeichentheorie», als deren Spezialfall die Theorie der Sprache gilt[16], sucht das an der Semantik orientierte Wissenschaftsverständnis durch Bedeutungsanalyse der tragenden Begriffe einer Fragestellung, eines Antwortversuchs und Argumentationsgangs nicht so sehr den historischen Kontext, sondern den Sachbezug zu bemessen, der durch diese Bedeutungen artikuliert wird. Ausgehend von der Semantik, die bekanntlich die Relationen zwischen Zeichen und Bezeichnetem zum Gegenstand hat, wird hier nach der sachlichen Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks gefragt und Wissenschaft vornehmlich als die Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen verstanden. Das Wissenschaftsverständnis aber, das sich an der Pragmatik orientiert, die ja die Relationen zwischen den Zeichen selbst und ihren Benutzern reflektiert, definiert die Aufgabenstellung der Wissenschaft systemtheoretisch, interpretativ und handlungsorientiert. Im Vordergrund steht nicht so sehr die Frage nach der sachlichen Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks und der tatsächlichen Ursache eines Dinges, als vielmehr die «syntaktische» Frage nach der Struktur und Funktion eines Regelsystems im Blick auf mögliche Handlungen. Der Wissenschaftscharakter aller Erkenntnisschritte bemißt sich dann, wie Richard Schaeffler formulierte, nach der logischen Kohärenz eines Regelsystems und seiner Relevanz für Pragmata.[17]

Also: Gefragt wird hier nicht so sehr nach den «ersten Ursachen» aller Dinge, nicht – wie gerade in der mittelalterlichen Philosophie – nach dem Sein des Seienden, nicht nach der Wahrheit aller Dinge, sofern sie seiend seien[18], nicht nach dem Einen als der Ungeteiltheit des Seienden, das, wie Thomas in seiner Summa betont, seine Einheit wie sein Sein hütet.[19] Vielmehr geht es um das kritische Verstehen des Wortes unter ausdrücklicher Reflexion auf den Handlungscharakter des Sprechens wie des Hörens. Es geht der an dem pragmatischen Wissenschaftsverständnis ori-

[15] Dazu insgesamt sehr anregend SCHAEFFLER, Richard: Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie. Freiburg, Basel, Wien 1980, bes. 154–161 (QD 82).

[16] MORRIS, Charles W.: Grundlagen der Zeichentheorie. München ²1975, 26 (amerik. Originalausg.: Foundations of the theory of signs. Chicago 1938).

[17] SCHAEFFLER, Richard: Wissenschaftstheorie und Theologie, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 20. Freiburg, Basel, Wien 1982, 6–83, bes. 56–73: «Sprachanalyse als wissenschaftstheoretische Grundlagendisziplin – Von der ‹Semantik› zur ‹Pragmatik›».

[18] «Est veritas in omnibus, que sunt entia.» THOMAS von Aquino: De veritate 1,10.

[19] «Unde manifestum est quod unumquodque rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.» DERS.: Sth 1,11,1.

entierten Theologie weniger um die rationale Einsicht in «Transcendentalia»[20], in die alle Gliederungen und Gattungen des Seienden übergreifenden «ersten Ursachen», sondern deutlicher um eine theologische Erkenntnis, die als konditioniert betrachtet und damit als zumeist analytisch progrediente Deutung des jeweils leitenden Welt- und Wirklichkeitsverständnisses betrieben wird.[21]

Die Vertreter dieses «pragmatisch» orientierten Theologieverständnisses sind also eher gleichgültig gegenüber den ersten Ursachen. Sie sehen sich deswegen auch nicht veranlaßt, die «Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen» noch einmal im angestrengten Blick auf Gott hin zu bedenken. Ihnen geht es durchaus nicht darum, den Schöpfergott als erste Ursache aller Ursachen zu begreifen, ohne den Eins-sein, Wahr-sein und Gut-sein der Dinge nicht denkbar sind. Einem vorwiegend systemtheoretischen Wissenschaftsverständnis verpflichtet, fällt es ihnen im Gegensatz zu den großen Theologen des Hochmittelalters kaum ein, den Schöpfer als «deus est maxime unus»[22] in den Blick zu nehmen oder Gott als das im höchsten Grad «einige» Wesen und somit als erste Ursache für die Ungeteiltheit eines jeglichen Seienden und ihn als «causa prima» des In-sich-Seins wahrzunehmen, weil und sofern die Übereinstimmung von Erkennen und «res» in der Identität von Schöpfungsmacht und Wahrheitswort des frei sprechenden und frei handelnden Gottes gründet. Allzu rasch übersehen sie, daß das Sein des Seienden auf Gottes schöpferischen Intellekt verwiesen ist und die transzendentalen Bestimmungen des Seins – unum, verum, bonum – eben nicht nur «die eigentliche Machtfülle des Seins» ausmachen, sondern zugleich als ein dreifach potenziertes Vermögen zu sehen sind, das dem Seienden nur aufgrund des göttlich-schöpferischen Geistes zukommt: Lediglich dank der freien Schöpfungstat Gottes ist in allen Dingen jener Wortsinn deponiert, dem der Wortverstand des menschlichen Geistes insofern «korrespondieren» kann, als dieser von jenem affiziert wird. Nur aufgrund ihrer Beziehung zum göttlichen Ursprung, in dem Intellekt und Wille eins sind, kommt den Dingen das Vermögen zu, eins, wahr und gut zu sein; und kraft dieser Beziehung vermögen sie es ihrerseits, daß Gott, der im Glauben als «der eine, wahre und

[20] AERTSEN, Jan A.: The Medieval Doctrine of the Transcendentals. The Current State for Research, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 33 (1991) 130–147. Die gemeinte Sache und das entsprechende Verb «transcendere» findet sich bereits bei Augustinus: De civitate dei. VIII,6: «Isti philosophi [...] cuncta corpore transcenderunt quaerentes deum.» Albertus Magnus nennt res, unum und aliquid diejenigen Bestimmungen, die alle Genera überschreiten. Philipp der Kanzler nennt unum, verum, bonum.

[21] SCHAEFFLER, Wissenschaftstheorie 1982, 58ff. (s. oben Anm. 17).

