

INTERVIEW MIT WOLFGANG KLUXEN

Im Jahrgang LXV (1998) der *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* wurde die Reihe «Entretiens» inauguriert, in der angesehene Forscher auf dem Gebiet der mittelalterlichen Theologie und Philosophie zu ihrem persönlichen Werdegang als Forscher, zu ihren Forschungsschwerpunkten und zur Zukunft der Mittelalterforschung Auskunft geben. Das zweite Interview führten Jan A. Aertsen und Andreas Speer mit Wolfgang Kluxen, emeritierter Ordinarius für Philosophie in Bonn, von 1972 bis 1982 Präsident, später président d'honneur der *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (S.I.E.P.M.).

Die erste Frage ist biographischer Natur: Wir würden gerne etwas hören über Ihr Studium. Wie kamen Sie zur mittelalterlichen Philosophie? Wer waren Ihre Lehrer?

Ich habe 1940 in Köln mit dem Studium begonnen und dort bis zur Unterbrechung durch den Krieg zunächst drei Semester studiert, und zwar im Hauptfach Indogermanistik; Philosophie habe ich nur im Nebenfach gehört. Nach dem Krieg habe ich in Bonn dann meine Studien wiederaufgenommen und mich im Sinne einer universalen Orientierung der Katholischen Theologie zugewandt. Hier nun bin ich in einem breiten Umfang mit dem Mittelalter in Kontakt gekommen, vor allem durch das Studium der mittelalterlichen Dogmatik bei meinem Lehrer Bernhard Geyer, aber auch durch persönliche Studien, so etwa des Thomas-Buchs von Sertillanges. Überhaupt hat damals Thomas von Aquin mein besonderes Interesse gefunden, insbesondere seine Trinitätslehre.

Was hat Sie an dieser Frage gefesselt?

Das Zwingende des Begriffs mit Bezug auf eine geglaubte Realität, die sich in der Vermittlung als Sein erweist. Gerade in der Vermittlung durch den Begriff kann erfahren werden, was nach *Ex 3,14* Sein überhaupt bedeutet.

Im weiteren Verlauf des Studiums wurde mir dann klar, obschon ich für die mittelalterlichen Theologie nicht ganz ungeeignet war,

daß die Philosophie mein eigentliches Arbeitsgebiet werden würde. Eine wichtige Frage war das Problem der Geschichtlichkeit, so wie es etwa von Ernst Troeltsch aufgeworfen worden ist. Ich ging dann nach Köln zu Josef Koch mit der Absicht, bei ihm zu promovieren, um auf diese Weise in die Forschung hineinzukommen; auf ein Thema war ich damals gar nicht festgelegt.

Ihre Dissertation aus dem Jahre 1951 beschäftigte sich mit Moses Maimonides. Auch später haben Sie sich immer wieder mit diesem jüdischen Philosophen des 12. Jahrhunderts befaßt.

Das Thema meiner Arbeit habe ich — wie damals nicht unüblich — von meinem Doktorvater Josef Koch bekommen. Bei meinen Arbeiten zu Maimonides konnte ich zudem auf umfangreiche Vorarbeiten von John O. Riedl zurückgreifen, vor allem auf Bibliotheksrecherchen, die dieser vor dem Krieg in Europa, auch in Kontakt mit Koch in Breslau, durchgeführt hatte; ohne diese Vorarbeiten wäre eine derartige Arbeit zur damaligen Zeit nicht möglich gewesen. Riedl — davor und danach Professor an der Marquette University — hat übrigens als zuständiger amerikanischer Beamter für das Bildungswesen eine wichtige Rolle bei der Gründung des Thomas-Instituts im Jahre 1950 gespielt.

