

Primat des Papstes

Das Vierte Laterankonzil 1215: Zu seiner Bedeutung in Geschichte und Gegenwart

Vor nunmehr über 800 Jahren wurde in der Bischofskirche „S. Giovanni in Laterano“ in Rom ein Stück Kirchengeschichte geschrieben: Vom 11. bis zum 30. November 1215 tagte dort das Vierte Laterankonzil, das auf drei Sitzungen 70 bedeutende Dekrete verabschiedete – darunter nicht nur theologische Lehren, sondern auch

kirchenrechtliche Bestimmungen, die teilweise bis heute gültig sind. Die Katholische Akademie Bayern nahm das Jubiläum zum Anlass, am 24. November 2015 die Bedeutung des Vierten Laterankonzils für Geschichte und Gegenwart auszuloten. Die Vorträge finden Sie auf den folgenden Seiten zum Nachlesen.

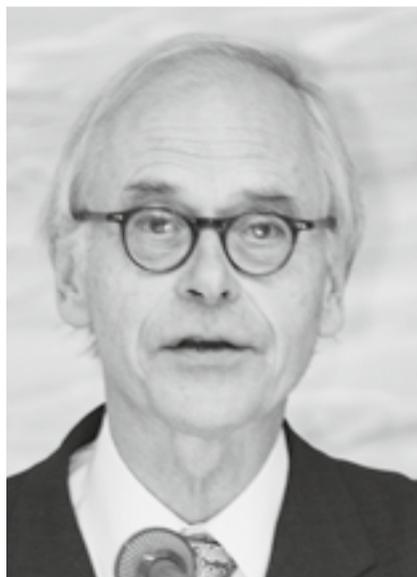
Das Vierte Laterankonzil und Papst Innozenz III. als alleiniges Haupt der Christenheit. Höhepunkt päpstlicher Machtentfaltung?

Klaus Herbers

I. Fragestellung

„Mich hat sehnlich danach verlangt, dieses Passahmahl mit euch zu essen, bevor ich sterbe“, so begann in Anklang an Lk 22,15 Papst Innozenz III. († 1216) seine Eröffnungsrede zum Vierten Laterankonzil. Was wollte der Papst damit sagen? Spricht hier ein Todgeweihter, wie die ältere Forschung meinte? Immerhin ersetzt der Text das „antequam patiar“ („bevor ich leide“) des Bibeltextes durch ein „antequam moriar“ („bevor ich sterbe“). Bedeutet der Hinweis auf das Passahmahl aber nur Leiden oder war dies nicht zugleich ein Fest? Jedenfalls scheinen die Leiden hinsichtlich der Aufgaben eines Kreuzzugs und der Häretikerbekämpfung in Südfrankreich wichtige Punkte des Konzils gewesen zu sein, denn nach dem Papst ergriffen auch der Patriarch von Jerusalem und Theodiscus von Agde das Wort.

Vielleicht waren es aber nur die Worte eines Papstes, der zwar biblisch und theologisch formulierte, aber im Grunde juristisch dachte. War das Konzil die Bühne, um die päpstliche Zentralgewalt zur Geltung zu bringen, wie jüngst mehrfach unterstrichen wurde? Das Vierte Laterankonzil war der bedeutende Abschluss der vier großen Konzilien, die seit 1123 mit dieser großen römischen Kirche verbunden sind. Waren dies Versammlungen, die im Wesentlichen päpstlich bestimmt waren und die Konzilsväter gleichsam als Staffage für die päpstlichen Entscheidungen benutzten? Jedenfalls fällt auf: die drei Versammlungen 1123, 1139 und 1179 fanden nach den Einigungen im Investiturstreit sowie nach einschnei-



Prof. Dr. Klaus Herbers, Professor für Mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften an der Universität Erlangen-Nürnberg

denden Papstschismen statt. Ging es hier vielleicht nur darum, die Ergebnisse solcher Auseinandersetzungen in einen breiten Rahmen zu stellen, den übrigen Episkopat gleichsam „mitzunehmen“? Boten dann die Konzilien vor allem eine Möglichkeit, die päpstliche Macht eindrücklich zu demonstrieren?

Die Canones des Vierten Laterankonzils reichten von zahlreichen innerkirchlichen Regelungen bis zu Fragen von Häresie, Judenverfolgung, Kreuzzug,

Rechtsverfahren. Die Inhalte waren offensichtlich breiter angelegt als die der drei Vorgängerkonzilien. War dies Lothar von Segni, nun Papst Innozenz III., zu verdanken, der in allen diesen Bereichen deutliche Akzente setzte und den man oft als großen „Juristenpapst“ bezeichnet hat? Welche Verbindungslinien lassen die Beschlüsse zu anderen schon existierenden Texten erkennen? Lässt sich der Anteil des Papstes aus seinen Schreiben und Reden oder aus seinem Verhalten im Verlauf des Konzils ableiten? Wo lagen Schwerpunkte der päpstlichen Herrschaft Innozenz' III.?

Ich möchte zunächst auf die Einladungsschreiben und Eröffnungsrede des Papstes sowie den Verlauf zu sprechen kommen, dann die wesentlichen Beschlüsse vorstellen und einordnen, um schließlich die Rolle des Papstes genauer zu bestimmen, wobei ich den Blick auch über das Laterankonzil im engeren richten werde.

II. Einladung, Zielsetzung, Eröffnung und Verlauf

„In den Weinberg des Herrn brechen Tiere aller Art ein, um ihn zu verwüsten“, so beginnt das Einladungsschreiben „Vineam Domini Sabaoth“ des Papstes vom 19. April 1213 mit dem beliebten Bild des Weinbergs für die Aufgabenfelder der Kirche. Zwei Dinge hätten, so der Papst, sein Herz in letzter Zeit bewegt: die Wiedererlangung des Heiligen Landes und die Reformation der universalen Kirche. Unter Tränen habe er häufig gebetet, damit Gott ihm seinen Willen offenbare, und er habe mit den Kardinälen und anderen klugen Männern die Einberufung eines Konzils beschlossen. Und dann folgt eine Agenda: Laster sollten ausgerottet und Tugenden eingepflanzt, Auswüchse korrigiert, die Moral gebessert, Irrlehren beseitigt werden. Ein langer Katalog von Aufgaben und Vorschlägen schließt sich an. In einem weiteren Abschnitt nimmt Innozenz zur langen Vorbereitungszeit Stellung und bemerkt, dass er „viro prudentes“, kluge Männer, in alle Provinzen geschickt habe, die dort ermitteln sollten, was „durch die apostolische Fürsorge“ getan werden müsse. Außerdem wolle er geeignete Männer für die Angelegenheit des Heiligen Landes ausschicken. Der Episkopat wird ermahnt zu klären, was der Korrektur und Reform bedürfe, und er möge zur Teilnahme am Konzil überflüssige Ausgaben vermeiden und vor allem bei der Vorbereitung des Kreuzzugs helfen.

Innozenz III. verfasste „Vineam Domini Sabaoth“ in einer Zeit, als zahlreiche Konfliktherde auch das Papsttum betrafen. Eine Angelegenheit stand deutlich im Vordergrund: Der Verlust Jerusalems 1187, den Papst Gregor VIII. († 1187) mit dem Rundschreiben „Audita tremenda“ beklagt hatte, war nicht vergessen. Schon an die päpstlichen Vorgänger waren mehrfach Hilferufe aus dem Heiligen Land gerichtet worden. Der vielfach diskutierte päpstliche Aufruf „Audita tremenda“, eine littera von 1187, dokumentiert den tiefen Schmerz Gregors VIII.; 25 Jahre später, 1212, sollte Innozenz III. um ein Vielfaches verstärkt seiner Freude darüber Ausdruck geben, dass die Christen in Las Navas de Tolosa gegen die Muslime in Spanien gesiegt hatten. Nach diesem Sieg stand ein neuer Kreuzzug gleichsam auf der Tagesordnung; er verlangte aber nach Ergänzung, oder besser, nach Fortführung im Osten, zumal der Kreuzzug von 1204 unter venezianischer Dominanz nach Konstantinopel geführt hatte. Die Stadt am Bosphorus war 1204 von Venezianern erobert und dort ein Lateinisches Kaiserreich errichtet worden. Auch im Südwesten Frankreichs sprach man bei der Bekämpfung der

Häresie der Albigenser oder Katharer von einem Kreuzzug.

Innozenz' große Sorge um den Kreuzzug geht aber auch daraus hervor, dass der Papst wenige Tage nach der Konzilsinvitation, am 26. April 1213, an den Patriarchen Albert von Jerusalem schrieb und die Enzyklika „Vineam Domini Sabaoth“ beilegte. Er wollte verhindern, dass die künftigen Konzilsteilnehmer einen schlechten Eindruck vom Lebenswandel mancher Bewohner des Heiligen Landes erhielten. Der Patriarch sollte deshalb den König sowie die Templer und andere Ritterordensangehörige ermahnen. Außerdem bat der Papst den Patriarchen darum, dem Sultan von Damaskus den beiliegenden Brief „Daniele propheta“ zu übermitteln: Der Sultan solle das Heilige Land, das er zu Unrecht besitze, den Christen zurückgeben. Innozenz ersuchte schließlich den Patriarchen außerdem, früher zu kommen und „auch einige kluge und zuverlässige Männer“ mitzubringen, „die guten Einblick haben in die sachlichen, zeitlichen und örtlichen Gegebenheiten“.

Die außergewöhnlich lange Vorbereitungszeit von zwei Jahren zeigt, wie ernst Innozenz das Konzil nahm. Neben dieser intensiven Vorarbeit fällt im Vergleich zu früheren Konzilien die große Beteiligung auf: Neben Bischöfen, Äbten, den Generalkapiteln von Cîteaux und Prémontré, den Großmeistern der Ritterorden, wurden sogar – eine Neuerung – Vertreter der Cathedral- und Stiftskapitel nach Rom gebeten. Dies verbreiterte die Basis für gesamtkirchliche Beschlüsse. Könige, Fürsten und städtische Vertreter waren vor allem deshalb geladen, weil über einen Kreuzzug geredet werden sollte. So versammelte das Konzil schließlich die wichtigsten Repräsentanten des Abendlandes und des Ostens; auch der Primas der Maroniten sowie der lateinische Episkopat aus den Kreuzfahrerstaaten waren zugegen.

Die Ladungsschreiben zeigen, dass Innozenz nicht nur den „orbis latinus“, sondern in spätantiker Tradition die ganze Christenheit versammeln wollte, was zu einem für mittelalterliche Verhältnisse riesigen Konzil führte. Will man die Zahlen sprechen lassen, so waren aus 200 Mitgliedern beim ersten Laterankonzil 1123 rund 1200 geworden, genauer: 400 Kardinäle, Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe sowie 800 weitere Kleriker. Ein anonymer Zeitgenosse (Gießener Anonymus) kommentierte, dass eine solche Menge bisher kein Auge geschaut, kein Ohr je gehört habe. Dieser Bericht lässt neben demjenigen des Richard von San Germano († 1244) den Verlauf der Versammlung deutlich werden: Drei Sitzungstage, am 11. (Martini), 20. und am 30. (Andreastag) November bildeten die Grundstruktur.

Nach den einleitenden Bemerkungen schildert der Augenzeuge den Beginn der ersten Sitzung am Martinstag mit einer Messe im Lateran, der nur Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe beiwohnten. Danach wurden die anderen „ordines“ zugelassen und das „Veni creator Spiritus“ angestimmt. Nach der „oratio“ habe der Papst in seiner Ansprache zur Befreiung des Heiligen Landes gemahnt, bevor der Patriarch von Jerusalem das Wort ergriffen habe.

Diese beiden Ansprachen bildeten gleichsam eine Grundmelodie. Die schon anfangs kurz zitierte Homilie Innozenz' III. entsprach dem Zeitgeschmack, sie legte Schrifttexte im allegorischen Sinn aus. Das Paschafest ist die Feier des Konzils „für die Reform der ganzen Kirche und vor allem für die Befreiung des Heiligen Landes“. Wenn aber Pascha eine doppelte Etymologie besitzt und sowohl Übergang als auch

Leiden bedeute, dann gebe es einen dreifachen Übergang: körperlich – nach Jerusalem, geistlich – zu einer Reform und ewig, das heißt „von diesem Leben zu dem Leben“, also zur Herrlichkeit. Die Auslegung nach dem drei- oder vierfachen Schriftsinn wird deutlich. Innozenz bemühte weitere biblische Bezüge, wenn er unterstreicht, er sei bereit, den Kelch des Leidens zu trinken, wenn dieser ihm für die Verteidigung des katholischen Glaubens, die Befreiung des Heiligen Landes oder die Freiheit der Kirche gereicht werde. Obwohl die Probleme des Heiligen Landes in der Eröffnungsrede dominieren, kommt Innozenz doch auch auf die Reform der Kirche und des Klerus zu sprechen: „Denn alle Verderbtheit geht hauptsächlich vom Klerus aus: wenn nämlich der geweihte Priester sündigt, verleitet er das Volk zur Sünde“.

An den zwei folgenden Tagen – den historiographischen Berichten folgend – sei über die Angelegenheiten des Patriarchen von Konstantinopel, dann am dritten Tag der Streit zwischen den spanischen Metropolen Toledo und Compostela entschieden worden. Der nächste Absatz schildert die mehrtägigen Auseinandersetzungen in Südfrankreich um die Albigenser. Anschließend werden liturgische Ereignisse am Sonntag nach Martini und an der Oktav von Martini erzählt.

Die Heilung der Seele eines Sünders trat hier gegenüber der Strafe für die Sünde in den Vordergrund.

Die dritte Sitzung am Andreastag (30. November) hielt zunächst die Beschlüsse zur Rechtgläubigkeit und zur Zurückweisung von Häresien, besonders des Joachim von Fiore († 1202), fest. Danach berichtet unser Augenzeuge über die Kreuzzugspläne mit interessanten Details am Rande zur Einrede des Mainzer Erzbischofs. Als dieser nämlich die Stimme erheben wollte, gebot der Papst ihm Schweigen und sagte: „Audias me modo posthac audiam te.“ Erst solle er, Innozenz, gehört werden, danach wolle der Papst auch den Erzbischof hören. Der Papst riss damit die Diskussion an sich, und die Einlassungen des Erzbischofs waren de facto erledigt.