[22] THOMAS von Aquino: Sth 1,11,4; dazu OEING-HANHOFF, Ludger: Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Münster 1953.

gute» gewußt wird, auch in der Welt in gewisser Weise erkannt zu werden vermag oder, metaphorisch gesprochen, «mitklingt».[23]

Die dem «syntaktisch-pragmatischen» Wissenschaftsverständnis korrespondierende Theologie sucht indes nicht den «metaphysischen Mitlaut» zu artikulieren[24], sondern setzt primär methodische Akzente, die vorrangig das formale, nicht inhaltliche Regelsystem betonen, um so dann zu untersuchen, welche Inhalte in diesem Regelsystem zum Ausdruck gebracht und welche spezifischen Handlungen zur Situationsbewältigung unter den näher bestimmten Voraussetzungen des erkannten Regelsystems Erfolg versprechen. Daher sieht diese Theologie ihre spezifische Aufgabe zunehmend darin, innerhalb eines hermeneutischen Prozesses die situative Konditionierung jeglicher theologischer Erkenntnis zu erweisen. Hier zeichnet sich die Gefahr einer Reduktion des Geschichtlichen auf das vorrangig Heutige und das situativ Nützliche ab. Die damit verbundene Marginalisierung des Geschichtlichen zeigt sich nicht zuletzt in einer «transzendentalen Theologie», die nicht primär «die Sache selbst» zu Gehör und zur Geltung zu bringen sucht, sondern der es zuerst und vor allem darum zu tun ist, die erkenntnisermöglichenden Strukturen zu analysieren.[25]

Ausgehend von der epistemischen Kritik, die differenziert zwischen dem «Für-uns-Sein» und dem «An-sich-Sein» unserer Erkenntnisgegenstände und in «transzendentaler Reflexion» nach den Möglichkeitsgründen wissenschaftlicher Gegenstandserkenntnis überhaupt fragt[26], werden diese transzendentalen Strukturen durchaus nicht als böse Frucht eines religionsfeindlichen Willens zur «Autonomie» des Subjekts, sondern als Ertrag eines apriorischen Gottesbezugs im Menschen gewertet. Erst im

[23] HÖDL, Ludwig: Welt-Wissen und Gottes-Glaube in der Synthese des Thomas von Aquin, in: Welt-Wissen und Gottes-Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festgabe für Ludwig Hödl zu seinem 65. Geburtstag. Ausgewählte Aufsätze. Gesammelte Forschungen. Hrsg. von Manfred Gerwing. St. Ottilien 1990, 11–17, hier 16.

[24] HÖDL, Ludwig: Metaphysik und Mystik im Denken des Meister Eckhart, in: *ZKTh* 82 (1960) 257–274, hier 258. Metaphysik, verstanden als die «Wissenschaft vom Ersten und Ursächlichen» (Aristoteles Metaph. A,2), beschäftigt sich im oben angedeuteten Sinn mit der Frage nach dem Sein des Seienden, ohne sich aber vom Seienden selbst zu lösen, sondern gerade in der konkreten Auseinandersetzung mit dem Seienden aufkommt.

[25] Das heißt nicht, daß jeder transzendentalen Theologie Geschichtsvergessenheit vorzuwerfen sei. Es heißt nur, daß der transzendentaltheologische Ansatz in genannter Hinsicht besonderen Gefährdungen ausgesetzt ist, die erkannt, thematisiert und so reflektiert werden müssen, daß von vornherein – vom Ansatz her – das Geschichtliche radikal ernstgenommen und tatsächlich aufgenommen, jedenfalls nicht leichtfüßig «übersprungen» wird.

[26] Dabei bleibt die Bestimmung von transzendental maßgebend, wie sie Kant prägte: «Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt.» KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. B 25.

kritischen Rekurs auf Maréchals «transposition du Kantisme»[27] ist der transzendentaltheologische Ansatz Karl Rahners möglich geworden, nach dem der Mensch immer schon auf das Geheimnis des allumfassenden Seins – auf Gott hin – vorgreift.[28]

Die Gefahren der transzendentalen Theologie, ihre Tendenz etwa zur «Privatisierung», «Praxisentfremdung», und «Entpolitisierung», sind vielfach besprochen und kritisch reflektiert worden.[29] Sie lassen nicht zuletzt fragen, ob in der konzentrierten Acht- und Aufmerksamkeit auf die immer schon vorgegebenen Strukturen, die innerhalb dieser Strukturen wirkenden Bezüge und den gerade dadurch bedingten Vorgriff auf das Sein, die individuelle wie menschheitliche Geschichte mit ihren konkreten Entscheidungsalternativen weitgehend übersehen werden.

Da aber dem Christusmysterium gerade als geschichtlichem Ereignis historische Einmaligkeit und personaler Entscheidungscharakter zukommen, der Kreuzestod Christi, diese, wie Gottlieb Söhngen formulierte, «Heilstatsache der Heilstatsachen», in den Bereich des geschichtlichen Handelns fällt, ja «die größte und wichtigste Entscheidung aller Geschichte» ist und uns in eine Entscheidung stellt, «die mit unserem Tode ein für allemal gefallen ist», läuft *jeder* theologische Entwurf, der die Geschichte nicht radikal ernstnimmt, Gefahr, der Geschichtlichkeit und dem Entscheidungsgewicht der christlichen Botschaft zu widerlaufen.[30]

Jürgen Moltmann hat zwar recht, wenn er das Christusmysterium nicht nur als «factum historicum» gelten lassen will.[31] Es ist als «mandatum dei» und «exemplum Christi» nur gültig in der Spannungseinheit von göttlicher Offenbarung und kirchlicher Verkündigung. Doch darf es deswegen als «veritas facti» nicht in Frage gestellt werden.

[27] In seinem Buch «Le point de départ de la métaphysique», Cahiers I–V, Brüssel, Paris 1922–1947, übernimmt Maréchal den kantischen Gedanken, der menschliche Geist sei fähig, subjektive Erlebnisse so zu gestalten, daß sie dem erkennenden und wollenden Subjekt Gegenstände gegenüberstellen. Diesen Gedanken will der Löwener Jesuit in den Zusammenhang der aristotelisch-thomistischen Lehre vom «intellectus agens» zurückstellen, «transponieren».

