

# Herztum

Reader zur Sommerakademie 2012

ÖSTERREICHISCHES STUDIENFÖRDERUNGSWERK

**PRO SCIENTIA**

# Cover

1960 veröffentlichte der Künstler Yves Klein eine Fotografie mit dem Titel „Sprung in die Leere“. Diese zeigt ihn selbst wie er flugs aus dem Fenster eines kleinbürgerlichen Hauses springt. Den Aufschlag auf dem rissigen Asphalt scheint Klein nicht zu fürchten. Die Fotografie hält den Künstler für uns fest, Sekunden vor jenem Augenblick, in dem sich entscheidet, ob Kleins Sprung sich in Flug oder Sturzflug verwandeln wird.

Recherchiert man die Geschichte dieser Fotografie dann tritt Kleins Bild als Täuschung und als Irrtum auf. Als sich der Künstler 1960 aus dem Fenster warf warteten Männer mit Sprungtuch auf der Erde auf ihn; durch Retusche an der Fotografie wurden die Männer nachträglich zum Verschwinden gebracht. Der Anlass, Yves Klein im vollen Sprung auf das Cover der Publikationen zur Soak 2012 zu setzen, ist jedoch ein anderer.

Im positiven Sinne setzt Irrtum Widmung voraus. Wir begegnen etwas und jemandem, wir erkunden, tasten ab, bebildern, nehmen an und können nur deshalb wachsen, irren, verwandeln und verlieren. Kleins Fotografie kann als Erinnerung dienen, an die Lust im Moment des Absprunghes, den wir forschend unternehmen trotz und vielleicht wegen der Möglichkeit uns zu irren – unser Sprung in die Leere.

Esther Strauß, Linz



Leider stimmte die Rechtsnachfolge des 1962 verstorbenen Künstlers der Verwendung eines Bildausschnittes nicht zu. Daher drucken wir hier das Originalbild ab und hoffen auf Ihre Vorstellungskraft: Im Cover von Esther Strauß springt Yves Klein nicht aus einem Fenster, sondern vom Anfangsbuchstaben des Wortes *Irrtum*.

## Yves Klein "Sprung ins Leere, 1960"

Foto von Harry Shunk/ © VBK, Wien 2012

### Impressum

Österreichisches Studienförderungswerk PRO SCIENTIA  
MMag. Lisa Simmel, Geschäftsführerin  
Otto Mauer Zentrum, Währinger Str. 2-4, 1090 Wien

Die Verantwortung für den Inhalt namentlich gezeichneter Beiträge liegt bei dem Verfasser/der Verfasserin.

Coverentwurf: Esther Strauß  
Druck: Facultas, Stolberggasse 26, 1050 Wien

Österreichisches Studienförderungswerk

# PRO SCIENTIA

Währinger Str. 2-4

1090 Wien

office@proscientia.at

**www.proscientia.at**

READER zur  
Sommerakademie 2012  
in Szombathely, Ungarn

## **Irrtum**

Verein bürgerlichen Rechts  
gegründet 1966  
unter der Patronanz der  
Österreichischen Bischofskonferenz  
auf Anregung von  
Prälat Dr. Karl Strobl und  
Bischof Dr. Egon Kapellari



PRO SCIENTIA dankt allen **Sponsoren und Förderern**,  
 die unsere laufende Bildungsarbeit sowie diese  
 Sommerakademie ermöglichen:

## Österreichische Bischofskonferenz



**sowie allen Privat Spendern & Spenderinnen!**



## INHALTSVERZEICHNIS

Markus Seidl: <b>Gedichte und Gedankenstücke</b>	<b>9</b>
Lidija Vindiš: <b>Irren ist NUR menschlich</b>	<b>11</b>
Andreas Erhard Graßmann: <b>Von “daß der Irrtum kein Recht auf Dasein hat” zu “daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat”! Die Beziehung der Kirche zum Recht aus Religionsfreiheit im 19. und 20. Jahrhundert</b>	<b>13</b>
Irene Klissenbauer: <b>Das Gewissen und sein Recht zu irren</b>	<b>23</b>
Tobias Mayer: <b>“Nichts ist sicher” Die Allgegenwart des Irrtums in Warten auf Godot: Versuch einer theologischen Relecture</b>	<b>31</b>
Esther Beierl: <b>Signifikant = gut? Irrtümer beim Signifikanztesten</b>	<b>35</b>
Michaela Neulinger: <b>Arts beyond certainty. The relation between medicine and politics in al-Farabi’s <i>Fuṣūl Muntaza’a</i></b>	<b>39</b>
Markus Seidl: <b>Gedichte und Gedankenstücke</b>	<b>47</b>



Markus Seidl, Innsbruck

## **Gedankenstücke und Gedichte** ***Irren als conditio humana***

Beides ist unbegründbar, Glaube und Wahrheit.

Das heißt: alles Begründbare kann weder eigentlicher Glaubensgegenstand,  
noch Ausdruck eigentlicher Wahrheit sein.



Müde von großen Gedanken; wie klein sie dann sind ...



Sanfter Glaube durchklingt  
vermittelt dichterischer Stille  
den wissenschaftlichen Schrei



wir wollen eine welt aufbauen  
wir schreiben unsere gedanken  
und denken sie als welt  
als ob wir uns auflehnen könnten  
gegen unwahrheit  
verlieren wir in unseren worten  
wir verlieren im aufstand  
weil wir in ihm  
seine voraussetzungen fliehen  
mit dem ersten gedanken  
lehnen wir uns auf  
im schweigen leben wir



## Irren ist NUR menschlich

In der uns umgebenden Schöpfung scheint *alles* seinen natürlichen Weg zu gehen. Die Tier- und Pflanzenwelt ist nach dem Prinzip des Stärkeren geordnet und organisiert in dieser Weise ihre Grundlagen des Überlebens. Sehr erfolgreich, wenn wir uns so umblicken. Allerdings *ohne* Geist! Nur dem Menschen wurde dieses gewisse Etwas hinzugegeben. Auf das er irren möge, solange er strebt, wie Goethe resümierte. Ist es möglich zu sagen, dass der menschliche Geist bereits ein Irrtum an sich ist? Dass NUR die Menschen irren, die Natur jedoch niemals? Wenn der Sinn des Lebens darin bestünde, die Grundlagen des Überlebens optimal zu organisieren, so würde uns die Natur tatsächlich eines Besseren belehren. Denn diese schafft das ohne Geist offensichtlich erfolgreicher als der Mensch, wenn wir die momentane Situation der Menschen auf dem Heimatplaneten betrachten.

### Der Mensch – ein kurzzeitiger Irrtum der Evolution?

Wenn es den Irrtum gibt, was ist dann die (absolute) Wahrheit? Die gläubigen Christen bedürfen dieser Erklärung nicht. Für sie ist die Wahrheit ein unumkehrbarer Prozess der Erlösung. Die Materialisten müssen sich mit dem 2. Hauptsatz der Wärmelehre zufriedener geben: Entropie – ein unumkehrbarer Prozess hin ins energiestabile Chaos. Die Wahrheit kündigt aus sich selbst und braucht keine unterstützenden Argumente. Denn was antwortet der Christus auf die Frage des Bildungsbürgers Pilatus „Was ist Wahrheit?“ Er antwortet NICHT! Dieser Christus ist bereits die immanente Wahrheit und das Leben. Einen wortreichen Diskurs darüber zu führen ist geradezu lächerlich.

Die Wissenschaft verbringt ihr Tagwerk damit, den Irrtum der Vorgänger zu beheben, um der Wahrheit näher zu kommen. Dass dieser Prozess niemals als abgeschlossen gelten kann ist logisch. Sind wir also stets nur einem fortlaufenden Irrtum unterworfen?

Was ist Irrtum? Worin liegt seine Ursache? Ich meine, jedem Irrtum muss eine Idee zugrunde liegen. Und insofern ist der Irrtum eben NUR menschlich. Er kommt in der Natur nicht vor. Die logische Ableitung daraus wäre: der Mensch ist nicht Teil der Natur. Und er war es nie! Sein Geist hebt ihn hervor. Er ist damit aus der Natur abgetrennt. Und er verhält sich freilich auch nicht „natürlich“.

Wenn eine Idee mit der Zeit scheitert, sind die ersten Indikatoren dieses Scheiterns zunächst die partiellen Fehler, die (offensichtlich) zu erkennen sind. Wird trotz der erkannten Fehler die Idee weiterverfolgt, kann von einem bewusst irrationalen Handeln gesprochen werden. Ist das Rauchen trotz Lungenkrebs und das Trinken trotz Leberzirrhose und Hirnschwund ein bewusstes irrümliches Handeln? Der/die Betroffene würde uns immer einen für ihn/sie logischen Grund nennen können. Es stellt sich nämlich die Frage, wenn genau dieser Irrtum der Selbstschädigung (Trinken, Rauchen) beendet würde, was wäre gewonnen? Im Prozess des fortgesetzten Sterbens würde lediglich ein anderer Anlass zutreffen.

Offensichtlich orientiert sich der Mensch in seinem Verhalten gar nicht so sehr nach „Wahrheit“, als dass er vielmehr von der Hoffnung gesteuert ist. In der Regel ist es wohl die Hoffnung auf „Preisnachlass“, auf das Ausbleiben von Konsequenz.

Ist demzufolge der freie Wille des Menschen die Ursache für seine Irrwege seit Adam und Eva? Aber waren die beiden überhaupt frei im Willen? Die moderne Hirnforschung bezweifelt ja mittlerweile mit starken Argumenten generell einen freien Willen. Und in der theologischen Terminologie war es ja bekanntermaßen die Schlange, die den beiden Ersten-Menschen die Idee eingab, die Sache mit dem „Erkenntnis-Apfel“ mal zu probieren. Das Tabu wurde übertreten, die nun sich als „Ich“ Erkennenden mussten den Natur-Park für immer verlassen. Auf der Suche nach seiner Bestimmung irt der Mensch seither durch die Labyrinth seiner Hybris, die Gottesgebote missachten zu können. Ursache des Debakels war allerdings nicht die böse Schlange, sondern das ursprünglich auf Gott gegründete Vertrauen. So wie ehemals Gott, *vertrauten* Adam und Eva mit ihrem bis dato schlichtem Gemüt ganz einfach. Denn so hatten sie bisher *allem* vertraut; das Böse war vom Guten nicht zu differenzieren gewesen. Somit haben Adam und Eva eigentlich nicht geirrt. In der Gegenwart, wo absolute (göttliche) Wahrheiten nichts mehr gelten, stellt sich die Frage nach dem Ausweg vom Irrweg dringender denn je.

Heute scheint draußen die Sonne, die laut Platon die Quelle der Erkenntnis ist, denn freilich gäbe es ohne Licht keine Erkenntnis, nicht einmal Raum. Meine kleine Tochter ist jetzt 7 Monate in dieser Welt. Ich fahre sie im Kinderwagen spazieren. Ihr Blick ist in den Himmel gerichtet. Trifft die Sonne ihren Blick, muss sie die Augen zumachen und blinzelnd warten bis eine nächste Baumkrone Schatten spendet und die Welt wieder feste Umrisse annehmen kann. Das Kind ist ein fröhliches. Wer es anblickt, dem lächelt sie entgegen. Das macht sie mit *Jedem!* Sie unterscheidet noch nicht. Sie *vertraut allem!* Urteilen hat sie noch nicht gelernt. Sie kann ergo nicht irren. Es ist da noch kein „Ich“. Vielleicht wäre dies der Weg: wenn das „Ich“ die Ursache des Irrtums bildet, so wäre das Heil in der Ich-Überwindung. Im „*Vertraue allem*“ geschieht genau dies. So gleicht ein Ur-Zustand dem anderen: es ist ein Anfang. Lernen wir daraus, um im Licht der Sonne feste Kontur zu haben – nicht nur in den Augen unserer Kinder!

Irren ist menschlich! Ich bin ein Mensch. Vielleicht irre ich mich ja mit diesen Gedanken?! Aber ich vertraue.

### Lidija Vindiš

ist 1986 in Ptuj/ Slowenien geboren. Sie schloss ihr Studium der Volkskunde und Kulturanthropologie in Graz ab. Zurzeit arbeitet sie an ihrer Dissertation zum Thema des »Spirituellen Tourismus«. Seit 2011 ist sie Mitglied bei PRO SCIENTIA.



Andreas Erhard Graßmann, Salzburg

# Von „daß der Irrtum kein Recht auf Dasein hat“ zu „daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat“! Die Beziehung der Kirche zum Recht auf Religionsfreiheit im 19. und 20. Jahrhundert

## Religionsfreiheit und römisch-katholische Kirche im 19. und 20. Jahrhundert

Jahrhundertlang wurde das Grund- und Menschenrecht auf Religionsfreiheit von der röm.-kath. Kirche abgelehnt. „Die im Gefolge der Französischen Revolution geforderte Gewissensfreiheit wurde päpstlicherseits als »irrig Meinung« und »Wahnsinn« geißelt sowie die Religionsfreiheit zu den »modernen Irrtümern« gezählt.“<sup>1</sup> Noch im 20. Jh. wurde von Papst Pius XII. betont, „daß der Irrtum kein Recht auf Dasein hat“<sup>2</sup>, indem er im Rahmen seiner berühmten *Toleranzrede* sagte: „Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion.“<sup>3</sup> Erst die Jahre der Pontifikate nach der *pianischen Epoche* und speziell des Zweiten Vatikanischen Konzils läuteten eine Kehrtwende ein, die dazu führte, dass im Codex Iuris Canonici von 1983 folgende Formulierung zu finden ist: „Niemand hat jemals das Recht, Menschen zur Annahme des kath. Glaubens gegen ihr Gewissen durch Zwang zu bewegen.“<sup>4</sup>

In vorliegendem Beitrag soll in einer Situation eingesetzt werden, in welcher „[d]ie Forderung nach R[eligions]freiheit [...] der kath. Kirche am Ende des 18. und 19. Jh. zunächst in rationalistischer, indifferentistischer, liberalistischer Gestalt mit eindeutig antikirchlicher Gestalt [begegnete].“<sup>5</sup> In seinem ersten päpstlichen Rundschreiben *Mirari vos* vom 15. August 1832 entwarf Papst Gregor XVI. ein düsteres Bild der Lage der Kirche am Beginn seines Pontifikates, vor dem Hintergrund der Herausforderung durch die drei Gefahren des *Rationalismus*, des *Gallikanismus* und v.a. des *Liberalismus*. In der Zeitung *L'Avenir* wurde der Kampfauftrag publiziert, auf den der Papst in seinem Schreiben einging. So las man „den Ruf nach der Unabhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt und den Ruf nach dem freiwilligen Verzicht der Kirche auf den sie kompromittierenden Schutz, den sie von seiten des Staates genoß.“<sup>6</sup> Die Reaktion Gregors XVI. bestand im Verlassen der Enzyklika *Mirari vos*. So lässt sich im Text des Rundschreibens in Bezug auf die Gewissensfreiheit folgendes lesen:

„Wir kommen nun zu einer anderen folgenreichsten Ursache von Übeln, von denen die Kirche gegenwärtig zu unserem Kummer heimgesucht wird, nämlich dem Indifferentismus bzw. jener verkehrten Meinung, ... man könne mit jedem beliebigen Glaubensbekenntnis das ewige Seelenheil erwerben, wenn man den Lebenswandel an der Norm des Rechten und sittlich Guten ausrichte .... Und aus dieser höchst abscheulichen Quelle des Indifferentismus fließt jene widersinnige und irrig Auffassung bzw. vielmehr Wahn, einem jeden müsse die Freiheit des Gewissens zugesprochen und sichergestellt werden.“

Diesem geradezu pesthaften Irrtum bahnt freilich jene vollständige und ungezügelter Meinungsfreiheit den Weg, die zum Sturz des heiligen und bürgerlichen Gemeinwesens weit und breit grassiert, wobei manche noch mit größter Unverschämtheit behaupten, es fließe aus ihr ein Vorteil für die Religion.“<sup>7</sup>

Roger Aubert stellt die in *Mirari vos* formulierte Haltung der Amtskirche wie folgt dar:

„Man toleriert notgedrungen das Regime der modernen Freiheiten in den Fällen, wo es nicht zu umgehen ist, und unter der Bedingung, daß die Rechte der Kirche nicht geschmälert werden. [...] Aber man weist hingegen formell die Behauptung zurück, die Rechtsgleichheit für alle, Katholiken und Nichtkatholiken, und die Freiheit, gleich welche Lehre zu verbreiten, stelle ein Ideal und einen Fortschritt dar.“<sup>8</sup>

Aubert zufolge, versuchte Gregor XVI. gegen „eine Apologie der Freiheit und der Freiheiten aus einer naturalistischen Sicht des Menschen heraus“<sup>9</sup> anzuschreiben. „Rom hatte entdeckt, daß der konkrete Liberalismus von damals entschieden für die Emanzipation des Menschen von Gott eintrat und den Primat des Übernatürlichen bewusst bestritt.“<sup>10</sup>

Pius IX. zeigte keine größere Hinwendung zu den Bestrebungen nach freiheitlichen Regierungsformen. In der Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat verfolgte er dieselben Ansichten wie sein Vorgänger. Die Krise infolge der Revolutionen des Jahres 1848 stellte die große Frage, mit der sich die kath. Kirche seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts auseinandersetzen musste, in neuer Schärfe: Welche Haltung sollte man gegenüber der Welt einnehmen, die aus den gesellschaftlichen Umwälzungen der letzten 100 Jahre hervorgegangen war? Es stellte sich die Frage, wie man sich als Kirche zu dem Regime der bürgerlichen und religiösen Freiheiten verhalten sollte, welches in den Menschen- und Grundrechtskatalogen ihren Platz fand.<sup>11</sup>

Die Antwort der Kirche auf diese Frage stellte der *Syllabus Errorum*<sup>12</sup> des Pius IX. dar. Er ist im Wesentlichen eine Liste von 80 Auffassungen, die durch den Papst als falsch – und somit als *nicht zu glauben* – verurteilt wurden. Unter vielen anderen Thesen findet man im *Syllabus* auch die Ansichten verurteilt,

„es sei jedem Menschen freigestellt, jene Religion anzunehmen und zu bekennen, die einer, durch das Licht der Vernunft geführt, für die wahre hält, sowie die Auffassung, es gehe in unserer Zeit nicht mehr an, daß die katholische Religion gleichsam die einzige Religion eines Staates unter Ausschluß aller übrigen Kultformen zu sein habe.“<sup>13</sup>

Die Beziehung der Kirche zum Recht auf Religionsfreiheit im 19. u. 20. Jh.

