Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 50 (1994)
Heft: 2

Artikel: Die Via Moderna : Geschichte zwischen Sein und Werden
Autor: Buske, Thomas
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878189

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Via Moderna

Geschichte zwischen Sein und Werden

Wenn der Protestantismus namentlich in seiner theologisch-lutherischen Ausprägung über die Singularität einer konfessionellen historischen Zufälligkeit und damit in weltgeschichtlicher Beziehung doch schliesslich über einen eigenen Relativismus des Traditionsverständnisses hinaus dauern wollte und mit der Wittenberger Reformation etwas gesagt sein sollte ‹was so zuvor noch nicht› formuliert war, und so nun für alle nachfolgende Geistesgeschichte ein unverzichtbares Erbe geworden und auch jenseits aller kirchlichen Grenzen als verpflichtende Bedeutsamkeit menschheitlichen Lebens erkannt worden wäre, durfte es kaum genügen, die eigene historische Stellung nur durch die Wiederentdeckung von Erkenntnissen zu umschreiben, die dem Forschungsprinzip des *ad fontes* entsprungen seien. Die Geschichte selber, aus der die Erneuerung des Denkens ihren Anfang nahm, musste sich in gleicher Universalität in der Genese der Reformation subsumieren lassen, wie es der Anspruch der lutherischen Predigt gegenüber allen nachfolgenden Zeiten schlechthin behauptete; aber diese Geschichte konnte dann am allerwenigsten mit den in der Regel (von der Kirchengeschichtsschreibung) als ‹vorreformatorisch› bezeichneten aber oftmals nur zu exzentrischen Bewegungen gedeutet werden, da eine solche Betrachtung schon von sich aus jedes übergreifendere Selbstverständnis ausschloss, umgekehrt aber auch durch einen kulturgeschichtlichen Begriff wie den des ‹Vorprotestantismus› in der norddeutschen Backsteinkultur die hier zu erfragende Einheit einer menschheitlichen Geschichte aus der ‹Evangelischen Predigt› kaum erfasst worden sein dürfte. Es musste immer auf das Ganze in der Vollgültigkeit der theologisch-geistesgeschichtlichen Tradition verwiesen werden können, die zwar zu ihrer Zeit sehr verschieden schattiert zutage trat, aber immer zugleich über ihre eigene räumlich begrenzte Historizität hinaus den Vollsinn einer ‹christlichen› Geschichte repräsentierte und damit eine oekumenische Weite offenbarte, die die eigene Konfessionalität als nicht unaufgebbar erscheinen liess und nur immer wieder stellvertretend die letzte Aufgabe geschichtlicher Selbstverwirklichung aussprach. Mochte so auch nur zu Luthers Zeiten diese menschheitsgeschichtliche Zielsetzung in der Forderung und Verkündigung des zur Selbstbefreiung aufgerufenen, aus der Rechtfertigung eines *sola fide* erlösten Menschen mit dem umfangreicheren, sehr viel mehrschichtigeren und mehrdeutigeren Begriffsystem eines

sog. Augustinismus zu bezeichnen gewesen sein, oder zu anderen Zeiten und mit anderen Worten wie im frühen 19. Jahrhundert etwa in Skandinavien als ‹Persönlichkeitsphilosophie›[1] behauptet oder schon im Alten Testament vor allem im prophetischen Judentum ausgesprochen, sollte dennoch auf die je gleiche ‹Ursprünglichkeit› der Aussage unabhängig von jeder historischen Genese hingewiesen werden; eine je ‹neue› Bezeugung jenes geschichtlich immer gleich-‹gültigen› existentiellen Selbstverstehens und historischen Entäusserns konnte mithin nur immer wieder als wohl notwendige aber darin gerade nicht ausschliessende Komplementarität ‹christlicher› und menschheitsgeschichtlicher Weltaneignung verstanden werden;[2] aber gerade unter solchem Aspekt von protestantischer Seite die vorreformatorischen Jahrhunderte in ihrer dogmen- und philosophiegeschichtlichen Entwicklung so gut wie überhaupt noch nicht berücksichtigt wurden, was aber umso notwendiger erscheinen dürfte, je weniger die Entdeckung der reformatorischen *iustificatio impii* einem Prozess geistesgeschichtlicher ‹Entwicklung› unterworfen sein sollte, sondern nur wieder als ‹neuer› Ausdruck für die Fundamente eines wie auch immer hier zu formulierenden unsichtbaren Reiches, einer *ecclesia universalis* oder eben der *communio fidelium* verstanden werden konnte, man aber somit auch um des eigenen protestantischen Selbstbewusstseins willen zu einer reformatorischen Aussage berufen gewesen war und immer wieder von neuem daran ‹ausdrücklich› erinnern musste, man eben so auf eine gleich legitime protestantische Vorgeschichte nicht verzichten konnte, und etwa auch die Philosophie der Scholastik als theologische Aufgabe in gleicher Weise zu übernehmen wie andere aus der ‹evangelischen› Kirchengeschichtsschreibung eindeutig als reformatorisch festgelegte Quellen. Vielleicht ergäbe sich dann einer so gesehenen Geschichte gegenüber ein weniger ressentimentbeladenes Verhältnis, wie es über die Extrempositionen der Hochscholastik von einem Zeitgenossen unseren Lehrbuchschemen zum Trotz hiess und in einer Studie von Michael Schmaus[3] aufgegriffen wurde: «Heute weiss man, dass Scotus sich primär mit Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Aegidius von Rom auseinandersetzte und erst in zweiter Linie mit Thomas von Aquin. Der

[1] Einen kurzen Aufriss versuchte ich zu geben in NZSTh 1 (1965): ‹Kirche und Gesellschaft›; ausführlicher in: Archiv für Geschichte der Philosophie 3, 1968: *societas christiana*.

[2] Zu der Identifizierung von ‹christlich› und menschheitsgeschichtlich vgl. die ‹Anfänge protestantischer Geschichtsphilosophie›, die ich den Überlegungen eines auch von E. Troeltsch vergessenen ‹Aufklärers› entnahm, NZSTh 2 (1966).