[28] RAHNER, Karl: Grundkurs des Glaubens. Freiburg, Basel, Wien [4]1976, 54–96.

[29] Den Vorwurf, der seitens der politischen Theologie, namentlich von Johann B. Metz, der transzendentalen Theologie gemacht wurde, reflektiert kritisch NEUHAUS, Gerd: Transzendentale Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie. Düsseldorf 1982. MOLTMANN, Jürgen: Was ist heute Theologie? Freiburg, Basel, Wien 1988, bes. 83ff. (QD 114). DALFERTH, Ingolf U.: Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität. Freiburg, Basel, Wien 1991 (QD 130).

[30] Philosophischerseits sind es Schelling und Martin Heidegger, die versuchten, Transzendentalphilosophie mit der historischen Reflexion zu verbinden. Theologischerseits wurde dieser Ansatz vor allem durch die Schelling-Rezeption der Katholischen Tübinger Schule aufgegriffen.

[31] MOLTMANN, Jürgen: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen. München 1989, 256–268.

Gerade das ist doch eines der keineswegs unwesentlichen Verdienste gerade jener historisch-kritischen Methode, die in den letzten Jahren von extremen, sich ansonsten gegenseitig ausschließenden Positionen her gescholten wird: Sie hat zum Bewußtsein gebracht, daß es bereits im Neuen Testament den Prozeß der Entstehung und den «Vorgang der Entwicklungen sowohl der historischen Phänomene als auch ihres Verständnisses gibt.»[32] Die legitime Rede von der «sacra doctrina» betont ja gerade im Blick auf das Christusmysterium, daß die «veritas facti» selbst wiederum nicht von der göttlichen Offenbarung und kirchlichen Bezeugung in der Geschichte abgetrennt werden kann, sondern stets nur bezeugte Wahrheit ist, die aus der Vergangenheit als einer lebendigen «traditio» lebt, sich als Verheißung auf die Zukunft bezieht und in der Gegenwart stets neu zur Entscheidung kommt.[33]

Insofern ist Christus selbst als das «verbum incarnatum» die «sacra doctrina» schlechthin, der große Zeuge der «Gotteswahrheit im Mysterium» (1Kor 2,7), die sich als «traditio divina» und «actio divina» in der Geschichte bezeugt und, weil sie zum Mysterium selbst gehört, auch wiederum bezeugtes und bezeugendes «factum historicum» ist. Gerade weil das Christusmysterium die Wesenszüge eines einzigartigen Geschehens an sich trägt, in besonderer Weise gottgewirkte Geschichte, Heilsgeschichte, ist[34], muß namentlich die Dogmatik – als systematische Disziplin – vollen Ernst machen mit der Geschichtlichkeit und geschichtlichen Greifbarkeit der Überlieferung. Nur im radikalen Blick auf die Geschichte können auch die Variabilität der erkenntnisermöglichenden Strukturen und der in ihnen vielfältig wirkenden Bezüge namhaft gemacht und die geschichtliche Konditionierung der eigenen, gegenwärtig gültigen Position kritisch bedacht und befragt werden. Mit anderen Worten und präzisiert auf die spezifische Frage nach der Bedeutung mediävi-

[32] SCHLIER, Heinrich: Kurze Rechenschaft, in: Bekenntnis zur katholischen Kirche. Hrsg. von Karl Hardt. Würzburg [4]1956, 171–195, hier 178. Dazu auch BENDEMANN, Reinhard von: Heinrich Schlier. Eine kritische Analyses seiner Interpretationen paulinischer Texte. Gütersloh 1995 (Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen 115). Päpstliche Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. 23. April 1993. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115).

[33] SÖHNGEN, Gottlieb: Die Einheit in der Theologie. Die Einheit von natürlicher und übernatürlicher, historischer und systematischer Theologie christlicher und humaner Existenz. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge. München 1952, 350f. Zum philosophischen Verständnis von «Überlieferung» und «traditio» immer noch bedenkenswert PIEPER, Josef: Überlieferung. Begriff und Anspruch, in: DERS., Werke in acht Bänden, Bd. 3: Schriften zum Philosophiebegriff. Hrsg. von Berthold Wald. Hamburg 1995, 236–299.

[34] SCHILLEBEECKX, Edward: Menschen. Die Geschichte von Gott. Freiburg, Basel, Wien 1990, 21–38; im Blick auf das mittelalterliche Verständnis von Heilsgeschichte GERWING, Manfred: «Heilsplan, -geschichte», in: LexMA IV, 1989, 2031f.

stischer Forschungen für die systematische Theologie kann daher gesagt werden:

Die Dogmengeschichte generell wie die mediävistische Forschung speziell muß theologisch dahingehend fruchtbar gemacht werden, daß sie hilft, jene «Erneuerung» und «Umstellung des Denkens» zu begreifen und auch heute voranzubringen, von der Paulus im Brief an die Römer (Röm 12,2) spricht: «Auch macht euch nicht dieser Welt konform, sondern wandelt euch um durch Erneuerung eures Denkens.»

Es geht nicht darum, das «Wort des Glaubens» lediglich auf die situative Bedingung seiner Gültigkeit zu befragen, sondern es kritisch zu vergegenwärtigen in seiner geschichtlichen Sinnfülle, die dann die Fragen nach der historischen Faktizität, der aktuellen Weisung und eschatologischen Verheißung enthalten wird.

Die Frage nach den Aufgaben mediävistischer Forschung für die systematische Theologie erhält vor dieser kritischen Reflexion der Theologie allererst ihre Bedeutung, nähere Bestimmung und komplexe Kompliziertheit.

III.