Doch zurück zu Maimonides. Er ist eine geschichtliche Gestalt, welche die religiöse Tradition des Judentums in einer intellektuellen Kultur zum Tragen bringt, die durch den Anspruch auf wissenschaftliche Rationalität gekennzeichnet ist. Maimonides steht für die universalistische Offenheit des Judentums bei Wahrung der eigenen Identität. Hier liegt die Möglichkeit der Grenzüberschreitung aus der eigenen Kultur, der Emanzipation wie der Begegnung mit anderen Kulturen. Für meine eigene Arbeit — dies gilt für die Dissertation wie für die späteren Aufsätze — bedeutete dies eine zweifache Annäherung: Als Literargeschichte war die Untersuchung positivistisch durchzuführen. Hinzu kam dann die geschichtsphilosophische Deutung des Gesamtprozesses als einer interkulturellen Begegnung, in welcher die literargeschichtlichen Tatsachen, im Grenzfall die Einzellesart einer Handschrift, einen sinnvollen Ort fanden. Eine wichtige Frage für mich war dabei, ob diese meine Deutung vom Standpunkt der jüdischen Geschichte her verifizierbar ist.

Ihr Interesse am Judentum blieb aber nicht auf die Maimonides-Forschung beschränkt. Über viele Jahre waren Sie in der christlich-jüdischen Gesellschaft in Bonn tätig, zeitweise als deren Vorsitzender.

Das erste Motiv für diese Mitarbeit am christlich-jüdischen Gespräch entsprang der langen Geschichte des europäischen Antisemitismus. Ich sah und sehe die Verpflichtung seitens der Christen, etwas über das Judentum zu wissen, das doch zu den Wurzeln des Christentums gehört. Darüber hinaus hat mich am Judentum das Durchhalten einer geschichtlichen Identität durch die Jahrhunderte, ja Jahrtausende fasziniert, in der Begegnung mit vielen anderen Kulturen und bis hin zum Holocaust und darüber hinaus — dieses Phänomen des Judentums ist ohne Parallele. Diese Frage nach der Identität aber ist die Frage nach dem Ethos. Sie stellt sich gerade heute auch für die abendländische Christenheit. Ethos bedeutet nicht nur Moral, sondern gerade die Frage nach der geschichtlichen Identität. Es ist keine Frage, daß eine Moral nicht haltbar ist, wenn sie nicht zugleich Ausdruck einer Identität ist. Das Ethos steht damit in einer gewissen Spannung zur Ethik — ungeachtet der gemeinsamen Sprachwurzel. Es ist die Spannung zwischen Universalismus und geschichtlich sich vermittelnder Identität.

Damit sind wir bereits bei Ihrem zweiten Forschungsschwerpunkt angelangt, der Ethik des Thomas von Aquin. 1964 haben Sie Ihre nunmehr bereits in der dritten Auflage erschienene Studie «Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin» veröffentlicht. Am Ende dieses Buches stellen Sie die These auf, daß Thomas den wichtigsten Beitrag zur praktischen Philosophie zwischen Aristoteles und Kant geleistet habe. Worin besteht dieser Beitrag?

Ich möchte zwei grundsätzliche Bemerkungen vorausschicken: Thomas von Aquin folgt dem aristotelischen Konzept, das vom Standpunkt des Menschen aus theoretische und praktische Wissenschaft strikt unterscheidet. Die Theologie kann kraft der Offenbarung von Gott ausgehen, und aus dieser Sicht kann sie als «eine» Wissenschaft «alles» umfassen. So ist ihre Blickrichtung gegenläufig zu einer Theorie, die erst zu Gott aufsteigt. Diese wird als eigenständige Größe vorausgesetzt, und so gibt es keine Integration, sondern nur eine Zuordnung, eine Synthese. Wenn die Theologie sich aber der Handlung zuwendet, wird sie selbst praktisch, ihre Blickrichtung gleichläufig der

philosophischen, sie umfaßt diese. Gerade dann läßt sie sich ein auf die menschliche Freiheit und bestätigt die vorgegebene Eigenständigkeit auch der praktischen Vernunft. Diese leitet ihre Erkenntnis nicht aus der theoretischen ab, sondern gewinnt sie aus der Orientierung an der Praxis, der sie sich in ihrer ganzen Breite öffnet.