[3] Die Metaphysik in der Theologie des Joh. Duns Scotus, in: Die Metaphysik im Mittelalter, Aufsätze, ed. P. Wilpert (1963) 30.

bisher immmer noch nichtidentifizierte Thomas Anglicus hat denn auch in seinem Liber Propugnatorius, in welchem er die im 1. Sentenzbuch zutage tretenden Unterschiede von Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus erörtert, den Franziskanertheologen von seinem thomistischen Standpunkt aus sehr massvoll kritisiert. Gerade in solchen Fragen, die für gewöhnlich als besondere Testfälle für thomistisches und scotistisches Denken angeführt werden, erklärte er, dass zwischen Thomas und Scotus kein sachlicher Unterschied» bestehe; oder in der Frage, «ob mit dem Verbum divinum eine aktuelle Erkenntnis Gottes gemeint sei oder etwas vom Akt des Erkennens Hervorgebrachtes», erklärte Thomas Anglicus in der *Quaestio quodlibetatis* I 17, «der Unterschied zwischen Operatio und Operatum des Intellekts sei so klein, dass er von vielen unbeobachtet gelassen sei». Daher werde bald ersteres, bald letzteres als Wort bezeichnet. Wenn das erstere ende, dann höre auch das zweite auf; weshalb es sich auch «bei der Auseinandersetzung zwischen Scotus und seinen Gegnern daher eher um einen Wort- als einen Sachstreit handele. Der Unterschied der Meinungen betreffe den Modus significandi»;[4] damit dann aber auch nur wieder jener von Kierkegaard später erneut ausgesprochene Tatbestand eines in der Existenz ständig implizierten Paradoxons ausgesprochen war, das nur äusserlich durch die Gegensätze von Sein und Werden bestimmbar blieb, doch letztlich nur durch eine vollgültigere Geschichte überhöht werden konnte, die in ihrer Tradition immer zugleich die ‹ganze› Geschichte in der Gleichsetzung von Mensch und Menschheit sein musste, was allerdings in der Konkretion der nun schon einmal vorgefundenen und nicht mehr rückgängig zu machenden ‹christlich› abendländischen Geschichte nur gelingen sollte, wenn wir uns endlich davon frei machten, «zu meinen, dass Plato, Aristoteles und das Griechentum grundlegend an Europa und seiner Kultur mitgestaltet hätten; das ist eine einseitige Auffassung seit Humanismus und Neuhumanismus, aber historisch nicht begründbar. Da sind vor allem Augustin zu nennen und wie jüngst Denis de Rougemont (Merkur Heft 102 1956) ausgezeichnet betont hat, die christologische Diskussion und die grossen ersten Kirchenversammlungen, vor allem das Nicaenum von 325. Dort sind Grundbegriffe erarbeitet worden, von denen sich die europäischen Auffassungen von der menschlichen Person herleiten. Der Hellenismus hatte nur die Kategorien des individuellen Seins: Essenz, Substanz, Hypostase erarbeitet. Die Römer hatten den Begriff der ‹Persona› geschaffen, der zuerst die Maske des Schauspielers, dann den Schauspieler selber und seine Rolle, schliesslich den Menschen als Träger von Rechten und Pflichten im Gemeinwesen, den Bürger, bezeichne-

[4] *Ibid.* 30.

te. Das in sich begrenzte Individuum Mensch» wurde «zur Person erst durch seine Fähigkeit, Träger bürgerlicher und rechtlicher Verbindlichkeiten zu sein. ‹Persona est sui iuris, servus non est persona›, d.h. die Person» wurde «durch ihren Rechtstitel umschrieben»... «Die grossen Konzilien haben nun den lateinischen Begriff mit griechischem Inhalt zu einem Dogma verbunden, das die dreifache Natur der in Christus geoffenbarten Wahrheit aussprach. Das war die Geburtsstunde der ‹Idee der Person›, in der wir eine spezifische Leistung der abendländischen Anthropologie sehen. Die Lehre von der Inkarnation, in sich ein Paradoxon, zwang zum ‹Denken in Spannungen›, das den wissenschaftlichen Geist des christlichen Abendlandes formte und ihn vom Monismus der östlichen Weisheitslehre grundlegend unterschied». Es begründete auch jene andere Leistung, «die das 20. Jahrhundert wohl am besten» verstehen dürfte, nämlich dies, «dass in den christologischen Dogmen dem ‹Fleisch›, der Materie, ein Rang und eine Realität zuerkannt wurde, die für den Osten undenkbar waren»; und nur in dieser «Annäherung» konnte eine Wirklichkeitserfassung der Welt vor sich gehen, die nur ‹aus christlichem Glauben› die Überwindung von «Magie, Mythen und Naturreligion von antiker und germanischer Welt» darstellte und gerade in so christlich «theologischen Denkformen den Geist europäischer Wissenschaft» weckte;[5] hier also eine andere Geschichte zu geschehen begann als die ewig gleiche und undifferenzierte eines historisierten Mythos des menschlich Ungeschichtlichen oder des un-menschlichen schlechthin, wie es «die berühmte Summa der Lehre Buddhas» in der ‹Visud-dhimagga› wiedergäbe; «Leid allein gibt es, keinen der leidet, die Tat allein gibt es, aber keinen Täter; Nirwana gibt es, aber keinen der sucht; den Pfad gibt es, aber keinen der ihn wandelt».[6] – Aber es wäre zu wenig, hier eben vergessen zu wollen, dass die Entdeckung der unterschiedslosen Würdigkeit menschlicher Person schon ohne den Ertrag alttestamentlicher Anthropologie denkbar gewesen wäre; denn gerade mit ihr dürfte nun zwar auch rein chronologisch als absolutes nicht weiter herleitbares und immer wieder reformatorisch neu zu erfüllendes Novum jene nur noch personhaft verantwortliche Geschichte begonnen haben; oder anders: was eine ‹christliche› Welt zur menschheitsgeschichtlichen Gültigkeit erhob, war hier – und das in welthistorischer Ausschliesslichkeit – schon in allen entscheidenden Teilen vorbereitet; nämlich auch die Spannung zwischen Sein und Werden, die schliesslich auch schon im Alten Testament nur noch durch die Person erfüllt

[5] K. Bosl, Die germanische Kontinuität im deutschen Mittelalter, in: Antike und Orient, Aufsätze, ed. P. Wilpert (1962) 7.