Aus dem Gesagten ergibt sich bereits, daß sich die systematische Theologie keineswegs mit *jenem* Rekurs auf die mittelalterliche Theologie und mediävistische Forschung zufrieden geben kann, der, wie Georg Langemeyer treffend feststellte, lediglich im Sinne einer Alibifunktion die sogenannten traditionellen Gemüter beruhigen soll: Man zitiert einzelne Aussagen mittelalterlicher Autoritäten – Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquino, Bonaventura –, um den neuen, aus der lebendigen Begegnung mit der Wirklichkeit gewonnenen theologischen Ansatz vor den Vertretern der traditionellen Theologie zu rechtfertigen, darauf – meistens vergeblich – hoffend, daß der verbale Konsens über den sachlichen Dissens hinwegtäuscht.[35] Ohne, wie Hegel sagen würden, die «Arbeit des Begriffes» zu leisten, verliert die Theologie den historischen Boden unter ihren Füßen und droht zur rechtfertigenden Ideologie des gerade Faktischen oder gar zur weltfremden und realitätsfernen Utopie zu verkommen.

Ein Beispiel aus dem Mittelalter mag das Gemeinte kurz veranschaulichen. Dabei wird mitten hineingegriffen in das schon seit geraumer Zeit recht aufgeregt geführte Ringen um ein neues Eheverständnis. Die Vielfalt der Meinungen und Aussagen sind kaum mehr zu überschauen.

[35] LANGEMEYER, B. Georg: Leitideen und Zielsetzungen theologischer Mittelalterforschung aus der Sicht der systematischen Theologie, in: Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom «finsteren» Mittelalter. Festschrift für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Manfred Gerwing und Godehard Ruppert. Münster 1985, 3–13, hier 4.

Kirchlicher- wie außerkirchlicherseits werden – zu Recht – sogar wissenschaftliche Institute gegründet und auch – zu Unrecht – wieder geschlossen, die sich diesem Thema in interdisziplinär ausgerichteter Lehre und Forschung widmen.[36] Wer sich auf diesem aktuellen Hintergrund mit der Geschichte der Ehetheologie etwa der Theologenschulen der Frühscholastik beschäftigt, wird überrascht sein, wie umsichtig hier argumentiert wird, wie sehr man es verstand, sich auf das Wesentliche zu konzentrieren und beispielsweise noch wußte, daß hier nicht nur neue Methoden und Pragmata gefragt, sondern eine Intensivierung des Christlichen selbst, der Einstieg in die Tiefe und die Aktivierung der christlich-authochthonen Substanz gefordert sind. Er wird auch feststellen, daß in jener schwierigen Zeit mit Erfolg eine theologische Renaissance zuwege gebracht wurde, die einerseits die Fragen der Menschen ernstgenommen hat, andererseits darüber nicht den Anspruch der «traditio» vergaß. Im Gegenteil: Dieser wurde dadurch Gehör verschafft, daß so energisch wie ingeniös versucht wurde, die «auctoritas» unter die Form des Denkens und Verstehens zu bringen. Es ist ja keineswegs so, daß die Ehelehren (!) des heiligen Augustin einfachhin repetiert wurden. Die überragende Autorität des Augustinus hat zwar die Ehetheologie der lateinischen Kirche maßgebend mitbestimmt, gerade in der frühscholastischen Theologie wurde diese augustinische Tradition rezipiert, aber, wie beim näheren Betrachten festzustellen ist, doch keineswegs unkritisch, vielmehr recht souverän-geistvoll und stets im korrekt-korrigierenden Blick auf die Heilige Schrift und die eigene Gegenwart.[37] Dabei wurde der biblische Text nie rein literarisch ausgelegt, sondern systematisch reflektiert und theologisch interpretiert. Die Spannungseinheit von «littera» und «spiritus», von Buchstabe und Geist, konstitutiv für die biblische und patristische Tradition[38], wurde keineswegs dialektisch aufgehoben, wie vielfach behauptet wurde und wird, sondern im Gegenteil: Sie wurde theologisch geltend und fruchtbar gemacht. Gerade den dialektisch, also philoso-

[36] So eröffnete Papst Johannes Paul II. am 7. 10. 1982 ein wissenschaftliches Institut für das Studium der Ehe und Familie an der Lateran-Universität. Acht Jahre später errichtete die Kongregation für das Katholische Bildungswesen ein «Internationales Akademisches Institut für Ehe und Familie» in Kerkrade (Diözese Roermond, NL) mit Promotionsrecht, das aber demnächst aus, wie es heißt, finanziellen Gründen seine Pforten schließen wird. Ich hoffe, über die damit verbundene «historia calamitatum», die im übrigen helles Licht auf das problematische Verhältnis von Universal- und Partikularkirche wirft, demnächst eine reflektierende Studie vorlegen zu können.

[37] MÜLLER, Michael: Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Regensburg 1954, bes. 32–41. METZ, Helmut: Die Entwicklung der Eheauffassungen von der Früh- zur Hochscholastik. Ein Beitrag zum Verständnis der religiösen Motive der Minne- und Eheproblematik in der mittelhochdeutschen Epik. Köln 1972, bes. 101–104. GERWING, Manfred: «Paradiesesehe», in: LexMA VI, 1993, 1699f.

[38] REVENTLOW, Henning Graf von: Epochen der Bibelauslegung: Bd. 2: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters. München 1994, 146–230.