Mit klaren Worten weist Pius IX. hier jegliche vernunftgeleitete Freiheit in der Wahl der Religion zurück. Die im Schreiben vertretene Lehrposition war nicht neu, unvermeidlich war aber, dass der *Syllabus Errorum* als Schrift gegen den Liberalismus weitaus größeres Aufsehen erregte als das Rundschreiben *Mirari vos*. Aubert führt dies auf drei Punkte<sup>14</sup> zurück:

1. Die Verurteilung des Liberalismus durch Gregor XVI. entsprach zu seiner Zeit den Erwartungen der Majorität der – in den meisten Ländern reaktionär gesinnten – Staatsmänner. Zur Zeit des *Syllabus* hatte der Wandel in der Gesellschaft bereits stattgefunden, die Thesen des *Syllabus* standen im Gegensatz zum *common sense* der Zeit und erregten dadurch hohe Aufmerksamkeit.
2. Das Papsttum unter Pius IX. hatte als Folge des Ultramontanismus eine ungleich wichtigere Leitungsfunktion als zu Beginn des Pontifikats Gregors XVI.
3. Durch den wachsenden Widerstand in Teilen des Klerus und des Kirchenvolkes gegen den Liberalismus sahen sich die Bischöfe gezwungen dem *Syllabus* größere Resonanz zu verschaffen als der Enzyklika Gregors XVI.

Im Pontifikat *Leos XIII.* zeichnet sich – nach den scharfen Verurteilungen der Gewissensfreiheit durch die beiden Vorgänger im Papstamt – ab, dass die Position der Kirche zur Religionsfreiheit neu zu bestimmen ist. „Unter Leo XIII. löste sich die harte Frontstellung der römischen Kirche gegenüber der Demokratie auf.“<sup>15</sup> Zwar kommt es noch zu keiner grundlegenden Neuorientierung, doch Aufbrüche und das Ernstnehmen der Fragestellung, die mit dem Konzept der Religionsfreiheit verbunden ist, sind unter Papst Leo XIII. zu erkennen. *Gertraud Putz* zufolge, lässt sich anhand der Enzyklika *Libertas praestantissimum donum* „die Unsicherheit der Päpste gegenüber dieser »neuen« Freiheit aufzeigen.“<sup>16</sup> So lässt sich in der Enzyklika lesen:

„Auch jene [Freiheit] wird hoch gepriesen, die man die Gewissensfreiheit nennt; wenn sie so aufgefaßt wird, daß es jedem nach seinem Gutdünken gleichermaßen erlaubt ist, Gott zu verehren (oder) ihn nicht zu verehren, [...].

Sie kann aber auch in dem Sinne aufgefaßt werden, daß es dem Menschen im Staate erlaubt ist, ohne jede Behinderung aus Pflichtbewußtsein dem Willen Gottes zu folgen und seine Gebote zu erfüllen. Diese wahre, diese der Söhne Gottes würdige Freiheit nun, die die Würde der menschlichen Person auf ehrenvollste Weise schützt, ist größer als alle Gewalt und alles Unrecht: und sie ist der Kirche immer erwünscht und besonders teuer.“<sup>17</sup>

Hier werden durch Papst Leo XIII. zentrale Aussagen seiner beiden Vorgänger entschärft. Die päpstliche Staatslehre jedoch blieb zwiespältig, „denn sie akzeptierte die demokratisch-liberale Staatsordnung nur dort, wo sie sich faktisch durchgesetzt hatte. Nach der lehramtlichen Doktrin waren sowohl Monarchie als auch Demokratie legitime Staatsordnungen, sofern sie dem Gemeinwohl dienen.“<sup>18</sup>

Die fundamentale Frage, die sich für die Kirche seit der Geburt der neuzeitlichen Nationalstaaten im 19. Jh. stellte, war, ob ein Staat in dem die Majorität der Bevölkerung der kath. Konfession angehörte „den katholischen Glauben zur offiziellen und privilegierten Staatsreligion erklären oder ob er um des Gemeinwohls willen anderen Glaubensbekenntnissen mit Toleranz begegnen und auf eine Katholisierung von Recht und Gesellschaft verzichten solle.“<sup>19</sup> 1863 stellte die italienische Zeitschrift *Civiltà cattolica* die *Formel von der These und der Hypothese* auf, die großes Aufsehen erregte. Sie prägte

„als wegleitende Denkfigur das Denken über Religionsfreiheit, Demokratie und andere liberale Errungenschaften des modernen Verfassungsstaates für ein ganzes Jahrhundert [...]. Gemeint war, dass die katholische Kirche die Gewissens- und Religionsfreiheit zwar als »These« ablehne, diese aber unter bestimmten Bedingungen – eben als »Hypothese« – von den Katholiken eines Landes akzeptiert werden dürfe.“<sup>20</sup>

Über diese bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil gültige Toleranz-Idee schreibt *Walter Kasper*:

„Gemäß der These, d.h. prinzipiell und an sich betrachtet, kann nur die Wahrheit und niemals der Irrtum ein Recht beanspruchen, gemäß der Hypothese, d.h. unter besonderen geschichtlichen Voraussetzungen, kann bzw. muß der Irrtum um eines höheren Gutes willen von der staatlichen Gewalt geduldet werden.“<sup>21</sup>

Diese doppeldeutige Strategie machte es der Kirche möglich, „sich mit den modernen Verfassungsstaaten in der Praxis zu arrangieren, ohne deren liberaldemokratische Grundwerte zu übernehmen.“<sup>22</sup> Leo XIII. kam von den Pauschalverurteilungen seiner Vorgänger ab und wagte einen Versuch, „die kirchliche Lehre dem aufkommenden bürgerlichen Verfassungsstaat anzupassen, ohne die Kontinuität des päpstlichen Lehramtes aufzuheben.“<sup>23</sup> In *Libertas praestantissimum donum* erklärt Leo XIII.: „Von den verschiedenen Staatsformen verwirft die Kirche nämlich keine, sofern sie nur aus sich geeignet sind, für den Nutzen der Bürger zu sorgen.“<sup>24</sup> *Ernst-Wolfgang Böckenförde* bezeichnet die Enzyklika *Leos XIII.* als ein Schriftstück „von prägender Kraft, [welches] sich u.a. kritisch mit der Kultusfreiheit (= Freiheit der Religionsausübung) auseinandersetzt.“<sup>25</sup> Die zentralen Gedankengänge von *Libertas praestantissimum donum* fasst Böckenförde wie folgt zusammen:

„Da Gott es ist, der den Menschen für die Gesellschaft geschaffen und in den Verband von Wesen gleicher Art gestellt hat, hat die Gesellschaft, so die Lehre, Gott als ihren Vater und Urheber anzuerkennen und ihm als ihrem Herrn und Gebieter in Ehrfurcht zu dienen. Gerechtigkeit und Vernunft verbieten daher, daß der Staat ohne Gott ist, oder, was auf das gleiche (einen Atheismus) hinausläuft, daß er sich gegenüber den verschiedenen Religionen auf gleiche Weise verhält (*pari modo affectam*) und jeder einzelnen unterschiedslos die nämlichen Rechte zuerkennt. Vielmehr hat er sich, da das Bekenntnis einer Religion im Staat notwendig ist, zu der einzig wahren Religion zu bekennen.“<sup>26</sup>

Diese Überlegungen führten Leo XIII. zu der zentralen These, dass „es keineswegs erlaubt ist, die Freiheit zu denken, zu schreiben zu lehren und desgleichen unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen oder zu gewähren, so als ob dies alles Rechte seien, die die Natur dem Menschen verliehen habe.“<sup>27</sup> *Altermatt* stellt fest, dass der Papst mit abstrakten Formulierungen „indirekt die Demokratie, nicht aber die Religionsfreiheit, die er in der Praxis nur duldet“<sup>28</sup>, anerkannte.

Diese Haltung wurde von Papst Pius XII. am 6. Dezember 1953 in seiner Toleranzrede noch einmal betont. So legte er dar, „daß der Irrtum kein Recht auf Dasein hat“<sup>29</sup>, indem er sagte: „Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion.“<sup>30</sup> Und weiters: „Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein.“<sup>31</sup> Gefährlich war diese Theorie aber bei der Umsetzung in die Praxis, konnte sie doch leicht durch pragmatisch-opportunistische Erwägungen korrumpiert werden. „Die kath. Kirche verweigerte Toleranz, wo sie selbst in der Mehrheit war, sie forderte diese aber, wo sie sich in der Minderheitsposition befand.“<sup>32</sup>

Bereits in den Jahren vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde diese Position kritisch weiterentwickelt, so hat Johannes XXIII. „in seiner Enzyklika »Pacem in terris« Vorarbeiten für die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums geleistet.“<sup>33</sup> Er war es, der im Laufe seines kurzen Pontifikates die Wende bewirkte. In *Pacem in terris* formuliert Johannes XXIII. zum ersten Mal in einem lehramtlichen Dokument ein Konzept von Menschenrechten als Selbstverständlichkeit. In Punkt fünf des Rundschreibens lässt sich lesen:

„Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein soll, muß das Prinzip zugrunde liegen, daß jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen. Weil sie allgemein gültig und unverletzlich sind, können sie auch in keiner Weise veräußert werden.“<sup>34</sup>

Darüber hinaus findet sich im achten Punkt noch eine Aussage über das Recht auf Gottesverehrung, welche das Tor für die weiteren Entwicklungen öffnete: „Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen.“<sup>35</sup>

Johannes XXIII. näherte sich hier „vorsichtig der Anerkennung der Religionsfreiheit, ohne diese bereits zu deklarieren.“<sup>36</sup> Kasper formuliert die Strahlkraft der Position, die der Papst promulgierte, mit folgenden Worten: „Diese Formulierung [*Pacem in terris*, Punkt 8; s.o.] machte den Weg zu einer grundlegenden Neubesinnung auf dem II. Vatikanischen Konzil frei.“<sup>37</sup>

### Konzilsdokument „Dignitatis Humanae“

Dem Kirchenhistoriker Franz Xaver Bischof zufolge ist kaum ein anderes Dokument

„stärker mit dem Ereignis Konzil und mit seinem Ringen um das Einholen der Neuzeit verknüpft als die Erklärung über die Religionsfreiheit mit den lateinischen Anfangsworten *Dignitatis humanae personae* (Die Würde der menschlichen Person).“<sup>38</sup>

Die komplizierte Geschichte der Textentstehung umfasst den Zeitraum des gesamten Konzils und gehörte zu den am kontroverssten diskutierten Problemstellungen, wobei die Unterschiede im Verständnis des Konzepts der Religionsfreiheit schon im Rahmen der Konzilvorbereitungen zutage traten. So hatte eine Theologische Kommission unter der Leitung des Präfekten des Heiligen Offiziums – Kardinal Alfredo Ottaviani – im Juni des Jahres 1962

„der Zentralkommission zur Vorbereitung des Konzils ein Schema über die Kirche vorgelegt, das auch ein Kapitel »Beziehungen zwischen Kirche und Staat« enthielt. Es vertrat die traditionelle katholische Lehre vom Primat der Wahrheit gegenüber der Freiheit und von der These, dass nur die Wahrheit, nicht der Irrtum ein Recht auf Verbreitung habe und folglich nicht auf dieselbe Stufe gestellt werden dürfe.“<sup>39</sup>

Auf dieser Grundlage müssen die Staaten überall dort, wo die Majorität der Bürger kath. ist, die kath. – die wahre – Religion schützen und zu ihrer Förderung beitragen. Überall dort aber, wo die kath. Konfession in der Bürgerschaft des Landes eine Minorität darstellt, seien für die Katholiken die gleichen Rechte wie für die anderen zu verlangen, um so die *libertas ecclesiae* zu gewährleisten.<sup>40</sup>

Zur gleichen Zeit erarbeitete auch das Sekretariat für die Einheit der Christen in seinem Schema über die Ökumene einen Textentwurf für die Frage der Religionsfreiheit. Die Zentralkommission akzeptierte den Text aber zuerst nicht, mit der Begründung, die Stellung des Sekretariates hinsichtlich seiner Kompetenz zur Ausarbeitung von Schemata sei nicht gänzlich geklärt. „Jede Unklarheit wurde aber am 22.10.1962 beseitigt. An diesem Tag erhob Johannes XXIII. das Sekretariat in den gleichen Rang wie die Konzilskommissionen und bevollmächtigte es, dem Konzil vom Sekretariat ausgearbeitete Schemata vorzulegen.“<sup>41</sup> Erstmals in der Konzilsaula vorgelegt wurde der Text über die Religionsfreiheit in der zweiten Sitzungsperiode am 19. November 1963. Der zu diskutierende Text war im Wesentlichen das fünfte Kapitel des Ökumenismusdekretes, das vom Einheitssekretariat mit Bischof Émil-Joseph de Smedt aus Brügge entwickelt worden war. Das Konzil wollte jedoch in der zweiten Sitzungsperiode nicht über das vierte und fünfte Kapitel der Textvorlage über den Ökumenismus abstimmen. So wurden diese Kapitel auf die nächste Sitzungsperiode vertagt. Aufgrund dieser Vertagung ist in Bezug auf die Religionsfreiheit „erst in der Debatte vom September 1964 ein Stimmungsbild im Konzil zu erheben.“<sup>42</sup>

Aus dem vorherigen fünften Kapitel des Ökumenismusdekretes war, im Laufe der weiteren Bearbeitung bis November 1964, eine selbstständige Erklärung geworden: das sogenannte Dritte Schema, der *Textus emendatus*. So wurde der Überzeugung der Väter Ausdruck gegeben,

„das Konzil müsse in einem eigenen Dokument über die religiöse Freiheit sprechen. Als Grund wurde angegeben, die religiöse Freiheit sei ein Thema, das an Umfang und Bedeutung über die Grenzen des Ökumenismus hinausgehe. Es habe höchste Bedeutung auch für die Beziehung der Kirche zur gesamten Menschheit.“<sup>43</sup>

Als Zwischenstufe fungierte in der Zeit von April bis September 1964 das Zweite Textschema, die sogenannte *Declaratio prior*, mit dem vollen Titel: *Declaratio prior de libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa*. Die inhaltliche Klammer des zweiten Textschemas wurde von der Grundüberzeugung der Menschenwürde gebildet. Der Text erkannte die Würde einer jeden menschlichen Person an, welche aus seiner göttlichen Berufung entspringt.<sup>44</sup> „Zum ersten Mal erscheint in diesem Kontext die Rede von der Würde der menschlichen Person. Der Untertitel

verweist auf die Ebene des Rechtes. Definiert wird Religionsfreiheit durch eine negative Bestimmung (Fehlen von Zwang) und eine positive Aussage (als Recht zum Handeln).<sup>45</sup> Die *Declaratio prior* wurde in der Konzilsaula vom 23. bis 25. September 1964 diskutiert. Eine Abstimmung über das Zweite Textschema durch die Konzilsväter fand nicht statt.<sup>46</sup> „Es begann sich jedoch bereits eine weite Übereinstimmung abzuzeichnen über die Notwendigkeit, daß das Konzil zu dem delikaten und komplizierten Thema Stellung nahm.“<sup>47</sup>

Nach Beendigung der widersprüchlichen Debatte über die *Declaratio prior* in der Konzilsaula stellte sich den Konzilsvätern die Frage nach der Geschäftsordnung und damit verbunden die Frage, wer für die Überarbeitung des Textes zuständig sei.<sup>48</sup> Entschieden wurde diese Frage zugunsten des Einheitssekretariates, jedoch sollte aufgrund der Komplexität des behandelten Themas

„auch die Theologische Kommission den veränderten Text durchsehen, den diese am 9. November 1964 billigte, aber doch einige Korrekturen vorschlug. Dieser neue Text [...] war nun als eigenständiges Dokument konzipiert, das breiter das Thema der Religionsfreiheit behandelte. Als drittes Schema wurde es zusammen mit einer Relatio De Smedts und einer weiteren des Sekretariats für die Einheit der Christen am 17. November 1964 den Vätern übergeben. Am gleichen Tag ließ der Generalsekretär des Konzils verlauten, dass es am 19. November zur Abstimmung über den »*Textus emendatus*« kommen solle.“<sup>49</sup>

Dieser 19. November des Jahres 1964 sollte aufgrund eines spektakulären Zwischenfalles als *Schwarzer Donnerstag* im Rahmen der *Novemberkrise*<sup>50</sup> in die Konzilsgeschichte eingehen. Eine knappe Zusammenschau der Ereignisse um die vorgesehene Abstimmung über den *Textus emendatus* und der Versuche der Gegner der entstehenden Erklärung über die Religionsfreiheit Zeit zu gewinnen und die Abstimmung zu verhindern, findet sich bei *Otto Hermann Pesch*:

„Das Dekret über die Religionsfreiheit war fertig, und die Abstimmung war noch für diese Sitzungsperiode vorgesehen. Es war abzusehen, wie sie ausgehen würde – einzige Möglichkeit der Gegner: Zeitgewinn. Eine Eingabe von etwa 200 spanischen und italienischen Bischöfen, den wichtigsten Gegnern der Erklärung, beantragte mehr Zeit zum Studium des Textes – also Vertagung auf die nächste Sitzungsperiode. Am 18. November kündigte Felici<sup>51</sup> für den 19. November eine Abstimmung über den Vertagungsantrag an. Wiederum war klar, wie der ausgehen würde – nämlich negativ. Als kurz nach 11.00 Uhr am 19. November die Abstimmung stattfinden sollte, verkündete Kardinal Tisserant, sie sei vertagt – nach Rücksprache mit anderen Mitgliedern des Präsidiums.