[6] N. A.W. Watts, Zen-Buddhismus, Hamburg 1961, 16.

werden konnte; das aber bedeutete auch schon damals und dort dann immer nur noch analogieloses Geschehen oder eben Geschichte und was rein sprachlich in dem an sich so unübersetzbaren hebräischen Wort *hajah* festgehalten werden sollte, wie es auch Ratschow in einer Studie beschrieb[7], nämlich dahingehend: Da Werden und Sein – für unser Denken eine unmögliche *coincidentia oppositorum* – nicht zusammengeschaut werden könnten, «so muss ‹hajah›, das beides fasst, ohne jeden Ausdruck sein»; so fände sich auch bezeichnenderweise ein *hajah* Gottes nie ohne Beziehung auf das *hajah* des Volkes; und das war mehr als nur eine theologische oder ontologische Aussage; das Gottestum Jahwes konnte nämlich auf zwei verschiedene Arten wiedergegeben werden: im Nominalsatz oder durch *hajah*; und dennoch waren diese beiden Aussagen in ihrem Gehalt sehr verschieden; sagte das erstere nur, dass Jahwe Gott ist als positiv statische Feststellung, sollte das zweite bedeuten, dass dieses ‹Sein› und ‹Werden› nur in einer Fortführung des göttlichen Planes in der Geschichte verstehbar wäre. Nicht dass Gott Gott sei, sollte so mit *hajah* wiedergegeben werden, sondern jenes Handeln, das in die Sphäre des Personhaften als Anfang aller Geschichte gerückt werden sollte…[8]

Vielleicht hat nun auch die Überbetonung des nur in der Person verwirklichbaren Spannungsmomentes zwischen Sein und Werden Luther daran gehindert, in jedem Augenblick seiner reformatorischen Verkündigung diese Einheit von Geschichte ‹im Glauben› und damit in der Identifikation von Mensch und Menschheit, aber so auch historisch von eigener und universaler ganz zu berücksichtigen, so dass er sich gelegentlich bis zum Unhistorischen seiner eigenen Aussage, oder wie wir heute im Gegensatz zu einer Existenzphilosophie gewöhnlich hören, bis zu einem nur noch ‹existentialen› Selbstverständnis vorwagte, mithin aber die Kontinuität der ‹Traditions›geschichte übersehen musste und die ‹Quellen› in der Terminologie nicht in einer für ihn viel näher liegenden Epoche suchte… Wohl war dabei nicht übersehen worden, dass alle Historizität nur immer wieder ein ‹Ersatz› wahrer schon geschehener Geschichte sein konnte und diese, wo sie zu einem transzendentalen Durchbruch kam, nicht mehr überbietbar wurde; so war letztlich auch von solcher Situation nicht ohne das historische Accessoire zu reden, auch wenn man reformatorisch sehr wohl wusste und hier nun doch nur wieder in einem Paradoxon reden konnte, dass es «gar nicht

[7] C. H. Ratschow Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes ‹hajah› als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testaments, Berlin 1941.

[8] *Ibid.* 29;32;52.

neutestamtlich» wäre «Bücher von christlicher Lehre» zu schreiben, «sondern es sollten ohne Bücher an allen Orten sein gute, gelehrte, geistliche, fleissige Prediger, die das lebendige Wort aus der alten Schrift zögen und ohne Unterlass dem Volk vorbleuten, wie die Apostel getan haben. Denn ehe sie schrieben, hatten sie zuvor die Leut mit leiblicher Stimme bepredigt und bekehrt, welches auch war ihr eigentlich apostolisch und neutestamentlich Werk... Dass man aber hat müssen Bücher schreiben, ist schon ein grosser Abbruch und ein Gebrechen des Geistes, dass es die Not erzwungen hat und nicht die Art ist des Neuen Testaments»; es wurde nur nötig, «da anstatt der frommen Prediger aufstunden Ketzer, falsche Lehrer und mancherlei Irrtum...»;[9] denn ‹eigentlich› musste von dieser Geschichte nur immer wieder gelten: «Evangelion aber heisst nichts anderes, denn ein Predigt und Geschrei von der Gnad und Barmherzigkeit Gottes... und ein Stimm, die da in die ganze Welt erschallt und öffentlich wird ausgeschrien, dass mans überall höret...»[10] «Dass es aber auch geschrieben ist, ist aus Überfluss geschehen...»,[11] auf den aber dennoch nicht verzichtet werden konnte. Nur in der an sich unaufhebbaren Gegenseitigkeit von immer neuer Originalität des Geschehens und dem unwiderrufbaren *factum* est konnte sich die existentielle Einheit von Geschichte verwirklichen.[12] Auch Luther hatte das natürlich gewusst, «nämlich dass alle Geschichte im tiefsten Grund immer ein und dieselbe ist»; oder wie Althaus in seiner Theologie Luthers weiterschrieb: «Trotz allem Wandel und Wechsel der Zeiten und Verhältnisse, der Personen und Gestalten sind die Menschen insofern allezeit die einen und selben, als sie immer in der einen grossen Entscheidung für den Glauben oder Unglauben stehen. Der Aufruf zum Glauben ist immer für sie da, nicht erst in dem gekommenen Christus, sondern schon für Adam und Abraham und die anderen Väter aus der Verheissung des kommenden Christus. Glaube und Unglaube sind durch alle Zeiten hindurch wesentlich die gleichen. Es ist der eine und selbe Geist des Glaubens, der in allen Gliedern des Leibes Christi von Anbeginn der Welt bis zu ihrem Ende lebt. Das gibt die Möglichkeit, die Bekenntnisse der biblischen Männer sich in der Kirche jederzeit anzueignen und auf die eigene Geschichte anzuwenden»;[13] aber gerade das

[9] WA I 626.

[10] WA XII 259.

[11] WA XII 275.