phisch geschulten Theologen der Frühscholastik ist es doch zu danken, daß sich z. B. jene Sicht vom Zustandekommen der Ehe allmählich durchsetzte, in der die eheliche Lebensgemeinschaft von der freien Entscheidung der Eheleute und nicht etwa von der Einwilligung ihrer Eltern oder von einem wie auch immer gearteten Familienvertrag abhängig gemacht wurde. Dieser Rekurs auf die persönliche Entscheidung, auf den von außen unverfügbaren Ehewillen der Gatten, kam, wie Schillebeeckx hervorhebt, insgesamt «einer Mündigkeitserklärung des Paares selbst» gleich[39] und kann wirkungsgeschichtlich kaum hoch genug eingeschätzt werden. Die Heilige Schrift, Augustinus, die gesamte «traditio» wurde neu gelesen, *nach*gelesen. Und wenn ich die aus dieser frühen Zeit stammenden, noch größtenteils unedierten Textzeugen, namentlich den anonym überlieferten, aber einflußreichen Ehetraktat «videndum est, quod sit coniugium» aus der Handschriftensammlung der Biblioteca Apostolica Vaticana[40] richtig interpretiere, so muß dieser entschiedene Rekurs auf die Willensfreiheit der Eheleute – stärker als es in der Forschung bislang geschah –, auf dem Hintergrund der frühscholastischen Lehre von der naturalen Gottebenbildlichkeit und der personalen Gottverähnlichung des Menschen gesehen werden: Der Mensch, der seine Vollendung auf dem Wege in die freie Verfügung des personalen, sittlich-religiösen Lebens findet, steht unter dem Anspruch und der Verheißung des ewigen Logos. Gerade in der Differenz von Natur und Person, Gottebenbildlichkeit und Gottverähnlichung liegt für die frühscholastische Theologie der Spannungsraum der Freiheit. Dieser gespannte Freiheitsraum wird für den Menschen von Gott her erschlossen: Durch Gottes Selbsterschließung ist der Mensch in seiner Existenz und Transzendenz, in seinem Woher und Woraufhin ermächtigt, diesen Freiheitsraum zu betreten und so zu gestalten, daß er darin seine Vollendung und sein Heil findet. Die Selbstverweigerung des Menschen gegenüber diesem gottgeschenkten Freiheitsraum ist auf der ganzen Linie Lieblosigkeit und unter allen Umständen Unheil. Durch den vornehmlich aufgrund der frei gesprochenen Einwilligung zustandegekommenen Ehebund liefert sich der Mensch – nach der Überzeugung der frühscholastischen Theologen – eben nicht mehr jenen mit Augustinus als «concupiscentia» bezeichneten üblen Trieben aus, die den Menschen desorientieren, desintegrieren und also ruinieren. Vielmehr betritt er entschieden den Raum der gnadenhaft geschenkten Freiheit, den er in der Ehe als «sacramentum» wahrnimmt, und zwar in des

[39] SCHILLEBEECKX, Edward: Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut. Paris 1966, 264.

[40] Cod. Vat. Barb. lat. 484, fol. 40 r–46 v; Cod. Vat. Ross. 241, fol 166 r–170 r. Die Edition dieses Ehetraktates ist von mir in Vorbereitung. Sie ist Teil eines Projektes zur Erforschung der frühmittelalterlichen Ehetheologie, das von Rudolf Weigand (Würzburg), der vor allem den kirchenrechtsgeschichtlichen Part übernimmt, und mir durchgeführt wird.

Wortes doppelter Bedeutung von «Schöpfungsbund, der Sünde vorgängig»[41], und von, wie Hugo von St. Viktor formuliert, «Liebesbund», der Erlösung ein- und nachgängig.[42] Im Ehebund kommt die Schöpfer- und Erlöserliebe Gottes zum Zuge, wird sein schöpferisches Handeln bezeugt und gefeiert.

IV.

Ebenso wenig aber wie die Theologie auf die Anstrengung des Begriffs verzichten darf, kann sie es sich leisten, die Ergebnisse der mediävistischen Forschung jeweils nur insoweit zur Kenntnis zu nehmen, als sie sich von ihr bestätigt findet. Der eigene theologische Ansatz wird dann als Ergebnis einer linearen Entfaltung und womöglich dialektisch verlaufenden geistesgeschichtlichen Entwicklung vorgestellt und gerechtfertigt, das widersprüchlich Vergangene zur reinen «Siegergeschichte» hin egozentrisch – eben auf das Eigene hin – umformuliert.

Dieser verengte Blick in die Vergangenheit vergißt, daß es in der Geschichte nicht nur die Kontinuität, sondern eben auch die Diskontinuität[43], den Abbruch von Entwicklungen, den deutlichen Kontrast gibt, die «differance», wie Foucault sagen würde.[44] Dem Dogmenhistoriker, der zugleich systematischer Theologe ist, ziemt selbstredend Analysieren und Generalisieren, doch ziemt ihm auch, mehr als jedem anderen, Skepsis gegenüber seinen Analysen und Generalisierungen. Diese vielfältige und widersprüchliche Welt des Mittelalters (allein der Begriff «Mittelalter» suggeriert ja bereits eine raum-zeitliche, materiell-geistige Einheit, die es in den damit bezeichneten rund tausend Jahren europäischer Geschichte nie gegeben hat) ist ja nicht einfach nur der «ferne Spiegel»[45] der heuti-

[41] KNOCH, Wendelin: Die Einsetzung der Sakramente durch Christus. Eine Untersuchung zur Sakramententheologie der Frühscholastik von Anselm von Laon bis zu Wilhelm von Auxerre. Münster 1983, 144 (BGPhThMA NF Bd. 24).

[42] HUGO VON ST. VIKTOR spricht vom «foedus dilectionis», z. B, in: De B. Mariae Virginitate libellus epistolaris. PL 176, 874 C: «coniugium est in foedere dilectionis.»

[43] SEIBT, Ferdinand: Glanz und Elend des Mittelalters. Berlin 1987, 13; insgesamt dazu Kontinuität – Diskontinuität in den Geisteswissenschaften. Hrsg. und eingl. von Hans Trümpy. Darmstadt 1973, bes. Einleitung 1–10.

[44] FOUCAULT, Michel: Archäologie des Wissens. Frankfurt a. M. ^{3}1988, 17ff.; insofern geht es heute gerade in der Philosophie nicht nur darum, «die tiefe Zusammengehörigkeit wieder zu entdecken, welche in einer «concordia discors» die zeitgenössische Reflexion mit derjenigen der vergangenen Jahrhunderte verbindet und die konstanten Antinomien der menschlichen Vernunft zum Ausdruck bringt», wie Mauro noch jüngst im Blick auf die Bedeutung der Philosophiegeschichte meinte. MAURO, Letterio: Die Bedeutung der Philosophiegeschichte: Wilhelm Weischedel als Philosophie-Historiker, in: *FZPhTh* 41 (1994) 546–559, hier 559.