St. Peter war ein Tollhaus. Die Väter, auch Mitglieder des Präsidiums, verließen ihre Plätze und standen in Gruppen diskutierend herum. Zum Glück waren es die Stunden, in der die berühmte »Bar Jona« geöffnet wurde. Das gab den drei nordamerikanischen Kardinälen Meyer, Ritter und Léger Gelegenheit, eine Petition an den Papst aufzusetzen: »Mit aller Ehrfurcht, aber mit größter Dringlichkeit bitten wir, daß vor dem Ende dieser Sitzungsperiode des Konzils über die Erklärung zur Religionsfreiheit abgestimmt wird, sonst verlieren wir das Vertrauen der christlichen und nicht-christlichen Welt.« 441 Unterschriften kamen gleich an der Bar Jona zusammen, 1000 wurden es später. Es half nichts: Der Papst gab nur die Zusicherung, diese Erklärung als ersten Tagesordnungspunkt auf die Tagesordnung der vierten Sitzungsperiode zu setzen.“<sup>52</sup>

Durch die Vertagung in die nächste Sitzungsperiode „blieb das Schema weiterhin ohne grundlegende Richtungsabstimmung.“<sup>53</sup> Die Entscheidung des Papstes, der mit seinem Schritt die Debatte über die Religionsfreiheit retten wollte, erregte weltweites Aufsehen.<sup>54</sup> „Sie wirkte sich auf das Konzilsklima zunächst gravierend aus, sollte sich letztendlich aber, wie fast alle Kommentatoren nach dem Konzil urteilten, als vorteilhaft erweisen.“<sup>55</sup> So konnte der Text weiter verbessert werden, wobei es vor allem darum ging, die unterschiedlichen Begründungsansätze zu harmonisieren. Diese zwei verschiedenen Argumentationsstränge, nach denen in der Begründungsfrage der Religionsfreiheit im Kontext der Konzilsdebatten verfahren wurde, stellt *Nikolaus Klein* prägnant dar:

„Soll man von einem allgemeinen Begriff der »Freiheit des Christen« ausgehen, dies aus der biblischen und kirchlichen Tradition erklären, um dann in der Religionsfreiheit eine ihrer Konkretisierungen zu erkennen, oder soll man von dem Faktum ausgehen, daß in den modernen rechtsstaatlichen Verfassungen wie in dem Bewußtsein vieler Menschen das Recht auf Religionsfreiheit selbstverständlich anerkannt wird, um dieses dann mit von jedermann einsehbaren Gründen und schließlich mit Einsichten des christlichen Glaubens zu begründen?“<sup>56</sup>

Die Möglichkeit, schriftliche Eingaben zu senden, wurde durch die Konzilsväter reichlich genutzt. So trafen in der *Interessio* zwischen der dritten und vierten Sitzungsperiode 218 Bemerkungen zum Textschema der Religionsfreiheit ein. Das Sekretariat überarbeitete daraufhin – in Rücksprache mit Kardinal Ottaviani<sup>57</sup>, einem dezidierten Gegner der entstehenden Erklärung – den Text ein weiteres Mal und erstellte das Vierte Textschema, den sogenannten *Textus reemendatus*.<sup>58</sup>

„Herausragende Bedeutung erhielten insbesondere die Forderungen, die Erklärung sei auf eine lehrhafte Grundlage zu stellen, damit sie nicht als zeitbedingter Kompromiss erscheine, sondern als eine »neue Anwendung unwandelbarer Grundsätze« (Votum des Bischofs Colombo, des persönlichen Beraters Pauls VI.) sowie die Religionsfreiheit so zu begründen, dass die Argumentation auch von Nichtgläubigen anerkannt werden könne (Leger, König). Beide Anliegen wurden im endgültigen Text vollumfänglich berücksichtigt. Bedeutung erlangte ferner das Votum des damaligen Krakauer Erzbischofs Woytila, der mit Blick auf den Atheismus dafür plädierte, die Religionsfreiheit überzeugend aus dem Wesen der menschlichen Person und ihres Verlangens nach Wahrheit darzustellen, auf dass der transzendente Bezug der menschlichen Person deutlich werde, deren höchste Würde darin bestehe, auf Gott bezogen zu sein.“<sup>59</sup>

Die Diskussion über den *Textus reemendatus* wurde in der Aula am 15. September 1965 aufgenommen.<sup>60</sup> In der unbeweglichen Diskussion schälten sich wieder einmal die bekannten Gruppen heraus, die in der Textgenese zu nur geringen Präzisierungen und Kompromissformeln führten:

„a) Eine Gruppe von Vätern bekundete ihre volle Zustimmung zum Schema und verlangte, daß es ohne eine Veränderung veröffentlicht werde.

- b) Eine zweite Gruppe erklärte die in dem Text niedergelegte Lehre für unannehmbar und verlangte daher, daß er abgelehnt oder auf anderer Grundlage neu erstellt werde.
- c) Eine dritte Gruppe stimmte dem Schema der Substanz nach zu, schlug jedoch mehr oder weniger wichtige Änderungen teils zur Struktur, teils zur Lehre, teils zum Stil des Schemas vor.<sup>161</sup>

Nachdem die zweite (ablehnende) Gruppe auch in der vierten Sitzungsperiode wieder versuchte *auf Zeit zu spielen*, setzte Papst Paul VI. selbst für den 21. September 1965 die erste richtungsweisende Abstimmung an<sup>62</sup>. Das Ergebnis von 1997 *placet*-Stimmen und 224 *non placet*-Stimmen war primär „beruhigend“<sup>63</sup> und der Text war „als Grundlage für die endgültige Konzilserklärung deutlich angenommen.“<sup>64</sup> Die durch den Papst forcierte Abstimmung beendete, nach Pavan, „die vielleicht heftigste Debatte, die je in der Aula stattfand, eine Debatte, reich an dramatischen Akzenten, in der sich die Liebe zur Wahrheit und die pastoralen Sorgen spiegelten und bei der auch die jeweiligen Anliegen der verschiedenen Milieus zutage traten, in denen die Väter ihrer apostolischen Aufgabe nachzugehen haben.“<sup>65</sup>

Nach der Abstimmung in der Aula überarbeitete das Einheitssekretariat im darauffolgenden Monat ein weiteres Mal den Text, „der am 22. Oktober 1965 unter dem Titel »*Textus recognitus*« fertiggestellt und den Vätern [...] zugesandt wurde.“<sup>66</sup> In diesen *Textus recognitus* konnten nunmehr nur noch Ergänzungen und Modi eingebracht werden, da die Grundsatzentscheidung im September schon erfolgt war. Die Abstimmung über die einzelnen Artikel des Fünften Schemas erfolgte am 26. und 27. Oktober 1965 und erzielte eine grundsätzliche Annahme durch eine große Mehrheit der Konzilsväter.<sup>67</sup> Im Verlauf eines nachgeordneten zweiten Abstimmungsverfahrens gab es für die Konzilsväter die Möglichkeit, „das *Votum* »*Placet iuxta modum*« abzugeben, d. h. eine Annahme des Textes unter Berücksichtigung einer gleichzeitig vorgeschlagenen Änderung desselben.“<sup>68</sup>

So erzwang das Einarbeiten von mehr als 600 Modi durch das Einheitssekretariat eine Revision von 59 Stellen des Textes und somit das Veröffentlichen des Sechsten Schemas mit der Überschrift *Textus denuo recognitus*.<sup>69</sup> Die Einfügungen zielten v.a. darauf ab, die – den Text ablehnende – Minderheit der Konzilsväter noch stärker zu integrieren. In der feierlichen Schlussabstimmung über das Sechste Textschema in der neunten öffentlichen Sitzung am 7. Dezember 1965 – dem letzten Arbeitstag des Konzils – wurde die *Erklärung über die Religionsfreiheit* „*Dignitatis Humanae*“ mit 2308 Ja-Stimmen, 70 Nein-Stimmen und 8 ungültigen Stimmen von den Konzilsvätern angenommen.<sup>70</sup>

„So endete der Weg eines Konzilsdokuments von geschichtlicher Bedeutung für die Kirche wie für die Menschheit. Es wurde unter heftigen Kämpfen und leidenschaftlicher Dramatik erarbeitet; dabei vollzog sich auch ein Prozeß weiterer Klärung und Vertiefung im Bereich der wichtigen Lehren.“<sup>71</sup>

### Zentrale Inhalte der Konzilserklärung „*Dignitatis Humanae*“

Die Erklärung *Dignitatis Humanae* ist, ein Meilenstein in der Geschichte der kath. Kirche.

„[H]ierin wird erstmals in aller Deutlichkeit gesagt und anerkannt, dass es erstens zur Würde der menschlichen Person gehört, in der Frage des Glaubens frei zu sein [...], und zweitens, dass diese Glaubens- und Religionsfreiheit als Grundrecht jeder Person im Offenbarungsgeschehen Gottes in Jesus Christus verankert ist.“<sup>72</sup>

Ähnlich formuliert auch Kasper, wenn er schreibt, es geht in DiH der Sache nach „um die kopernikanische Wende vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person.“<sup>73</sup>

Die Erklärung DiH umfasst 15 Abschnitte und ist in zwei Hauptteile gegliedert. Der erste Teil – mit dem Titel: *Das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen*<sup>74</sup> – entwirft eine Begriffsbestimmung der Religionsfreiheit und legt deren inhaltliche Konsequenzen für das Zusammenleben in Gesellschaft und Staat dar. Der zweite Teil trägt den Titel *Die Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung*<sup>75</sup>, und erläutert, „dass das philosophische Denken für die Rezeption neuzeitlicher Freiheitsrechte zwar den Entdeckungszusammenhang klärt, ihre Integration in das existenzielle und ekklesiale Handeln der Glaubenden hingegen nur im Licht der Offenbarung möglich ist.“<sup>76</sup>

Die pastorale Grundproblematik der Erklärung kulminiert in der Frage Bischof de Smedts: „Wie müssen sich die Katholiken wegen ihres Glaubens Menschen gegenüber verhalten, die dem katholischen Glauben nicht angehören?“<sup>77</sup>

Das Ergebnis des Ringens, das genaue Thema der Erklärung abzustecken, lässt sich im Titel der Erklärung ablesen. Durch das Einfügen der Attribute *sociallem et civilem* in die Überschrift, stellt sich DiH als persönlich-individuelles und gemeinschaftliches Recht in einen juristisch-staatsrechtlichen Kontext. Die Fragestellung von DiH zielt vorrangig auf den sozial-gesellschaftlichen sowie den bürgerlichen Bereich ab, der eigentliche Dialogpartner findet sich im Staat bzw. in der öffentlichen Gewalt.

Mit der Akzentsetzung auf den Bereich *in re religiosa* sieht Siebenrock jeden Zweifel ausgeräumt, „dass die geforderte Freiheit sich nicht allein auf Glaubende bezieht, sondern jegliche Stellungnahme zur Letztorientierung des Menschen in Bezug auf Transzendenz gemeint ist“<sup>78</sup>. Religionsfreiheit wird hierbei verstanden als ein Recht, das von staatlicher Seite nicht eingeräumt oder gewährt wird, sondern es *muss* vom Staat als unverlierbares Recht der Person anerkannt werden.

„Deshalb schränkt ein Staat, der Religionsfreiheit nicht einräumt, die Menschenrechte intolerabel ein und maßt sich Kompetenzen an, die ihm in dieser Erklärung [DiH] entzogen werden. [...] Der Staat entbehrt [nach DiH] jeglicher Heilskompetenz – seien sie religiös oder nicht.“<sup>79</sup>

Bezugnehmend auf die Enzyklika *Pacem in terris* beginnt DiH:

„Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewußtsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewußtsein der Pflicht geleitet.“<sup>80</sup>

Die Beziehung der Kirche zum Recht auf Religionsfreiheit im 19. u. 20. Jh.

Wie die anderen beiden Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>81</sup> setzt DiH bei der Situation des christlichen Glaubens in unserer Zeit an, und stellt die Moderne als eine Epoche dar,

„deren Signatur ein Wachsen im Bewusstsein der »Würde der menschlichen Person« (dignitatis humanae) darstellt. [...] Der Anspruch, das eigene Tun nach eigenem Urteil und in verantwortlicher Freiheit in Beziehung zur Wahrheit zu gestalten, führt zu jener Forderung der Freiheit von Zwang, die der sittlichen Handlung entspricht, weil sich diese nach der Pflicht ausrichtet, die Wahrheit zu suchen.“<sup>82</sup>

Vom Staat fordert DiH 1,1 „eine rechtliche Einschränkung der öffentlichen Gewalt, damit die Grenzen einer ehrenhaften Freiheit der Person und auch der Gesellschaftsformen nicht zu eng umschrieben werden.“<sup>83</sup>

Die Abschnitte DiH 1,2 und 1,3 führen das Motiv der wahren Religion ein und argumentieren: die katholisch-apostolische Kirche stellt die Verwirklichung der wahren Religion als von Jesus Christus gestiftete Kirche dar. Hierdurch wird „zwar ein Anruf an die freie individuelle Gewissensentscheidung aller Menschen gegeben [...], keineswegs aber irgendeine Forderung der Rechteeinschränkung oder -bevorzugung im individuellen und öffentlichen Bereich gestellt“<sup>84</sup>. DiH unterscheidet klar zwischen dem bürgerlichen Recht, dem Anspruch der Kirche und der moralischen Pflicht der Menschen zur Wahrheitssuche. „Durch diese Unterscheidung kann der traditionelle Wahrheitsanspruch von Glauben und Kirche aufrecht erhalten werden.“<sup>85</sup> Somit steht die Kirche zu ihrem Anspruch, die Verwirklichung der wahren Kirche Jesu Christi zu sein, bricht damit aber nicht die Grundlinie des Textes, da sich in einer pluralistischen Gesellschaft die je einzelnen religiösen Gruppierungen mit ihren Selbstverständnissen authentisch präsentieren müssen. Religionsfreiheit erfordert keine Uniformierung der religiösen Ansprüche seitens der Traditionen, sondern sie ermöglicht vielmehr das Zusammenleben der verschiedenen Wahrheitsansprüche in ihrer Pluralität. Siebenrock zu Folge wäre es daher falsch gewesen, in DiH

„die katholische Ekklesiologie gerade auch in ihren Spitzenaussagen zu verschleiern. Vielmehr kann gesagt werden: »Wir bekennen uns nicht trotz unserer Ekklesiologie zu der Religionsfreiheit, sondern unmittelbar auf Grund unserer Lehre über die Kirche. [...]«<sup>86</sup>

Durch die Formulierung „und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als Kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt“<sup>87</sup> in DiH 1,3 wird von der Vorstellung der Religion als öffentlichem Kult<sup>88</sup> mit Wahrheitsanspruch Abstand genommen. Die religiöse Frage – als existenzielle Bindung des Menschen an Gott – spricht nach DiH „den Menschen im Gewissen an und bindet ihn dort in der Kraft der Freiheit.“<sup>89</sup> In dieser Bindung könne die Person durch niemanden vertreten werden und die freie Bindung des Menschen, an den im Dialog gegenüberstehenden Gott, könne durch keine Form des Zwanges ersetzt werden.<sup>90</sup> In dieser Freiheit besteht aber nichtsdestotrotz die Pflicht des Menschen zur Gottesverehrung, zur Suche nach der Wahrheit und zum Bewahren der Wahrheit, stellt doch die Wahrheitsfähigkeit ein elementares Charakteristikum der menschlichen Würde dar.<sup>91</sup>

DiH 2, der ohne Zweifel wichtigste Artikel dieser Erklärung, entwirft „in zwei Abschnitten die Aussage dieser Erklärung.“<sup>92</sup> Gleich am Beginn erklärt das Konzil, „daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat.“<sup>93</sup> Im lateinischen *declaratio*<sup>94</sup> nehmen die Konzilsväter die gesamte Lehrautorität des Konzils in Anspruch und setzen ein Zeichen, „das einen geschichtlichen Einschnitt anzeigt, der tatsächlich als »Paradigmenwechsel« bezeichnet werden darf.“<sup>95</sup> Alle Menschen besitzen durch ihre Zugehörigkeit zur Menschheitsfamilie und die den Menschen auszeichnende menschliche Würde das Recht auf Religionsfreiheit. Eine Freiheit, die darin ihren Niederschlag findet, dass alle Menschen

„frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird [...] nach seinem Gewissen zu handeln.“<sup>96</sup>

Das Recht auf Freiheit *in re religiosa* kommt dem Menschen nicht von einer menschlichen Instanz zu, sondern ist „in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird.“<sup>97</sup> Die Formulierung *in re religiosa* des Titels impliziert hier, dass „dieses Recht neben der individuell-personalen auch eine soziale Dimension [hat]. Deshalb ist es in der Verfassung zu verankern und als bürgerliches Recht auszugestalten.“<sup>98</sup> Bevor diese Ausgestaltung in den Abschnitten DiH 3-8 in verschiedene polit. und soziale Gesellschaftsrealitäten hineininterpretiert werden wird, „erklärt das Konzil explizit, dass das Recht der freien religiösen Selbstbestimmung allen Menschen ohne Ausnahme und Unterschied – auch Atheisten – zukomme“<sup>99</sup>, wenn es in DiH 2,2 formuliert: „So bleibt das Recht auf religiöse Freiheit auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt.“<sup>100</sup> Entgegen der Befürchtungen mancher Konzilsväter,

„fördert die Religionsfreiheit weder den Subjektivismus noch den religiösen Indifferentismus. Denn sie entlässt den Menschen weder aus der Verpflichtung gegenüber der Wahrheit, noch hebt sie die moralische Pflicht auf, den wahren Glauben zu suchen und anzunehmen.“<sup>101</sup>

Das Konzil gibt die Überzeugung, dass „objektive und unveränderliche Wahrheit das Ziel und die Erfüllung des Menschen ist, so daß die moralische Pflicht besteht, nach der Wahrheit zu suchen und die erkannte Wahrheit festzuhalten“<sup>102</sup>, nicht auf. Durch Deduktion aus dem göttlichen Gesetz wird in DiH 3 festgestellt, dass „ein jeder die Pflicht und also auch das Recht [hat], die Wahrheit im Bereich der Religion zu suchen“<sup>103</sup>.