Der vorletzte Absatz berichtet zum Abschluss Folgendes: Die Constitutionen wurden gelesen. Weil die Zeit schon vorgerückt sei (es sei die neunte Stunde gewesen), habe der Papst eine große Kreuzreliquie aus Konstantinopel gezeigt und nach der Verehrung durch Kniebeugen das „Te Deum“ angestimmt. Nach der *Collecta* erfolgte der Segen mit dem Heiligen Kreuz und es wird hervorgehoben, dass es nur drei große Sitzungstage dieses Konzils im Lateran gegeben habe. Der Bericht schließt damit, dass er von der Rückkehr der meisten Bischöfe erzählt, aber wissen will, dass vor allem Bischöfe aus Deutschland den Advent über und bis zur Fastenzeit in Rom geblieben seien, der Schnee dürfe unter anderem von der Überquerung der Alpen abgeschreckt haben.

Was ist zunächst aus diesem Ablauf abzuleiten? Symbolisierten die drei Hauptsitzungstage die Trinität? Griff die Struktur symbolisch den ersten Konzilskanon auf, der ja trinitarische Fragen mit Blick auf die Lehren des Joachim von Fiore erörterte und die klassische Lehre bekräftigte? Was bedeuteten die Tumulte am zweiten beziehungsweise dritten Sitzungstag und das Verhalten des Papstes? Stärkte diese Vorgehensweise des Papstes in kritischen

Situationen die päpstliche Autorität? Wie nutzte man die Pausen zwischen den drei Sitzungstagen? Zwar wurden hier anhängige Streitigkeiten behandelt, wie derjenige zwischen Toledo und Braga beziehungsweise Toledo und Compostela um den Primat auf der Iberischen Halbinsel, aber vielleicht wurden die Pausen auch genutzt, um die Konzilsväter in bestimmte Richtungen zu lenken.

III. Die Canones

Die Canones (Beschlüsse) sind vielfältig. Die besondere Bedeutung oder Sonderstellung des Kreuzzugsanliegens geht daraus hervor, dass der umfangreiche Canon 71 hierzu an das Ende gesetzt ist, ansonsten haben spätere Rechtsammlungen mehr oder weniger einleuchtende Gruppen gebildet. Es geht darum, zu fragen, auf welchem Nährboden die Rechtssätze entstanden, bevor sie zu Canones des IV. Laterankonzils wurden. Wie hoch war der Anteil des Papstes an den Formulierungen? Welche Vorlagen lassen sich ausmachen?

1. Das umfangreiche Glaubensbekenntnis im ersten Canon liest sich fast wie eine Erläuterung zum Credo von Nizäa/Konstantinopel. Außerdem hat man Bezüge zum 11. Konzil von Toledo (675) hergestellt, das die Auffassung der Kirchenlehrer Athanasius, Ambrosius, Hilarius, Fulgentius und Augustinus aufgegriffen hatte. Zumindest die Passage des ersten Kanons: „Jesus Christus ... dessen Menschwerdung von der ganzen Dreifaltigkeit gemeinsam gewirkt wurde“ lässt an das Toletanum denken: „Wir glauben aber, dass der Sohn nicht nur vom Vater, sondern auch vom Heiligen Geist gesandt worden ist“ und „von sich selbst, denn untrennbar ist nicht nur der Wille, sondern auch das Wirken der ganzen Dreifaltigkeit“. Auch die Bemerkungen zur Auferstehung „mit dem eigenen Leib“ könnten darauf verweisen.

Die Ekklesiologie dieses ersten Canons war aber auch neu, wenn man bedenkt, dass hier die Kirche auf Christus dergestalt bezogen wird, dass Christus „Priester und Opfer zugleich“ sei. Christi Leib und Blut seien im Altarssakrament in Brot und Wein wahrhaft enthalten, denn sie seien durch Gottes Macht „transsubstantiiert“, wesensverwandelt, worden. Die aktuellen theologischen Überlegungen des 12. und des 13. Jahrhunderts wurden aufgegriffen (zum Beispiel die von Alanus ab Insulis, Stephan Langton). Aber der Papst hatte sogar selbst in seinem sechsteiligen Abhandlung „De sacro altaris mysterio“, „Über das Geheimnis des Altares“, zur Transsubstantiation Stellung genommen. Das Konzil rezipierte damit die neusten Ideen der damaligen scholastischen Theologie.

2. Die zweite, damit zusammenhängende Überlegung betrifft die Reformsynoden des beginnenden 13. Jahrhunderts außerhalb Roms. Neben dem Rückgriff auf Bestimmungen des dritten Lateranum lassen sich eine Reihe weiterer Versammlungen nennen, an deren Beschlüsse die Canones anknüpften. Eine 1209 in Avignon zusammengetretene Synode hätte die einschlägigen Bestimmungen des zweiten und dritten Laterankonzils erneut eingeschärft, handelte aber auch von der Bekämpfung der Häretiker durch Predigt und Überzeugung; hier bestehen Ähnlichkeiten mit Canon 10 des IV. Laterankonzils. Die Synodalstatuten, die Stephan Langton († 1228) im Juni 1213 nach seiner Ankunft in England beschließen ließ, betrafen Kirchenzucht, Sakramentenverwaltung und Pastoral. Auch hier wurde der Empfang des Bußsakraments und der Eucharistie verpflichtend gemacht. Dies nahm gleichsam den Canon 21 des

IV. Laterankonzils mit Beichtpflicht und Osterkommunion vorweg.

Stephan Langton gehörte aber zu den ehemaligen Studiengefährten Innozenz' III. Zu diesem Personenkreis gehörte auch Robert de Courson († 1219), der als Legat in Frankreich ab 1213 mehrere Synoden abhielt und der auch durch eine Summa, die von den Quaestiones des Stephan Langton abhängig sind, bekannt wurde. Die unter seinem Einfluss tagenden Synoden beschäftigten sich unter anderem mit der Klerikerdisziplin und mit anderen Fragen der Pastoral. Die Reformer, die vor allem im 12. Jahrhundert mit der Domschule von Notre Dame verbunden waren und deren Überlegungen oft als „spekulative Theologie“ bezeichnet wird, waren in verschiedene kirchliche Ämter aufgestiegen – Innozenz hatte Stephan Langton 1206, Robert de Courson 1212 zur Würde von Kardinalpriestern verholten. Nun konnten sie auch ihre Ideen in die Vorbereitung von Konzilsbeschlüssen direkt oder indirekt einbringen.

Die Diskussionen der Pariser Theologie betrafen aber auch die Sakramentalisierung der Beichte. Zu bestimmen war das Verhältnis von Todsünde und lässlicher Sünde, außerdem die Bedeutung des Bekenntnisses als Akt der Buße und Genugtuung, das Verhältnis von Beichte und ewiger Strafe. Diese Fragen hatten bereits seit dem 12. Jahrhundert die „Summae confessorum“ konturiert. Die Heilung der Seele eines Sünders trat hier gegenüber der Strafe für die Sünde in den Vordergrund. Das pastorale Anliegen des Canon 21 atmet damit den Geist dieser „Summae confessorum“, wenn es dort heißt, dass der Beichtvater „die näheren Umstände des Sünders und der Sünde sorgfältig erforschen müsse“, um den richtigen Rat zu geben.

3. Das dritte Beispiel zum Zustandekommen der Canones gilt dem wichtigen Kreuzzugskanon 71. Hier waren schon durch die Einladungsschreiben des Papstes eine gewisse Linie vorgezeichnet. Außerdem hatten aber die Kenner auf Wunsch Innozenz' eine Textvorlage erarbeitet, die der inzwischen neue Patriarch von Jerusalem, Radulf († 1225), auf der ersten feierlichen Sitzung verlesen hatte. Der Historiograph Roger von Wendover († 1236) hat diese Fassung überliefert. Sie weicht von der verkündeten Fassung ab: neben vielen Einzelheiten werden vor allem die Ausführungsbestimmungen im endgültigen Canon 71 klarer gefasst, etwa die Frage der Einkünfte aus den Pfändern, die Kreuzfahrer jüdischen Gläubigern überlassen hatten.

Schließlich ist noch auf die Vorarbeiten des Papstes Innozenz III. selbst hinzuweisen. Neben seinen Briefen ist er mit verschiedenen Werken hervorgetreten, verantwortete aber vor allem die erste offizielle Dekretalensammlung „Compilatio tertia“ von 1210 mit zahlreichen kirchenrechtlichen Satzungen. Hier formulierte Innozenz III. bewusst abstrakt, um langfristige und übergeordnete Gültigkeit sicherzustellen.

IV. Ein päpstliches Konzil – Innozenz III. als Haupt der Christenheit?

„Ich will das Passahmahl mit Euch essen, bevor ich sterbe“. Das Zitat nach Lk 22,15 rückt den Papst in die Nähe von Christus. Wenn er mit den Konzilsvätern wie Christus mit den Jüngern Mahl halten will, dann tritt der Papst an Christi Stelle. Dieser Christusbezug verweist auch darauf, dass nach früheren Titeln für den Papst wie Stellvertreter Petri („Vicarius Petri“) nun die seit Gregor VII. anzutreffende Bezeichnung „Vicarius Christi“, Stellvertreter Christi, bei Innozenz III. häufig belegt ist. Sie löste die Bezeichnung als Stellvertreter Petri

ab und korrespondierte so mit dem Zitat der Eröffnungsrede. Schon an anderer Stelle hatte Innozenz geschrieben: „Der Papst jedoch ist geringer als Gott, aber größer als der Mensch“. Der starke Christusbezug ist auch bei der Beschreibung der religiösen Gemeinschaften in den Canones zu erkennen, sodass man vom Prinzip der „christoformitas“ spricht.

Welche Rolle hatten dann aber der Papst und welche die Konzilsväter? Die Einladungsrede begründet folgendermaßen: „Da es um das gemeinsame Wohl aller Gläubigen geht, wollen wir nach dem alten Brauch der heiligen Väter nur im Hinblick auf das Heil der Seelen zu gelegener Zeit ein allgemeines Konzil halten“. Der Kanonist Huguccio († 1210) verstand unter einem Generalkonzil ein Konzil mit päpstlicher Bestätigung. Demnach verleiht der Papst dem Konzil seine Universalität. Andererseits spricht die große Beteiligung für eine bedeutende Rolle der Konzilsväter. Albert Hauck hat sogar die Meinung vertreten, das IV. Lateranum nehme den kollegialen Typus der Konzilien des 15. Jahrhunderts vorweg; Horst Fuhrmann und Jürgen Miethke sind ihm darin teilweise gefolgt. Jüngst hat Christoph Meyer aber Zweifel an dieser Deutung geäußert und geltend gemacht, dass die Quantitäten der beteiligten Konzilsväter sich aus den Diskussionspunkten ergeben hätten: Die Förderung des Kreuzzuges und der Kampf gegen die Häresie.

Wenn wir die Beschlüsse zur Ketzerbekämpfung in den Blick nehmen, so lässt sich jedoch gegenüber früheren Versuchen eine gewisse Änderung ablesen. Die Ketzerbekämpfung wird 1215 mit der Klerusreform verbunden. Eine reformierte Seelsorge mit einem neuen Bild vom Beichtvater, mit der Stärkung des Pfarrklerus und der Predigt wandte sich auch gegen häretische Wanderprediger. Man könnte sagen: Kanzel und Beichtstuhl sollten es richten. Auch in diesem Zusammenhang wird der Blick auf die Pastoraltheologie gelenkt, die wiederum in Paris ihre Heimstatt hatte. Maurice de Sully († 1196) mit seinen Predigttraktaten, Petrus Cantor († 1197) oder Alanus von Lille († 1202) gehörten zu den wichtigen Vordenkern, deren Schüler aber beispielsweise Jakobus von Vitry († 1240) und Lothar von Segni, der spätere Papst Innozenz III., waren. Pastorale Handbücher nahmen vorweg, was später bei den zur gleichen Zeit entstandenen Ordensgemeinschaften der Dominikaner und Franziskaner gleichsam zum kurzen und griffigen Schlagwort nach Lk 24,19 wurde: „verbo et exemplo“, durch Wort und Beispiel wollte man überzeugen und Terrain zurückgewinnen. Im Canon 10 heißt es, die Bischöfe sollten geeignete Prediger heranziehen, die „mächtig in Tat und Wort“ erbauen sollten. Man könnte hinzufügen, dass die etwa 80 erhaltenen, freilich noch nicht ausreichend untersuchten Predigten Innozenz III. sich auch an diese Lehren der „artes praedicandi“ aus Paris anlehnten. Dass schließlich die Dominikanerliteratur später den eigenen Gründungsakt mit dem Laterankonzil verband, zeigt die Bedeutung dieser Bestimmungen aus einer anderen Perspektive.

Will man die Person Innozenz' etwas näher fassen, so dürfte es hilfreich sein, dessen verschiedene Werke kurz zu nennen: Sein Traktat über das Elend des menschlichen Daseins, sein Traktat über die Messe, seine Abhandlung über den vierfältigen Sinn der Ehe oder sein Kommentar über die Psalmen sind massenhaft überliefert.

Dass diese Gedanken auch sein Pontifikat bestimmten, lässt sich gut an seinen Einlassungen auf der Iberischen Halbinsel im Vorfeld der entscheidenden Schlacht von Las Navas de Tolosa

1212 ablesen. Meist werden dazu nur die Kreuzzugsbulen herangezogen. Blickt man aber auf die Aktivitäten des Legaten Rainer von Ponza († 1207), so ging es vor allem um die unheiligen Allianzen, die mit Muslimen gegen andere Christen abgeschlossen wurden, zum zweiten aber gegen unkanonische Herrscherehen. Beides wurde verknüpft und die erlittenen Niederlagen mit Sündhaftigkeit der Christen oder mit der Heirat eines Herrschers mit einer Jüdin in Verbindung gebracht. Damit griff der Papst Gedanken auf, die er in seinem Buch zur vierfachen Form der Ehe, „De quadripartita specie nuptiarum“, niedergelegt hatte, denn dem „matrimonium carnale“ steht eine „unio sacramentalis“ zur Seite. Insofern ist den neueren Überlegungen von Matthias Maser zuzustimmen, dass weniger allgemeine Konzeptionen zum Glaubenskrieg die Förderung der spanischen Reconquista vor 1212 bestimmten, sondern dass bei den Äußerungen Innozenz' III. und seines Legaten auch hier das „negotium crucis“ als eine „imitatio Christi“ verstanden wurde.