[45] TUCHMAN, Barbara: Der ferne Spiegel. Das dramatische 14. Jahrhundert. Düsseldorf 1980, 10f.

gen, in den wir nur zu blicken brauchten, um genau das zu sehen, was wir immer schon kennen: nichts als uns selbst, wenn auch von ferne.[46]

Vielmehr bedarf es jener oben genannten «Umstellung des Denkens», jener «Bekehrung», von der noch jüngst der Altmeister der Spätscholastik Fritz Hoffmann gesprochen hat.[47] Dieser geforderte «Akt der Bekehrung» ist zunächst keineswegs religiös-moralisch, sondern «intellektuell» zu begreifen und historisch-kritisch zu leisten: als «selbstlose Hinwendung des Geistes zu einem Phänomen, einer geschichtlichen Gestalt, die außerhalb unseres Denkhorizonts liegt.»[48]

Der «Bekehrungs»schritt, um den es geht, führt uns in eine qualitativ andere Verstehenswelt, etwa in die Welt des endenden 13. und des beginnenden 14. Säkulums, die sich wiederum nicht wenig von der des 11./12. Jahrhunderts unterscheidet. Um uns im Mittelalter, dieser nach allen Lebensumständen, den materiellen wie den geistigen, fremden Welt, auch nur halbwegs zurechtzufinden, bedarf es durchaus jener «connaturalitas», durch die auch das im Sagen eines Autors Ungesagte, weil für selbstverständlich Gehaltene erkannt und namhaft gemacht zu werden vermag.[49] Doch darf keine wie auch immer näher bestimmte Kongenialität darüber hinwegtäuschen, daß wir auf Phänomene treffen, die einem Denk- und Lebenshorizont angehören, der zu dem unsrigen nicht nur in einem Verhältnis der Kontinuität, sondern eben auch der Diskontinuität, miunter des scharfen Kontrastes steht.[50] Die ständige Versuchung, grob-

[46] FUHRMANN, Horst: Einladung ins Mittelalter. München 1987, 10. Er macht hier nachdrücklich darauf aufmerksam, daß die Mediävistik sich «dem allgemeinen Interesse für Geschichte stellen und sich als Träger einer geistigen Kultur verstehen» sollte, «für deren Gestaltung er mitverantwortlich ist.»

[47] HOFFMANN, Fritz: Die «Conferentiae» des Robert Holcot OP und die akademischen Auseinandersetzungen an der Universität Oxford. 1330–1332. Münster 1993, 56 (BGPhThMA. NF. Bd. 36); zur Bio- und Bibliographie Fritz Hoffmanns vgl. HÖDL, Ludwig: Dr. theol. Fritz Hoffmann, emeritierter Professor am philosophisch-theologischen Studium in Erfurt, in: *ThG* 83 (1993) 1–5, und die darin von GERWING, Manfred zusammengestellte Publikationsliste Hoffmanns, ebd. 5–9.

[48] HOFFMANN 1993, 56 (BGPhThMA. NF. Bd. 36).

[49] HEIDEGGER, Martin: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern ^{2}1954, 5 (= 1947).

[50] Dazu SEIBT, Ferdinand: Geleitwort, in: GERWING, Manfred: Cappenberg unter Tage. Zur Bedeutung Cappenbergs im Mittelalter. Köln 1990, V–VII (Programme, Analysen, Tatbestände Bd. 10). DERS.: Gesellschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Bosl zum 80. Geburtstag, Bd. 1. Hrsg. von dems., München 1988, 16–28. Heute kann es in der Geschichte nicht mehr darum gehen, naiv einem Objektivierungsideal das Wort zu reden, das Ranke, der bekanntlich mit Niebuhr an der Krippe der Geschichte als Wissenschaft steht, noch fordern konnte, sondern lediglich darum, der stets größeren Wahrheit auf der Spur zu bleiben. RANKE, Leopold von: Geschichten der romanischen und germanischen Völker um 1494 bis 1514. Vorrede. Bd. 1, Leipzig, Berlin 1824, S. III–VIII. Dazu FUCHS, Walther P.: Was heißt das: «bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen»?, in: *GWU* 30 (1979) 655–667; zum gesamten hier angesprochenen Problemkreis vgl. die ausgezeichnete Zusammenstellung von HARDTWIG, Wolfgang: Über das Studium der Geschichte. München

körnig zu generalisieren, ist gerade für den systematischen Theologen eine kaum zu unterschätzende Gefahr. Sie kann nur durch die textnahe, kritische Untersuchung möglichst aller – auch der bislang vergessenen – theologischen Interpretationen unterlaufen werden. Im sachgemäßen Vor- und Mitgehen durch die Einzelheiten wird dem Theologen nicht nur die begrenzt-subjektive Perspektive jener Interpreten bewußt, die er kritisch untersucht, sondern auch seine eigene. Der geschichtlich vorgelegte Inhalt der Offenbarung, der in einen pluralen anthropologischen Kontext hinein zu bezeugen ist, kann rational, diskursiv und argumentativ nur in einer Vielzahl von Sätzen, Denkformen, Modellen und unter unterschiedlichen Horizonten unvermindert und unverfälscht ausgelegt werden. Die auf die Weise des Vergessens oder des Verschweigens erschlichene Freiheit wird bekanntlich nur allzu schnell schal und leer.[51] Gerade weil die Selbstaussage Gottes universal gültig und in die jeweilige Gegenwart hinein zu vermitteln ist, muß der Theologe nicht nur zeitgemäß, auch nicht nur zeitkritisch, sondern mitunter auch unzeitgemäß denken, muß er die intellektuelle «Bekehrung» immer wieder neu vollziehen; zunächst auch mit recht konkreten methodischen Konsequenzen für seine eigene Disziplin.

V.

So darf der systematische Theologe nicht das jeweilig dominante Welt- und Wirklichkeitsverständnis des Theologen, den er gerade vorstellt oder mit dessen Theologie er sich befaßt, außer acht lassen. An die Stelle eines zwar breitflächigen Gedankenstromes, der häufig im Sinne einer selbständigen, in sich kohärenten, aber vom gesellschaftlichen Hintergrund allzuweit gelösten Ideengeschichte betrieben wird, müßte Dogmengeschichte stärker als bisher auch die gesamte soziokulturelle, politisch-staatenbildende Situation in den Blick nehmen. Dies natürlich nicht, um etwa durch eine kontextuelle Untersuchung eine womöglich einseitige soziale Dependenz zu behaupten, sondern im Gegenteil: im Hinblick auf die jeweiligen geschichtlichen Konditionierungen, etwa auf die vorgegebene Sozialstruktur, neue theologische Ansätze in ihrer übergreifenden Bedeutung sichtbar werden zu lassen. Die reine Ideengeschichte, wie sie noch der um die Erforschung der Theologie des 12. Jahrhunderts ver-

1990, bes. 42–60 (dtv 4546); RÜSEN, Jörn: Historische Methode, in: Geschichte. Hrsg. von Richard van Dülmen. Frankfurt a. M. 1990, 13–32.