Aufgrund der Unvertretbarkeit des Individuums in den Gewissensentscheidungen, kann die je spezifische Ausgestaltung der Gottesbeziehung durch rein menschliche Gewalt – sei diese kirchlich oder staatlich – niemals befohlen oder verboten werden.

„Dadurch werden die objektive Ordnung Gottes und die Würde der menschlichen Person miteinander verbunden. Wenn dem Menschen die Religionsfreiheit nicht gewährt wird, ist jene Ordnung nicht gewährt, in die Gott selbst den Menschen hinein geschaffen hat und die er durch Jesus Christus unter den Bedingungen einer sündigen Geschichte neu stiftete. [...] Ohne es ausdrücklich hier zu formulieren, impliziert DiH jenes Gottesverhältnis, das in der Beschreibung des Glaubensaktes in DV 5 zum Ausdruck kommt. Gott wollte in freier Weise mit dem Menschen handeln, den er deshalb zur Freiheit beruft.“<sup>104</sup>

Aus diesem Verhältnis lässt sich die Unterscheidung der irdischen und der religiösen Ordnung ableiten:

„Während sich der Mensch im religiösen Akt auf Gott hinordnet [...], hat die staatliche Gewalt als Ziel, die Wahrung des Gemeinwohls. Sie kann und darf daher religiöse Akte weder bestimmen und verhindern. Vielmehr hat der Staat das religiöse Leben seiner Bürger anzuerkennen und zu fördern.“<sup>105</sup>

Träger des Rechts auf Religionsfreiheit sind in DiH 4 – aus der Sozialnatur des Menschen und dem Wesen der Religion abgeleitet – neben den einzelnen Personen auch Gruppen und Gemeinschaften. Diese Personen und Gemeinschaften „haben das Recht auf interne Selbstorganisation, Wahl der eigenen Amtsträger, Gütererwerb, öffentlichen Kult, pädagogische, kulturelle, karitative Aktivität usw. Den Eltern kommt das Recht zu, »die Art der religiösen Erziehung ihrer Kinder gemäß ihrer eigenen religiösen Überzeugung zu bestimmen« (DH 5; vgl. GE 6). Proselytismus wird in jeder Form abgelehnt (DH 4).“<sup>106</sup>

Die detaillierte Aufzählung der verschiedenen Rechtsaspekte stellt für Siebenrock „eine kleine Summe der Religionssoziologie dar“<sup>107</sup>, aus welcher abzulesen ist, „dass das Recht auf Religionsfreiheit kein partikulares Recht darstellt, sondern alle elementaren Menschenrechte berührt“<sup>108</sup>. So ist aus der Forderung der *Kirchenfreiheit* – nach dem langen Ringen der Kirche um ihre Freiheit – eine *Freiheitsforderung* geworden, die für alle Menschen Geltung hat.

DiH 5 hebt die besondere Bedeutung der Familie als „Gesellschaft eigenen und ursprünglichen Rechtes“<sup>109</sup> hervor, welche durch ihr Recht auf religiöse Autonomie, „ihr häusliches religiöses Leben unter der Leitung der Eltern in Freiheit“<sup>110</sup> selbst ordnen dürfen. Die Familie, als Keimzelle des gesellschaftlichen Lebens, hat das Recht auf Autonomie in religiösen Dingen.

Die folgenden Artikel DiH 6 und 7 arbeiten mit dem Begriff des *Gemeinwohls*, welches als essentielles Kriterium den Fall des Missbrauchs der Religionsfreiheit bestimmt. Das gesellschaftliche Gemeinwohl

„besteht in der Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, unter denen die Menschen ihre eigene Vervollkommnung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können; es besteht besonders in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person.“<sup>111</sup>

In dieser Bestimmung steht das Individuum in der Mitte, der neuzeitliche Freiheitsgedanke ist hereingenommen und in weiterer Folge werden vom Konzil die diversen sozialen Gruppen, die Staatsgewalten, die Kirche und die anderen religiösen Gemeinschaften angesprochen, jeweils mit der individuellen Aufgabe „je nach ihrer eigenen Weise und je nach der Pflicht, die sie dem Gemeinwohl gegenüber haben“<sup>112</sup>, Sorge für das Recht auf Religionsfreiheit zu tragen.

In DiH 6,2 wird der Staat ausdrücklich auf den Schutz und die Förderung der Religionsfreiheit verpflichtet. Die öffentliche Hand muss „durch gerechte Gesetze und durch andere geeignete Mittel den Schutz der religiösen Freiheit aller Bürger wirksam und tatkräftig übernehmen und für die Förderung des religiösen Lebens günstige Bedingungen schaffen“<sup>113</sup>. In diesem Zusammenhang formuliert DiH – erstmals in diesem Text explizit –, dass die Wahrung der Menschenrechte „und innerhalb dieser der Schutz und die Förderung der Religionsfreiheit, [...] als primäres Staatsziel herausgehoben“<sup>114</sup> ist. So kann die Forderung nach einem *katholischen Staat* nicht mehr gestellt werden.<sup>115</sup> Das Prinzip der Gleichheit aller Personen und Gemeinschaften erlaubt, wie DiH 6,4 formuliert, auf dem Fundament des Konzilstextes keine Abschwächung: „Endlich muß die Staatsgewalt dafür sorgen, daß die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz [...] niemals entweder offen oder auf verborgene Weise um der Religion willen verletzt wird und daß unter ihnen keine Diskriminierung geschieht.“<sup>116</sup>

Im nächsten Abschnitt DiH 7 geht der Konzilstext auf die „überfällige Frage“<sup>117</sup> ein, „unter welchen Umständen die Ausübung des Rechts auf Religionsfreiheit eingeschränkt werden darf.“<sup>118</sup> Es spricht der öffentlichen Hand das Recht zu, sich „im Interesse aller Bürger und ihrer friedvollen Eintracht“<sup>119</sup> gegen Missbräuche, „die unter dem Vorwand der Religionsfreiheit vorkommen können“<sup>120</sup> zu schützen. Diese Explikation ist insofern problematisch, als die den Ermessensspielraum des Staates weit abstecken. „Der »neutrale« Staat wird dadurch gewissermaßen zum »Schiedsrichter« über Zulassung oder Verbot von Gemeinschaften, die sich als religiös ausgeben“<sup>121</sup> In Bezug auf diese *Schiedsrichterfunktion* des Staates fragt Siebenrock, wie zwischen *wahrer* und *angeblicher* Religionsfreiheit unterschieden werden kann, welche *Kriterien* hierbei operationalisierbar sind.<sup>122</sup>

„Als Leitkriterium wählt der Text die Wahrung der »öffentlichen Ordnung« (DiH 7,3) [...] Grundlage dieser Konzeption ist ein Rechtsstaat, da die Staatsgewalt bei der Einschränkung an rechtliche Normen gebunden ist, und nicht willkürlich oder parteiisch vorgehen darf. Der Rechtsstaat ist vorstaatlicher Sittlichkeit verpflichtet [...]. Die Rechtsordnung muss als legitim ausweisbar sein. Die öffentliche Ordnung ist daher kein ordnungspolitischer Begriff, der durch die aktuelle Regierung definiert werden könnte.“<sup>123</sup>

Der Staat ist vielmehr an allgemeingültige rechtliche Prämissen gebunden, die sich als sittliche Ordnung und als Ordnung des Primates der Person auswirken. Die positiven Folgen einer derartigen Ordnung sind nach DiH in jenem „ehrenhaften öffentlichen Frieden [gegeben], der in einem geordneten Zusammenleben in wahrer Gerechtigkeit besteht“<sup>124</sup>.

„Mit diesem Kriterium wird also gesagt, die Begrenzung der religiösen Freiheit durch die öffentliche Gewalt müsse, wenn sie rechtmäßig sein soll, in der Notwendigkeit begründet sein, die oben erwähnten Grundelemente des Gemeinwohls zu schützen“<sup>125</sup>

### Würdigung von „Dignitatis Humanae“

Die Konzilerklärung DiH stellt einen innerkirchlichen und außerkirchlichen Paradigmenwechsel dar. Erkennbar wird die Tragweite der Erklärung bereits in den ersten beiden Worten: *Dignitatis Humanae*:

„Ob man nämlich vom Primat der Wahrheit gegenüber der Freiheit ausgeht und nur die Wahrheit als Träger von Rechten ansieht, oder ob man die Würde der menschlichen Person und ihr Recht auf Freiheit von Zwang in Dingen des Gewissens vertritt, das sind zwei grundverschiedene Auffassungen.“<sup>126</sup>

Die kath. Konzeption der Religionsfreiheit hatte sich im Laufe der Konzilsdiskussionen grundlegend geändert:  
„Der entscheidende Durchbruch lag in der Feststellung, dass nicht Lehren, auch nicht die Wahrheit als solche, Träger von Rechten sind, sondern Personen und ihr unantastbares Gewissen (vgl. DH 1-2). So verstanden schützt das Recht auf Religionsfreiheit den Christen wie den Nichtchristen in gleicher Weise.“<sup>127</sup>

Mit diesem Durchbruch im Denken haben die Konzilsväter in DiH  
„das Prinzip der rechtlichen Unverfügbarkeit der personalen Freiheit in bezug auf die Religion – und damit einen unverzichtbaren Teil des modernen Freiheitsgedankens anerkannt. Sie hat diese Anerkennung noch vertieft, indem sie sie auch theologisch begründet hat, nämlich aus der Freiheit des Glaubensaktes heraus, der um seiner selbst willen die Freiheit nicht zu glauben voraussetzt (Nr. 3 und Nr. 10).“<sup>128</sup>

Möglich geworden war dieser Paradigmenwechsel von der *Wahrheit* zur *Person* als Rechtssubjekt, durch  
„die der Konzilsklärung zugrundeliegende Unterscheidung von der rechtlichen und der moralischen Ordnung. Die moralische Pflicht, die religiöse Wahrheit zu suchen, anzunehmen und zu bewahren, bleibt bestehen, gleichzeitig aber wird für den rechtlichen Bereich die volle Religionsfreiheit gefordert und mit der Würde des Menschen begründet.“<sup>129</sup>

Neben der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, die in DiH geleistet wird, und der prinzipiellen Anerkennung des Verfassungsstaatswesens der Neuzeit, kann auch die ökumenische Dimension von DiH „nicht hoch genug eingeschätzt werden“<sup>130</sup>. Bischof spricht in diesem Zusammenhang von einem „Basisdokument für die Ökumene und den Dialog der Kirche mit der Welt“<sup>131</sup>, als die röm.-kath. Kirche darin nicht mehr weiter nur ihr eigenes Recht auf Religionsfreiheit reklamiert, „sondern – und das ist das eigentlich Neue – sie steht auch für das Recht aller anderen Religionsgemeinschaften ein, innerhalb der gebührenden Grenzen nach ihrer religiösen und weltanschaulichen Überzeugung leben zu können“<sup>132</sup>. Hintergrund dieser Aussage ist die Erkenntnis, dass wahrer ökumenischer Dialog nur durch das gegenseitige Anerkennen der Religionsfreiheit aller Dialogpartner stattfinden kann, um sich – wie das Dekret *Unitatis Reditegratio* schreibt – zu Gesprächen zusammenzufinden „bei denen ein jeder mit dem anderen auf der Ebene der Gleichheit spricht (»par cum pari agat«)“<sup>133</sup>

DiH stellt somit eine kirchliche Selbstverpflichtung dar. Am Handeln der Kirche gegenüber anderen Religionsgemeinschaften „wird die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses künftig zuerst abgelesen werden.“<sup>134</sup>

## Fußnoten

<sup>1</sup> Demel, Sabine, *Religionsfreiheit*, in: Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis, Freiburg i.Br. 2010, 527-529, hier 527.

<sup>2</sup> Putz, Gertraud, *Christentum und Menschenrechte*, Innsbruck/Wien 1991, 115.

<sup>3</sup> Kasper, Walter, *Religionsfreiheit*. II. Katholische Kirche, in: Görres-Gesellschaft, Staatslexikon 4. Naturschutz und Landschaftspflege – Sozialhilfe, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1988, 825-827, hier 826.

<sup>4</sup> CIC/1987 c. 748 §2.

<sup>5</sup> Kasper, *Religionsfreiheit* 825.

<sup>6</sup> Aubert, Roger, Die *Religionsfreiheit* von „Mirari vos“ bis zum „Syllabus“, in: Concilium 1 (1965) 584-591, hier 584.

<sup>7</sup> Gregor XVI., Enzyklika „Mirari vos arbitramur“, 15. Aug. 1832 (Indifferentismus und Rationalismus: F. de Lamennais), in: Denzinger, Heinrich (Begr.), *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verb., erw., ins Dt. Übertr. u. unter Mitarb. von Helmut Hoping hrsg. von Peter Hünermann, Freiburg i.Br. 402005, DH 2730-2732, hier DH 2730f.

<sup>8</sup> Aubert, *Religionsfreiheit* 586.

<sup>9</sup> Aubert, *Religionsfreiheit* 586.

<sup>10</sup> Aubert, *Religionsfreiheit* 586.

<sup>11</sup> Vgl. Aubert, *Religionsfreiheit* 586.

<sup>12</sup> Pius IX., *Syllabus complexentis praecipuos nostrae aetatis errors qui notantur in encyclicis aliisque apostolicis litteris sanctissimi domini nostril Pii Papae IX.*, in: ASS 03 (1867) 168-176.

<sup>13</sup> Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Über die *Autorität* päpstlicher Lehrenzyklen – am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit, in: ders., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002, Münster 2007, 471-489, hier 477.

<sup>14</sup> Vgl. Aubert, *Religionsfreiheit* 588.

<sup>15</sup> Altermatt, Urs, *Religionsfreiheit und Demokratie* aus Sicht der Katholizismusforschung, in: Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus*. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 1), Paderborn 2010, 57-79, hier 59.

<sup>16</sup> Putz, *Christentum* 114.

<sup>17</sup> Leo XIII., Enzyklika „*Libertas praestantissimum*“, 20. Juni 1888, in: Denzinger, Heinrich (Begr.), *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verb., erw., ins Dt. Übertr. u. unter Mitarb. von Helmut Hoping hrsg. von Peter Hünermann, Freiburg i.Br. 402005, DH 3245-3255, hier DH 3250;

<sup>18</sup> Altermatt, *Religionsfreiheit* 59.

<sup>19</sup> Altermatt, *Religionsfreiheit* 60.

<sup>20</sup> Altermatt, *Religionsfreiheit* 60f.

<sup>21</sup> Kasper, *Religionsfreiheit* 826.

<sup>22</sup> Altermatt, *Religionsfreiheit* 61.

<sup>23</sup> Altermatt, *Religionsfreiheit* 61.

<sup>24</sup> Leo XIII., *Libertas praestantissimum* DH 3254.

<sup>25</sup> Böckenförde, *Autorität* 477.

<sup>26</sup> Böckenförde, *Autorität* 477.

<sup>27</sup> Leo XIII., *Libertas praestantissimum* DH 3252.

<sup>28</sup> Altermatt, *Religionsfreiheit* 61.

<sup>29</sup> Putz, *Christentum* 115.

<sup>30</sup> Kasper, *Religionsfreiheit* 826.

<sup>31</sup> Kasper, *Religionsfreiheit* 826.

<sup>32</sup> Kasper, *Religionsfreiheit* 826.

<sup>33</sup> Putz, *Christentum* 115.

<sup>34</sup> Johannes PP. XXIII., Enzyklika *Pacem in Terris*, Rom 1963, Punkt 5, in: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_ge.html) (Zugriff am: 03.03.2012).