Was bedeutet dies für das Verhältnis von Papst und Konzil? Innozenz scheint durch seine Pariser Studienzeit stark geprägt worden zu sein, wie nicht nur an seinen Schriften, sondern auch aus der Nutzung dieser Schriften geschlossen werden kann. Blickt man auf die vielfältigen Bezüge auch der hier zur Diskussion stehenden Canones von 1215, so scheint jedenfalls Paris die wichtigere Bezugsgröße gegenüber seinem möglichen Studienort Bologna gewesen zu sein. Vielleicht kann man das Konzil sogar als Kommunikationsforum über die verschiedenen Entwicklungen in Paris und an anderer Stelle zum gelehrten Diskurs und zur theologischen Praxis ansehen. Offensichtlich waren weiterhin die Weggefährten von Paris wichtig, wenn man auf die Kardinalskreationen des Papstes schaut. Bologneser Studienfreunde spielten offensichtlich keine Rolle. Damit wird die Bezeichnung Innozenz' III. als „Juristenpapst“, ein Kampfbegriff des 19. Jahrhunderts, zunehmend problematisch, selbst wenn einige Jahrzehnte später der Kanonist Heinrich von Segusio (Hostiensis, † 1271) Innozenz als „Vater des Rechts“ bezeichnete. Dies zielt aber eher darauf, dass Innozenz durchaus die Formen der rechtlichen Setzung beherrschte und damit prägend wurde. Aber über all dem stand viel eher ein pastorales Grundanliegen, das neu war. Mit der Verknüpfung dieses Anliegen und den Rechtssätzen des Konzils erreichte Innozenz eine „Re theologisierung des Kirchenrechts“ (Peter Landau).

V. Ausblick

Innozenz hat das Instrument des Konzils wohl für seine Vorstellungen genutzt, hat seine „imitatio Christi“ auch auf sich bezogen. Insofern ist die Dominanz des Papstes auf dem Konzil unstrittig. Aber deutlich wird auch, dass die Vorarbeiten, die Denkanstöße zur Sakramententheologie, zur Predigt und Beichte, aber auch zu anderen Fragen auf einem breiten Diskussionsfundament aufbauten. Pariser Theologie fanden den Weg nach Rom. Selbst für die Frage des Kreuzzugs war der Rat der gelehrten Männer wohl wichtig, wenn man auf die Änderungen der definitiven Textfassung blickt. Insgesamt blieben dabei die Fragestellungen wichtiger als die zeitgebundenen Antworten.

Innozenz III. scheint wesentlich stärker Theologe als Jurist (Werner Maleczek) gewesen zu sein, wie nicht nur der Christusbezug, sondern auch seine Werke erkennen lassen. Dem Anspruch nach war er als „Vicarius Christi“ auch alleinige Haupt der Christenheit. Jedoch bleibt der Begriff „christianitas“ in



Foto: akg-images

Die wohl bekannteste Darstellung von Papst Innozenz III.: Die Legende seines Traums von der einstürzenden Kirche, die vom heiligen Franziskus gestützt wird und den Papst veranlasste – trotz

Bedenken und Widerständen – den Orden zuzulassen. Giotto di Bondone schuf dieses Fresko in der Oberkirche von Assisi wohl kurz vor dem Jahr 1300.

den Quellen so vage, dass die Durchsetzung dieses Anspruchs auch von Innozenz immer wieder neu ausgehandelt werden musste und das IV. Laterankonzil sicher nicht oder noch nicht den Höhepunkt päpstlicher Machtentfaltung darstellte.

Innozenz hatte das Passahmahl gegessen, aber erlebte den Kreuzzug nicht mehr. Er starb am 16. Juli 1216 in Perugia. □

Literatur

Dekrete der ökumenischen Konzilien. Band 2: Konzilien des Mittelalters: vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512-1517), hg. von Josef Wohlmuth.

Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Darmstadt 2012. Werner Maleczek, Art. Innocenzo III, in: Dizionario biografico degli italiani, Teilbd. 62, Rom 2004, S. 419-435.

Presse

Homepage des Serbisch-Orthodoxen Patriarchats

(Übersetzung Wikipedia, bearbeitet)

Die Katholische Akademie Bayern lud am 24.11.2015 zu einem Studientag über das Vierte Laterankonzil. Die drei Referenten, zwei Professoren für mittelalterliche Geschichte – Prof. Dr. Klaus Herbers aus Erlangen und Prof. Dr. Werner Maleczek aus Wien –, sowie ein Vertreter der Philosophie – Prof. Dr. Johannes Brachtendorf aus Tübingen – präsentierten die historischen und theologisch-philosophischen Aspekte der Konzilsversammlung und zeigten auch

ihre Bedeutung für die Gegenwart (...). Papst Innozenz III. war die dominante Figur im Konzil. Unter seinem Pontifikat erreichte die Autorität des Papsttums im Mittelalter seinen Höhepunkt; nicht nur in kirchlicher, sondern auch in weltlicher Hinsicht. Ihm galten die Reform der Kirche und die Befreiung des Heiligen Landes durch einen Kreuzzug als die wesentlichen Themen des Konzils, das er als beratendes Gremium betrachtete. Zoran Andric

Das Vierte Laterankonzil und seine Bedeutung für die Gestaltung der Lateinischen Christenheit: Zu Rezeption und Wirkung der 70 Reformgesetze der Kirchenversammlung

Werner Maleczek

I. Einleitung

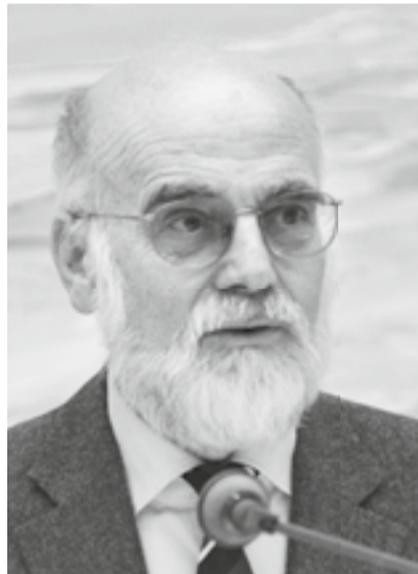
Das Großereignis des Konzils in der römischen Laterankirche im Herbst 1215 wird von keinem der zeitgenössischen Chronisten übergangen, aber nur der Bericht eines deutschen, dem Namen nach unbekanntes Klerikers, der im März des folgenden Jahres 1216 einem zu Hause gebliebenen den Ablauf der drei Sessionen vom 11., 20. und 30. November schilderte, ist etwas ausführlicher. Dieser „Gießener Anonymus“ – nach dem Aufbewahrungsort der Handschrift so genannt – berichtet als einziger skizzenhaft, wie die ersten drei Konstitutionen zustande kamen. Dies fand bei der dritten Session, am 30. November 1215, statt.

Nach der zeitig am Morgen zelebrierten Messe nahmen alle Bischöfe auf ihren Sitzen Platz, der Papst hingegen, umgeben von den Kardinälen und anderen Kurialen, ließ von einem erhöhten Sitz aus das Bekenntnis zur Dreifaltigkeit und andere Glaubensartikel verkünden. Danach wurde von allen mit lauter Stimme das Bekenntnis verlangt: „Glaubt ihr dies alles?“ Und alle antworteten „Credimus“. Danach wurden alle Häretiker und Sätze einzelner Häretiker, nämlich des Joachim von Fiore und des Amalrich von Bena, verurteilt. Es wiederholte sich derselbe Vorgang, dass nämlich die ausdrückliche Verurteilung verlangt wurde, auf welche die Konzilsväter laut mit „Reprobamus“ antworteten. Aus diesem Bericht wird deutlich, dass die dogmatischen Konstitutionen schon vorbereitet waren und dass vor der akklamatorischen Verabschiedung keinerlei Diskussion stattfand.

Aber wie die anderen 67 Konstitutionen zustande kamen, weiß man nicht, zumal während der vorausgegangenen Sessionen politische und kirchenpolitische Themen wie die strittige Wahl des lateinischen Patriarchen von Konstantinopel, die Ordnung der Kirchenprovinzen im Nordwesten der iberischen Halbinsel zwischen Braga und Santiago de Compostela, die Neuordnung der politischen Verhältnisse im Süden Frankreichs nach dem Albigenserkreuzzug und die Frage des rechtmäßigen deutschen Königs behandelt worden waren. Über die Rezeption und Wirkung der 70 Reformdekrete der Kirchenversammlung kann man hingegen sehr viel mehr aussagen.

II. Die kurz- und mittelfristige Wirkung der Konstitutionen

Ein Teil der Konzilsväter reiste in den ersten Dezembertagen ab, der größere Teil und besonders die deutschen Prälaten blieben über den Winter ihrer besonderen Anliegen wegen noch an der Kurie. In diesen Monaten mag der größere Teil der Konstitutionen ausformuliert worden sein. Innozenz III. ließ sie ins Kanzleiregister eintragen, aber leider ist gerade dieser Band verlorengegangen, wohl in den Wirren des Großen Abendländischen Schismas im frühen



Prof. Dr. Werner Maleczek, Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Wien

15. Jahrhundert. Wahrscheinlich ließ er Abschriften an bedeutendere Bischöfe der gesamten Christianitas verschicken.

Es stellt sich somit das Problem der Verbreitung dieser die gesamte lateinische Kirche verpflichtenden, von der höchsten päpstlichen Autorität promulgierten Gesetzestexte, welches uns in Zeiten von elektronischen Medien nicht mehr leicht vorstellbar ist. Wenn man 200 Jahre zurückdenkt, ist man bei einer Verbreitungsgeschwindigkeit, die von der Druckerpresse und vom Transport durch die Postkutsche abhing, vor 1450 befindet man sich im Zeitalter der von Hand gefertigten und mit der Geschwindigkeit des Pferdes verbreiteten Abschriften. Erstaunlich rasch nach dem Ende des Konzils setzte die Kommentierung der Konstitutionen ein, ja man hat den Eindruck, dass sich die Kanonisten auf das stürzten, was aus der päpstlichen Kanzlei herauskam.

Besonders eifrig war dabei ein Professor des kanonischen Rechtes in Bologna, Johannes Teutonicus, der dann ab 1220 im Domkapitel von Halberstadt Karriere machte. Große Bedeutung erlangte er durch die Glossierung des „Decretum Gratiani“, die als „Glossa ordinaria“ zum Standardkommentar wurde und bis ins späte 19. Jahrhundert immer zusammen mit diesem ersten Teil des kirchlichen Gesetzbuches „Corpus iuris canonici“ abgedruckt wurde. Er stellte in den ersten Monaten des Jahres 1216 nicht nur einen Apparat, also einen fortlaufenden Kommentar zu den Konstitutionen des IV. Lateranum, zusammen, sondern redigierte gleichzeitig eine Sammlung von Dekretalen Innozenz' III., die „Compilatio quarta“, in die er ebenfalls die Konzilsdekrete nach Themen geordnet einfügte. Sein Versuch, sie von Innozenz III. offiziell bestätigen zu lassen, scheiterte zwar, aber sie fand eine erstaunlich rasche und

große Verbreitung und wurde in den Rechtsschulen von Bologna, Paris, Oxford, Toulouse, Orléans kommentiert.

Die entscheidende Verbreitung der Konstitutionen des Laterankonzils erfolgte ab 1234 durch ihre Aufnahme in den „Liber Extra“. Der Nach-Nachfolger Innozenz' III., Papst Gregor IX., plante schon bald nach dem Beginn seines Pontifikates eine offizielle Sammlung der Dekretalen. Er beauftragte den aus Katalonien stammenden Bologneser Kirchenrechtslehrer Raimund von Peñafort, der seit 1230 als päpstlicher Kaplan und Pönitentiar an der Kurie wirkte, mit diesem Werk, das 1234 durch die Versendung an die Universität von Bologna promulgiert wurde. Dieser zweite Teil des kirchlichen Gesetzbuches blieb bis 1917 in Kraft und gehört nach der Bibel zu den am meisten verbreiteten Handschriften des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Der „Liber Extra“ wurde erstmals 1468 in Straßburg gedruckt, bis 1500 folgten noch 51 weitere Drucke. Zahlreiche Kanonisten verfassten ihre Kommentare und meistens ist der Text des „Liber Extra“ zusammen mit der „Glossa ordinaria“ des Bernardus Parmensis (dessen letzte Version einige Jahre vor seinem Tod 1266 entstand) überliefert. In den „Liber Extra“ kamen fast alle Konstitutionen, Ausnahmen betreffen can. 42 und 49, Bestimmungen über die Usurpation weltlicher Gerichtsbarkeit durch Kleriker und über das Verbot, die Lösung von der Exkommunikation durch Geld zu erreichen, und der hier nicht mitgezählte can. 71, der Aufruf zum Kreuzzug. Gleich ganz zu Beginn des „Liber Extra“ steht die dogmatische Konstitution „Firmiter credimus“, das am Konzil approbierte Glaubensbekenntnis. Ohne Übertreibung kann man sagen, dass durch die Dekretalensammlung des Raimund von Peñafort die Texte des IV. Lateranum in jeder kirchlichen Bibliothek des Mittelalters und der Neuzeit präsent waren und dass damit die Kenntnis und Verbreitung dieser kirchenrechtlichen Bestimmungen und dogmatischen Aussagen in hohem Maße gegeben war.