[12] Die hier notwendigwerdende terminologische Abgrenzung habe ich in ‹Geschichte als Überwindung des Historismus›, Berlin Diss. 1960, vorgenommen.

[13] Die Theologie Luthers, Gütersloh 1962, 95; n. P. Althaus, vgl. ferner WA V 29, 30; VIII 69 usf.

in einer entsprechenden Einheit der Geschichte und chronologischen Berücksichtigung des ‹Heilsgeschehens› dann in gleicher Weise, nämlich der einer Analogie des Glaubens, auch von jeder ‹nach›-christlichen Geschichte zu gelten hätte. ...doch hier liess es Luther bei dem grossen Sprung bewenden, ohne auch nur im entferntesten in den vorangegangenen Jahrhunderten seiner Epoche etwas von dieser Geschichte wieder finden zu wollen. Die Scholastiker wurden von vorneherein sehr unterschiedslos der reformatorischen Verdächtigung ausgeliefert, ohne dass letztlich diese Tradition auf ihre Richtigkeit überprüft worden wäre; es sollte um die Behauptung gehen, die sich aus einer Lehre vom «natürlichen Licht der Vernunft und dem freien Willen» oder «den natürlichen Kräften» ergäbe, nämlich «dass vor der Rechtfertigung sind auch gute Werke... Denn also hat Aristoteles gelehrt, wer viel gutes tut, der wird dadurch gut. Darauf haftete sie fest und also kehrt sie die Schrift um; meinet, Gott soll die Werke zuvor ansehen und danach die Person. Solch teuflische Lehre regieret jetzt in allen hohen Schulen, Stiften und Klöster».[14] Und nur einen hat Luther (n.R.Seeberg) von diesem pelagianischen Irrtum freigesprochen, einen Lehrer seines Ordens, Gregor von Rimini[15], «der allerdings die augustinische Sünden- und Gnadenlehre verfochten hat; er war wie Luther Gegner des Aristoteles, ohne Freund des Platon zu werden, denn er war Nominalist»[16]; Luther aber in dieser dogmenhistorischen Interpretation unbewusst in einen anderen kaum richtigeren Zusammenhang gebracht wurde, der die scholastische Geistesgeschichte nicht über den Gegensatz von Realismus und Nominalismus hinausreichen liess und selbst Occam und eine *via moderna* nur als Neuauflage des Nominalismus verstehen wollte; damit aber jede lutherische Theologie einer wissensmethodologischen Fragwürdigkeit ausgeliefert wurde, die vielleicht auch insgeheim der Grund sein dürfte, dass die theologische Vorgeschichte der Wittenberger Reformation nie sehr von protestantischer Seite beachtet wurde, wiewohl jedoch gerade die spätere Orthodoxie und gerade die sog. Gnesiolutheraner hier begriffstechnisch einen erheblichen Rückgriff versuchten,[17] ohne sich allerdings der unausgesprochenen Kontinuität im theologischen Denken bewusst geworden zu sein. – So bereitete es bei Luther einiges Befremden, wie er sich die Einordnung in die

[14] EA VII 239.

[15] N. R. Seeberg s. dazu auch WA II 295;303;308;394 etc.

[16] R. Seeberg, Die Theol. des Joh. Duns Scotus, Leipzig 1900, 678 Anm. 1; n. Dogmengeschichte II 225.

[17] Vgl. C. H. Ratschow, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung, Gütersloh 1964.

Einheit schon geschehener Geschichte verbaute und die gleiche Originalität, auf die er sich selber berief, nicht bei schon anerkannten ‹Autoritäten› zu finden vermochte, und so schliesslich der Kirche seiner Zeit eine eigene konfessionelle Historizität gegenüberstellen musste, die sicher bei einer weiteren historischen Kenntnis der jüngeren Vergangenheit seiner Zeit weniger bewusst protestantisch ausgefallen wäre. – Man erfährt so auch in der Theologiegeschichtsschreibung Reinhold Seebergs nicht ohne Staunen, dass man den Kampf Luthers gewissermassen als einen Kampf wider Duns Scotus bezeichnen könnte, wobei er sich auf das der Sache nach – aber die auch Luther nicht historisch durchschaute – völlig irrige Zitat berief: «Scotus ihr vornehmster Lehrer und grösster Sophist schreibet, dass ein Mensch aus seinen natürlichen Kräften und freiem Willen könne Gott und seinem Gesetz genug tun, was die Substanz und das Wesen des Wortes an ihm selbst belangt ohne des Hlg. Geistes Gnade ex merito congrui...» usw.[18] ohne nicht umgekehrt Scotus auch allgemeine Anerkennung zu zollen: «Surrexit Scotus unus homo et omnium scholarum et doctorum opiniones impugnavit et praevaluit.»[19]

Liesse sich aber nun in einem systematischen Zusammenhang eine präzisere Darlegung einer *iustificatio impii* gewinnen, die auch noch nachträglich den Massstäben des *sola fide* standhielte, als sie von einem katholischen Mediaevisten in der Einheitlichkeit von Theologie und allgemeiner Wissenschaftstheorie für Scotus behauptet wurde; sie liess sich nur aus der auch in der späteren protestantischen Theologiegeschichte vor allem dann im 19. Jahrhundert nur terminologisch anders ausgesprochenen Unterscheidung gewinnen, wie sie die franziskanische Theologie auch schon ausgebreitet hatte, indem die «Befähigung» «zu einer besseren philosophischen Erkenntnis» nur darin möglich wäre, dass «der Glaube als *fides qua* eine reinigende Kraft gegenüber dem Intellekt» hätte, so dann aber «der Glaube als fides quae das geistige Feld, auf welchem sich der Intellekt bewegen kann, in unvergleichlicher Weise ausweitete»[20]. Für Scotus war es darum auch gegenüber jeder sich nicht selbst qualifizierenden Offenbarung so selbstverständlich, «dass in diesem Leben zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheit» die menschliche Vernunft, der ‹gesunde Menschenverstand› ausreichte und «hierin keiner speziellen Erleuchtung vermittelst des ungeschaf-

[18] EA 60 262, n. R.S. Theol. d. D. Sc, a.a.O. 678.