- <sup>35</sup> Johannes PP. XXIII., *Pacem in Terris* Punkt 8.
- <sup>36</sup> Altermatt, *Religionsfreiheit* 65.
- <sup>37</sup> Kasper, *Religionsfreiheit* 826.
- <sup>38</sup> Bischof, Franz Xaver, *Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis Humanae*, in: ders./Leimgruber, Stephan (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 334-354, hier 354.
- <sup>39</sup> Bischof, *Konzilserklärung* 334f.
- <sup>40</sup> Vgl. Kolfhaus, Florian, *Pastorale Lehrverkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu „Unitatis Redintegratio“, „Dignitatis Humanae“ und „Nostra Aetate“* (= *Theologia mundi ex urbe* 2), Münster 2010, 125f.
- <sup>41</sup> Pavan, Pietro, *Declaratio de Libertate Religiosa – Erklärung über die Religionsfreiheit*. Einleitung und Kommentar, in: Höfer, Josef/Rahner, Karl (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen, Teil II*, Freiburg i.Br./Basel/Wien <sup>2</sup>1967, 703-711, hier 704.
- <sup>42</sup> Siebenrock, Roman, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis Humanae*, in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), *Apostolicam actuositatem, Dignitatis Humanae, Ad gentes, Presbyterium ordinis, Gaudium et spes* (= *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* 4), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2005, 125-218, hier 158.
- <sup>43</sup> Pavan, *Declaratio* 705.
- <sup>44</sup> Vgl. Siebenrock, *Kommentar* 159f; Pavan, *Declaratio* 705.
- <sup>45</sup> Siebenrock, *Kommentar* 160.
- <sup>46</sup> Vgl. Siebenrock, *Kommentar* 161.
- <sup>47</sup> Pavan, *Declaratio* 705.
- <sup>48</sup> Vgl. Siebenrock, *Kommentar* 161.
- <sup>49</sup> Kolfhaus, *Lehrverkündigung* 127.
- <sup>50</sup> Zur Novemberkrise im Zusammenhang mit der *Nota praevia explicativa* zur Kirchenkonstitution vgl. Alberigo, Giuseppe, *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, Düsseldorf 1993, 453-456; Pesch, Otto Hermann, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, 99.
- <sup>51</sup> *Pericle Kardinal Felici* war Generalsekretär der Kommission für die Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils und während des Konzils Generalsekretär desselbigen.
- <sup>52</sup> Pesch, *Konzil* 100f.
- <sup>53</sup> Siebenrock, *Kommentar* 162.
- <sup>54</sup> Vgl. Bischof, *Konzilserklärung* 337.
- <sup>55</sup> Bischof, *Konzilserklärung* 337.
- <sup>56</sup> Klein, Nikolaus, *Die Würde des Menschen*, in: *Orientierung* 59 (1995) 253f, hier 253.
- <sup>57</sup> Vgl. Siebenrock, *Kommentar* 162; für eine genauere Darstellung des Wachsens des Schemas: Pavan, *Declaratio* 707.
- <sup>58</sup> Vgl. Kolfhaus, *Lehrverkündigung* 128.
- <sup>59</sup> Bischof, *Konzilserklärung* 338.
- <sup>60</sup> Vgl. Pavan, *Declaratio* 707.
- <sup>61</sup> Pavan, *Declaratio* 707.
- <sup>62</sup> Vgl. Bischof, *Konzilserklärung* 340.
- <sup>63</sup> Siebenrock, *Kommentar* 163.
- <sup>64</sup> Bischof, *Konzilserklärung* 340.
- <sup>65</sup> Pavan, *Declaratio* 708.
- <sup>66</sup> Kolfhaus, *Lehrverkündigung* 128.
- <sup>67</sup> Vgl. Pavan, *Declaratio* 709f.
- <sup>68</sup> Kolfhaus, *Lehrverkündigung* 129.
- <sup>69</sup> Vgl. Kolfhaus, *Lehrverkündigung* 129; Siebenrock, *Kommentar* 164.
- <sup>70</sup> Vgl. Siebenrock, *Kommentar* 165; Bischof, *Konzilserklärung* 340.
- <sup>71</sup> Pavan, *Declaratio* 710f.
- <sup>72</sup> Demel, *Religionsfreiheit* 528.
- <sup>73</sup> Kasper, *Religionsfreiheit* 826.
- <sup>74</sup> Die Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis Humanae*“, in: Rahner, Karl/ Vorgrimler, Herbert, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br. <sup>35</sup>2008, 655-675, hier 661.
- <sup>75</sup> *Dignitatis Humanae* 668.
- <sup>76</sup> Siebenrock, Roman, *Wie die römisch-katholische Kirche zur Religionsfreiheit fand. Systematische Analytik der Konflikte, Optionen und Erfahrungen in der Entstehung der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit Dignitatis Humanae*, in: Gabriel, Karl/ Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 1)*, Paderborn (u.a.) 2010, 19-40, hier 21.
- <sup>77</sup> Siebenrock, *Kommentar* 167.
- <sup>78</sup> Siebenrock, *Kommentar* 168; Siebenrock sieht hier auch die atheistische, die agnostische oder eine zum gegebenen Zeitpunkt noch unentschlossene Position inkludiert.
- <sup>79</sup> Siebenrock, *Kommentar* 169.
- <sup>80</sup> *Dignitatis Humanae* 661.
- <sup>81</sup> *Nostra Aetate und Gravissimum Educationis*.
- <sup>82</sup> Siebenrock, *Kommentar* 169.
- <sup>83</sup> *Dignitatis Humanae* 661.
- <sup>84</sup> *Dignitatis Humanae* 656.
- <sup>85</sup> Siebenrock, *Kommentar* 172.
- <sup>86</sup> Siebenrock, *Kommentar* 172.
- <sup>87</sup> *Dignitatis Humanae* 662.
- <sup>88</sup> V.a. die politische Rolle der Religion in der Stabilisierung widersprüchlicher Gesellschaften durch den gemeinsamen öffentlichen Kult.
- <sup>89</sup> Siebenrock, *Kommentar* 172.
- <sup>90</sup> Vgl. Siebenrock, *Kommentar*
- <sup>91</sup> Vgl. Siebenrock, *Kommentar* 173.
- <sup>92</sup> *Dignitatis Humanae* 656.
- <sup>93</sup> *Dignitatis Humanae* 662.
- <sup>94</sup> Pavan, *Declaratio* 714.
- <sup>95</sup> Siebenrock, *Kommentar* 173.
- <sup>96</sup> *Dignitatis Humanae* 662.
- <sup>97</sup> *Dignitatis Humanae* 662f.
- <sup>98</sup> Siebenrock, *Kirche* 22.
- <sup>99</sup> Bischof, *Konzilserklärung* 342.
- <sup>100</sup> *Dignitatis Humanae* 663.
- <sup>101</sup> Bischof, *Konzilserklärung* 342.
- <sup>102</sup> Kasper, *Religionsfreiheit* 827.
- <sup>103</sup> *Dignitatis Humanae* 663.
- <sup>104</sup> Siebenrock, *Kommentar* 176.
- <sup>105</sup> Siebenrock, *Kommentar*, 176.
- <sup>106</sup> Bischof, *Konzilserklärung* 343.
- <sup>107</sup> Siebenrock, *Kommentar* 176.
- <sup>108</sup> Siebenrock, *Kommentar* 177.
- <sup>109</sup> *Dignitatis Humanae* 666.
- <sup>110</sup> *Dignitatis Humanae* 666.
- <sup>111</sup> *Dignitatis Humanae* 666.
- <sup>112</sup> *Dignitatis Humanae* 666.
- <sup>113</sup> *Dignitatis Humanae* 666.
- <sup>114</sup> Siebenrock, *Kommentar* 179f.
- <sup>115</sup> Vgl. Bischof, *Konzilserklärung* 344.
- <sup>116</sup> *Dignitatis Humanae* 667.
- <sup>117</sup> Siebenrock, *Kommentar* 182.
- <sup>118</sup> Bischof, *Konzilserklärung* 344.
- <sup>119</sup> *Dignitatis Humanae* 668.
- <sup>120</sup> *Dignitatis Humanae* 668.

<sup>121</sup> Krätzl, Helmut, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mödling 1988, 111.

<sup>122</sup> Vgl. Siebenrock, Kommentar 183.

<sup>123</sup> Siebenrock, Kommentar 183.

<sup>124</sup> Dignitatis Humanae 668.

<sup>125</sup> Pavan, Declaratio 729.

<sup>126</sup> Seibel, Wolfgang, Die vierte Sitzungsperiode des Konzils, in: StZ 177 (1966) 45-63, hier 49.

<sup>127</sup> Bischof, Konzilserklärung 347.

<sup>128</sup> Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (= Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche 3), Freiburg i.Br./Basel/Wien 1990, 63f.

<sup>129</sup> Bischof, Konzilserklärung 348.

<sup>130</sup> Siebenrock, Kommentar 198.

<sup>131</sup> Bischof, Konzilserklärung 350.

<sup>132</sup> Bischof, Konzilserklärung 350.

<sup>133</sup> Das Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“, in: Rahner, Karl/ Vorgrimler, Herbert, Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. <sup>35</sup>2008, 217-250, hier 239.

<sup>134</sup> Siebenrock, Kommentar 199.

### **Andreas Erhard Graßmann**

Geboren 1982 in München, Studium der katholischen Fachtheologie und Philosophie in München und Salzburg, bei PRO SCIENTIA seit SS 2012, Studienschwerpunkte: Kirchenrecht, Recht der Religionen, Moraltheologie, Philosophische Ethik; Forschungsschwerpunkte: Medizin- und Bioethik, Religionsfreiheit, Grund- und Menschenrechte, Politische Theologie, Konkordatsrecht;

Irene Klissenbauer, Wien

## Das Gewissen und sein Recht zu irren

Die Frage nach dem Umgang mit dem Irrtum beschäftigt die Theologie von Anbeginn an. Dabei hängt diese zutiefst mit dem Gewissensphänomen und der Reflexion seiner Urteile zusammen. Bereits die biblischen Texte sprechen das Gewissen an, wenn sie von gebrochenen Versprechen, Anklagen, Verteidigungen und Freisprüchen erzählen.<sup>1</sup>

Eine noch weitaus lebhaftere Debatte fand, oft im Anschluss an biblische Zitate, im Laufe der folgenden Jahrtausende zur Frage des Gewissens und der damit stets mitschwingenden Möglichkeit des Irrtums statt. Um nur einige Namen zu nennen, sei auf Augustinus (354-430), Thomas von Aquin (1225-1274), Petrus Abaelardus (1079-1142), Petrus Lombardus (1095-1160), aber auch zeitgenössische Theologen wie Eberhard Schockenhoff (\*1953) verwiesen, die sich der Frage nach dem Irrtum aus unterschiedlichen Kontexten heraus widmeten.

Die Bedeutung der theologischen Diskussion um das Gewissen und den Irrtum auch für moderne säkulare Kontexte, zeigt sich spätestens mit John Courtney Murray (1904-1967), der die Frage nach dem Gewissen und der Möglichkeit seines Irrtums zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils im Rahmen der Frage nach der Religionsfreiheit und der Möglichkeit der Anerkennung oder gar Befürwortung dieses Rechts von Seiten der Kirche stellt.

Im Folgenden wird der weite Bogen von den Ursprüngen der Thematisierung des Gewissensphänomens bis zu zeitgenössischen Diskussionen um dieses gespannt werden, wobei die Ansätze von Thomas von Aquin und John Courtney Murray exemplarisch herangezogen werden sollen. Die Wahl fällt dabei insbesondere deshalb auf jene beiden Theologen, da sie mit ihren Überlegungen die Lehre der Kirche, vor allem hinsichtlich der Frage nach der Möglichkeit des irrenden Gewissens, wesentlich beeinflusst haben.

Zunächst soll jedoch zum besseren Verständnis ein kurzer Einblick in die Entwicklung der (theologisch-philosophischen) Überlegungen zum Gewissensphänomen gegeben werden, um im Anschluss daran auf die konkreten Ansätze von Thomas von Aquin und Murray einzugehen.

### Das Phänomen des Gewissens – ein Einblick in theologische Reflexionen

Die Frage nach dem Gewissen, seiner Bedeutung, ebenso wie seiner Stellung in der Lehre der Kirche war für das Christentum, wie bereits angedeutet, stets eine zentrale. Dabei ist je nach historischem Kontext zu unterscheiden, worauf konkret die Überlegungen zum Gewissensphänomen abzielen und vor welchem Hintergrund sie stehen.

Während zur Zeit der antiken Christenverfolgung die Berufung auf das christliche Gewissen vor allem der Rechtfertigung des eigenen Glaubens dem römischen Staatskult gegenüber diente,<sup>2</sup> änderte sich dies mit Anerkennung des Christentums als zunächst gleichberechtigte Religion neben anderen (*religio licita*), dann als Staatsreligion.

Während zur Zeit der Christenverfolgungen die Bedeutung, die Folgen des Bekenntnisses zum eigenen (christlichen) Glauben, aber auch die Notwendigkeit

des Gehorsams dem eigenen Gewissen gegenüber klar zu sein schien, verschwimmen diese unter den neuen Gegebenheiten. Theologen wie Augustinus sahen die durch die neue Stellung des Christentums aufkommenden Gefahren für dieses dabei einerseits darin gegeben, dass Christen, die sich der Forderung der Eigen- und Selbstverantwortung, die der Glaube mit sich bringt, nicht gewachsen fühlten, diese durch Delegation an die Kirchenoberen abgeben würden. Andererseits wendet Augustinus sich gegen jene, die bloß dem Namen nach, also bloß aus Bequemlichkeit Christen sind.<sup>3</sup> Ebenso wie jene verweist er auch solche Christen, die ihr Leben nicht der christlichen Lehre gemäß führen und somit, nach Augustinus, eine noch schlimmere Gefahr für das Christentum darstellen als Nichtchristen, auf ihr Gewissen.<sup>4</sup> Augustinus versteht dieses als die Stimme Gottes, der der Mensch im Erkennen seiner selbst gewahr wird. Dies bedeutet, dass einerseits der Mensch sich selbst erkennen kann, da er in seinem ganzen Sein und seinem ganzen Selbst Subjekt seines Erkennens ist. Andererseits, dass der Mensch da, wo er sich gegenwärtig wird, wo er sich selbst also am nächsten ist, sein eigenes Selbst nicht nur erkennen, sondern auch beurteilen kann.

Diese selbstreflexive Bewegung führt den Menschen, nach Augustinus, über sich selbst hinaus auf Gott, den er in seinem Innersten erkennt. Schockenhoff fasst die Gewissenslehre Augustinus' kurz mit der Formel „Der Mensch ist vor Gott zu sich selbst gerufen“<sup>5</sup> und verweist damit auf den Umstand, dass in dieser Lehre die Worte „im Inneren“ und „vor Gott“ völlig ineinander aufgehen.<sup>6</sup> Augustinus, der den spezifisch moralischen Gehalt des Gewissens hervorgehoben und damit die theologische Gewissenslehre nachhaltig beeinflusst hat, deckt mit seiner Bestimmung des Gewissensphänomens, trotz aller Schlüsseligkeit seiner Argumente, doch nicht den gesamten Bereich der möglichen Erfahrung im Kontext des Gewissens ab. Dies ist vor allem auch damit zu erklären, dass Augustinus einen spezifischen Kontext im Blick hatte und somit seine Gewissenslehre als katechetische Unterweisung verstand, die insbesondere der Kritik einer rein veräußerlichten Glaubenshaltung diene.<sup>7</sup>

Schockenhoff weist darauf hin, dass die Bestimmung des Gewissens als Stimme Gottes, nur dort zu greifen vermag, wo man sich in seiner Gewissensentscheidung absolut sicher ist.<sup>8</sup> Die Schwierigkeit von Gewissensentscheidungen und damit die zentrale Frage nach dem Irrtum, zeigen sich jedoch in Konfliktsituationen, in der Erfahrung von Gewissenskonflikten, die bei Augustinus nicht im Blick gewesen zu sein scheinen.

Demgegenüber ist der Ansatz von Thomas von Aquin, der sich in zahlreichen seiner Werke mit dem Phänomen des Gewissens auseinandergesetzt hat,<sup>9</sup> umfassender angelegt.

Während Thomas von Aquin zwar in einigen seiner Überlegungen bei der Gewissenslehre Augustinus ansetzt, führt er diese, insbesondere in Bezug auf die Frage nach möglichen Gewissenskonflikten, weiter.

Es ist dabei von Bedeutung, dass die Verwendung des Begriffs des Gewissens in der mittelalterlichen Theologie weitaus präziser ist, wenn zwischen den verschiedenen Bedeutungsebenen des Wortes, die im deutschen zusammenfließen, differenziert wird.

Thomas von Aquin verwendet - ebenso wie andere Theologen und Philosophen seiner Zeit - die Begriffe der *synderesis* und jenen der *conscientia*,<sup>10</sup> um die unterschiedlichen Ebenen des menschlichen Gewissens zu fassen.

Die *synderesis* wird von Thomas von Aquin dem Bereich der praktischen Vernunft zugeschrieben. Die spezifischen Aufgaben der *synderesis*, nach Thomas, sind das Antreiben zum Guten und das Ablehnen des Bösen bzw. das sich Auflehnen gegen das Böse. Es ist dabei wichtig zu sehen, dass die *synderesis* als Grundlage der prinzipiellen Einsicht in sittlich Gegebenes, also als grundsätzliches Wissen von Gut und Böse verstanden wird.

Nach Thomas existiert die *synderesis* aufgrund der Gottesebenenbildlichkeit des Menschen und ist somit unauslöschlich. Dies bedeutet, dass sie selbst bei Häretikern vorhanden ist und weder durch den Irrtum noch durch Laster zerstört werden kann: „Wenn jemand sich den Lastern hingibt, überhört er den Anruf der ‚synderesis‘, die weiter in ihm vorhanden ist. Dementsprechend ist die ‚synderesis‘ weitaus mehr als eine logische Schlußfolgerung der Vernunft; sie ist vielmehr eine gewisse Intuition, die zu einem sittlichen Bewusstsein führt.“<sup>11</sup>

Es zeigt sich hierbei, dass Thomas den Charakter der *synderesis* generell formuliert, die Frage ob er sich in konkreten Situationen, also im menschlichen Handeln selbst bewährt jedoch auf eine andere Ebene verweist. Diese wird mit dem Begriff der *conscientia* gefasst, den Thomas von Aquin mit vollzogenen beziehungsweise zu vollziehenden Akten in Verbindung setzt.

Dieser Akt beziehungsweise die Verbindung mit einem Akt ist nun so zu verstehen, dass die *conscientia* aus den zuvor gewonnenen allgemeinen Einsichten der *synderesis* ein Urteil über konkrete Einzelfälle gewinnt. Damit liegt das sittliche Entscheidungsmoment, die konkrete Anwendung des Wissens der *synderesis* auf der *conscientia*.

Die Akte der *conscientia* können sich dabei, nach Thomas, auf zweierlei richten: einmal auf noch bevorstehende Handlungen und einmal auf bereits geschehene. Dadurch ergebenden sich, so Thomas, zwei verschiedene Formen der Gewissenstätigkeit, einerseits jene, die sich auf noch bevorstehende Handlungen bezieht und sich durch das Anleiten und das Normieren auszeichnet, andererseits die Gewissenstätigkeit des Beurteilens der geschehenen Tat.<sup>12</sup> Von Bedeutung ist dabei, dass beide auf je konkrete Handlungen verwiesen sind und sich so die Verwiesenheit auf reale Entscheidungen als zentrales Element der *conscientia* herauskristallisiert.

Die *conscientia*, nach Thomas, ist ein Akt des reflexiven Urteils. Dies unterscheidet seine Lehre von den zuvor kurz dargestellten Überlegungen des Augustinus', der das Gewissen weniger als solch ein reflexives Nachdenken, sondern vielmehr als Organ zur unmittelbaren Erkenntnis des Willen Gottes versteht.<sup>13</sup>

Für Thomas liegt der Schwerpunkt demgegenüber auf einem Verständnis des Gewissens, im Sinn von *conscientia*, als Anwendung des sittlichen Wissens. Wobei er die dafür notwendige Voraussetzung des Wissens um das eigene Handeln als gegeben annimmt.

Thomas geht sogar davon aus, dass der Mensch sich anderen Geschöpfen gegenüber gerade dadurch auszeichnet, dass er um sein eigenes Handeln weiß, darüber reflektieren und sich so für oder gegen bestimmte Handlungen entscheiden kann.

Dabei betont er, dass daher auch nur jene Handlungen als menschliche (*actus humanus*) zu bezeichnen sind, die aus einer überlegten Willensentscheidung hervorgehen. Im Gegensatz dazu steht, nach Thomas, der *actus hominis*, der bloße Akt des Menschen, der sich gerade nicht durch die freie Willensentscheidung auszeichnet, sondern unabhängig von einem solchen freien Ermessen geschieht.