Aber die Päpste des 13. Jahrhunderts nach Innozenz III. bemühten sich auch auf andere Weise, diese kirchenreformatorischen Konstitutionen zu verbreiten und zum unverrückbaren kirchenrechtlichen Gerüst der Gesamtkirche zu machen. Dies trug im Weiteren zur Verfestigung des Wesensmerkmals der lateinischen Kirche bei: ein einheitliches, vom Papst ausgehendes, hierarchisch verfasstes rechtliches Gerüst und eine einheitliche Glaubenslehre, über welche beiden Bereiche auch wieder der Papst zu wachen und im Konfliktfall zu urteilen hatte. Zwei Treibriemen dienten der Verbreitung der auf dem Konzil und von Innozenz III. promulgierten Dekrete: einerseits das Wirken der päpstlichen Legaten in den Jahrzehnten nach 1215, andererseits die Beschlüsse von Synoden in den einzelnen Ländern der Christenheit, nicht selten waren die beiden „Treibriemen“ miteinander verknüpft.

Kanon 6 des Konzils hatte ausdrücklich die Abhaltung von jährlichen Provinzialsynoden vorgeschrieben und ausdrücklich die Beachtung der Konstitutionen des Lateranum voranzutreiben. Aus England, Frankreich und Spanien ließen sich mehrere solcher Synoden benennen. Ich beschränke mich auf ein französisches Beispiel, auf die Synode von Bourges im Jahre 1225. Sie trat auf Geheiß des nach Frankreich entsandten Kardinals Romanus zusammen, war gut besucht und hatte als Hauptaufgabe wohl die Unterstützung der französischen Kirche für den Albigenserkreuzzug, aber im Hintergrund war das Laterankonzil und seine reformerischen Anliegen stets präsent.

III. Die langfristige Wirkung einzelner ausgewählter Konstitutionen

Meinen zweiten Abschnitt möchte ich mit dem Hinweis einleiten, dass das IV. Lateranum in den Konstitutionen des Konzils von Trient an vielen Stellen explizit als Bezugspunkt erwähnt wird. Damit ist die Frage nach der Fernwirkung des zweifelsohne größten mittelalterlichen Konzils gestellt. Sie soll hier so beantwortet werden, dass einzelne ausgewählte Konstitutionen bei der Wirkung durch die Jahrhunderte, zum Teil bis in die jüngste Vergangenheit verfolgt werden.

can. 1: Die Konstitution „Firmiter credimus“, ein Glaubensbekenntnis, steht gleich zu Beginn. Es nimmt eine Sonderstellung ein, denn eine vergleichbare Fassung eines Glaubensbekenntnisses wurde auf keinem der vorangegangenen mittelalterlichen Konzilien verabschiedet. Man muss bis zu den spätantiken Großkonzilien von Nicäa, Konstantinopel und Chalzedon zurückgehen, um eine derartige umfassende Festlegung auf Glaubenssätze zu beobachten, die dann auch zum festen Bestandteil der Liturgie wurden. Vorausgehende mittelalterliche dogmatische Fixierungen betrafen nur Teilgebiete und fanden in Auseinandersetzungen mit einzelnen Theologen statt, die dann auf mehr oder weniger gut besuchten Synoden geklärt wurden.

Die Zielrichtung von „Firmiter credimus“ ist eindeutig: Es ist die Abwehr der Häresie, die neben dem Gedanken des Kreuzzuges, der gewaltsamen Zurrückeroberung der Heiligen Stätten im Orient, der Leitgedanke des Pontifikates Innozenz' III. war. Der Papst wehrte aber nicht nur ab, er versuchte auch, Bekehrungswillige zu gewinnen. Eine Etappe auf diesem Weg war ein verpflichtendes Glaubensbekenntnis, das den Humiliaten und später den Pauperes catholici unter Durandus von Huesca vorgelegt wurde. Es war jeweils „Firmiter credimus“ ähnlich. Wo ist die Fernwirkung dieser dogmatischen Konstitution? Ich verweise nochmals auf den „Liber Extra“, der das wichtigste Agens zur Verbreitung war, zumal er mit „Firmiter credimus“ eingeleitet wurde. Und es sollte nicht vergessen werden, dass von den Kanons des IV. Lateranums allein die ersten beiden zur Gänze in das dogmatische Quellenwerk der katholischen Kirche, den von Heinrich Denzinger erstmals 1854 zusammengestellten und letztlich von Peter Hünermann besorgten 44. Auflage des Enchiridion Symbolorum aufgenommen wurden (DH 428-433).

Ich greife zur Analyse drei kurze Abschnitte aus „Firmiter credimus“ exemplarisch heraus. Der eine ist die Anhäufung von Kennzeichnungen, Attributen, Eigenschaften Gottes gleich zu Beginn, noch vor der Aussage über die Trinität: „unus solus est verus Deus eternus, immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis“. Sie findet sich sogar im Katechismus der katholischen Kirche wieder (Nr. 202), der auf Veranlassung Johannes Pauls II. 1992 herauskam. Der „Catechismus Romanus“ von 1566 hatte hingegen darauf verzichtet. Innozenz III. bezog diese Attribute höchstwahrscheinlich aus Richard von St. Viktor, einem Lehrer und seit 1173 Prior der Regularkanonikerabtei St. Viktor in Paris. Dessen Traktat „De Trinitate“, der handschriftlich weit verbreitet war, gehörte zu den Standardwerken der Gotteslehre an den Pariser Schulen und mag dem jungen Lothar von Segni auch bekannt gewesen sein.

Die zweite, lange wirksame Aussage aus „Firmiter credimus“ ist jene über die Transsubstantiation im Zusammenhang mit der Aussage über die Kirche, in der

Jesus Christus selbst Priester und Opfer zugleich ist. Sein Leib und Blut sind im Altarsakrament unter den Gestalten von Brot und Wein enthalten, sobald diese transsubstantiiert worden sind, „transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina“. Der Begriff der Transsubstantiation ist hier selbstverständlich nicht neu und schon gar keine Erfindung Innozenz' III. Der Papst hatte ihn schon mehrfach in seinem Traktat „De missarum mysteriis“, der während seiner Kardinalszeit entstand und die Papstmesse und theologische Aussagen über die Eucharistie zum Inhalt hatte, verwendet. Auch in Briefen theologischen Inhaltes kommt er mehrfach vor. Der Begriff taucht vor der Mitte des 12. Jahrhunderts auf und steht in einer breiteren geistigen Bewegung, die Glaubensaussagen mit Begriffen aus der griechischen Philosophie zu deuten versuchte. Hier liegen Überlegungen über Form, Wesen, Substanz und Akzidentien zugrunde. Viele der Pariser Schultheologen der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts verwendeten den Begriff ebenfalls in ihren Traktaten. Bis in die jüngste Vergangenheit blieb Transsubstantiation ein eiserner Bestandteil der Sakramentenlehre der katholischen Kirche, zumal Thomas von Aquin in seiner „Summa theologiae“ einen tiefschürfenden Kommentar dazu abgegeben hatte und das Konzil von Trient erneut die Lehre bekräftigte.

Der Satz mit dem Hinweis auf die Transsubstantiation beginnt mit einer Aussage über die allgemeine Kirche der Gläubigen: „Una vero est fidelium universalis ecclesia“, begleitet von einem brisanten Nebensatz begleitet: „extra quam nullus omnino salvatur“ – außerhalb derer niemand das Heil erlangen kann. Dieser knapp gefasste, explizite Satz über die Heilsgewissheit möge als drittes Exempel für die lange anhaltende Wirkung herangezogen werden. Geläufig war der Wortlaut dieses Zeugnisses der selbstbewussten, von der eigenen Sendung zutiefst überzeugten, vom römischen Pontifex gelenkten Kirche im kurialen Milieu mit hoher Wahrscheinlichkeit durch das in seiner endgültigen Fassung um 1140 redigierte „Decretum Gratiani“, das als Handbuch bei der täglichen Arbeit in der Kurie benützt wurde. Diese Aussage von der Heilsnotwendigkeit der Kirche findet sich schon in spätantiken Kanon-Sammlungen, von wo sie in einige der Sammlungen der Zeit der gregorianischen Reform des 11./12. Jahrhunderts übernommen wurde und schließlich im „Decretum Gratiani“ landete. Durch die Aufnahme in den „Liber Extra“ wurde der dogmatisierte Glaubenssatz Gemeingut und findet sich beispielsweise an nicht wenigen Stellen im Oeuvre spätmittelalterlicher Theologen. Die berühmte Bulle „Unam Sanctam“ Bonifaz' VIII. von 1302 sei als lehramtlich-offizielle Aussage ebenso genannt wie Kanon 30 des Konzils von Vienne 1309 und wie Kanon des Konzils von Florenz 1442, Kanon des Fünften Laterankonzils von 1512, bis hin zum Syllabus Papst Pius' IX. Bekanntermaßen hat erst das II. Vatikanum diese schroffe Exklusivität, die durch can. 1 des IV. Lateranum dogmatisiert wurde, vor allem durch die Konstitution „Lumen Gentium“ hinfällig gemacht. Nichtsdestoweniger findet er sich sogar in einer Fußnote des im Jahr 2000 von der Vatikanischen Glaubenskongregation unter seinem Präfekten Kardinal Ratzinger, dem späteren Papst Benedikt XVI., verkündeten Lehrschreibens „Dominus Iesus“, mit der in traditioneller Weise die Einzigartigkeit der katholischen Kirche wieder betont wird.

Zu den wirkmächtigsten Konstitutionen des IV. Lateranum zählt auch ohne Zweifel can. 21, „Omnis utriusque“, mit



Foto: akg-images

Der rasante Aufschwung der Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert steht in direkter Verbindung mit der Intensivierung des Bußsakraments, wie sie gerade in Canon 10 der Beschlüsse des Konzils

gefordert wird. Die Abbildung – ein Fresko von Benozzo Gozzoli aus der Kirche S. Francesco im umbrischen Montefalco – zeigt eine Begegnung der beiden Ordensgründer – Franziskus von Assisi und Dominikus.

dem allen volljährigen Gläubigen beiderlei Geschlechtes die Verpflichtung auferlegt wird, wenigstens einmal im Jahr dem zuständigen Priester die Sünden zu beichten und wenigstens zu Ostern das Sakrament der Eucharistie zu empfangen. Innozenz III. fügt noch Strafbestimmungen für jene an, die sich nicht daran halten, und schärft die häufige Verkündigung dieser Ordnung ein. Der Beichtvater erhält auch Anweisungen für sein behutsames Vorgehen, und der Bruch des Beichtgeheimnisses wird mit strengen Strafen bedroht. Dieser Kanon, der neben einer Reihe von anderen das

IV. Lateranum als ein pastoral angelegtes Konzil ausweist, hat alle Jahrhunderte überdauert und findet sich nach der entsprechenden Fixierung durch das Konzil von Trient im „Codex iuris canonici“ von 1917 (can. 906) und jenem von 1983 (can. 989) mit geringen Varianten wieder. Und auch der 1992 promulgierete Katechismus der katholischen Kirche bringt ihn: Es ist Vorschrift der Kirche, dass jeder Gläubige nach Erreichen des Unterscheidungsalters die schweren Sünden, deren er sich bewusst ist, wenigstens einmal im Jahr beichtet. Und selbst „Youcat“, die poppig gestaltete

Form des Katechismus für Jugendliche, verzichtet nicht darauf.

Zunächst einige Worte zur Genese und Wirkung der Pflichtbeichte. Die Lehre vom Bußsakrament und seiner bis heute gültigen Praxis machte während des 12. Jahrhunderts große Fortschritte. Das Hören auf das Gewissen, die Einsicht in die eigene, individuelle Sündhaftigkeit, die Zerknirschung und Reue, das Bekenntnis vor dem Priester, die Absolution, die auferlegte Buße, die Sakramentalität, die empfohlene Wiederholung, dies alles wurde von den Theologen der Frühscholastik und



Das Podium: Stephan Höpfinger, Studienleiter der Katholischen Akademie Bayern (re.), moderierte das

Gespräch mit den Professoren Johannes Brachtendorf, Klaus Herbers und Werner Maleczek (v.l.n.r.).

besonders den in Paris Lehrenden – Abälard, Hugo von St. Viktor, Petrus Cantor, dazu noch der in Bologna lehrende Gratian – in Abkehr von frühmittelalterlichen Gebräuchen, bei denen die äußerliche Befolgung der Normen im Vordergrund standen und für die die tarifhaften Bußbücher bezeichnend sind, diskutiert und in ein System gebracht. Schon lange vor 1215 gab es vereinzelt Bestrebungen, möglichst alle Christen zur regelmäßigen Beichte zu motivieren. An der Wende zum 13. Jahrhundert regelten einige Diözesansynoden die ein- bis dreimal jährlich praktizierte Beichte. Detaillierte Traktate zum Bußwesen wie der „Liber poenitentialis“ des Alain de Lille (um 1200) oder das gleichnamige Werk des Robert von Flamborough (1208/13) oder die „Summa de penitentia“ des Thomas von Chobham (um 1216) unterstreichen die geänderte Praxis.

Aber so explizit wie Innozenz III. dies 1215 formulierte war dies eine Neuerung, für die Analogien im Briefkorpus dieses Papstes und in seinem theologischen Werken nirgends auszumachen sind. Die Vermutung, dass die regelmäßige Gewissenskontrolle durch den zuständigen Priester auch die Häresie aufspüren und bekämpfen sollte, hat einiges für sich, wiewohl das rigorose auferlegte Beichtgeheimnis dazu im Widerspruch steht. Der rasante Aufschwung der Bettelorden im 13. Jahrhundert steht in direkter Verbindung mit der Intensivierung des Bußsakramentes, und gerade can. 10 des IV. Lateranum, der den Bischöfen die Förderung von eigenen Predigern in ihren Diözesen nicht nur im Predigeramt, sondern auch beim Beichtthören auferlegte – „non solum in praedicationis officio verum etiam in audiendis confessionibus et poenitentis iniungendis“ –, schuf eine der rechtlichen Grundlagen für das Wirken der Minoriten und Dominikaner in Zusammenarbeit und in Konkurrenz zu den Pfarrgeistlichen. Die Frage, in welchem Ausmaß die Beichtpraxis in den Jahrhunderten zwischen dem Vierten Laterankonzil und der fundamentalen Kritik der Reformatoren des 16. Jahr-

hunderts intensiviert wurde, ist tendenziell positiv zu beantworten, obwohl es aus allen Jahrhunderten Zeugnisse von lascher oder gar keiner Befolgung des Gebotes gibt.