Charakteristisch für viele Theorien ist die Überwältigung der Theorie durch die Praxis, oder umgekehrt — so bei Kant und Hobbes. Bei Thomas von Aquin ist das Verhältnis ausgewogen. Die theoretische Wahrheit bleibt als eigene Größe vorgegeben, steht nicht unter pragmatischem Vorbehalt, aber zugleich wird die praktische Wahrheit in ihrer begründeten Eigenart und ihrem konkreten Reichtum entfaltet. Bei keinem anderen mittelalterlichen Denker ist das Verhältnis so ausgewogen wie bei Thomas; nicht bei Scotus, nicht bei Ockham, nicht bei Meister Eckhart — der hat das Problem nicht einmal erkannt. Gegenüber der Kantischen Ethik, die in der Ausziehung des Pflichtbegriffs tiefe Einsichten gewonnen hat, auf diese Weise jedoch nicht alle Felder des Moralischen abdeckt, ist bei Thomas die Moral so weit wie bei Aristoteles, sie ist eher noch reicher. Das hat auch mit der Zuordnung zur Theologie zu tun. Thomas gelingt es, die Sinnbestimmung menschlichen Lebens positiv offen auf einen theologischen Horizont hin zu entwerfen. Das zeigt sich vor allem in der Glücksfrage: Warum soll die menschliche Spezies — so zieht Thomas einen zentralen aristotelischen Gedanken über Aristoteles hinaus aus — als einzige ihre Sinnbestimmung nicht erfüllen können, die ihr durch ihre Natur vorgegeben ist?

Im übrigen gilt — lassen Sie es mich einmal plakativ sagen: Thomas ist deshalb ein bedeutender praktischer Philosoph, weil er ein bedeutender theoretischer Philosoph ist. Gerade weil die Eigenständigkeit der theoretischen Vernunft vorausgesetzt ist, gewinnt die praktische Vernunft ihre Eigenständigkeit.

Damit haben Sie eines Ihrer zentralen systematischen Anliegen angesprochen: die Frage der Eigenständigkeit der praktischen Philosophie. Dieser Frage sind Sie auch in zahlreichen Beiträgen zu ethischen Fragen nachgegangen. Wenn man Sie nach Ihrer eigenen Position fragt, welcher Richtung der Philosophie rechnen Sie sich zu?

So bin ich in der Tat häufig gefragt worden. Ich habe darauf niemals eine klare Antwort geben können: Bin ich Thomist, Aristoteliker,

Anhänger des Naturrechts? — Alles in einer bestimmten Weise. Ich habe stets versucht, aus der Tradition, die mir bei Thomas von Aquin besonders reich, wenn nicht gar am reichsten erscheint, Begriffe zu erheben, die es ermöglichen, aus der Geschichte unmittelbar zu Fragen der Moral Stellung zu nehmen, etwa zu Fragen nach dem ethischen Subjekt, dem Ethos, etc. Gerade in der Gegenüberstellung mit heutigen Zugängen zeigt sich die philosophische Bedeutung der historischen Annäherung: Diese liegt in der Möglichkeit zur Distanznahme wie in der Bereitstellung von Antwortmustern. Dies gilt im übrigen auch mit Blick auf die drei Grundmodelle der Ethik, die gewöhnlich angeführt werden: die Kantische, die utilitaristische und die aristotelische Position.

Lassen Sie uns noch einmal auf Thomas von Aquin zurückkommen. Wie haben Sie die Wende in der Thomas-Forschung hin zu einer historisch-kritischen Annäherung erlebt? Und haben Sie selbst noch in Ihrer Studienzeit den alten Thomismus kennengelernt?