[19] WA II 403.

[20] M. Schmaus, Die Metaphysik in der Theologie des Joh. Duns Scotus, in: Die Metaphysik im Mittelalter, Aufsätze, ed. P. Wilpert (1963) 34; hier finden sich auch weitere Literaturangaben.

fenen Intellekts» bedürfte;[21] Scotus so stärker noch als Thomas von Aquin jedem nominalistischen Trend entgegentrat, indem er die Annahme von angeborenen Erkenntnissen schlechtweg ablehnte, die Thomas wenigstens noch den Engeln in irgendeiner Weise zuerkennen wollte. «Der Intellekt bildet (auch) die allgemeinen Begriffe durch Abstrahieren aus den Wahrnehmungen ... erkennt das Einzelne früher als das Universale»[22], damit aber aufs neue daran erinnert werden dürfte, dass es sich um eine historische Verzeichnung handelte, wenn die vielleicht mit Scotus chronologisch zu datieren anzufangende *via moderna* mit der ursprünglich nominalistischen Problematik belastet werden sollte. Nur die von Abaelard vorgenommene Verwischung der Konturen in der Definition des Universalen nicht mehr als *vox* sondern als *sermo* konnte hier historischem Vergessen Vorschub leisten, zumal schliesslich ein Konzeptionalismus erkenntnistheoretisch schwieriger zu durchdringen schien als ein lediglicher Nominalismus, der schon an sich in seinem von jedweder Realität losgelösten ‹dialektischen› Wissenschaftscharakter in der Verneinung «des Begriffs der Einheitlichkeit des Ganzen» schwer zu durchschauen war. Oder in der Darlegung Reiners weiter: «...das Ganze zerfällt bei Roscellin (1050–1125) objektiv in eine Summe von selbständigen Substanzen». «Der Name des Ganzen ist ein blosses Wort, durch welches nicht *ein* Ding sondern *viele* Dinge, nämlich alle Teile zugleich bezeichnet werden»[23] oder wie schon Anselm von Canterbury als Zeitgenosse formulierte[24]: *illi nostri temporis dialectici, immo dialectices haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias; qui colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aluid quam animam.* – Scotus wusste dagegen von einer anderen Geschichte, die ihre Einheit über ‹Sein› und ‹Werden› hinaus nur in der personhaften Überhöhung eigener Existenz fand und in ihrer Erklärung jeweils so zu allen Zeiten personhaft-situationsgebunden in echter jeweiliger ‹reformatorischer› Originalität und immer gleichbleibender Aktualität dann mithin nur eine via *‹moderna›* sein konnte; das *esse est deus* einer gesellschaftspolitisch sakrosankt objektivierten Ordnung jedweder hierarchischer Struktur, deren sozialer Widerpart in der Unbestimmtheit eines mystischen Selbstversenkens nur als Kritik noch deutlich werden konnte, wurde aus der ontologischen Befangenheit zur Analogielosigkeit des Augenblicks durch die Gleichheit des Glaubens und jeder nur denkbaren allumfassenden geschichtlichen

[21] N. Überweg Bd. II (B. Geyer) 514 OX. I d. 3q4.
[22] N. B. Geyer a.a.O. vgl. *Quaestiones in Metaphysicam* IIq. 1 n 1,2.
[23] J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, Münster 1910, 34–41.
[24] *De fide trinit.* c2 PL 158 265 A; n. J. Reiners a.a.O.

Einheit aufgelöst; es blieb das immer ‹moderne›, das auch Scotus schon gegenüber jedem missverstandenen ‹ontologischen› Gottesbeweis (wie er Anselm in späteren Jahrhunderten angelastet werden sollte) in den Vordergrund zu rücken suchte; es konnte sich hier nicht um eine *propositio per se nota* handeln; Gottes Existenz konnte uns nicht lediglich nach blossen Begriffen (*ex terminis*) gewiss sein, «und auch nicht apriori, d.h. aus seinen Ursachen, da er keine Ursache hat, sondern nur aposteriori (demonstratione quia) d.h. aus seinen Werken erweisbar» sein;[25] für Gott mithin nur jene theologisch-philosophische Aussage möglich blieb, ohne die sich das gesamte reformatorische Anliegen Luthers überhob und es nie zu einer Geschichte hätte kommen können, in der der einzelne zu seinem Selbst aufgefordert war und die schon im prophetischen Judentum als ‹ethischer Monotheismus› (Wellhausen) ihren Niederschlag gefunden hatte. Gott konnte nur noch «schlechthin einfach» als actus purus definiert werden[26] und das glaubende Leben des einzelnen Menschen nur noch die Partizipation am *actus purus dei* sein, oder wie Luther sagte: der Mensch *cooperator dei*.[27] Vielleicht war es darum auch nur der offenscheinliche Provinzialismus der Erfurter Universität und von Wittenberg ganz zu schweigen (wieviel bittere Worte hatte Luther über sein trotz allem geliebtes Wittenberg in Stunden der Niedergeschlagenheit nicht unterdrücken können[28]), der Luther daran hinderte, im Ganzen und bewusst aus der Gesamttradition scholastischer Lehrmeinungen zu schöpfen, und das reformatorisch ‹Neue› nur noch in grösserem ‹moderneren› Sinne die ‹Geschichte› hätte subsumieren können, wie es Scotus schon zu seiner Zeit auf seine Weise versuchte. Jedenfalls dürfte heute, nachdem die Forschung die Lücken der vorreformatorischen Jahrhunderte zu schliesen beginnt, und die offenbar auch schon für Luther in irgendeiner Art bestanden haben müssen, kein noch so monumentales Persönlichkeitsbild, wie es noch bedenkenlos die Jahrhundertwende ausbreiten konnte, für das theologische Verständnis der Wittenberger Reformation auch nur indirekt bestimmend sein[29], dass Luther und die ‹nominalistischen Scholastiker› (hier wurde dann des öfteren auch an Occam gedacht) sich nur in den kritischen Sätzen einig gewesen wären, aber erst Luther etwas «positiv Neues» gebracht hätte; nämlich die Schrift, die Christum treibet, seinen Glauben; und es dürfte noch schlechter um die reformatorische Sache einer

[25] N. B. Geyer a.a.O. 51; ferner Ox. I d. 2q. 2 u. 8.