Gerade für unsere Frage nach dem Irrtum ist dieses Verständnis von Gewissen - im Sinne der *conscientia* - von größtem Interesse, da die Frage nach der Möglichkeit des irrenden Gewissens eben hier ansetzt.

### Der (mögliche) Irrtum des Gewissens

Bei der Frage nach der Möglichkeit des Irrtums in Gewissensentscheidungen und der damit zusammenhängenden Frage nach der Bindekraft des Gewissens, zeigt sich erneut die Bedeutung der differenzierten Begriffsverwendung.

In Bezug auf das Gewissen verstanden als *synderesis*, also als Fähigkeit des Menschen zur prinzipiellen sittlichen Einsicht, ist nach Thomas eindeutig, dass dieses nicht irren kann.

Anknüpfend an die Lehre von Augustinus, gelangt der Mensch, nach Thomas in der Erkenntnis des Seins zur Erkenntnis seiner selbst. Dabei ist es die Anteilhabe am göttlichen Leben, die sich in der Gottesebenenbildlichkeit des Menschen zeigt, die die Würde der menschlichen Person begründet und die Irrtumslosigkeit des Gewissens als *synderesis* erklärt.

Kurz gesagt ist das Gewissen, als *synderesis*, in seiner Ausrichtung auf die Erkenntnis von Gut und Böse, in seiner Anteilhabe am göttlichen Leben, frei von jedem Irrtum. Anders hingegen charakterisiert Thomas von Aquin das Gewissen verstanden als *conscientia*, also als reflexives Urteil über konkrete Handlungen.

### Das irrende Gewissen und seine Verbindlichkeit nach Thomas von Aquin<sup>14</sup>

Das Gewissen, das über bevorstehendes Handeln oder bereits geschehenes Handeln reflektiert, kann nach Thomas von Aquin irren, da es nicht nur möglich ist, dass dieses von falschen Prämissen ausgeht, sondern auch Fehler im Vollzug des Gewissensaktes geschehen können. Dabei ist die zentrale Frage jene, wodurch und in welcher Schwere es zu dem Irrtum und folgend zu fehlerhaften Akten kommt. Thomas unterscheidet folgende drei Möglichkeiten:

- a. Der Irrtum folgt aus Unwissenheit, kann aber durch Belehrung oder eigene weitere Reflexion beziehungsweise Erfahrung überwunden werden;
- b. der Irrtum folgt aus selbstverschuldeter Nachlässigkeit oder aus gewollter Unwissenheit und kann daher, weil selbst gewollt, nicht überwunden werden;
- c. der Irrtum folgt aus unwillentlicher Unkenntnis und kann nicht als Irrtum entlarvt werden, womit das Gewissen nicht zu erkennen vermag, dass es irrt.

Diese Unterscheidung ist, nach Thomas, vor allem in Bezug auf die sich an diese Überlegungen anschließenden Fragen nach der Bindekraft und der Entschuldbarkeit des irrenden Gewissens von großer Bedeutung.

Der Umgang mit dem zu überwindenden Irrtum in Gewissensfragen ist aufgrund der Möglichkeit den Irrtum durch Belehrung des Gewissens zu bewältigen weitaus weniger problematisch als jener mit den beiden anderen Konstellationen, in denen – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – der Irrtum nicht aufgehoben werden kann. Nach Thomas ist der selbstverschuldete im Gegensatz zum ungewollten Irrtum als unentschuldigbar zu sehen, wobei diese Differenzierung bloß etwas über die Struktur des Willens und somit etwas über die Gutheit des folgenden Aktes aussagt, nicht jedoch über die Bindekraft des Gewissens.

Während vor allem die franziskanische Schule zur Zeit Thomas' davon ausging, dass das Gewissen nur dort als bindend anzusehen ist, wo kein gegen die Gebote Gottes verstoßender Irrtum vorliegt, betont Thomas, dass dem eigenen Gewissen stets zu folgen sei.

Als Begründung dafür führt Thomas an, dass der Mensch im Gewissen auf rationelle Weise Anteil an der Wahrheit Gottes hat. Er versteht das Gewissen in diesem Zusammenhang als „Ort der Selbsttranszendierung des Menschen auf Gott hin, der alle Bereiche des sittlichen Lebens umfasst“.<sup>15</sup> Die entscheidende Quelle, aufgrund derer das Gewissen Verbindlichkeit beansprucht, ist somit die *lex aeterna*, das göttliche Gesetz. Die entscheidende Frage, so Schwartz, ist dabei wie diese Verbindlichkeit zu Stande kommt, wobei er im Anschluss an Thomas auf Folgendes verweist:

Mit der Bindung „wird derjenige, der gebunden wird, einer Notwendigkeit ausgesetzt, die ohne diese Bindung nicht bestünde. (...) Die Notwendigkeit, die dem Willen auferlegt wird, ist das Gebot.“<sup>16</sup>

Für Thomas ist dabei die Erkenntnis zentral, dass dieses Gesetz jedoch nur binden kann, wenn man um dieses weiß, dass man also ohne Kenntnis eines Gebotes auch nicht gebunden sein kann, dieses zu erfüllen.

Es ist dies der Grund, weshalb auch das irrende Gewissen als verbindlich anzusehen ist, da das Gewissen davon ausgeht, ein richtiges zu sein. Würde der Mensch in dieser Situation nun gegen sein Gewissen, das er, wenn er es als richtiges annimmt, als Willen Gottes ansieht, handeln, so würde er damit nicht nur der eigenen Überzeugung, sondern auch Gott den Gehorsam kündigen. Der Verstoß gegen das als göttliche Gesetz Wahrgenommene ist, so Thomas, dabei stets als Todsünde anzusehen.<sup>17</sup>

In diesem Zusammenhang führt Thomas jedoch an, dass die Bindekraft des richtigen von jener des irrenden Gewissens zu unterscheiden ist: „Während Ersteres schlechthin und in jedem Fall bindet, verpflichtet Letzteres nur in gewisser Hinsicht, wenn und solange nämlich seine Voraussetzung, der Irrtum besteht. Entfällt er, entfällt auch die Bindung an das irrende Gewissen.“<sup>18</sup> Darüber hinaus bindet das irrende Gewissen nicht durch sich selbst, sondern nur akzidentiell, weil derjenige, der dem irrenden Gewissen folgt, wie bereits erwähnt, davon ausgeht, dass sein Gewissen nicht irrt. Thomas spricht davon, dass eine solche Person die Absicht hat, dem richtigen Gewissen zu folgen und somit dem irrenden nur „per accidens“,<sup>19</sup> also nur zufällig folgt. Dieses Verständnis ist unter anderem deshalb zentral, da damit ausdrücklich festgehalten wird, dass es nicht um das bloße Befolgen, sondern wesentlich auch um das Begreifen und Verstehen des Gebotenen geht, ebenso wie um die ständige Reflexion der eigenen Gewissenseinsicht.

Im Anschluss an diese Überlegungen geht Thomas von Aquin in *De veritate* auf die Frage nach dem Gehorsam der Kirche gegenüber ein, wobei er von dem spezifischen Fall, dass das eigene Gewissen Anderes als die Kirche gebietet, ausgeht. Während gerade die franziskanische

Schule seiner Zeit in solchen Fällen zum höheren Gehorsam der Kirche gegenüber geraten hatte, betont Thomas die immer gültige Bindekraft des Gewissens. Als Rechtfertigung dafür verweist er auf das göttliche Gesetz, das einem im Gewissen zuteil wird, und dessen Verbindlichkeit, die weitaus höher ist als jene des Gebots der Kirche.

Mit dem Irrtum in Gewissensentscheidungen hat man, so Thomas, stets zu rechnen, da dieser, wie bereits erwähnt, nicht nur aus falsch Erkanntem, sondern auch noch in der falschen Anwendung des (richtig) Erkannten geschehen kann. Der Mensch kann sich aufgrund seiner Endlichkeit, in Gewissensentscheidung nie absolut sicher sein, sodass diese Unsicherheit „als der Normalfall sittlicher Wahrheitserkenntnis bezeichnet werden“<sup>20</sup> kann.

Schockenhoff hält in diesem Zusammenhang fest, dass Thomas trotz der Betonung der Verbindlichkeit des Gewissens nicht zu der möglichen Weiterführung „Jeder handelt sittlich gut, solange er nur seinem Gewissen treu bleibt“<sup>21</sup> kommt. Vielmehr warnt Thomas vor der falschen Annahme, dass jede aus einem irrenden Gewissen resultierende Handlung prinzipiell als sittlich gut zu bewerten ist.

Mit dieser Überlegung wird nicht nur der mögliche Gewissensirrtum, sondern auch die damit zutiefst verbundene Frage nach der menschlichen Freiheit angesprochen.

Die Bedeutung, die der Frage nach dem Umgang mit Gewissensentscheidungen, insbesondere im Fall des irrenden Gewissens, bis in die Gegenwart zukommt, zeigt sich auch angesichts zeitgenössischer Debatten über Freiheitsvorstellungen und Freiheitsrechte und den in dieser Thematik zum Teil vorgebrachten Vorwurf des Subjektivismus.

Insbesondere in Bezug auf den Vorwurf des Subjektivismus ist hier zu betonen, dass Freiheit, und dies zeigt sich sowohl in der Lehre von Thomas von Aquin, als auch in jener von Murray, in der Theologie nie als Willkürfreiheit verstanden wird.

Gerade bei Thomas zeigt sich durch die Rückbindung des Gewissens an das göttliche Gesetz, ein Verständnis von Freiheit, das die Verantwortung und Reflexion in Gewissens- und Freiheitsfragen in den Vordergrund stellt. Eine ähnliche Betonung menschlicher Freiheit lässt das Konzept Murrays erkennen, wobei auch er die Möglichkeit des Irrtums in Gewissensfragen, thematisiert.

### **Der Irrtum und das Gewissen im Kontext der Frage nach dem Recht auf Religionsfreiheit nach John Courtney Murray**

Die Frage nach dem Gewissen stellt sich, so zeigen zahlreiche Artikel John Courtney Murrays, zu seiner Zeit, also über 600 Jahre nach Thomas von Aquin, unverändert. Wie jedoch zu Beginn betont, sind Fragen in ihrem jeweiligen geschichtlichen Kontext zu lesen, um nicht nur die Fragen selbst, sondern ebenso die Antwortversuche auf diese verstehen zu können, weshalb die Zusammenhänge in denen Murrays Überlegungen stehen zunächst kurz darzustellen sind.

Murrays Artikel zum Phänomen des Gewissens sind in der Zeit rund um das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965), das von Papst Johannes XXIII. einberufen, mit über 2000 Bischöfen in Rom tagte, einzuordnen, weshalb die Rolle des Konzils im Zusammenhang mit Murrays Überlegungen zur Frage der Gewissensfreiheit von einiger Bedeutung ist. Insbesondere, da diese so in den größeren Zusammenhang der Frage nach der Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit gestellt wird.

Eine der Besonderheiten des Zweiten Vatikanischen Konzils ist seine stark pastorale Ausrichtung, die die Frage nach der Stellung der Kirche in der modernen Welt beziehungsweise das Verständnis ihrer Sendung in diese beantworten sollte. Dabei kommt der Gewissensthematik in zahlreichen Konzilsdokumenten eine zentrale Rolle zu.<sup>22</sup> Für die hier thematisierte Frage des Gewissens im Verhältnis zu seiner Irrtumsanfälligkeit sei, wie bereits angedeutet, insbesondere auf die Diskussion um das Recht auf Religionsfreiheit als zentrales Menschenrecht verwiesen. Dieses stellte lange Zeit den Stolperstein der Römisch-Katholischen Kirche im Zusammenhang mit der Frage nach der Anerkennung der Menschenrechte dar, wobei die zentrale Frage jene war, ob die Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche notwendige Bedingung zur Erlangung des Heils sei, was bedeuten würde, dass die Toleranz anderer Bekenntnisse keinesfalls als dem Respekt der menschlichen Würde geschuldet, betrachtet werden könnte. Dahinter stand die Überlegung, dass wenn das Heil tatsächlich ausschließlich in der Römisch-Katholischen Kirche zu finden ist, jene, die darum wissen alles daran setzen müssen, dieses Wissen zu verbreiten, da all jene Menschen, die sich außerhalb der Kirche befinden, nicht gerettet werden können. Zuzulassen, dass diesen das Heil nicht zu Teil würde, kann in diesem Verständnis nur als Nachlässigkeit jener bewertet werden, die um das Heil und dessen Verortung wissen. Neben dieser theologisch-philosophischen (Heils-)Frage, war eine zweite, und zwar jene nach dem Verhältnis der Kirche dem religiösen Pluralismus und dessen Anerkennung auf politischer Ebene gegenüber von zentraler Bedeutung, wobei insbesondere die zukünftige Gestaltung dieses Verhältnisses die Bischöfe weltweit beschäftigte.

Es war nicht zuletzt das zuvor angesprochene exklusive Heilsverständnis, das auch diese Beziehung erschwerte. Nach zahlreichen Diskussionen und innerkirchlichen Konflikten wandte sich die Römisch-Katholische Kirche von dem exklusiven Heilsverständnis ab und anerkannte mit *Dignitatis Humanae* (1965) das Recht auf Religionsfreiheit. Die Argumente dazu, ebenso wie das Dokument selbst sind wesentlich von Murray und seinem Verständnis der Religions- und Gewissensfreiheit beeinflusst worden, das in vielen seiner Artikel Ausdruck fand.

Von diesen zahlreichen Artikeln Murrays zum Thema der Religionsfreiheit soll in diesem Zusammenhang insbesondere sein 1964 veröffentlichter Beitrag *The Problem of Religious Freedom*<sup>23</sup> herangezogen werden, da dieser nicht zuletzt aufgrund seiner differenzierten Darstellung der Thematik des irrenden Gewissens bereits zur Zeit des II. Vatikanums weite Verbreitung unter den Bischöfen fand.<sup>24</sup>

Das große Interesse auf das der Artikel Murrays stieß lässt sich wohl auch damit erklären, dass Murray in diesem einen breiten Einblick in die zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils vorherrschenden Sichtweisen zum Thema der Religionsfreiheit und der Frage nach seiner Rechtfertigung von Seiten der Theologie bietet. Diese werden dabei nicht nur einander gegenübergestellt, sondern in einen Dialog miteinander geführt.

Murray unterscheidet die Sichtweisen ihrem Ansatz nach, wobei er auf deren Benennung, verzichtet, um eine vorgreifende Charakterisierung dieser Linien zu vermeiden. Aus diesem Grund wird, Murrays Sprachgebrauch folgend, ebenso in diesem Artikel bloß von einer „ersten Sicht“ und einer „zweiten Sicht“ die Rede sein.

Das Charakteristische der unterschiedlichen Sichtweisen ist nach Murray ihr spezifisches Verständnis der Frage

nach Religionsfreiheit und ihrer Rechtfertigung. Während der erste Ansatz versucht die Frage nach der Rechtfertigung der Religionsfreiheit von einem moralisch-ethischen Argument ausgehend zu beantworten, von dem in einem zweiten Schritt auf die konstitutionelle Ebene geschlossen wird, setzt die „zweite Sicht“ bei eben diesem konstitutionellen Argument an.

Es ist die von Murray als erste dargestellte „erste Sicht“, die sich in ihrem zunächst moralisch-ethischen Zugang zentral auf die Argumentation mittels des Wissensphänomens stützt.

Dabei setzt Murray zur Darstellung dieses zunächst, wie Thomas, bei der Begriffsunterscheidung und damit bei der Differenzierung unterschiedlicher Formen der *conscientia* an.<sup>25</sup> Murray unterscheidet in der „ersten Sicht“ das Gewissen, das subjektiv durch höhere (*conscientia recta*) und objektiv durch wahre Prinzipien (*conscientia vera*) geformt ist, einerseits von dem Gewissen, das sich bloß auf seine eigenen subjektiven Prinzipien bezieht (*conscientia exlex*), andererseits von dem Gewissen, das zwar aufrichtig, aber nicht richtig ist (*conscientia recta sed non vera*).<sup>26</sup> Diese Form des Gewissens ist jene, die wir bei Thomas von Aquin als das so genannte irrende Gewissen kennen gelernt haben, das sich zwar an höheren Normen zu orientieren meint, dabei aber nicht jene höheren Prinzipien erkannt hat, die als objektiv wahre angesehen werden können.

Aus dieser Unterscheidung zieht, so Murray, die „erste Sicht“ Schlüsse hinsichtlich des Umgangs mit der jeweiligen Gewissensform, insbesondere in Bezug auf die ihr zu gewährleistenden Freiheitsrechte.

Die zu Beginn genannte Form des wahren Gewissens (*conscientia vera*) wird in Folge in dem Katholischen Gewissen erkannt. Diesem ist – der „ersten Sicht“ zur Folge – dadurch, dass es nicht dem Irrtum unterliegt, sondern zur Einsicht in die objektiv wahren Normen fähig ist, volle Freiheit und somit auch volle Religionsfreiheit zu gewähren. Das Recht auf Freiheit, hier konkret im Sinn der Religionsfreiheit, wird dabei streng an die Einsicht in das Wahre und Gute gebunden gesehen, sodass der Form des Gewissens, das sich nur auf eigene subjektive Prinzipien und Normen beruft, das Recht auf Religionsfreiheit nicht zukommen kann, da diesem die Verwurzelung in der religiösen Wahrheit fehlt.<sup>27</sup>

Dem aufrichtigen, jedoch irrenden Gewissen kommt, ebenso wie bei Thomas auch in dieser „ersten Sicht“ eine besondere Stellung zu, sodass seine Rechte über die Unterscheidung zwischen innerer personaler Freiheit und äußerer sozialer Freiheit definiert werden. So betont dieser Ansatz, dass Personen mit einem solchen aufrichtigen, aber irrenden Gewissen nicht zum Abfall von ihren religiösen Überzeugungen gezwungen werden dürfen. Wobei nicht das irrende Gewissen als irrendes, also nicht der Irrtum, eine gewisse Achtung verdient, sondern die Person, die sich im Irrtum befindet.