In Deutschland gab es akademisch keinen Thomismus! Es gab Scholastikforscher wie zum Beispiel Clemens Baeumker, dessen inaugurale Edition des *Fons vitae* des Avencebrol (Ibn Gabirol), die in den Jahren 1892 bis 1895 in den von ihm begründeten *Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* erschien, zum Paradigma für die historisch-kritische Mittelalterforschung im deutschsprachigen Raum wurde. Was Baeumker systematisch als Philosophie vortrug, hatte mit Thomismus gar nichts und mit Scholastik wenig zu tun. Josef Koch hat übrigens in Straßburg bei Clemens Baeumker studiert. Auch andere große Gestalten dieser Zeit wie Kardinal Franz Ehrle und Heinrich Denifle, kommen von der geschichtlichen Methode her. Während meines Studiums konnte man den Thomismus gewissermaßen nur in obliquo kennenlernen, als Frucht des Selbststudiums. Wenn Sie von der Scholastik im allgemeinen sprechen, so ist mir diese erstmals durch Joseph Kleutgens Lehrbuch entgegengetreten; doch Kleutgen war auch kein Thomist. Der eigentliche Zugang zu Thomas erfolgte, wie ich eingangs bereits bemerkt habe, über die spekulativen theologischen Texte, insbesondere über die Trinitätslehre. Systematisch habe ich die thomistische Ontologie erst bei Josef Koch kennengelernt, in seinen Seminaren zu *De ente et essentia* — und natürlich auch durch die Bücher von Etienne Gilson.

In Leuven schließlich, wo ich in den Jahren 1951-53 mit einem Forschungsstipendium studieren konnte — für die damalige Zeit eine außergewöhnliche Chance —, habe ich dann ein ganzes Jahr Thomas unter der Fragestellung gelesen: Was hat Thomas zur Frage von Geschichte und Geschichtlichkeit geschrieben? Das war mein Interesse, und das Resultat war ein wenig enttäuschend. Max Seckler hat alle Stellen, die es hierzu bei Thomas gibt, in den ersten beiden Kapiteln seines Buches «Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin» gesammelt und zum Ausgangspunkt der Studie gemacht. Es gab dann Kollegen, die meinten, Seckler habe eine recht beschränkte Auswahl der Stellen bei Thomas getroffen. Ich kann Ihnen aber versichern, es gibt nicht mehr!

Gleichwohl bilden die Studien zur Frage von Geschichte und Geschichtlichkeit den Ausgangspunkt für mein späteres Thomas-Buch. Denn wo tritt das Geschichtliche bei Thomas auf? — dort, wo das handelnde Subjekt auftritt. Dieses aber wird gerade in der praktischen Philosophie zum Gegenstand philosophischer Reflexion. Diesen philosophischen Gedanken aus der Theologie herauszulösen, dies war das Projekt des Ethik-Buches.

Damit sprechen Sie eine für das Verständnis mittelalterlicher Philosophie zentrale Frage an: das Verhältnis von Philosophie und Theologie.

Die Herauslösung der Philosophie aus der Theologie ist sehr problematisch. Sie behält stets etwas vom Charakter einer hermeneutischen Abstraktion. Es ist nicht möglich, unter den Prämissen des christlichen Glaubens von der Einordnung in die Theologie zu abstrahieren und philosophisch den eindeutig gültigen Sinnanspruch geltend zu machen. Wenn man philosophisch denkt, wie auch immer die Ansätze sind, so sind sie stets in einer Pluralität gegeben.

Vom Standpunkt des Thomas aus gesehen ist die Isolierung einer philosophischen Ethik aus der Theologie im Grunde nicht adäquat. Denn die Philosophie vermag eine Antwort nur mit Bezug auf eine *beatitudo imperfecta* zu geben. Dennoch können bestimmte philosophische Ansätze und Fragestellungen sinnvoll herausgelöst und sogar spekulativ zusammengeschlossen werden. In der *Summa contra gentiles* ist Thomas selbst in diese Richtung gegangen. Was sich dann für die philosophische Ethik ergibt, ist weitgehend aristotelisch darstellbar.

Andererseits geht Thomas in der Willenslehre und in der *finis ultimus*-Lehre über Aristoteles hinaus. Diese Gedanken haben Bestand auch in der Ablösung von der theologischen Fundierung. Sie sind dann jedoch, in dem Maße wie die menschliche Vernunft in ihrer Endlichkeit partikulär ist, auch nur von partikulärer Bedeutung.

Ihr dritter Forschungsschwerpunkt ist Johannes Duns Scotus, vor allem seine Metaphysik. So haben Sie «De primo principio» übersetzt und umfangreich kommentiert. Wie verhalten sich die beiden Herzen: Thomas und Scotus, in Ihrer philosophischen Brust?