[26] N. B. Geyer a.a.O.; Ox I d. 27 q. 3 n. 10.

[27] N. E. Seeberg, Luthers Theologie, Stuttgart ²1952.

[28] Dazu vgl. z.B. H. Boehmer, Der junge Luther, Leipzig 1952.

[29] F. Kropatscheck, Occam und Luther, in: A. Schlatter, Die Furcht vor dem Denken, Beiträge zur Förderung christl. Theologie IV 1, 1900, 51–74.

via moderna oder einer in der theologischen Selbstbesinnung auf das *semper reformanda* verwiesenen *ecclesia* bestellt sein, wenn nur vom «evangelischen Glaubensgedanken aus ein Verständnis für das Wesen der Reformation möglich» wäre; wenn sich «daran die Geister» schieden und «auch die Epochen der Kirchengeschichte» und «die Geistesrichtungen in alter und neuer Zeit» und es nicht auch die Ergebnisse der neueren katholischen Dogmengeschichtsschreibung zu beherzigen gälte, dass nämlich auch «tatsächlich eine geschichtliche Verbindung von Luther zurück zu Duns Scotus gegeben ist»[30]. Konnte es deshalb auch in nachlutherischer Zeit eine umfassendere Abgrenzung theologischer Ethik geben, als sie von Scotus entworfen worden war und von Schmaus erst jüngst wieder vorgetragen wurde: «Man hat Scotus vorgehalten, dass er in der Ethik einen schrankenlosen göttlichen Voluntarismus vertrete; er habe gelehrt, dass Gott die sieben letzten Gebote des Dekalogs so willkürlich aufgestellt habe, dass er auch das Gegenteil hätte befehlen können». Scotus ginge nämlich bei der Behandlung dieser Frage von einer Tatsache der Hlg. Schrift aus, «von der Tatsache nämlich, dass Gott nach dem Zeugnis des Alten Testaments von manchen Geboten des Dekalogs dispensiert hat. Dies wäre nach Scotus unmöglich, wenn es sich dabei um solche Wesensgebote gehandelt hätte, welche durch ihre innere Sinnhaftigkeit unbedingt gefordert sind. Da dies offensichtlich nicht der Fall ist, ist Gott in diesen Dimensionen derart frei, dass sein Wille bestimmt, was gut und was böse ist». Dennoch herrsche kein göttlicher Despotismus. Scotus sagte, «das Entscheidende im religiös-sittlichen Handeln ist die Liebe. Die Gebote sind Weisen, in denen die Liebe realisiert wird. Sie kann in verschiedenen, ja entgegengesetzten Akten verwirklicht werden. Welche Art des Handelns am meisten ein Handeln aus Liebe gewährleistet, lässt sich nicht von vorneherein und ein für allemal bestimmen». Dies hinge auch von der Situation ab. «Was einer geschichtlichen Situation widerspricht, kann ihr in einer anderen gemäss sein. So könnte Gott unter Berücksichtigung der jeweiligen Situation in der Tat anstelle eines im Dekalog aufgeführten Gebots einmal ein entgegengesetztes geben, weil infolge der Eigenart der Situation das entgegengesetzte in höherem Masse Ausdrucksgestalt der Liebe wäre»[31], aber gerade so immer wieder gegen jede

[30] Dazu W. Dettloff, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther. Mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen, Münster 1963.

[31] M. Schmaus, Die Metaphysik (vgl. Anm. 3) 48.

logische Verfolgung eine Allwirksamkeit Gottes vor der Person je erneut aufgebrochen werden musste; und hier vielleicht von Luther entschieden schärfer gesehen wurde, was in einem Paradox menschlicher Existenz unausgleichbar blieb und in seiner Ungeklärtheit als ‹metaphysische Unruhe› menschlicher Handlungen hingenommen werden musste, ohne je aus noch so starkem ‹Glauben› das Urteil Gottes als Sicherheit oder Gewissheit antizipieren zu können, sondern eben nur immer von neuem zu beginnen, und immer am Anfang das Eingeständnis eines *simul iustus et peccator* mitzubringen, was in der Unvollendetheit eines historischen *factum est* zum Imperativ des *pecca fortiter* werden musste und in der Kluft eines Seins und Werdens hinzunehmen war, auch wenn es sich einem *esse est deus* philosophisch widersetzte; eben dies: «Gott wirkt auch in den Gottlosen, dass sie fortgehend sein müssen, was sie sind; aber dass sie so blind sind, das rührt nicht von ihm her – er bewegt sie so, wie sie immer schon sind und wie er sie schon vorfindet»[32]. Damit aber Luther nur wieder das unbedingte Existenzverständnis von Person zu Person bezeugte, das nur die Einheit der Geschichte ‹im› Glauben überbrücken konnte, und wenn es mit Ernst gelten sollte, dann auch Gott gegenüber nicht anders zu verstehen war; aber gerade damit das logisch unverständlich wurde, was jedem Erkennen nur vorausgehen konnte; eben das lutherische *servum arbitrium* oder in der Sprache eines Heinrich von Harclay (1270–1317 Weltgeistlicher in Oxford), dass Gott nicht notwendigerweise die Gnade *a principio* erschaffen musste, nun aber dazu stehen müsste, zu dem Ziel menschlicher Hoffnung als *secundum quid,* und so auch die Allmächtigkeit Gottes hier nur im Vertrauen auf Gottes Menschlichkeit überwindbar wurde.[33]

So gesehen hatte aber nun die *via moderna* auch noch einen anderen Aspekt... Es dürfte nämlich deshalb auch nur die halbe Wahrheit sein, wenn Karl-Heinz Haag in einem Rückblick auf die Scholastik feststellen wollte, dass «dem Schwinden der umfassenden innen- und aussenpolitischen Funktion der Kirche in der europäischen Gesellschaft das Schwinden des Allgemeinen als eines genuinen Moments in der philosophischen Theorie entsprach. Die Einzelnen gelangten zu ihrer von den anderen begrenzten Selbständigkeit. Die nominalistische Bestimmung des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem wurde zum herrschenden»[34]. ... oder ob es