Die hier von jenen Personen mit wahren Gewissen geforderte Haltung Personen mit aufrichtigen, aber irrenden Gewissen gegenüber ist jene der Toleranz. Festgehalten wird dabei, dass sich die Freiheit des irrenden Gewissens ausschließlich auf den personalen, inneren Bereich bezieht. Öffentliche Freiheitsrechte kommen ihm hingegen nicht zu,<sup>28</sup> da diese nach Ansicht der „ersten Sicht“ nur dem wahren Gewissen zu gewähren sind.

Murray betont, dass die hier vorgenommene Unterscheidung von Toleranz, die dem irrenden Gewissen zukommt, und Respekt, der dem irrenden Gewissen nicht zukommt und den Murray als mit daraus folgenden Rechtsansprüchen verbunden denkt, weitere Fragen aufwirft.

Als Beispiel nennt Murray jene nach der Möglichkeit einer exakten Abgrenzung zwischen innerer und äußerer Freiheit. Als konkretes Beispiel führt Murray den Bereich der Familie an, bei dem sich, so Murray die Frage stellt, ob zum Beispiel die religiöse Kindererziehung als Teil der persönlichen Freiheit zu tolerieren ist, oder als Teil der öffentlichen Freiheit zu sehen ist und daher nicht toleriert werden kann.<sup>29</sup>

Gerade in Bezug auf die rechtlichen Folgen, die ein solcher Ansatz mit sich bringen würde, betont Murray, dass in diesem Verständnis dem irrenden Gewissen im Grunde keine Rechte zukommen, da selbst in Bezug auf die innere, personale Freiheit bloß von Toleranz, nicht von einem Anspruch auf Schutz oder ähnlichem, gesprochen wird. Daraus folgt im weiteren die Überzeugung, dass der Staat als Vertreter des Rechts, den Irrtum zu unterdrücken habe, da diesem, wie nun bereits ausgeführt, nicht nur keine Rechte zukommen, sondern der Irrtum als Gegensatz zum Rationalen und somit auch gegen die moralische Natur des Menschen gerichtet zu sehen ist. Darüber hinaus richtet sich der Irrtum gegen das Gemeinwohl der Gesellschaft, das durch das Gute und Wahre konstituiert wird, ebenso wie gegen das Recht der Bürger vor dem Falschen und Bösen geschützt zu werden.<sup>30</sup>

Nach Murray liegt der Irrtum dieser Position jedoch – und dies ist nicht zuletzt angesichts des Jahresthemas von PRO SCIENTIA von größerem Interesse – genau in ihrer Beurteilung des Irrtums selbst. Diesen Fehlschluss führt Murray nach der Darstellung der „zweiten Sicht“, auf die hier jedoch nicht näher eingegangen werden soll, da sie sich vor allem der Rechtfertigung der Religionsfreiheit als Recht und weniger der Frage des Irrtums widmet, näher aus.

Hierbei stellt er fest, dass weil das Recht auf Gewissensfreiheit jedem Menschen absolut zukommt der Irrtum der „ersten Sicht“ gerade darin liegt, zu glauben, der Staat oder ein Teil der Gesellschaft könne über einen möglichen Irrtum in Gewissensentscheidungen urteilen. Dies, so Murray, übersteigt jedoch deutlich deren Kompetenz, insbesondere wo es um die Ebene des Rechts geht.

Diese Überlegung kann mit anderen philosophischen Konzepten zur Frage des Irrtums verglichen werden, die sich ebenso wie Murray die Frage nach der Feststellbarkeit des Irrtums in Gewissensfragen stellen, wobei hier nur kurz auf die Position Fichtes verwiesen werden soll. Dieser befasst sich in seinem Werk *Das System der Sittenlehre* ausführlich mit der Frage des Gewissens, wobei er die Ansicht vertritt, dass die jeweilige Gewissenssituation des Anderen nie erreicht werden kann und daher die Rede von einem irrenden Gewissen unangemessen sei. Fichte, der diese Position radikal zu Ende gedacht hat, kommt zu dem Schluss, dass das Gewissen niemals irrt, nicht irren kann und somit stets als letztentscheidende Instanz anzusehen ist.<sup>31</sup>

Gerade darin unterscheidet er sich wiederum von Murray, der in Folge der Nichtfeststellbarkeit des Irrtums von Gewissensentscheidungen nicht auf deren notwendige Freiheit von Irrtümern schließt, sondern dies lediglich als Aussage über Kompetenz hinsichtlich der Beurteilbarkeit von Gewissensentscheidungen sieht. Von entscheidender Bedeutung ist nach Murray, dass Rechte stets dem Menschen zukommen, nicht jedoch dem Irrtum oder der Wahrheit. Die unter anderem von Seiten der „ersten Sicht“ gestellte Frage nach dem Recht des Irrtums und die damit verbundene Diskussion darüber, wie der Staat vorgehen soll, um die Gesellschaft vor Irrtümern zu schützen, ist aus eben diesem Grund nach Murray irrelevant, da sie von einem Denkfehler ausgeht.

Trotz Murrays Verneinung der Entscheidbarkeit über die Richtigkeit von Gewissensurteilen kommt der Gewissensfreiheit und den damit zusammenhängenden Überlegungen größte Bedeutung zu, da die Gewissensfreiheit nicht von der Freiheit seinen Glauben zu praktizieren, und somit nicht von der Religionsfreiheit in all ihren Komponenten, getrennt werden kann. Murray betont, dass das Recht seinen Glauben praktizieren zu können und das Recht auf Gewissensfreiheit untrennbar, gleichwertig, gleichgestellt sind und gleich bestimmt durch die Menschenwürde und die menschliche Integrität, sodass eine gewaltsame Einschränkung der Freiheit seinen Glauben praktizieren zu dürfen einer Einschränkung des Gewissens, gleichkommt.<sup>32</sup>

Den Einfluss, den Murray mit seinen Überlegungen zur Rechtfertigung der Religionsfreiheit auf die Gewissenslehre der Römisch-Katholischen Kirche insgesamt hatte, zeigt sich in den Formulierungen der Konzilstexte über Gewissensfragen.

So betont das Zweite Vatikanische Konzil, dass das Gewissen als jedem Menschen gegebene Größe anzusehen ist und lehnt damit das in der katholischen Tradition immer wieder angeführte christliche Sondergewissen ab.

Das Konzil verweist damit auch auf die, bereits bei Thomas betonte Notwendigkeit zur Reflexion, wenn es davon spricht, dass die Menschen ihrem eigenen Gewissen treu stets nach Wahrheit suchend, sich jedoch gerade in der notwendigen Treue dem eigenen Gewissen gegenüber verbunden sehen.

Neben der Aufwertung, die das individuelle Gewissen in den Texten des Konzils erfährt, wird die Möglichkeit des Irrtums in Gewissensfragen ebenso wie das Bemühen um das eigene Gewissen, das wir in der Unterscheidung der Gewissensformen bei Murrays Darstellung der „ersten Sicht“, ebenso wie in der thomanischen Unterscheidung der Irrtümer angetroffen haben, betont:

„Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen. (...) Nicht selten jedoch geschieht es, daß das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne daß es dadurch seine Würde verliert. Das kann man aber nicht sagen, wenn der Mensch sich zu wenig darum bemüht, nach dem Wahren und Guten zu suchen, und das Gewissen durch die Gewöhnung an die Sünde allmählich fast blind wird.“<sup>33</sup>

Der Ansatz des Konzils zeigt somit einerseits deutlich eine zentrale Aufwertung menschlicher Würde, wenn betont wird, dass diese – unabhängig davon welche Gewissensentscheidungen getroffen und welche Handlungen vollzogen werden – niemals verloren werden kann. Andererseits bleibt die christliche Annahme der Begrenztheit menschlichen Wissens, der Kontextualität und Kontinuität menschlichen Erkennens bestehen. Es ist dies vor allem im Zusammenhang mit ethischen Urteilen von zentraler Bedeutung, da damit einerseits dem Relativismus eine klare Absage erteilt wird, andererseits darauf verwiesen wird, dass menschliche Urteile aufgrund ihrer Stellung in Raum und Zeit stets unvollständig sind.

Die den Beitrag leitende Frage, ob dem Gewissen ein Recht zu irren zukommen kann, muss somit aufgrund der Unmöglichkeit absolutes Wissen zu erlangen bejaht werden. Dabei ist jedoch zentral, dass die sowohl von Thomas von Aquin als auch von Murray getroffene Unterscheidung zwischen einem Gewissen, das das

Wahre und Gute erkannt hat und diesen Prinzipien folgt, und einem Gewissen, dass dieses grundsätzlich Gute gerade nicht erkannt hat, ohne sich jedoch über den Irrtum im Klaren zu sein, beibehalten wird. Es ist diese Differenzierung, die es möglich macht, der unauslöschlichen, unverlierbaren und unteilbaren menschlichen Würde und den daraus folgenden Konsequenzen überhaupt gerecht werden zu können, da die Unterscheidung deutlich macht, dass das Gewissen einerseits eine den Einzelnen verpflichtende Instanz ist, andererseits der Mensch jedoch aufgrund seiner Endlichkeit die absolute Wahrheit (auch durch sein Gewissen) nicht erkennen kann.

Es wird damit die Annahme möglich, dass Gewissensentscheidungen bestehen können, die zwar absolut verpflichten, gleichzeitig jedoch nicht zwingend wahr und gerecht sind, ohne, dass der Mensch, der dieser falschen Gewissensentscheidung folgt, Gefahr läuft, seine Würde, die zutiefst mit dem Gewissen verbunden ist, zu verlieren.

Was aus diesen Überlegungen folgt, ist neben der Betonung der menschlichen Würde und der individuellen Gewissensentscheidung, die notwendige Verpflichtung nach dem Wahren und Guten zu suchen und gleichzeitig das Bewusstsein wachzuhalten, dass dem Menschen eine absolute Einsicht in das Wahre und Gute niemals möglich ist.

Die Erkenntnis der Begrenztheit menschlichen Wissens ist somit nicht nur für individuelle Gewissensentscheidungen, sondern auch in Bezug auf das Urteilen über Gewissensfragen und Handlungen der Anderen zentral, da diese Urteile ebenso auf den jeweiligen Kontext und konkrete Umstände verwiesen bleiben.

Ein letztgültiges (Be-)Urteil(-en) ist dem Menschen weder in Bezug auf eigenes Handeln und noch viel weniger in Bezug auf fremdes Handeln möglich, die Irrtumsanfälligkeit des Menschen führt jedoch damit nicht in einen Relativismus, sondern zu der Verpflichtung sich selbst, seinen Mitmenschen und seiner Umwelt reflexiv gegenüber und mit diesen in einen Dialog, der der Suche nach dem Wahren und Guten dient, zu treten.

## Fußnoten

<sup>1</sup> Vgl. dazu 1 Sam 24,6 (Davids schlechtes Gewissen); Röm 14,23 (Rede von Überzeugung und Zweifel) u.v.m.

<sup>2</sup> Vgl. TERTULLIAN: *Apologetikum* Kap. 24, in: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel92-23.htm> (Stand: 23.4.12).

<sup>3</sup> Vgl. AUGUSTINUS: *Die Auslegung der Psalmen* [Psalm 1-17] (Latein und Deutsch), Paderborn 1964, 147.

<sup>4</sup> Vgl. AUGUSTINUS: *Die Auslegung der Psalmen. Christus und sein mystischer Leib*, Paderborn 1955, 58f.

<sup>5</sup> SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*, Mainz 1990, 72f.

<sup>6</sup> Vgl. Ebd.

<sup>7</sup> Vgl. Ebd., 70.

<sup>8</sup> Ebd., 78.

<sup>9</sup> Vgl. u.a. Thomas von Aquin: *Sentenzenkommentar* (2 Sent 39,3 a.a. 2-4); Ebd.: *De veritate* (qq.16 et 17); Ebd.: *Die Disputationen de quolibet* (quodl. III, q. 12, a. 1 u. a. 2/ quodl. VIII q. 6 a. 3/ quodl. IX q.7 a. 2); Ebd.: *Summa Theologiae* (I, 79 aa. 12 et 13/ I-II, 19 aa. 5 et 6).

<sup>10</sup> Da aufgrund der Breite der Thematik hier nicht näher auf die Etymologie der beiden Begriffe eingegangen werden kann, sei zumindest auf folgende Werke verwiesen:

STELZENBERGER, J.: *Syneidesis, Conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes*, Paderborn 1963; SCHWARTZ, Thomas: *Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Das Gewissen in der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin*, Münster – Hamburg – Berlin – London 2001.

<sup>11</sup> MAGER, Michael: *Gewissen und Klugheit. Das Verhältnis des Gewissensaktes zu den Akten der Klugheit in der Handlungstheorie bei Thomas von Aquin*, Münster – Hamburg – London, 1999, 44.

<sup>12</sup> Vgl. Ebd., 47.

<sup>13</sup> Vgl. SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*, Mainz 1990, 81.

<sup>14</sup> Im Folgenden wird mit dem Terminus des Gewissens, wenn nicht ausdrücklich anders erwähnt, das Gewissen stets in seiner Bedeutung als *conscientia* bezeichnet, also als Gewissen als reflexives Urteil über je einzelne Handlungen.

<sup>15</sup> SCHWARTZ, Thomas: *Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Das Gewissen in der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin*, Münster – Hamburg – Berlin – London 2001, 62.

<sup>16</sup> Ebd., 60.

<sup>17</sup> Vgl. Ebd., 55.

<sup>18</sup> Ebd., 56.

<sup>19</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate* a. 4c.

<sup>20</sup> SCHWARTZ, Thomas: *Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Das Gewissen in der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin*, Münster – Hamburg – Berlin – London 2001, 81.

<sup>21</sup> Vgl. SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*, Mainz 1990, 88.

<sup>22</sup> Vgl. z.B. bei der Frage nach der Einheit unter den Völkern in *Nostra Aetate*, *Religionsfreiheit in Dignitatis Humanae*, aber auch *Lumen Gentium*, *Gaudium et spes* u.a.

<sup>23</sup> MURRAY, John Courtney: *The Problem of Religious Freedom*, in: *Theological Studies* 25, December 1964, pp.503-575, vgl. auch:

<http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/1964e.htm> (Stand 22.6.12).

In Bezug auf Murrays weitere Argumentationslinien, die sich vor allem mit dem Verhältnis von Kirche und Staat beschäftigten, sei verwiesen auf: MURRAY, John Courtney: *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Oxford 2005.

<sup>24</sup> Vgl. MICCOLI, Giovanni: *Zwei schwierige Problemfelder: Die Religionsfreiheit und das Verhältnis zu den Juden*, in: Alberigo, Guiseppe (Hg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Band IV – Die Kirche als Gemeinschaft (September 1964-September 1965), Mainz – Leuven 2006, 110-229.

<sup>25</sup> Auf die Unterscheidung von *synderesis* und *conscientia* geht Murray nicht ein, sodass im Folgenden weiterhin stets von Gewissen als *conscientia* die Rede sein wird.

<sup>26</sup> Vgl. MURRAY, John Courtney: *The Problem of Religious Freedom*, in: <http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/1964e.htm> (Stand 22.6.12).

<sup>27</sup> vgl. Ebd.

<sup>28</sup> Konkret führt Murray hier die Freiheit seinen Glauben öffentlich - durch das Bekenntnis, die Lehre oder durch Zeugnis - auszudrücken an, die Personen mit irrendem Gewissen, nach Ansicht dieser „ersten Sicht“ nicht zu gewähren sei.

<sup>29</sup> Da dem irrenden Gewissen nach der „ersten Sicht“ vor allem das Recht auf religiöse Propaganda zu verwehren sei, würden nach Murray, viele Vertreter dieser Richtung diese Anfrage wohl verneinen, da Verbreitung des Glaubens sowohl durch Erziehung als auch durch den Gottesdienst erfolgt und somit dem öffentlichen Bereich zuzuordnen wäre.

<sup>30</sup> Vgl. MURRAY, John Courtney: The Problem of Religious Freedom, in: <http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/1964e.htm> (Stand 22.6.12).

<sup>31</sup> Vgl.: FICHTE, Johann Gottlieb: Das System der Sittenlehre, Jena – Leipzig 1798.

<sup>32</sup> Vgl. MURRAY, John Courtney: The Problem of Religious Freedom, in: <http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/1964e.htm> (Stand 22.6.12).

<sup>33</sup> [www.vatican.va/archive/hist\\_council/i\\_vatican\\_council/documents/va-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_ge.html](http://www.vatican.va/archive/hist_council/i_vatican_council/documents/va-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html) (Stand 22.6.12).

### **Irene Klissenbauer**

Geboren 1986 in Wien; 2004-2010 Studium der katholischen Fachtheologie an der Universität Wien; Diplomarbeit Abrahamitische Ökumene am Institut für Fundamentaltheologie; 2005-2009 ehrenamtliche Tätigkeit bei der Caritas (Bereich Flüchtlingsbetreuung); 2010 Teilnahme an der ersten Benediktakademie; 2012 Tutorin bei der Vienna International Christian Islamic Summer University (VICISU); seit Oktober 2011 Assistentin in Ausbildung am Institut für Sozialethik.