[51] Ein Wort von W. IWANOW aus: Iwanow, Wjatscheslaw, Gerschenson, Michail Ossipowitsch: Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln. Wien 1949, 12, das Josef PIEPER zusammen mit der erschreckenden Beobachtung von Gerhard KRÜGER aus: Geschichte und Tradition, Stuttgart 1948, 28, in: PIEPER, Überlieferung 1995, 298 (s. oben Anm. 33) bedenkt: «Wir leben nur noch von unserer eigenen Inkonsequenz, davon, daß wir nicht wirklich alle Tradition zum Schweigen gebracht haben.»

diente Arthur M. Landgraf vertreten hat, für den «Fortschritt [...] nur durch Männer von besonderer Intelligenz» möglich war, ist mit Recht heute abzulehnen.[52] Eine Ideengeschichte, bei der die Ideen zu ihrer Fortschreibung allein einiger fähiger Köpfe bedürfen, unterschätzt das Gewicht – ja, mitunter die Brutalität – der geschichtlichen Realität und konkreten Verhältnisse. Weil die Theologie nach den Regeln der Wissenschaft arbeitet, muß auch der Dogmengeschichtler die Ergebnisse der modernen Geschichtswissenschaft mit ihren vielfältigen, subtilen Methoden kennen und anzuwenden wissen.[53] Als systematischer Theologe und theologiegeschichtlicher Forscher muß er gleichsam in zwei «Welten» zu Hause sein, in der Welt der systematischen wie in der Welt der historischen Wissenschaft. Die Methoden dieser beiden Welten gilt es zur Einheit zu binden, und zwar so, daß beide Welten sich gegenseitig fordern und fördern, auf gar keinen Fall aber gegenseitig behindern, verdrängen und gar vernebeln. Der Interpretationsspielraum des systematischen Theologen muß damit nicht zwangsläufig eingeschränkt werden, vermag vielmehr durch den Rekurs auf die empirische Basis jeder historischen Erkenntnis gehaltvoller zu werden, daran erinnernd, daß das Christliche nicht zunächst Lehre, sondern Wirklichkeit ist. Unschwer ist dann auch zu begeifen, daß die vieldiskutierte Diskrepanz zwischen den diversen Positionen, etwa die zwischen der eingangs erwähnten, durchaus kritisch zu beurteilenden Position Gilsons und der ganz anderen van Steenberghens, auf der Ebene der Interpretation liegt und sich bei genauem Zusehen als Verschiedenheit der Perspektiven erweist, die nicht nach richtig oder falsch gleichsam fundamentalistisch zu be- oder gar verurteilen, sondern als legitime Optionen zu tolerieren sind.[54]

Allerdings sind gerade dank des Blicks auf die Geschichte der theologischen Phantasie klare Grenzen gesetzt. So verbietet es sich, Luzidität und Attraktivität theologischer Aussagen auf dem Wege der Selektion, der Auslassung und des Verschweigens von historischen Wirklichkeiten zu gewinnen. Der Denkweg dessen, der methodisch das systematische und historische Element zu vereinigen hat, ist komplizierter, aber auch wirklichkeitsgemäßer als jener, der über den Bereich bloßer Denkschwierigkeiten hinaus nichts zu beachten hat. Kontroversen vielfacher Art, nicht nur fachwissenschaftlicher, sind vorprogrammiert und müssen ausgehalten werden, wenngleich sie womöglich lebhafter, jedenfalls spannender als anderswo sind.

[52] Auffallend ist auch, daß Landgraf nur von «Männern» spricht, als habe es in der Theologiegeschichte keine Frauen von beachtlicher Intelligenz und mit enormer Wirkungsgeschichte gegeben. Die Entdeckung der Frau in der Theologie, auch in der Dogmatik, gehört zweifellos zu den großen Forschungsdesideraten der Gegenwart.

[53] LANDGRAF, A. M.: Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik. Regensburg 1948, 20.

[54] KLUXEN, Erforschung 1988, 385 (s. oben Anm. 5).

Überhaupt muß auch der systematische Theologe den Mut haben, die Texte in ihrer historischen Fremdheit zu akzeptieren. Er darf sie nicht als etwas immer schon Bekanntes und Gewußtes, ihn womöglich nur Bestätigendes leichthin «einordnen». Gerade auf die Fremdheit muß er sich zunächst einmal einlassen;[55] nicht um sie in ihrer Fremdheit und Distanz still und stumm zu belassen[56], sondern um sich auf sie als das Fremde und Andere gerade hörend und verstehend einzustellen, zu analysieren und kritisch zu interpretieren.[57] Nur so vermag er die Stimme der «traditio», der Vergangenheit, zu hören[58], um sie in den theologischen Diskurs der Gegenwart einzubringen.[59] Wie sonst sollte eine Tradition aufgehoben und womöglich wiedergewonnen werden, wenn nicht durch eine kritische Revision? Ein solches «revidere» verunsichert nicht, sondern macht Unterschiede und Veränderungen in der Tradition bewußt und lenkt den Blick auf ihren Ursprung. Dieser Ursprung aber ist, nach dem Zeugnis der Schrift, Gottes Bundestreue, eine Treue, «die sich gerade in der Geschichte durch Wort und Tat erweist, endgültig in Jesus Christus erscheint, und am Ende, in der kommenden Herrschaft Gottes, als Grund und Sinnziel aller Wirklichkeit offenbar werden wird»[60].

[55] Dazu informativ IMBACH, Ruedi: Interesse am Mittelalter. Beobachtungen zur Historiographie der mittelalterlichen Philosophie in den letzten hundertfünfzig Jahren, in: *ThQ* 172 (1992) 196–207, bes. 204–207; zu diesem Themenkomplex bedenkenswert auch GRAUS, Frantisek: Verfassungsgeschichte des Mittelalters, in: *HZ* 243 (1986) 529–589. Zu den verschiedenen Methoden innerhalb der Mediävistik SEIBT, Ferdinand: Gesellschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Bosl, Bd. 1. Hrsg. von dems. München 1988, 21f.