Nun einige Sätze zur Kommunionpflicht. Über die Häufigkeit der Kommunion im Frühmittelalter gab es divergierende Regelungen und keine einheitliche Praxis. Weiter verbreitet war in Sammlungen des Früh- und Hochmittelalters der Kanon des Konzils von Agde aus dem Jahr 506, in dem den Laien zur Pflicht gemacht wurde, zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten zu kommunizieren. Über Ivo von Chartres gelangte er in das „Decretum Gratiani“ und auch die Pariser Schultheologen des 12. Jahrhunderts vertraten in ihren Werken diese Regel. Die Praxis scheint aber seit der Karolingerzeit eine andere geworden zu sein und die Klagen der Autoren des 11./12. Jahrhunderts über die Nachlässigkeit und die Beschränkung auf einmaliges Kommunizieren pro Jahr sind häufig. Magische Vorstellungen und Angst vor dem unwürdigen Empfang des Herrenleibes (nach 1 Kor 11,27-29) scheinen dabei mitgespielt zu haben. So wollte Innozenz III. die Gläubigen offensichtlich nicht überfordern und schrieb diesen weit verbreiteten Usus fest. Viele Diözesen suchten auch nachher noch den dreimaligen Empfang festzuhalten, sei es als eindringlichen Rat, sei es als mit Strafdrohung versehene Verpflichtung wie die Synoden von Toulouse 1229 und von Albi 1254. Dort war es sicher die Angst vor den Albigensern, die man auf diese Weise aufzuspüren trachtete. Die Beschränkung auf einmaliges Kommunizieren zu Ostern blieb lange bestehen und erst nach dem II. Vaticanum wurde die Empfehlung des Konzils von Trient, doch bei jeder Messe die Eucharistie zu empfangen, in der katholischen Kirche von fast allen Besuchern der Messe in die Realität umgesetzt.

Zwei eherechtliche Konstitutionen, can. 50 und can. 51, hatten eine sehr lange anhaltende Wirkung, aber auch hier empfiehlt es sich, die Wirkung auf das Eherecht nicht zu überschätzen.

Can. 50 milderte ein bis dahin geltendes Eheverbot, nämlich das Verbot der zu nahen Verwandtschaft. „Zu nahe Verwandtschaft“ war bis 1215 sehr weit gefasst, denn dies hieß bis zum siebten Verwandtschaftsgrad, bis zu gemeinsamen Urgroßeltern galt das Eheverbot.

An der Wende zum 13. Jahrhundert regelten einige Diözesansynoden die ein- bis dreimal jährlich praktizierte Beichte.

Während das kirchliche Recht diesbezüglich bis ins 8. Jahrhundert dem römischen folgte oder es nur geringfügig verschärfte, wurde es von da an bedeutend strenger. Die Gründe für diese Bestimmung, welche eheliche Verbindungen innerhalb einer zahlenmäßig dünnen Führungsschicht erheblich erschwerte, sind nicht recht zu erkennen. Vielleicht standen die alttestamentlichen Anordnungen aus Lev 18 und 20 mit ihrem strengen Inzestverbot und der Einschränkung der Ehe unter Sippengehens, vielleicht deren Ableitung im Aposteldekret (Apg 15,19 und 21) hinter der Bemühung der Kirche, die Neigung der Germanen zur Endogamie einzuschränken.

Das „Decretum Gratiani“, reformzeitlichen Sammlungen folgend, wiederholte dieses Verbot. Da diese Bestimmungen die Schwindlerei und Heuchelei unter der feudalen Führungsschicht förderte, zeigten sich im 12. Jahrhundert vereinzelt Aufweichungen durch päpstlichen Dispens oder durch Dissimulation, das heißt durch ein stillschweigendes Übergehen des eigentlich rechtswidrigen Zustandes. Von den Päpsten wurde diese rechtliche Unsauberkeit mit der Unbelehrbarkeit des Volkes oder mit Rücksicht auf die in dieser Zweiergemeinschaft gezeugte Nachkommenschaft gerechtfertigt. Einen Ehepartner außerhalb des ohnehin schon weit bemessenen Verwandtenkreises zu finden

wurde deshalb noch schwieriger, weil zur Blutsverwandtschaft („consanguinitas“) noch die Verbindung durch Adoption („cognatio legalis“) und die geistliche Verwandtschaft durch das Patenam („cognatio spiritualis“) sowie die Schwägerschaft („affinitas“), ja sogar noch eine Verbindung durch außerehelichen Geschlechtsverkehr („affinitas ex copula illicita“) hinzukamen. Dies hatte zur Konsequenz, dass sich Heiratswillige über ihre Verwandtschaft Gedanken machen mussten, um sich eines Tages nicht in einer ungültigen Ehe zu finden. Und es gibt illustre Beispiele dafür, dass sich im Hochadel seit langem Verheiratete plötzlich dieser Verwandtschaft bewusst wurden und ihre Ehe vom kirchlichen Gericht annullieren lassen konnten, etwa Friedrich Barbarossa. Er hatte die etwas ältere Adele von Vohburg aus politischen Gründen, nämlich um das Markgrafengeschlecht mit den Staufnern zu versöhnen, etwa 1149 geheiratet. Wohl seit seinem Regierungsantritt dachte er an Annullierung, da die Ehe kinderlos geblieben und wohl wenig glücklich war. Im März 1153 wurde die Ehe in Konstanz vor den päpstlichen Legaten nach Beratung der Erzbischöfe und Bischöfe wegen zu naher Verwandtschaft annulliert. „Da aus dieser Regelung viele Gefahren für die rechtmäßigen Ehen“ erwachsen, wie es in dem schon zitierten Kanon 52 heißt, wurde das Ehehindernis der Verwandtschaft vom siebten auf den vierten Grad ermäßigt und die „affinitas secundi et tertii generis“ überhaupt abgeschafft. Damit waren Verwandtenehen aber nicht aus der Welt geschafft. Erst im Laufe des 13. Jahrhunderts, besonders unter Gregor IX. und Innozenz IV., kam die Kirche einer Lösung des Problems der Verwandtenehen näher, nämlich durch päpstliche Dispensen und vorausgehende Untersuchungen. Das Papsttum machte in den folgenden Jahrhunderten sein Dispensrecht oft geltend. Dieser Kanon des IV. Lateranum förderte indirekt die Zuständigkeiten des Papsttums im Eherecht, und bis zum Ende der alten Monarchien nach dem Ende des Ersten Weltkrieges findet

man den Papst, der Verwandtenehen rechtlich erlaubte.

can. 51 verbot Klandestin-Ehen und legte die zukünftige Vorgangsweise bei Eheschließungen fest: Beabsichtigte Ehen sollten von den Priestern in den Kirchen öffentlich unter Angabe der Frist bekannt gemacht werden. Dies bot Gelegenheit, Einsprüche zu erheben, und der Priester sollte von sich nachforschen, ob es Ehehindernisse gebe. Sollten Hindernisse vorliegen, wäre ein entsprechendes Verfahren zu eröffnen. Es folgen dann noch Strafbestimmungen bei Klandestin-Ehen. Auch diese Konstitution sollte Europas Adel davon abhalten, eine eingegangene Ehe relativ leicht aufzulösen. Diese Konstitution bewirkte nicht eine lückenlose kirchliche Eheschließung, wiewohl in weiten Teilen der lateinischen Christianitas die Eheschließung seit jeher mit religiösen, unterschiedlichen Riten umgeben war und die Anwesenheit des Pfarrers bei der Erklärung des beiderseitigen Einverständnisses üblich, aber kein verpflichtendes Element war. In Italien, ja sogar in Tirol war hingegen die Eheerklärung vor einem Notar weithin gebräuchlich und von kirchlicher Seite auch akzeptiert, selbst wenn die in can. 51 verlangte Ankündigung und Nachforschung

Die Klandestin-Ehen blieben in ganz Europa recht oft bestehen und waren ein häufiger Sachverhalt bei Eheprozessen vor dem kirchlichen Gericht.

nach Ehehindernissen nicht erfolgt war. Die Klandestin-Ehen blieben in ganz Europa recht oft bestehen und waren ein häufiger Sachverhalt bei Eheprozessen vor dem kirchlichen Gericht. Aber tendenziell wurde die kirchliche Zuständigkeit bei Eheschließungen breiter und gerade die Aufforderung an die Ortspriester, nach Ehehindernissen – das ist neben der schon erwähnten Verwandtschaft unter anderem eine bestehende Ehe, eine kirchlicher Weihegrad, beständige Impotenz, Mindestalter – zu forschen, machte dieses Sakrament mehr und mehr zu einer Angelegenheit der kirchlichen Zuständigkeit, konkreter: der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Ein Endpunkt ist diesbezüglich freilich erst am Konzil von Trient mit der Konstitution „Tametsi“ erreicht, das sich ausdrücklich auf can. 51 des IV. Lateranum beruft und die Eheschließung vor dem zuständigen Pfarrer in „facie ecclesiae“ nach der erfolgten und positiv abgeschlossenen Nachforschung und Ankündigung vorschreibt.

Abschließend mögen die vier letzten Konstitutionen can. 67 bis 70, die vom Verhältnis der Christen zu den Juden handeln, kurz erwähnt und can. 68 verstärkt in den Fokus genommen werden. Sie sind ein unerfreuliches Zeichen der kirchlichen Judenfeindschaft, die bis ins 20. Jahrhundert andauerte und letztlich erst durch das Dekret „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils ein für alle Mal überwunden wurde. Pauschale Schuldzuweisungen im Stile der „cum ira et studio“ von Karlheinz Deschner verfassten „Kriminalgeschichte des Christentums“ sind freilich nicht angebracht und eine genauere Interpretation und Einbettung in einen historischen Kontext helfen bei der Nuancierung. Can. 67 richtet sich gegen die unmäßigen „graves et immoderatas“ Zinsforderungen der Juden gegenüber Christen und untersagt den Handel mit ihnen. Can. 68 schreibt den Juden – und Sarazenen – eine andere Kleidung

vor, damit sie sich von den Christen unterscheiden sollen. Als weitere Begründung weist Innozenz III. auf irrtümlichen Geschlechtsverkehr, eine „damnata commixtio“, hin, wenn es diese Unterscheidung durch die Kleider nicht gibt. Weiterhin wird den Juden untersagt, sich an den Kartagen in der Öffentlichkeit zu zeigen. Can. 69 untersagt den Juden – und auch den Heiden – die Übernahme öffentlicher Ämter. Und schließlich sollen in can. 70 die konvertierten Juden angehalten werden, keine Überbleibsel ihres alten Ritus weiterhin zu praktizieren. In can. 68 wird den Juden und Sarazenen kein neues, diskriminierendes Kleidungsstück vorgeschrieben, sondern die Einhaltung der bei Juden üblichen Kleidung, wie sie seit dem Frühmittelalter praktiziert und auch von jüdischer Seite immer wieder eingeschärft wurde. Innozenz III., der im Laufe seines Pontifikates gegenüber der jüdischen städtischen Minderheit schärfer wurde, zielt in erster Linie auf gesellschaftliche Trennung der Juden von der christlichen Mehrheit. Während in can. 68 nur vom unterschiedlichen „habitus“ die Rede ist, modifizierten nicht wenige der deutschen Provinzial- und Diözesansynoden des späteren 13. Jahrhunderts dies in die Verpflichtung, den nach oben hin spitzen Judenhut, der schon im 12. Jahrhundert als Teil der jüdischen Tracht ikonographisch gut bezeugt ist, zu tragen. Von einem unterscheidenden, runden Zeichen am Gewand hört man für Frankreich erstmalig von dem Provinzialkonzil von Narbonne 1227, und in England schrieb die Synode von Oxford 1222 als Judenzeichen die Abbildung der zwei Gesetzestafeln Moses' auf dem Gewand vor.

Seit Gregor IX. mahnten auch die Päpste diese „signa“ ein. In der weltlichen Gesetzgebung waren diese weit verbreitet, und Ludwig IX., der Heilige, forderte erstmalig die safrangelbe Farbe. In Spanien, wo ein erheblich höherer Prozentsatz an jüdischer Bevölkerung unter den Christen lebte, wurde das im Laufe des 13. Jahrhunderts allgemein üblich. Das große Gesetzeswerk König Alfons' X. von Kastilien, die „Siete Partidas“ (1256/67), bedrohten nicht nur den Geschlechtsverkehr zwischen Juden und Christen mit der Todesstrafe, sondern schrieben ein bestimmtes „señal“ vor, das die Juden auf ihren Köpfen tragen mussten. Das IV. Lateranum hat das diskriminierende Zeichen eigentlich nicht verfügt, aber die wachsende antijudaistische Stimmung in der ganzen Gesellschaft führte zu dieser Verschärfung. Das Unterscheidungszeichen, im Laufe des 14. Jahrhunderts generalisiert, war bis tief in die Neuzeit hinein im Gebrauch – in Österreich beendete es erst Kaiser Josef II. im Jahre 1781 – und es wurde häufig auf seinen vermeintlichen Ursprung, das Vierte Laterankonzil, verwiesen.

Mit den 70 Konstitutionen des IV. Lateranum, die die meisten Bereiche des kirchlichen Lebens berührten, wurden Reformen beschlossen, die eine zum Teil lange währende Geltungsdauer aufwiesen. Einige von diesen Bereichen wurden hier etwas detaillierter dargestellt, die einleitende dogmatische Konstitution, die Verpflichtung zur jährlichen Beichte und Kommunion, zwei die sich auf die Ehegesetzgebung auswirkten, und schließlich drei Kanons bezüglich der Juden, die nach unserer Einschätzung diesen Pontifikat verdüstern. Innozenz III. rechnete wie die meisten seiner Zeitgenossen mit dem baldigen Weltende und dem Jüngsten Gericht. Die Vorstellung, dass noch 800 Jahre nach dem Konzil einzelne Dekrete in Geltung wären, war ihm sicher fremd. Man könnte aber auch von der „ecclesia semper reformanda“ sprechen. □

Die größere Unähnlichkeit Gottes – Perspektiven mittelalterlicher und gegenwärtiger Philosophie auf eine Kernaussage des IV. Laterankonzils

Johannes Brachtendorf

I. Einleitung

In philosophischer und systematisch-theologischer Perspektive ist das IV. Laterankonzil vor allem bekannt wegen der Aussage: „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ Dieser Formel kam zumindest im katholischen Denkraum lange Zeit eine hohe Bedeutung zu. Dies liegt wohl daran, dass Thomas von Aquin sich die Konzilsäußerung zu Eigen gemacht und ihr eine Zentralstellung innerhalb seiner philosophischen Gotteslehre verschafft hat. In seinem Denken fungiert der Satz des Konzils als pointierte Zusammenfassung der Lehre von der Analogie des Seins. Hier geht es um die Frage, ob wir in menschlicher Sprache von Gott sprechen können, wenn Gott doch kein innerweltliches Seiendes, also kein erfahrbarer Gegenstand ist, sondern sich prinzipiell von der Welt unterscheidet.