Diese beiden Interessen waren bereits von Anfang an da: In meiner Leuener Zeit habe ich neben Thomas vor allem Scotus gelesen — nicht zuletzt inspiriert durch Gilsons Buch. Sodann muß ich Allan B. Wolters große Studie von 1946 zu den Transzendentalien und ihrer Bedeutung für die scotische Philosophie nennen. Mit Allan Wolter habe ich übrigens Fragen der Übersetzung und Kommentierung von *De primo principio* diskutieren können, da er zur selben Zeit wie ich an einer eigenen Übersetzung arbeitete.

Für Gilson bilden der thomatische und der scotische Ansatz zwei alternative Metaphysikentwürfe. Grundlegend ist das Seinsverständnis. Die Auffassung des Thomas: «ens est quod habet esse» trägt den Ansatz zu einer Philosophie des Aktes in sich, während der scotische Ausgangspunkt: «ens est cui non repugnat esse» zu einer Philosophie der Möglichkeit führt. Die Modalitäten Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit ermöglichen einen gänzlich neuen Ansatz. Thomas und Scotus sind beide gute Katholiken; es gibt einige nebengeordnete dogmatische Differenzen. Aber in derselben Glaubenshaltung nehmen sie grundsätzlich verschiedene philosophische Positionen ein. Thomas und Scotus vertreten zwei grundsätzlich verschiedene, nicht aufeinander rückführbare Ansätze einer Metaphysik. Das Buch, das mir in diesem Zusammenhang vorgeschwebt hat, hat Ludger Honnefelder geschrieben.

Wie beurteilen Sie von daher die Möglichkeit einer Pluralität metaphysischer Ansätze?

Es gibt eine solche Möglichkeit. Etienne Gilson hat von einer Option gesprochen. Doch dies scheint mir nicht zu genügen. Wie ist eine solche Option legitim möglich? Das setzt ein Wahrheitsverständnis

voraus, das die positive Möglichkeit einer Pluralität einschließt, nämlich in Hinblick auf eine Realität, die wir nicht umfassen, sondern nur in endlichen Begriffen vergegenwärtigen können. Auch der metaphysische Grundbegriff des Seienden, «ens», ist, sobald er ein bestimmter ist, im Vergleich zum Ganzen in dem Sinne endlich, daß er auch anders möglich ist. Die Frage ist, in welchem Seinsbegriff wir eine Wahrheit behaupten können, die das Ganze «sein» läßt. Das ist, wie die Geschichte zeigt, in verschiedener Weise möglich.

Lassen Sie uns auf Ihre vielfältigen institutionellen Verpflichtungen zu sprechen kommen — und hier besonders auf die Aufgaben, die Sie im Bereich der philosophischen Mediävistik übernommen haben. Wie bereits eingangs erwähnt, waren Sie von 1972 bis 1982 zehn Jahre Präsident der S.I.E.P.M. Im Jahre 1977 haben Sie selbst den VII. Internationalen Kongreß der S.I.E.P.M. in Bonn ausgerichtet. In dieser Zeit fand eine breite Internationalisierung der philosophischen Mediävistik statt.

In der Tat, das kann man so sagen. Noch in den fünfziger und sechziger Jahren gab es im wesentlichen europäische Zentren der Mittelalterforschung: Frankreich und Deutschland zuerst, sodann Italien, Spanien, Belgien, namentlich Leuven, und Holland. Der angelsächsische Sprachraum spielte so gut wie keine Rolle. Doch dann kam der gewaltige Beitrag aus den USA und aus Kanada. Ich nenne vor allem das Pontifical Institute for Medieval Studies in Toronto und das Franciscan Institute in St. Bonaventure — beides gewissermaßen europäische Gründungen. Hinzukamen ferner die Forschungsbeiträge aus Kopenhagen, später auch aus Helsinki sowie aus Polen. Auch das Forschungsfeld wurde erheblich breiter. Die Methoden wurden strikter, vor allem aber wurden über große Editionsprojekte neue Forschungsgebiete erschlossen. Ich nenne exemplarisch Wilhelm von Ockham und Heinrich von Gent. Gerade aber das Beispiel Wilhelms von Ockham und die damit verbundenen Versuche eines «analytic approach» auch in der philosophischen Mediävistik zeigen, daß die Erwartungen, die mittelalterliche Philosophie könne eine größere Rolle innerhalb der Philosophie spielen, sich im allgemeinen nicht erfüllt haben. Als Forschertätigkeit im strengen Sinne gilt unsere Arbeit weit eher als Teil der Gelehrtenarbeit am Mittelalter.