[56] «Wer sich einmal das Unterscheidende von Begriff (Denkleistung, Konstrukt), Wort-Laut, Satz-Aussage, Sinn-Gefüge und Realwissen deutlich gemacht hat, muß diese Unterschiede auch im Bereich des Theologischen je und je kritisch prüfen. Gerade von der Theologie her konnte Hoffmann ein kritisches Verständnis des vielfach geschmähten Nominalismus anbahnen.» HÖDL, Hoffmann 1993, 4 (s. oben Anm. 48). Dazu auch CORETH, Emerich: Scholastische Philosophie in der Gegenwart, in: *ThQ* 172 (1992) 162–177, bes. seine Ausführung zur analytischen Philosophie 175f; LANGEMEYER, Leitideen 1885, 3–13 (s. oben Anm. 36).

[57] SEIBT, Ferdinand: Revolution in Europa. Ursprung und Wege innerer Gewalt. Strukturen, Elemente, Exempel. München 1984, 8.

[58] Dazu auch SPEER, Andreas/SCHNEIDER, Jakob Hans J.: Das Mittelalter im Spiegel neuerer Literatur, in: *ThQ* 172 (1992) 221–236, bes. 221.

[59] Das schließt nicht aus, sondern bestätigt genau das Phänomen, das Alexander Gerken bei der kritischen Edition und wissenschaftlichen Erschließung der Werke Bonaventuras feststellte, daß nämlich der «scheinbar objektive Bezug der kritischen Editoren von Quaracchi längst nicht so gut in das genuine Denken Bonaventuras hineingeführt [hat] wie der interessierte, vom Leben herkommende und das Leben des heutigen Menschen anzielende Blick der Autoren seit den dreißiger Jahren. Hier zeigt sich die Realität der hermeneutischen Frage: Wir kommen immer mit einem bestimmten, heutigen Blickwinkel an das Vergangene heran. Wenn wir aber zur Begegnung bereit sind, ist dies kein Hindernis, wir werden vielmehr verwandelt». GERKEN, Alexander: «Wissenschaft und Weisheit» im fünfzigsten Jahrgang, in: *WiWei* 50 (1987) 2f.

[60] KASPER, Walter: Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung, in: *ThQ* 157 (1977) 189–203, hier 196.

Unsicherheiten im Glaubensvollzug ergeben sich häufig aus den nicht recht, weil nicht radikal genug erkannten und damit verkannten Änderungen und Entwicklungen der Geschichte, der Bundesgeschichte. Auch wenn niemand sich in den Glauben hineinphilosophieren kann, so gehört doch zweifellos zum Glaubensvollzug die freie Zustimmung des Verstandes in die bezeugte Wahrheit. «Traditio» ohne «ratio» verliert ebenso ihre Bedeutung wie die «ratio» ohne «traditio» unverbindlich, bodenlos und phantastisch wird.

Die mediävistische Forschung bildet bei diesem notwendigen Revisionsprozeß umständehalber nur einen, allerdings bedeutenden Zweig innerhalb der Dogmengeschichte. Sie beschäftigt sich mit einem Zeitabschnitt innerhalb der Theologiegeschichte, in dem die vielfältigen biblisch-historischen, die ethisch-spirituellen und systematisch-dogmatischen theologischen Ansätze eben nicht zu einem geschlossenen System, wohl aber zu einer inneren Einheit strebten.[61] Dieser Einheit innerhalb der Theologie ist es nicht zuletzt zu danken, daß, aufs Ganze gesehen, der Theologe so glaubwürdig war und die Theologie so überzeugend. Und darin scheint mir, ebenfalls nicht zum geringen Teil, die paradigmatische Bedeutung der mittelalterlichen Theologie zu liegen: daß sie aufgrund dieser im Blick auf den Logos gewonnenen inneren Einheit gleichzeitig eine Vielzahl von möglichen «Sinnen» (sensus) zulassen konnte[62] und gerade dadurch die anderen Wissenschaften, vornehmlich die Artes, immer wieder in Anspruch zu nehmen und herauszufordern vermochte. So läßt zwar die Erforschung der mittelalterlichen Theologie deutlich genug erkennen, daß die lange Zeit für ewig gültig gehaltene scholastische Theologie kontingent ist wie die eigene, macht aber auch unmißverständlich klar, worum es letztlich geht: um das spannende Ringen, die Botschaft des Evangeliums im jeweiligen Welt- und Wirklichkeitsverständnis angemessen zur Geltung zu bringen, es auch immer wieder neu mit Hilfe des Anspruchs des Evangeliums zu befragen, aufzubrechen und so auf Zukunft hin offenzuhalten.

Die solchermaßen geforderte Mediävistik, die nicht davor zurückschreckt, sich gerade der Fremdheit geschichtlicher Faktizität interpretativ auszusetzen, aber auch den erwähnten «metaphysischen Mitlaut» zum Klingen bringt, der die theologischen Entwürfe des Mittelalters durchzieht, könnte insgesamt dazu beitragen, daß die Dogmengeschichte auch

[61] GAYBBA, B. P.: Aspects of the mediaeval history of theology. 12th to 14th Centuries. Pretoria 1988, bes. 67–189 (Studia Originalia Bd. 7); dazu aber die Rez. von MARCOLINO, Venicio in: *ThRv* 88 (1993) 37f.

[62] Vgl. dazu etwa die Argumentation eines Johannes Quidort OP in der Pariser Auseinandersetzung um eschatologische Fragen, GERWING, Manfred: Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts. Münster 1995, im Druck (BGPhTh MA NF. 45).

künftig in Form bleibt, geistvoll ihr Stimmrecht wahrnimmt und immer mehr das wird, was sie eigentlich sein sollte: gleichsam das kritische «Gewissen der systematischen Theologie»[63].

[63] Dazu Vorwort von GERWING, Manfred/RUPPERT, Godehard in: Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom ‹finsteren› Mittelalter. Festschrift für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag. Münster 1985, V.