Das Thema dieser Tagung ist das IV. Laterankonzil, und deshalb möchte ich nicht nur die Verarbeitung der Konzilsformel in der Metaphysik des Thomas von Aquin darlegen, sondern auch den Kontext, in dem diese Formel von den Konzilsvätern aufgestellt wurde. Diesen Kontext bildet die Trinitätstheologie. Das Konzilsdokument, das in der Formel von der Ähnlichkeit und größeren Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf kulminiert, verurteilt nämlich die Trinitätslehre des Zisterzienserabtes Joachim von Fiore († 1202), wie dieser sie in seinem (heute verlorenen) Werk „De unitate trinitatis“ formuliert hatte. Dort hatte er die Trinitätslehre des Theologen und Bischofs von Paris Petrus Lombardus († 1160), die in dessen Sentenzenbüchern vorliegt, als häretisch und verrückt eingestuft, wenigstens hinsichtlich der Einheit Gottes. Das Konzil weist aber die Kritik Joachims an Petrus Lombardus zurück und verurteilt im Gegenzug Joachims Auffassung als falsch.

Um die Konzilsformel einordnen zu können, müssen wir uns zunächst klar machen, worum es in der trinitätstheologischen Debatte ging. Danach werde ich auf Thomas' Deutung der Konzilsformel eingehen. Schließlich sei noch beispielhaft gezeigt, welche Perspektiven auf die Rede von der Ähnlichkeit und größeren Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf sich für die Gegenwartphilosophie ergeben.

II. Die trinitätstheologische Diskussion

Die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus bieten die erste systematisch geordnete Gesamtdarstellung der christlichen Dogmatik. Lombardus liefert aber kaum eigene Ausführungen, sondern gibt im Wesentlichen eine Zusammenstellung von Aussagen älterer, anerkannter Autoritäten (Sentenzen). Mehr als die Hälfte dieser Sentenzen stammt von Augustinus († 430), der im 12. Jahrhundert sicher die größte kirchliche Autorität darstellte.



Prof. Dr. Johannes Brachtendorf, Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Tübingen

Dem Konzilstext zufolge warf Joachim dem Lombardus vor, er habe die Trinität in eine Quaternität verwandelt, indem er nämlich über die drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist hinaus noch das Wesen Gottes („essentia divina“) beziehungsweise die Natur Gottes in Anschlag gebracht habe. Nach Lombardus gebe es also die drei göttlichen Personen plus die allen gemeinsame „essentia“ Gottes. Joachim bezieht sich mit dieser Kritik auf den Satz des Lombardus: „Denn eine höchste Wirklichkeit ist Vater, Sohn und Heiliger Geist, und diese zeugt nicht, noch ist sie gezeugt, noch geht sie hervor.“ Dieser Satz steht zwar nicht wörtlich bei Lombardus. Er lässt sich aber zusammensetzen aus verschiedenen Äußerungen in der distinctio 5 des ersten Sentenzenbuchs. In Joachims Lesart heißt das, es gibt nicht nur den Vater, der den Sohn zeugt, und den Sohn, der vom Vater gezeugt ist, und den heiligen Geist, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, sondern auch noch jene höchste Wirklichkeit („summa res“), die göttliche Natur („essentia divina“), die zugleich Vater, Sohn und Geist ist, aber, da sie selbst nicht zeugt (das tut ja der Vater), auch nicht gezeugt wird (das wird der Sohn), und auch nicht hervorgeht (das tut der Heilige Geist), mit keiner der drei Personen identisch sein kann und somit zusätzlich zu ihnen als etwas Viertes existiert.

Werfen wir einen Blick auf Lombardus selbst. Er stellt in Buch I seiner Sentenzen, distinctio 5, folgende Frage: „Zeugt der Vater das göttliche Wesen, oder zeugt dieses den Sohn? Zeugt das Wesen das Wesen, oder gilt, dass das göttliche Wesen weder zeugt noch gezeugt wird?“ Lombardus' Antwort lautet: „Mit den hierin übereinstimmenden katholischen Autoren sagen wir, dass weder der Vater das göttliche Wesen zeugt, noch das göttliche Wesen den



Foto: akg-images

Die Fassade der berühmten Basilika San Giovanni in Laterano, wie man sie heute kennt.

Sohn zeugt, noch das göttliche Wesen das Wesen zeugt. Unter dem Begriff „Wesen“ verstehen wir aber die göttliche Natur, die den drei Personen gemeinsam ist und als ganze in jeder einzelnen (Person) ist.“

Diese Antwort, wie auch überhaupt die ganze Fragestellung, geht zurück auf Augustins' „De trinitate“. Augustinus erklärt in Buch VII, dass jede der drei göttlichen Personen das ganze göttliche Wesen ist. Nun gilt aber auch, dass der Vater den Sohn zeugt. Bedeutet dies, so fragt Augustinus, dass der Vater das göttliche Wesen („essentia divina“) zeugt, da er ja den Sohn zeugt, der das göttliche Wesen ist? Wird also die „essentia divina“ gezeugt? Oder gilt, da ja der Vater die „essentia divina“ ist, dass die „essentia divina“ den Sohn zeugt? Augustinus beantwortet diese Fragen negativ. Das Zeugen, Gezeugtwerden und Hervorgehen ist nur von den einzelnen Personen, das heißt von Vater, Sohn und Geist auszusagen, denn diese Ausdrücke beschreiben die Relationen, in denen die Personen zueinander stehen. Die „essentia divina“ ist aber in allen Personen dieselbe und erlaubt es daher noch nicht einmal überhaupt Vater, Sohn und Geist zu unterscheiden. Wollte man sich an diese Sprachregelung nicht halten, geriete man Augustinus zufolge in große Schwierigkeiten. Denn die Aussage: „Der Vater zeugt die ‚essentia divina‘“ würde besagen, dass er sein eigenes Wesen zeugt. Genau durch dieses Wesen existiert er aber allererst. Er würde also gewissermaßen die Bedingung seiner eigenen Existenz zeugen, was widersprüchlich ist. Augustinus vertritt somit genau jene Auf-

fassung, die sich auch Lombardus in seinen Sentenzenbüchern zu eigen macht. Die Lehre, die Joachim bestreitet und die das Konzil gegen Joachim verteidigt, ist letztlich die Lehre Augustins'.

Was hat diese Diskussion mit der Konzilsformel zu tun? Wieso bringt das Konzil am Ende der Zurückweisung Joachims die Formel von der Ähnlichkeit und größeren Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf? Auch hier ist der augustinische Hintergrund wichtig. In seinem ganzen Werk „De trinitate“ betont Augustinus, dass man über den dreifaltigen Gott nicht in Kategorien der geschaffenen, materiellen Wirklichkeit sprechen könne. Die göttliche Realität folgt anderen Gesetzen als die uns bekannte Irdische. Dies zeigt er wiederum sehr deutlich in Buch VII. Wir sagen, der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott und der Heilige Geist ist Gott. Dennoch sagen wir nicht: Vater, Sohn und Heiliger Geist sind drei Götter. Vielmehr sind sie nur ein Gott. Anders verhält es sich, wenn wir über drei Menschen sprechen: Abraham ist ein Mensch, Isaak ist ein Mensch, Jakob ist ein Mensch. Sie sind drei Menschen. Ebenso wenn wir über irgendwelche Dinge sprechen: Dies ist ein Tisch, und jenes ist ein Tisch, und das dort ist ein Tisch. Zusammen sind es drei Tische. Vater, Sohn und Geist sind gleich, ebenso wie Abraham, Isaak und Jakob gleich sind als Menschen. Aber, wie Augustinus bemerkt, unter den göttlichen Personen ist die Gleichheit so stark, dass sie zur Identität wird. Sie sind zusammen nur ein Gott. Dagegen sind Abraham, Isaak und Jakob zwar gleich als

Menschen, aber nicht identisch. Deshalb handelt es sich um drei Menschen. Man kann dies arithmetisch so veranschaulichen: Im Bereich der geschaffenen Wirklichkeit gilt: $1 + 1 + 1 = 3$, ein Mensch und ein Mensch und ein Mensch sind drei Menschen. Und drei Menschen sind mehr als zwei und zwei sind mehr als einer. Die göttliche Arithmetik besagt aber: $1 + 1 + 1 = 1$, weil zwar jede Person Gott ist, sie zusammen aber nicht drei Götter sind, sondern nur einer. So übersteigt die Struktur der göttlichen Dreifaltigkeit die Möglichkeiten unseres Denkens und Sprechens, und zwar wegen der „identitatis unitas in natura“, wie das Konzil dies formuliert. Vor diesem Hintergrund besagt die Konzilsformel folgendes: Der dreifaltige Gott ist einer Gruppe von Menschen ähnlich, weil beide Eines und zugleich Vieles sind. Sie sind einander aber unähnlich, weil die Einheit in der Dreifaltigkeit so stark ist, dass sie die drei göttlichen Personen zu der Identität des einen Gottes verbindet, was bei einer Gruppe von Menschen oder überhaupt bei geschaffenen Dingen niemals möglich ist. Dies ist die augustinische Bedeutung der Formel von der Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf bei größerer Unähnlichkeit.

Allerdings ist neben Augustinus wohl noch eine zweite Inspirationsquelle der Konzilsformel anzunehmen, nämlich die Philosophie des Pseudo-Dionysius Areopagita (5./6. Jahrhundert). Im 9. Buch seines Werkes „Über die Namen Gottes“ (Kapitel 6 und 7) fragt Pseudo-Dionysius, inwiefern Gott „der Ähnliche“ genannt werden könne. Er erklärt,

Gott könne nur sich selbst gleich oder ähnlich sein. Allen geschaffenen Wesen sei er unähnlich, jedoch seien diese ihm ähnlich. Zur Begründung erklärt Pseudo-Dionysius, dass das Ähnlichkeitsverhältnis zwar in der Regel umkehrbar sei. Wenn zwei Dinge einander ähneln, dann ähnelt jedes der beiden dem jeweils anderen. Dagegen sei das Verhältnis von Ursache und Wirkung asymmetrisch: Die Ursache eines Dinges ist niemals zugleich auch dessen Wirkung. Da Gott nun die Ursache aller geschaffenen Dinge ist und sie seine Wirkung sind, sei das Ähnlichkeitsverhältnis in diesem Fall nicht umkehrbar. Aufgrund der Asymmetrie zwischen Schöpfer und Geschöpf muss die Ähnlichkeit in diesem Fall eine einseitige sein. Gott ist den Geschöpfen unähnlich, wenn auch diese dem Schöpfer ähnlich sind. Daher besteht zwischen Schöpfer und Geschöpf nach Pseudo-Dionysius ein unendlich großer Abstand: „Denn ein- und dasselbe Ding kann ebensowohl Gott ähnlich wie unähnlich sein: ähnlich gemäß der möglichen Nachahmung des ewig Unnachahmbaren, unähnlich gemäß des Abstandes verursachter Dinge von ihrem Urheber, hinter welchem sie in unendlichen und nie zu vergleichenden Maßen zurückbleiben.“

Demnach gibt es eine Ähnlichkeit der Geschöpfe zum Schöpfer, die aber auf zweifache Weise begrenzt ist. Denn erstens ist sie asymmetrisch. Auch wenn die Geschöpfe Gott ähnlich sind, bleibt der Schöpfer den Geschöpfen unähnlich. Und zweitens liegt das, was sie nachzuahmen trachten, über alle Begriffe und Grenzen hinaus; es ist unendlich. Nimmt man an, dass die Rede des Konzils von der „größeren“ Unähnlichkeit Pseudo-Dionysius' Vorstellung eines unendlichen Abstandes aufnimmt – bei Augustinus ist ja von Unähnlichkeit, aber nicht von größerer Unähnlichkeit die Rede – dann ist zu vermuten, dass die Konzilstheologen neben der Trinitätstheologie Augustinus' auch die Metaphysik des Pseudo-Dionysius vor Augen hatten.

Während die trinitätstheologische Bedeutung der Formel besagt, der Schöpfer sei der Schöpfung unähnlich, weil bei ihm eine Dreiheit festzustellen ist, die keine Pluralität bedeutet, was im Bereich der Geschöpfe nicht vorkommt, erhält die Formel mit Pseudo-Dionysius eine metaphysische Bedeutung, die auf das Verhältnis der Ursache zur Wirkung zielt. Da die Welt ein Geschöpf Gottes ist, ist sie ihm ähnlich und ahmt ihn nach, ohne ihn als höchste Ursache je erreichen zu können. Bei Augustinus geht es um den dreifaltigen Gott, bei Pseudo-Dionysius um Gott den Schöpfer im Verhältnis zur Schöpfung. Diese beiden Bedeutungen der Konzilsformel von der größeren Ungleichheit sind nicht identisch, widersprechen sich aber auch nicht. Offenbar haben die Konzilstheologen die Ideen des Pseudo-Dionysius als Ergänzung der Lehre Augustins verstanden.