Wie sehen Sie vor diesem Hintergrund die Lage der philosophischen Mittelalterforschung in Deutschland?

Es fällt schwer, die Mittelalterforschung unter einem rein nationalen Aspekt zu betrachten. Zwar sind die Forschungsgelder national, die meisten Projekte aber international. Insofern scheint mir die philosophische Mediävistik ein Musterbeispiel für die in den derzeitigen wissenschaftspolitischen Debatten immer wieder geforderte internationale Orientierung der Forschung zu sein.

In Deutschland selbst gibt es ungeachtet aller Schwierigkeiten noch eine ansehnliche Anzahl kompetenter Vertreter unserer Disziplin. Vor allem bewährt sich die institutionelle Kontinuität bestimmter Plätze wie Köln, Bonn, Bochum, Münster und Freiburg. Die theologischen Fakultäten bieten derzeit im allgemeinen weniger Chancen, trotz Tübingen und München. Darüber hinaus gibt es Publikationen von beachtlichem Niveau. Eine besondere Bedeutung kommt vor allem den klassischen Reihen zu, wie den *Beiträgen zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, den *Studien und Texten zur Geistesgeschichte des Mittelalters* und den *Miscellanea Mediaevalia*. Die allgemeine Bedeutung des Mittelalters wird derzeit wohl am effektivsten vertreten von Kurt Flasch, obgleich er bisweilen seine Leser an der Nase herumführt.

Lassen Sie uns zu unserer Schlußfrage kommen: Was betrachten Sie als die größten Desiderate in der Mittelalterforschung — sagen wir für das nächste Jahrzehnt?

Dies ist eine schlimme Frage! Doch wenn ich aus meinem Herzen kein Mördergrube machen soll, dann möchte ich das Folgende bemerken. Es scheint mir wichtig, daß in den kommenden Jahren wieder in einem stärkeren Maß die Interpretation der zentralen Themen und Figuren in den Vordergrund gerückt wird. Ähnlich wie für die Antike mit ihren zentralen Figuren Platon und Aristoteles muß gelten, daß in der Lehre und in der Forschung die Hochscholastik von Albert bis Ockham im Zentrum steht. Denn hier scheint mir das Rückgrat des mittelalterlichen Erbes zu liegen. So kann man auch sagen, daß in der *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* dieses Rückgrat herausgezogen ist.

Das Mittelalter wird nicht bei Thomas vollendet. Aber wenn nicht Thomas und seine Stellung berücksichtigt werden, gehen wir an der

historisch wichtigsten Gestalt im Mittelalter vorbei. In dieser Epoche kommt also Thomas von Aquin in seiner doppelten Bedeutung als Innovator und Endpunkt eine besondere Bedeutung zu; Scotus ist dann der nächste Innovator.

Wir verstehen die Endlichkeit der menschlichen Vernunft von Thomas und Scotus her. In der gesamten Philosophiegeschichte muß diese Orientierung präsent bleiben, mehr präsent werden. Dies zu vermitteln — und vielleicht ist dies mehr eine Vermittlungsaufgabe als ein Forschungsthema —, scheint mir heute angesichts einer sehr speziell gewordenen Forschungslandschaft vordringlich. Denn wenn man — wie dies nur allzu oft geschieht — von Plato und Aristoteles direkt zu Descartes und Kant springt, dann hat man Entscheidendes nicht verstanden: daß unter dem Schirm einer allgemeinen christlichen Weltorientierung die Artikulierung der Vernunft im Ausgriff auf das Ganze in einer pluralen, eine Mehrzahl von Möglichkeiten eröffnenden Weise gelingen konnte.