[32] N. P. Althaus, Luthers Theologie, Gütersloh 1962, 107: WA18 709;711.
[33] Zu Einzelheiten vgl. Anm. 30.
[34] K. H. Haag, Kritik der neueren Ontologie, Stuttgart 1960, 21.

nicht vielmehr umgekehrt nun gerade galt, auch theologisch jenseits eines nominalistischen und letztlich rationalistischen Versuchs das wahre und auch gesellschaftlich tragende Allgemeine zu suchen, nachdem das Universalreich von Kaiser und Papst gerade auf Grund der hier relevanten geistig-religiösen Kräfte jener nur immer *einen* Geschichte nicht die dauernde Verkörperung sein konnte und ‹neuen Wegen› weichen musste, zumindest, wenn es nicht ebenso in einer staatspolitischen Fixierung eines *esse est deus* sich selbst gegenüber gleichgültig werden sollte, wie es etwa die unterschiedliche Meinung zwischen Thomas und Scotus in der Beurteilung der Judentaufe spüren liess. Thomas' Ablehnung jüdischer Zwangstaufe und bei zu taufenden Kindern die Behauptung eines Elternrechts Andersgläubiger beruhte eher auf der Gleichgültigkeit, die aus der vermeintlichen Sicherheit einer festen theokratischen Ordnung erwuchs, als dass hier Elemente eines Toleranzgedankens vorhanden gewesen wären, während Scotus nach jener immer praktizierten Lösung einer umfassenden ‹christlichen› Gesellschaftsgestaltung zu greifen versuchte, ohne wie eben auch Luther letztlich zu begreifen, weshalb über Jahrhunderte hinweg der Kirche ein Punkt ‹absoluter Verstocktheit› gegenüberstand und letztlich nur immer wieder als Mahnung christlichen Selbstverständnisses verstehbar bleiben würde, wie Franz Rosenzweig sich schliesslich in unserem Jahrhundert zu deuten mühte. Scotus aber hier im Unterschied zu Thomas die Obrigkeit an ihre an sich bestehende Aufgabe gemahnte, auch mit jener Einschränkung, *quod ipsi non essent vere fideles in animo, tamen minus malum esset, eis non posse immune legem suam sanctam servare, quam posse eam libere servare. Item filii eorum, si bene educarentur, in tertia et quarta progenie essent vere fideles*[35]; nur dass hier sich diese Aufgabe in historischer Verleugnung ihrer eigenen Legitimität vollzog und vergessen worden war, dass in der *religio licita* auch in einer christlichen Geschichte die ‹Vollendung› wenn auch mit verbundenen Augen lediglich in der historischen Dauer heimlich vorweggenommen schien, jedenfalls von hier und in Zeiten des Friedens und der Gerechtigkeit immer neue Impulse auch für eine christliche Welt ausgingen; man denke nur daran, welchen bisher wenig beachteten Einfluss die lediglich Existenz der Synagoge im 18. Jahrhundert auf die geistigen Strömungen in der altpreussischen Kirche gehabt hat, und so gesehen auch ein Stück *via moderna* wenn auch nur indirekt gewesen sein dürfte.

Um aber auch dieses zu verstehen, gehörte dazu auch als ‹protestantisches Prinzip› die Überwindung der historischen Vereinzelung eines be-

[35] N. J. Guttmann, Die Scholastik d. 13. Jh. in ihrer Beziehung zum Judentum, Breslau 1902, 158.

stimmten Geschehens, das zur geschichtsphilosophischen Idealbildlichkeit erhoben werden sollte; und so auch die Erinnerung daran, dass auch für Luther die ‹Schrift› als Norm immer nur in einer Richtung galt, etwa nach folgenden Worten: «Man soll nicht umstossen oder ändern, was man nicht mit heller Schrift kann umstossen oder ändern. Gott ist wunderlich in seinen Werken. Was er nicht haben will, da zeuget er genugsam von in der Schrift. Was er deshalb nicht zeuget, das lass man gehen als sein Werk; wir sind entschuldigt, er wird uns nicht verführen»[36]; sich dieses aber wiederum denn nicht von der möglichen Tradition über die Schrift hinaus in einem Vergleich zu Scotus unterscheiden würde; auch für Scotus galt der Satz: «Es ist alles fernzuhalten, was die Hlg. Schrift bezeugt... Damit darf aber nicht geleugnet werden, dass etwas wahr sein kann, was nicht in der Schrift berichtet wird»; und mit dem schönen poetischen Nachsatz, der von anderen Scholastikern ebenfalls als «klassischer Beweis für die von der Schrift unabhängige apostolische Tradition angesehen» wurde, dass nämlich der Evangelist Johannes am Schluss seines Evangeliums ausdrücklich feststellte, «dass Christus noch andere Zeichen gewirkt habe, die nicht in diesem Buche aufgezeichnet seien» und jedem formalen Schriftprinzip schon so Genüge getan sein dürfte,[37] und eigentlich erst in der Reformation ‹so› von sich selbst befreit wurde; die ‹Schrift allein› war jedenfalls auch schon der vornehmste Beweisgrund aller vorangegangenen theologischen Sophistereien und war als solche so jedenfalls keine reformatorische Entdeckung. – Die Autorität musste sich mithin in anderen *universalia* tradieren lassen, als es der Nominalismus wahrhaben wollte. Das ‹Wort› durfte in seiner substantiellen Realität kaum zu einem *flatus vocis* gerinnen oder aber auch im Einklang mit jeder *via antiqua* seine Verwirklichung in äusserer Historizität wie dem eines universalen Reiches kaiserlicher oder päpstlicher Gewalt finden wollen. Die Einheit der Geschichte in der ewig neuen Wandlung des ‹modernen› und der immer gleichzeitigen Zurückführung auf den gleich-‹gültigen› Ursprung konnte auch für die gesellschaftspolitische Gestaltung nur eine alle verpflichtende und unterschiedslose Gerechtigkeit Gottes oder allen nur so zukommendes und handhabbares ‹Glauben› sein; nur das konnte dann die menschheitsgeschichtliche oder ‹christliche› Gesellschaft und die Predigt davon über alle Kulturen und konfessionellen Besonderheiten hinweg die ‹allgemeine› Kirche sein, aber auch so nur aus solchem Bewusstsein die Autorität unzerstörbarer Geschichte erwachsen. Das dann auch historisch

[36] WA XXVI 167.