III. Thomas von Aquin, die Konzilsformel und die Lehre von der Analogie des Seins

Thomas von Aquin hat die Verurteilung Joachims durch das IV. Laterankonzil nicht nur gekannt. Vielmehr hat er im zweiten Teil seiner Schrift „Super Decretales“ den Konzilstext ausgelegt und argumentativ erweitert. Thomas stellt sich wie das Konzil auf die Seite des Lombardus und des Augustinus. Er wirft der Trinitätslehre Joachims vor, arianisch zu sein (wenn auch ungewollt), und damit gegen das nizänische Glaubensbekenntnis zu verstoßen, hält Joachim aber fehlende Bildung in Fragen der Dogmatik zugute. Der bloßen Kollektiveinheit einer Gruppe von

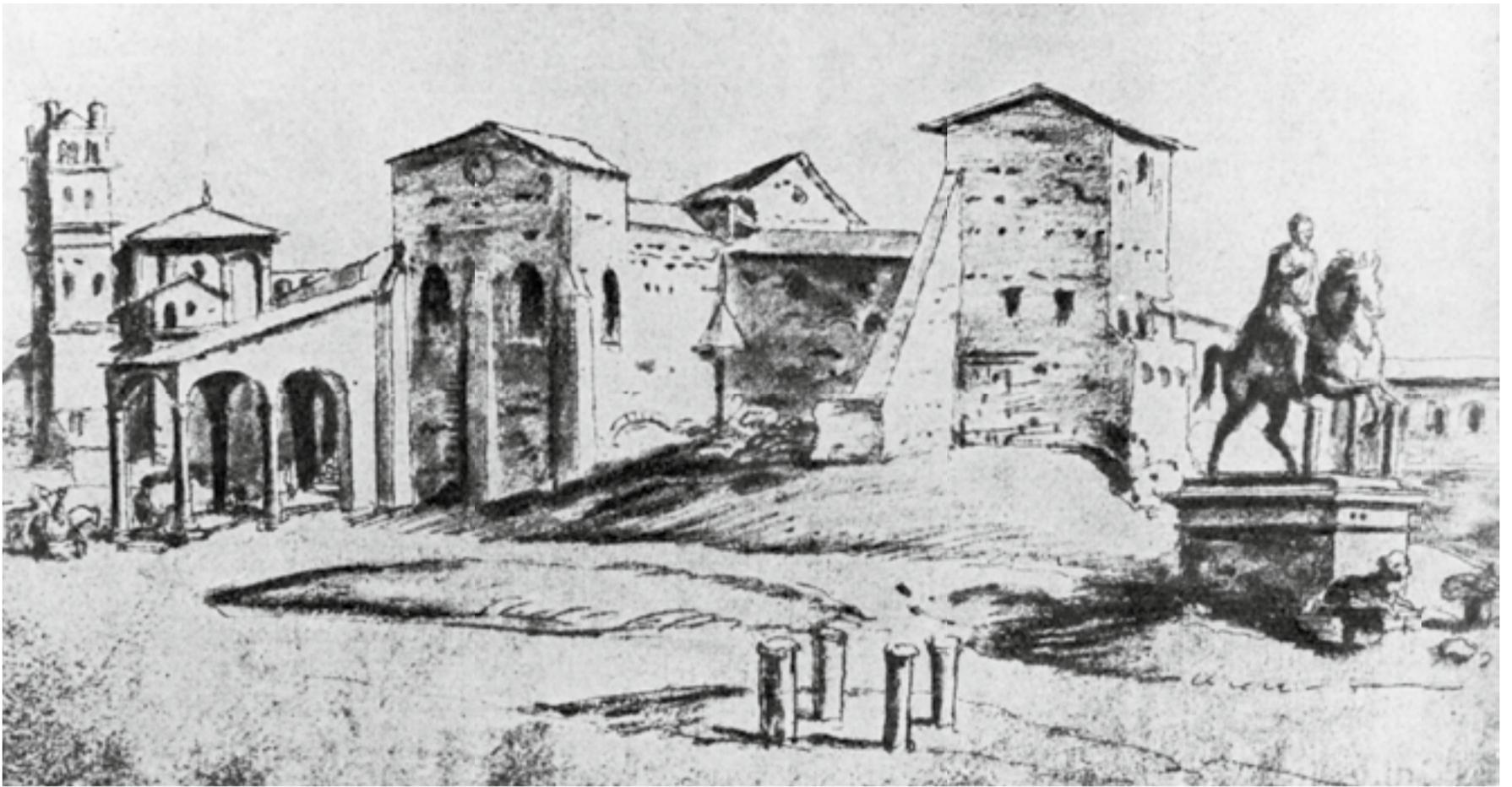


Foto: akg-images

Der Lateran, wie er sich in den 30er Jahren des 16. Jahrhunderts (vor den großen Um- und Ausbauten) dem niederländischen Maler Maarten van

Heemskerck darstellte. Diese Zeichnung dürfte die Gebäude im frühen 13. Jahrhundert, als dort das Konzil stattfand, recht gut wiedergeben. Allerdings war

der Lateranpalast zu Beginn des 14. Jahrhunderts durch einen Brand schwer beschädigt worden und verfiel zunehmend.

Menschen stellt Thomas die wahre und einfache Einheit Gottes gegenüber, wofür er sich auf Augustinus beruft. Signifikant ist eine Aussage des Thomas ganz am Ende von „Super Decretales“. Dort gibt er die Konzilsformel wörtlich wider: „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“, fügt aber noch hinzu: „und zwar deshalb, weil das Geschöpf einen unendlichen Abstand zu Gott aufweist“. An diesem Zusatz sieht man, dass Thomas von Aquin, obwohl er den trinitätstheologischen Kontext durchaus kennt, die Konzilsformel doch primär im Licht des Pseudo-Dionysius liest. Dessen These vom unendlichen Abstand führt bei Thomas zu seiner berühmten Lehre von der Analogie des Seins.

Folgender Satz des Thomas aus der „Summa contra Gentiles“ bietet einen guten Ausgangspunkt zur Darstellung seiner Analogielehre: „Wir wissen nicht, was Gott ist, wir wissen nur, was er nicht ist, und wie anderes sich zu ihm verhält.“ Der erste Teil der Aussage – wir wissen nicht, was Gott ist – weist klar in die Richtung einer negativen Theologie. Wir können das Wesen Gottes nicht angeben, wir verfügen über keine Definition Gottes. Gott ist der Unsagbare und Undenkbare, der ganz andere. Wir kennen seinen Namen nicht. Der zweite Teil des Satzes – wir wissen nur, was er nicht ist – deutet die Möglichkeit einer indirekten Bestimmung Gottes an, sozusagen einer Umschreibung mithilfe von Negativaussagen: Gott ist nicht ein innerweltliches Seiendes, Gott ist nicht entstanden, er vergeht nicht, er ist nicht veränderlich, nicht zusammengesetzt, nicht verursacht. Der dritte Teil des Satzes schließlich – wir wissen, wie anderes sich zu ihm verhält – enthält die eigentliche

Analogielehre des Thomas. Zugleich trägt er der Konzilsaussage Rechnung, die ja nicht lautet, dass Schöpfer und Geschöpf einander unähnlich sind, sondern dass bei aller Ähnlichkeit eine größere Unähnlichkeit besteht. Während die Negativaussage – wir wissen nicht, was Gott ist – nur die Unähnlichkeit betont, soll die Analogielehre die Ähnlichkeit erklären und zugleich die größere Unähnlichkeit verständlich machen.

Können wir Menschen überhaupt von Gott sprechen? Unsere Sprache ist gemacht, um etwas über die innerweltliche Wirklichkeit zu sagen. Wörter werden verwendet, um endliche Dinge zu bezeichnen, die uns in der Erfahrung begegnen, und um uns über sie zu verständigen. Ist es legitim, mithilfe solcher Wörter Gott zu bezeichnen, der doch den Geschöpfen unähnlich ist und sich in einem unendlichen Abstand zu ihnen befindet? Andererseits steht Gott, trotz seines unendlichen Abstandes zu den Geschöpfen, doch in einer Beziehung zur Welt. Diese Beziehung erklärt Thomas als Analogie des Seins. Aus ihr ergibt sich nach Thomas die Möglichkeit einer analogen Rede von Gott.

Das Konzept analoger Aussagen übernimmt Thomas aus der Begriffslehre des Aristoteles. Begriffe, so lehrt schon Aristoteles, können univok, äquivok oder analog verwendet werden. In den beiden Aussagen: „die Rose ist eine Blume“ und: „die Lilie ist eine Blume“ wird der Begriff „Blume“ beide Male in genau dem gleichen Sinn, also univok, benutzt. Dagegen hat das Wort „Tor“ in den beiden Sätzen „Thomas Müller schießt ein Tor“ und „Uli Hoeneß ist ein Tor“ verschiedene Bedeutungen. Einmal bezeichnet es jenen Holzrahmen, durch den der Fußball fliegen muss, zum anderen einen törichten Menschen, der handelt, ohne die möglichen negativen Folgen zu bedenken. Hier ist der Begriffsgebrauch nicht univok (eindeutig),

sondern äquivok (mehrdeutig). Dazwischen steht der analoge Begriffsgebrauch, zum Beispiel in den Sätzen „Peter ist gesund“ und „Äpfel sind gesund“. Hier ist die Verwendungsweise des Begriffes „gesund“ nicht univok, denn der erste Satz besagt: Peter ist gesund und nicht krank, während der zweite nicht sagen will, dass die Äpfel an keiner Krankheit leiden, sondern dass sie geeignet sind, Peters Gesundheit zu erhalten, weshalb er sie regelmäßig verzehren sollte. Es liegt aber auch keine Äquivokation vor, denn das „Gesundsein“ der Äpfel steht ja in einer gewissen Beziehung zu Peters „Gesundsein“. Nach Aristoteles handelt es sich hier um eine „analoge“ Begriffsverwendung. Es gibt eine Erstbedeutung von „gesund“, nämlich in „Peter ist gesund“, und eine Zweitbedeutung in „Äpfel sind gesund“. Die Zweitbedeutung kommt dadurch zustande, dass die Äpfel auf Peters Gesundheit hin thematisiert werden, nämlich als Mittel zu deren Erhaltung. Diese analoge Begriffsverwendung ist ein Beispiel der Ähnlichkeit von Wortbedeutungen bei gleichzeitiger Unähnlichkeit.

Thomas überträgt nun die zunächst bloß sprachanalytische Lehre von der Analogie auf seine metaphysische Theorie von der Verursachung. Zu den obersten Grundsätzen der Philosophie des Thomas von Aquin gehört die These: „Jede Ursache bewirkt etwas ihr ähnliches.“ Feuer macht heiß, Eis macht kalt, Wasser macht nass; was selbst in Bewegung ist, setzt anderes in Bewegung; Eichbäume bringen Eichbäume hervor und Menschen zeugen Menschen. Dies sind Beispiele für univoke Verursachung, denn die Wirkung ist hier der Ursache gleich.

Um die Idee einer analogen Verursachung anzubahnen, verwendet Thomas gern das Beispiel der Sonne, das allerdings das physikalische Weltbild des

Mittelalters voraussetzt. Die Sonne ist selbst warm und sie verursacht Wärme in den Körpern, die sie bescheint: „Jede Ursache bewirkt etwas ihr ähnliches.“ Allerdings ist die Sonne dem erwärmten Körper auch unähnlich, weil sie die Quelle aller Wärme ist. Nach Thomas' Verständnis besitzt die Sonne Wärme aus sich selbst heraus, und nicht weil sie ihrerseits erwärmt worden wäre. Deshalb ist ihre Wärme unerschöpflich. Die Sonne kühlt niemals ab. Dadurch unterscheidet sich die Sonne auch von allen anderen Wärmequellen. Ein kalter Körper kann ja durch irgendeinen anderen warmen Körper erwärmt werden. Aber dieser warme Körper besitzt die Wärme nicht aus sich heraus, sondern er ist selbst durch etwas anderes erwärmt worden. Die Sonne ist die einzige Wärmequelle, die ihre Wärme nicht empfängt, sondern durch sich selbst warm ist.

Die Sonne, so meint Thomas, ist die Analogursache der Erwärmung eines Körpers. Dagegen sind andere Wärmequellen Univokursachen. Worin unterscheidet sich also die Analogursache von den Univokursachen? Beide bewirken etwas ihnen ähnliches (was warm ist, bewirkt Wärme). Aber die Univokursachen haben die Wärme, die sie weitergeben, ihrerseits empfangen, während die Analogursache sie aus sich selbst besitzt. Beide Ursachenarten sind ihren Wirkungen ähnlich, aber die Analogursache, und nur sie, ist ihren Wirkungen zugleich unähnlich, weil sie das, was sie weitergibt, in anderer Weise besitzt als dasjenige, das empfängt. Außerdem ist sie allgemeine Ursache jeglicher Erwärmung („causa universalis“), während alle anderen Wärmequellen nur Einzelursachen („causa particularis“), die eben einzelne Fälle von Erwärmung bewirken.

Thomas extrapoliert nun das Sonnenbeispiel auf Gott und sein Verhältnis zur Welt hin. Gott, der Schöpfer, ist

nach Thomas die Analogursache der Welt als seiner Schöpfung. Jedes Ding in der Welt hat viele Ursachen, aber nur Gott besitzt das, was er weitergibt, aus sich selbst heraus. Und nur er ist allgemeine Ursache (des Seins), während alle innerweltlichen Dinge lediglich Einzelursachen sind. So ist die Welt Gott ähnlich bei gleichzeitiger Unähnlichkeit. Thomas zitiert an dieser Stelle den bereits bekannten Satz des Pseudo-Dionysius: „Dieselben Dinge sind Gott ähnlich und unähnlich, ähnlich insofern sie den, der nicht vollkommen nachahmbar ist, nachahmen, soweit es ihnen gelingt, unähnlich, insofern das Verursachte weniger hat als seine Ursache.“ So wie der erwärmte Körper die Sonne nachahmt, wenn er warm wird, so ahmen die geschaffenen Dinge Gott nach, wenn sie ins Sein treten. Dieser Nachahmung sind aber Grenzen gesetzt durch jenen prinzipiellen Unterschied, dass Gott alles, was er ist, aus sich selbst heraus ist, während die innerweltlichen Dinge alles, was sie sind, durch anderes sind. Denn Gott ist der Schöpfer und die Welt ist sein Geschöpf. Darin liegt nach Thomas die nicht überwindbare Unähnlichkeit Gottes und der Welt.