[37] N. J. Finkenzeller, Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Joh. Duns Scotus, Münster 1961: Ox. I d. 26 un. n. 26.

so versammelte ‹Volk› und die ‹demokratische› Begründung seiner Obrigkeit war aber mithin vor jedem je zu überdenkenden sozialen Aufbau dann anders qualifiziert als durch den aufklärerischen und letztlich schon erkenntnistheoretisch im Nominalismus vorgespeicherten Gedanken einer ‹Volkssouveränität›. Doch auch dieses lineare Wollen war für eine *via moderna* oder für jeden damals echten Konziliarismus verboten. Nicht erst so hatte sich darum die lutherische Reformation einem funktionalistisch verstandenen und noch von der griechischen Polis her bestimmten Sozialverständnis des gesellschaftlichen Lebens zu erwehren. Es konnte auch für die *via moderna* nicht davon die Rede sein, dass «der oberste Leitgedanke für die Existenz und Art von Autorität das Gemeinwohl, der allgemeine Nutzen sein» müsste. Es sei «die Vernunft des einzelnen bzw. der Majorität, die darüber» entschiede, «was Autorität» sei oder bleiben dürfe. Die Vernunft aber sei von Gott und nur in diesem Sinne (auf ziemlich kasuistischen Umwegen) besässe «das durch die Wahl des Volkes erwählte Oberhaupt» (und nicht nur in staatlicher Beziehung) «eine gottgeordnete und gottgegebene Autorität». Somit aber auch jene Betrachtungen fortfielen, dass den Reformatoren im Unterschied dazu nie eingefallen sei, «sich mit den aufklärerischen Ideen des Staatsvertrages und der Volkssouveränität einzulassen»[38]. – Es sei darum nur hier abschliessend auf eine bisher ungedruckte Handschrift des Jakob von Viterbo, eines Augustiners, der im gleichen Jahr wie Scotus (1308) starb, ‹neu› verwiesen. In dieser Schrift *De regimine christiano* (von 1301) wurde nämlich nicht minder deutlich das Staatsethos, wie es später das Obrigkeitsverständnis des lutherischen Landesfürstentums charakterisieren sollte, schon vorreformatorisch ausgebreitet. So konnte auch Richard Scholz[39] über das Anliegen in *De regimine christiano* referieren, dass aus der Predigt jener geschichtlichen Einheit ‹im› Glauben die Kirche der Staat *kat'exochen* wäre; und die Definition der *res publica,* wie sie Augustin von Cicero übernahm, träfe so eigentlich nur auf die Kirche zu (c. 2); wie auch die volle Regierungsgewalt immer nur zugleich aus der priesterlich-sakramentalen und der königlichen Gewalt bestehen könnte, was weiter nur hiesse, dass schliesslich auch alle Inhaber der priesterlichen und königlichen Gewalt (und wer wäre das nicht irgendwie in jeweils seinem Lebensbereich) Vikare, Diener, Mithelfer Christi wären. «Ferner gab und gibt es eine rein menschliche, auf dem natürlichen Trieb ruhende Staatenbildung, Staaten menschlichen Rechts. Aber es gibt auch eine Königsgewalt

[38] Fr. Kropatscheck, Occam und Luther (Anm. 29) 62.
[39] Die Publizistik z.Zt. Philipps des Schönen und Bonifaz VIII, Stuttgart 1903, 133 u.f.

kraft göttlicher Einsetzung und göttlichen Rechts. Beide Arten sind von Gott, die erste mittelbar, durch Vermittlung der Natur, die andere unmittelbar. Jene bestand zu allen Zeiten bei Gläubigen und Ungläubigen, diese nur bei den wahren Gläubigen, angedeutet im Alten Testament, erfüllt durch Christus. Die erstere, die natürlich Königsgewalt war mit wenigen Ausnahmen auch der Person nach vom *sacerdotium* geschieden; die zweite, göttliche Königsgewalt ist der Person nach nicht vom Priestertum» (einem Priestertum aller Gläubigen oder doch wenigstens mit nachdrücklichem Einschluss des Königs) zu trennen; so waren auch Bischöfe und Könige einem ‹christlichen› Reich in gleicher Weise verpflichtet, und die somit auch über jeden *communis consensus communitatis hominum* hinausreichte; aber so auch schliesslich zwar in wesentlich vorsichtigerer Weise und mit mancherlei Unverständnis behaftet bei einem anderen ‹Kurialisten› Aegidius von Rom auch die Papstgewalt nur noch durch die jeweilige Umschreibung des Amtsbereiches als bischöflicher und königlicher Pflicht oder als *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* offenkundig würde; oder zusammengefasst: Man dürfte nicht einfach priesterliche und königliche Würde und Macht unterscheiden, sondern vielmehr ein göttliches, himmlisches, spirituales Königtum und ein menschlich irdisches, weltliches (c. 3 fol. 75–78)[40]; beides war aber in dem Lauf der Geschichte in mannigfacher Weise untrennbar und immer erst nachträglich, *a posteriori* (oder nach einem Wort des Apostels: was aber zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben [Röm 15, 4]) verbunden gewesen. – Auch eine *via moderna* und jede andere und immer neue Reformation konnte dieses Rätsel geschichtlicher Einheit ‹im› Glauben nicht lösen, wohl aber nicht in Vergessenheit geraten lassen, eben um der Freiheit der Kinder Gottes willen... (Röm 8, 21).

Thomas Buske, Berlin

[40] N. R. Scholz a.a.O., u. zu Aegidius von Rom *ibid.* 62f.