Welches sind nun die Ähnlichkeiten zwischen Schöpfer und Geschöpf, von denen das Konzil ja durchaus spricht? In Thomas Interpretation sind dies die transzendentalen Eigenschaften des Seienden. Jedes Seiende, egal welcher Art, ist nach Thomas ein Eines, ein Wahres, ein Gutes, und natürlich eben ein Seiendes. Dies gilt sogar für Gott. Aber Gott ist durch sich selbst Eines, und er ist die Einheit selbst, durch die alle geschaffenen Dinge erst ihr Einssein erhalten. Weiterhin ist er durch sich selbst wahr und die Wahrheit selbst, durch die alle geschaffenen Dinge wahr sind, und das Gleiche gilt für das Gutsein und schließlich und vor allem ist Gott das durch sich selbst Seiende und das Sein selbst, durch das alle geschaffenen Dinge ihr Sein erhalten und zu Seienden werden. „Jede Ursache bewirkt etwas ihr ähnliches.“ Deshalb bringt Gott als das Einssein, Wahrsein, Gutsein und Sein selbst solches hervor, das eines, wahres, gutes, seiendes ist. Die Schöpfung verhalten sich zu Gott wie das Nachahmende zum Nachgeahmten. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, die grundlegenden Eigenschaften der Dinge (Einheit, Wahrheit, Gutheit, Sein), die wir Menschen nach Thomas zuerst erkennen, in analoger Weise auch von Gott auszusagen: „Dieses Ding ist, und es ist eines, wahres, gutes. Gott ist, und er ist einer, wahr und gut. Doch wenn die Aussagen „dieses Ding ist“ und „Gott ist“ auch die gleiche Form haben, so ist die Bedeutung von „ist“ in diesen Aussagen nicht univok, auch nicht äquivok, sondern analog. Denn das Sein des Dinges ist verursacht, das Sein Gottes hingegen ist die Ursache. Die Dinge empfangen ihr Sein, Gott besitzt es aus sich heraus und teilt es mit.

Allerdings setzt die Einfachheit Gottes auch dem analogen Sprechen über ihn von der Schöpfung her eine Grenze. Wir kennen Gott ja nur von seinen Wirkungen in der Welt her. Diese Wirkungen sind viele, sodass wir Gott, wenn wir von den Wirkungen auf die Ursache zurückschließen, mit vielen Namen nennen müssen. Gott hat aber nicht viele Namen, sondern wegen seiner Einfachheit nur einen einzigen – und diesen einen Namen kennen wir nicht.

IV. Perspektiven der gegenwärtigen Philosophie auf die Konzilsformel

Die Konzilsformel lässt sich am ehesten mit der phänomenologischen Philosophie bei Heidegger und seinen Nachfolgern verbinden, sofern diese am Begriff des Seins arbeitet. Aus ihrer

Perspektive ergibt sich eine Kritik nicht an den trinitätstheologischen Ursprüngen der Rede von Ähnlichkeit und größerer Unähnlichkeit, sondern an der metaphysischen Deutung, die diese Rede in Thomas' Lehre von der Seinsanalogie gefunden hat.

An erster Stelle ist hier Martin Heidegger zu nennen. Er hat die abendländische Metaphysik, wie sie sich von Platon bis hin zu Nietzsche entwickelte, und wie sie auch im Hintergrund der Analogielehre steht, einer einschneidenden Revision unterzogen. Die Metaphysik, so diagnostiziert Heidegger, ist das „Verhängnis des Abendlandes“, sie ist die „Verwüstung der Erde“. Wenn Nietzsche sagt: „Gott ist tot“, dann ergänzt Heidegger: und getötet hat ihn die Metaphysik. Die Metaphysik ist Heidegger zufolge der Tod Gottes. Deswegen fordert er die Theologen auf, neu zu bedenken, was der Apostel Paulus im ersten Korintherbrief schreibt: „Hat nicht zur Torheit werden lassen der Gott die Weisheit der Welt? (1 Kor 1,20). Die Weisheit der Welt aber ist das, was [...] die Griechen suchen. [...] Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?“ Mit der Philosophie, die die Theologen als Torheit erkennen sollen, meint Heidegger die abendländische Metaphysik, die Gott getötet habe. Ihm zufolge muss sich die Theologie um der Erfahrung des Christlichen willen von dieser Metaphysik lösen.

Mit „Erfahrung des Christlichen“ meint Heidegger die Geschichtlichkeit der Offenbarung. Gott zeigt sich in der Geburt Jesu von Nazareth, mit der das Licht in die Welt kommt, und er entzieht sich in der Todesstunde des Karfreitags, in der die Dunkelheit hereinbricht. Seitdem lebt die Welt in Erwartung der Wiederkehr Gottes. In der christlichen Erfahrung der Geschichtlichkeit Gottes sieht Heidegger einen religiösen Reflex der Geschichtlichkeit des Seins, wie er sie als Philosoph denkt. Der Fehler der Metaphysik liege darin, das Sein als ewiges, unveränderliches Licht gedeutet zu haben. Das Seiende, also die Dinge der Welt, ist der Metaphysik zufolge verstehbar, es ist „hell“, weil es vom Licht Gottes, der das Sein ist, beschienen wird. Gott ist ebenfalls hell, so hell, dass er dem Seienden von seinem Licht mitteilen und es beleuchten kann. Zwar hebt Thomas mit Nachdruck hervor, dass Gott für uns unbegreiflich ist – gerade deshalb können wir ja nur in analoger Weise über ihn sprechen, aber die Unbegreiflichkeit gründet nicht darin, dass Gott dunkel wäre, sondern darin, dass er für uns zu hell ist. Um Gott erkennen zu können, müssten wir direkt in die Sonne sehen können, doch dafür sind unsere Augen nach Thomas zu schwach. So ist Gott (das Sein) zwar heller als die seienden Dinge der Welt, aber grundsätzlich ist er hell, wie sie es auch sind.

Heidegger kritisiert die Metaphysik weil sie unreflektiert behauptet, das Sein Gottes wie auch des Seienden sei übereinstimmend als Helligkeit, Gelichtheit, Sichtbarkeit beziehungsweise Verstehbarkeit zu deuten. In dieser Hinsicht habe sie Gott den weltlichen Dingen gleich gemacht. Dies ist der Kern von Heideggers These, die Metaphysik sei Onto-Theologie. Trotz aller Beteuerungen der größeren Unähnlichkeit und Transzendenz Gottes gegenüber der Welt habe die Metaphysik den „theos“ letztlich doch in eine Reihe gestellt mit den „onta“, den seienden Dingen. Durch die Missachtung der grundsätzlichen Differenz zwischen Sein und Seiendem – Heidegger nennt sie die „ontologische Differenz“ – habe die Metaphysik Gott zu einem Seienden neben anderen

Seienden degradiert und ihn in diesem Sinn „getötet“.

Dagegen fordert Heidegger, das Sein geschichtlich zu verstehen, nämlich als eine dynamische Instanz, die sich den Menschen entweder lichtend beziehungsweise offenbarend zuschickt oder sich verbergend-verdunkelnd entzieht. In Heideggers Sicht lebt die europäische Kultur seit Platon in einer Epoche des Seinsentzugs und die onto-theologische Seinslehre der Metaphysik ist gerade ein Symptom dieses Entzugs. Das Sein ist Heidegger zufolge nicht als Hellsein zu deuten, sondern als das Geschehen des Lichtens, des Hellmachens (beziehungsweise des Verdunkelns) des Seienden. So verstanden steht das Sein nicht mehr auf einer Ebene mit dem Seienden, sondern ist grundsätzlich von ihm zu unterscheiden. Heidegger schreibt: „Die Wahrheit des Seins als die Lichtung selber bleibt der Metaphysik verborgen.“

Heideggers These hat in der Theologie viel Anklang gefunden und die Rede von der „Theologie ohne Metaphysik“ oder von „Gott ohne Sein“ ist heute weit verbreitet. Seine Metaphysikkritik lässt sich durchaus so verstehen, dass Thomas' Konzept der „analogia entis“ wegen seines fragwürdigen Seinsbegriffs die vom Konzil geforderte größere Unähnlichkeit von Schöpfer und Geschöpf nicht einlöst. Der Vorwurf des Tötens Gottes durch die Onto-Theologie lässt sich ja so verstehen, dass der wahre Gottesgedanke verfehlt wird, weil die Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf zu stark gemacht wird. Andererseits muss man aber fragen, ob Heidegger nicht überkorrigiert und in die entgegengesetzte Richtung über die Konzilsformel hinauschießt. Denn es ist nicht leicht zu sehen, wie er noch eine Ähnlichkeit zwischen Sein und Seiendem zugestehen könnte, ohne dass diese sofort dem Verdikt der onto-theologischen Vereinnahmung Gottes durch das zugreifende Denken des Menschen verfele.

Emmanuel Levinas gehört innerhalb der phänomenologischen Bewegung zu den schärfsten Kritikern Heideggers. Seines Erachtens hat Heidegger in der Lehre vom Seinsgeschick die Transzendenz immer noch nicht entschieden genug gedacht. Das Sein stelle nämlich auch hier noch einen Horizont dar, innerhalb dessen alles erscheint: das Ich, die Anderen und die Götter. Dadurch trage Heidegger der Andersheit des Anderen nicht genug Rechnung. Gott werde in die Totalität des Seins hinabgezogen, das Andere werde auf das Selbe reduziert. Diesem Verdikt verfällt bei Levinas übrigens auch die Analogielehre des Thomas von Aquin. Nach Levinas muss Transzendenz radikal verstanden werden als Exteriorität. Levinas meint damit eine vollständige Asymmetrie, von der er sagt, sie sei ein metaphysisches Paradox.

In Levinas' Ethik – und er versteht Ethik als „erste Philosophie“ – führt die Zuspitzung der Transzendenz meines Erachtens zu katastrophalen Konsequenzen. Die radikale Asymmetrie zwischen Gott und der Welt zeigt sich moralisch in der Unbedingtheit der Forderung, die der Andere an mich richtet. Das metaphysische Paradox schlägt sich nieder im Gedanken der Stellvertretung und der Sühneleistung. Nach Levinas verpflichtet mich der Andere, Sühne zu leisten, aber nicht für meine eigenen bösen Taten, sondern stellvertretend für ihn, das heißt für die Gewalt, die er mir antut. Die Idee einer Reziprozität zwischen dem Ich und dem Anderen – wir sind beide Menschen und haben daher die gleiche Würde, die gleichen Rechte und die gleichen Ansprüche aneinander – weist Levinas entschieden zurück. Zwischen dem Antlitz des Anderen, der

aus der Höhe herab befiehlt, und dem ich, das sich diesem Befehl in reiner Passivität aussetzen habe, gibt es keine Ähnlichkeit, sondern nur Unähnlichkeit. Levinas löst die Konzilsformel einseitig auf in die Unähnlichkeit, durchaus in der Nachfolge Heideggers. Bei Levinas führt die Verabsolutierung der Unähnlichkeit zu einer paradoxen Metaphysik und zu einer Ethik, in der das Opfer für den Täter stellvertretende Sühne leisten muss.

Auch Jean-Luc Marion übernimmt Heideggers These, die Metaphysik verfehle die ontologische Differenz, sie sei Onto-Theologie und töte Gott. Nach Marion verwandelt die Metaphysik Gott in ein begriffliches Idol. So fordert auch er, Gott müsse außerhalb der Metaphysik gedacht werden. Doch ähnlich wie Levinas wendet Marion gegen Heidegger ein, dessen Metaphysikkritik gehe nicht weit genug. Sie trage nämlich noch Reste metaphysischen Denkens an sich und spanne Gott in einen Seinsbegriff ein, der „idolatratisch“ bleibe, weil er die Transzendenz und Andersartigkeit Gottes, das heißt seine Unähnlichkeit verkenne. Daher fordert Marion schon mit dem Titel seines Buches „Gott ohne Sein“, Gott nicht nur ohne das metaphysische Sein Platons und des Thomas von Aquin zu denken, sondern auch ohne das Sein Heideggers. Das Wort „sein“ ist Marion zufolge für die Theologie unangemessen. Zugleich übernimmt Marion aber Heideggers These, dass alle Wissenschaft den Begriff des Seins voraussetze. Denn worüber sollte die Wissenschaft denn sonst sprechen, wenn nicht über Seiendes und über das Sein als dessen Horizont. Das Denken reicht so weit wie das Sein. Daher gilt nach Marion: Indem wir Gott vom Sein befreien, verabschieden wir ihn auch aus dem Bereich des Denkens. Über Gott dürfen wir keine Aussagen machen, von ihm müssen wir schweigen.

Marion zufolge ist Gott nicht das Sein, wie Thomas meinte, sondern die Liebe und die Gabe, der man sich öffnen muss. Der Seinsbegriff des Thomas, als analoger Begriff, sollte gerade die Konzilsformel von der Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf bei größerer Unähnlichkeit absichern. Ausgehend von den Geschöpfen können wir Thomas zufolge wahre Aussagen über das Wesen Gottes treffen, wenn diese auch immer zurückbleiben hinter der Wirklichkeit Gottes. Nach Marion ist dies gerade nicht möglich, denn die Gabe, die Gott ist, und als die er sich uns gibt, ist für uns gänzlich unerwartbar und unausdenkbar. Hätten wir eine Vorstellung davon, was diese Gabe sein könnte, würden wir Gott bereits wieder in den Horizont des Denkens und des Seins hineinziehen und ihn idolisieren.

Man sieht, dass Marion, ebenso wie Levinas, die Konzilsformel im Grunde preisgibt. Heideggers Impuls aufnehmend bemühen sich beide, die Unähnlichkeit Gottes in aller Schärfe herauszuarbeiten, weil sie glauben, dass nicht nur der metaphysische Seinsbegriff, sondern selbst noch der anti-metaphysische Heideggers zu einer Vereinnahmung Gottes durch das als transzendental verstandene, denkende Subjekt führe. Durch die Verschärfung des Transzendenzgedankens geht aber die vom Konzil ebenfalls behauptete Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf völlig verloren. Dies führt zu problematischen Thesen, bei Levinas in der Ethik, bei Marion im Verständnis der Theologie. Damit entsteht Anlass zu der Frage, ob das IV. Laterankonzil nicht auch für die Philosophie der Gegenwart Denkankstöße bereithält, insofern es eben nicht nur die größere Unähnlichkeit von Gott und Welt behauptet, sondern auch ihre Ähnlichkeit. □