Mitgliedschaften: Initiative Weltethos Österreich, PRO SCIENTIA seit 2012



Tobias Mayer, Wien

## “Nichts ist sicher” Die Allgegenwart des Irrtums in *Warten auf Godot*: Versuch einer theologischen Relecture

*Den einen großen Vorteil hat ein Zeitalter,  
in dem der Unglaube ausgesprochen wird:  
dass auch der Glaube ausgesprochen werden kann,  
dass, wo der Irrtum die Wahrheit angreift,  
auch die Wahrheit den Irrtum angreifen kann.*  
– John Henry Newman<sup>1</sup>

*Ich kenne keinen Menschen mehr, nicht mal mehr in den Dörfern,  
von dem ich sagen würde, er sei wirklich gläubig.*  
– Sibylle Lewitscharoff<sup>2</sup>

### I. Zugänge

Ein Theologe liest Beckett – eine Konstellation, die sich von vornherein dem Verdikt der Vereinnahmung ausgesetzt sieht. Dies gilt für jede theologische Interpretation der „Schönen Literatur“, die ja schon lange nicht mehr *ancilla theologiae* sein will.<sup>3</sup> Insbesondere aber gilt es, wenn es sich um ein Werk wie das Samuel Becketts handelt, das auf den ersten Blick nach Interpretation gleichsam schreien mag, das sich aber von seinem Selbstverständnis her jeder – oder zumindest jeder vorschneellen – Interpretation verweigert. Beckett will nicht verstanden werden, er will erlebt werden; er argumentiert nicht, er spielt. Dennoch entwirft er Szenarien, die „nach Erklärung lechzen“ (Joachim Kaiser). Diese Diagnose blieb nun auch den Theologen nicht verborgen, die – so lautet der Vorwurf – mit Vorliebe religiöse Motive in säkularer Literatur aufspüren, um bei jedem noch so geringen Ausschlag ihrer Theologiesensoren den Triumph des „Also doch!“ zu genießen. Strenge Vorbehalte gegenüber einer theologischen Deutung des bekanntesten Dramas Becketts, *Warten auf Godot*, meldete Günter Anders bereits 1954, also kaum ein Jahr nach der Uraufführung, in der Schweizer Rundschau an:

Jene negativen Aufklärer, die uns einreden wollen, daß in jedem Stück bedeutender Literatur Religion zu entdecken seriöser sei, als wie es unsere Väter getan, in jedem sakralen Texte Literatur, sind außerordentlich betriebsam. Kaum haben sie in voreiliger Frömmigkeit dem großen Werke Kafkas zugesezt, und schon beginnen sie auch Becketts Clownerie auf den Leib zu rücken, um diese mit einem falschen Ehrenkleide zu investieren. Vielleicht gelingt es diesmal, den schiefen Interpretationen rechtzeitig einen Riegel vorzuschieben.<sup>4</sup>

Wie in flagranti ertappt müssen wir uns unversehens mit diesen „negativen Aufklärern“ identifizieren. Dennoch: kein Grund zu eröten. Die theologische „Brille“ ist eben, einmal aufgesetzt, nur schwer wieder abzugewöhnen. In mancher Hinsicht ist dem Kritiker jedenfalls recht zu geben: Es kann nicht darum gehen, den ganzen Text auf eine religiöse Suchbewegung, auf den Ausdruck eines an seinem Atheismus verzweifelnden modernen Zeitgenossen zu reduzieren und damit zu verkürzen. Behutsamkeit in der Auslegung ist geboten, damit dem Text und der Intention seines Autors keine Gewalt angetan wird. Zu groß ist sonst die Gefahr einer *Eisegese*,

einem Hineinlesen von Motiven, die man zu erkennen glaubt, die aber in Wahrheit nicht aus dem Text selbst stammen, sondern von außen an ihn herangetragen werden. Dies sind freilich Vorgaben, die jede literaturtheologische Arbeit berücksichtigen muss. Legitim scheint jedoch das theologische Forschen nach strukturellen Analogien und Motiven, nach Entsprechungen in der Wirklichkeitserschließung, die zu einer wechselseitigen Verständigung zwischen Literatur und Theologie und zwischen Nicht-Gläubigen und Gläubigen beitragen können. Literatur besitzt auch für die Theologie impulsgebenden Charakter, gerade durch ein Werk wie *Warten auf Godot*, dem durchaus symptomatischer Charakter für eine epochale Empfindung bescheinigt werden kann. Aus diesem Grunde scheint eine *Relecture* des Beckettschen Dramenstoffes auch heute, knapp 60 Jahre nach der Uraufführung, noch legitim. In diesem Sinne soll in den folgenden Versuchen den in Becketts Drama dargestellten Empfindungen nachgegangen werden und versucht werden, theologisch an sie anzuschließen.

*Warten auf Godot* aber ist, wie auch andere Werke Becketts, in besonderer Weise herausfordernd: Einerseits ist es kein in sich geschlossenes Stück mit klarer Handlungsstruktur oder gar einer extrahierbaren „Moral“. Andererseits sind die philosophischen Fragmente, die es enthält, nicht einfach als solche zu interpretieren. Das Stück, das zum Aushängeschild des absurden Theaters als Gattung geworden ist, will Absurdität darstellen – und dies in radikaler Weise. Adorno schreibt über Beckett: „Absurdität ist ihm keine zur Idee verdünnte und dann bebilderte Befindlichkeit des Daseins mehr. Das dichterische Verfahren überläßt sich ihr intentionlos.“<sup>5</sup> Absurdität wird also nicht als dargestellte inszeniert, sondern ihre Darstellung ist in sich selbst absurd, sie strebt nach „völliger Übereinstimmung des Ausgesagten mit der Form der Aussage.“<sup>6</sup> Dies ist die missliche Lage des Unterfangens, Beckett zu verstehen. Um noch einmal den bekannten Versuch Adornos zu zitieren: „Die Interpretation des Endspiels kann [...] nicht der Schimäre nachjagen, seinen Sinn philosophisch vermittelt auszusprechen. Es verstehen kann nichts anderes heißen, als seine Unverständlichkeit verstehen, konkret den Sinnzusammenhang dessen nachkonstruieren, daß es keinen hat.“<sup>7</sup> Doch damit genug der Vorbehalte, ein Versuch der Interpretation sei – mit aller gebotenen Vorsicht – gewagt.

## II. „Nichts zu machen“

An einem Ort im Nirgendwo („Landstraße. Ein Baum. Abend.“<sup>8</sup>) treffen wir zu Beginn des Stückes zwei Vagabunden, Wladimir und Estragon, die sich kurz Didi und Gogo nennen, bei einem merkwürdigen Vorgang an: sie warten auf einen gewissen Godot, der allerdings nie erscheint. Das Warten versüßen sie sich durch banalen Zeitvertreib. Des Weiteren treten auf: der Gutsherr Pozzo und sein versklavter Knecht Lucky. Am Ende beider Akte erscheint ein Botenjunge, der vermeintlich von Godot geschickt ist, um die Wartenden auf den folgenden Tag zu vertrösten. Daraufhin bricht Nacht herein. Didi und Gogo disputieren über die Möglichkeit eines gemeinsamen Suizids, befinden einen solchen als unmöglich und beschließen zu gehen. Jedoch: „Sie gehen nicht von der Stelle“ (139). Der zweite Akt – „am nächsten Tag, um dieselbe Zeit, an derselben Stelle“ (143) – ist eine nahezu identische Wiederholung des ersten mit verschärften Vorzeichen: der psychische und physische Zustand aller Personen hat sich dramatisch verschlechtert. Didi und Gogo sind verzweifelter, leichter reizbar, ihre Dialoge scheinen erschwert. Das Warten ist zur Qual geworden. Pozzo, der sadistische Herr, ist erblindet; Knecht Lucky, Objekt seiner Gewalt, ist verstummt. Die einzige qualitativ positive Veränderung im zweiten Akt – „Der Baum trägt einige Blätter“ (143) – bleibt leeres Hoffnungszeichen. Immer wieder tritt der Vorgang des Wartens selbst in den Fokus. Die Protagonisten wissen, dass sie warten und den Zeitraum mit sinnloser Handlung füllen müssen, aber sie wissen nicht, warum sie dies tun. Becketts routinierte Handlungseinheiten, die oft an Slapstick-Szenen à la Chaplin erinnern, sind berühmt geworden:

ESTRAGON Komm wir gehen!  
WLADIMIR Wir können nicht.  
ESTRAGON Warum nicht?  
WLADIMIR Wir warten auf Godot.  
ESTRAGON Ach ja. (39)

Das Warten ist also der Grund ihres Daseins. Während im konventionellen Drama die Handlung die Narration des Stückes unterstützt, ist hier die Handlung selbst die alleinige Narration.<sup>9</sup>

Kennzeichnend für *Warten auf Godot* ist die Abwesenheit. Es fehlen Dinge, Informationen, Worte. So geben die Regieanweisungen immer wieder eine Stille vor: „Schweigen“, „Pause“ (87, 139, 155 und öfter). Beckett selbst soll dies wie folgt kommentiert haben: „Silence pours into this play like water into a sinking ship.“ Das Verstummen der Worte, der Abbruch des Dialogs, das generelle Ungenügen der sprachlichen Ausdrucksmittel sind ein charakteristisches Merkmal der Dramendichtung Becketts. In den folgenden Stücken sollte sich die Tendenz zum Verstummen und zur Reduktion fortsetzen. Nach *Godot* gibt es zunehmend weniger Charaktere und weniger Handlung. Die Protagonisten sehen sich größeren Einschränkungen ausgesetzt, sind teilweise in den Boden vergraben, wie in *Glückliche Tage*, oder in Urnen oder Tonnen gesteckt, wie im *Endspiel* und *Spiel*. Diese Entwicklung gipfelt in Werken wie *Nicht Ich*, wo lediglich ein Mund gezeigt wird, oder gar *Atem*, das völlig ohne Handlung, ohne Charaktere, ohne Sprache auskommt und gerade einmal 35 Sekunden dauert. Dieser Verfallsprozess ist in *Godot* dagegen noch jung. Es gibt noch Dialog, auch wenn dieser oft aus sinnentleerten, richtungslos kreisenden Gesprächen besteht, aus unbeantworteten Fragen und aus Antworten, nach denen nie gefragt wurde. Die Sprache ist verkümmert, die Worte „klingen

wie Notbehelfe, weil das Verstummen noch nicht ganz glückte, wie Begleitstimmen zum Schweigen, das sie stören.“<sup>10</sup>

## III. Der Irrtum als *conditio humana*

„Nichts ist sicher“ (137) – es gibt in *Warten auf Godot* eine ständige Präsenz der Möglichkeit des Irrtums, da sich alles in einer Sphäre der Unsicherheit abspielt. Äußere Fakten, ob sich die beiden Landstreicher am richtigen Ort, zur richtigen Zeit befinden oder ob sie den erwarteten Godot nicht wegen eines Irrtums verpassen (vgl. 39–41), ob es den ominösen Godot überhaupt gibt, ob es sich zu warten lohnt, all dies ist der Unsicherheit unterworfen. Doch die Verunsicherung geht tiefer: sind Didi und Gogo wirklich Individuen und ist nicht sogar ihre Identität fraglich? Wirken sie nicht wie Pole einer entzweiten, destruierten Persönlichkeit? Angedeutet ist dies in vielfältiger Weise. Didi ist der Intellektuelle, der Denker, Gogo dagegen handelt instinktiv, klammert sich an das Physische. Ihre jeweiligen Redebeiträge sind ergänzend und repetitiv, oft in Form der Stichomythie rasch aufeinanderfolgend. Einer allein scheint unvollständig zu sein, sie benötigen sich gegenseitig und verzweifeln doch aneinander. Das Konzept der Identität ist vollends dem Spiel mit der Nicht-Identität unterworfen, das immer mehr zur Farce wird. Exemplarisch dafür steht die Szene, in der Didi und Gogo drei verschiedene Hüte von Kopf zu Kopf vertauschen. Dieses Vertauschen der Melonen könnte für einen Tausch der Identität stehen.

Der „Gipfelpunkt im Versagen der Sprache“<sup>11</sup> in *Godot* ist auch der Gipfelpunkt des Versagens vermeintlicher Gewissheit. Gemeint ist der Monolog Luckys im ersten Akt, der sich als plötzlicher Erguss von fragmentarischen Gedanken, Floskeln und Lauten, bar jeder syntaktischen Struktur präsentiert. Der mehrere Seiten lange Monolog verirrt sich nicht nur zusehends in der eigenen Argumentation, sondern wird auch ständig durch absurde Laute unterbrochen, bis er sich derart ins Unerträgliche steigert, dass die anderen Lucky gewaltsam bändigen müssen. Er beginnt wie ein klassischer Gottesbeweis:

Lucky *monotoner Vortrag*: Auf Grund der sich aus den letzten öffentlichen Arbeiten [...] ergebenden Existenz eines persönlichen Gottes kwakwakwakwa mit weißem Bart kwakwa außerhalb von Zeit und Raum der aus der Höhe seiner göttlichen Apathie [...] uns lieb hat bis auf einige Ausnahmen man weiß nicht warum aber das kommt noch... (111)

Jeder Versuch der Beweisführung wird somit als Nonsens entlarvt. Stichhaltige Argumentation wird angedeutet, persifliert und schließlich pervertiert. Luckys Gedankengänge irren nicht nur, sie sind vollends verirrt und pathologisch. Mit Adorno gesprochen: „Was Beckett an Philosophie anbietet, depraviert er selber zum Kulturmüll“.<sup>12</sup>

Auch der Raum scheint unsichert zu sein. In zahlreichen Inszenierungen hat die Bühne eine starke Schiefelage, in der die Akteure nur mit Schwierigkeit Halt finden können. Sie straucheln, fallen und rutschen auf dieser außerweltlichen, endzeitlichen Spielfläche – Beckett gibt immerhin an 45 Stellen Regieanweisungen, nach denen eine Person die aufrechte Haltung verliert.<sup>13</sup> Die Verunsicherung erstreckt sich also auf die geistige wie physische Ebene und erinnert an Nietzsche: „Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten?“ (*Fröhliche Wissenschaft*). Keinen Halt bietet auch die Zeit, deren Vergänglichkeit, Sinnlosigkeit und Diskontinuität Pozzo zur Sprache bringt:

Eines Tages bin ich blind geworden, eines Tages werden wir taub, eines Tages wurden wir geboren, eines Tages sterben wir, am selben Tag, im selben Augenblick, genügt ihnen das nicht? *Bedächtiger*: Sie gebären rittlings über dem Grabe, der Tag erglänzt einen Augenblick und dann von neuem die Nacht. (221)

Die hier angesprochene, kurz aufstrahlende Hoffnung des Tageslichts, die Hoffnung, dass die Zeit doch Sinn hat und sinnvoll fortschreitet, wird jäh durch den Einbruch der Nacht erstickt. Die Zeit bleibt ziellos, es gibt kein vorher oder nachher: „Ein Tag ist wie der andere, und wenn wir sterben, ist es, als hätten wir nie gelebt.“<sup>14</sup> Alle Suche nach Bestand und Fortdauer greift ins Leere. Wo Zeit und Raum versehrt sind, sich entziehen und unwirklich erscheinen wird alles fraglich. Didis Versuch, auf Zeit und Raum, auf ein metaphysisches Wahrgenommen-werden zu reflektieren bleibt fragmentarisch und hebt sich letztlich selbst auf:

Schlafe ich denn in diesem Augenblick? Wenn ich morgen glaube, wach zu werden, was werde ich dann von diesem Tage sagen? Daß ich mit meinem Freund Estragon an dieser Stelle bis in die Nacht auf Godot gewartet habe? [...] Aber was wird wahr sein von alledem? [...] Die Luft ist voll von unseren Schreien. [...] Auch mich, auch mich betrachtet ein anderer, der sich sagt: Er schläft, er weiß nichts, laß ihn schlafen. *Pause*. Ich kann nicht mehr weiter. *Pause*. Was habe ich gesagt? (224f.)

Beckett legt seinen Figuren bedeutungsschwangere Aussagen in den Mund, die, wie nach einem letzten Aufbäumen, dann doch zerbrechen. Diese „Desintegration“ der Sprache demonstriert die Unmöglichkeit, „jemals Gewissheit zu erlangen“.<sup>15</sup> Die einsetzende Amnesie der Figuren verstärkt den Eindruck einer Dysfunktionalität zeitlicher Erfahrungen. Weder an Gesagtes noch an Erlebtes scheint man sich zu erinnern:

WLADIMIR Erinnern Sie sich nicht mehr daran?

POZZO Ich erinnere mich nicht daran, gestern irgend jemanden getroffen zu haben. Aber morgen werde ich mich auch nicht daran erinnern, heute irgend jemanden getroffen zu haben. (217f.)

Angesichts dieses Befundes der Unsicherheit der Umstände und Erfahrungen scheint es zunächst erstaunlich, wie Didi und Gogo – der Vergeblichkeit all ihrer Bemühungen zum Trotz – in ihren Rollen verharren und die Haltung des Wartens beibehalten. Man möchte sie geradezu ermutigen, die Sache aufzugeben. Doch die finale Regieanweisung ist erbarmungslos: „*Sie gehen nicht von der Stelle.*“ (233). Offensichtlich sind sie Gefangene in ihrer surrealen Welt.<sup>16</sup>

Irrtum ist in *Warten auf Godot* ständig präsent: Immerzu sind die Personen von Zweifeln angefochten, von der Fraglichkeit ihrer Handlungen, ihrer Existenz und deren Sinnes. Nicht nur ist fraglich, ob Godot kommen wird und ob man sich nicht in der Absprache geirrt hat. Vielmehr ist zu bezweifeln, dass Godot überhaupt existiert, sogar, dass man überhaupt von einem gewissen Godot weiß, ihn kennt. Das Erwartete wird zur leeren Chiffre.

POZZO Wer ist Godot?

ESTRAGON Godot?

POZZO Sie haben mich für Godot gehalten.

WLADIMIR O nein, mein Herr, nicht einen einzigen Augenblick.

POZZO Wer ist es?

WLADIMIR Nu ja, das ist ein ... das ist ein Bekannter.

ESTRAGON Ach was, ich bitte dich, wir kennen ihn kaum. [...] Ich für meinen Teil würde ihn nicht wiedererkennen. (63)

Wo noch das Faktische bezweifelt wird, wo Subjekte nicht klar unterscheidbar sind, Sprache und Denken als unbrauchbar klassifiziert wurden, ist alles einem entsichernden Apriori unterworfen.

#### IV. Glaube und Irrtum

In seinem prominenten Versuch, Beckett zu verstehen stellt Adorno einen Vergleich zwischen den Figuren des *Endspiels* und Dostojewskijs *Idiot* auf, der als Brücke zu theologischen Anschlüssen dienen kann. Dostojewskijs Romanfigur des Fürst Myschkin, die mit vielfältigen Christusbezügen umkleidet ist, thematisiert ebenfalls den Irrtum, jedoch mit veränderten Vorzeichen. Adorno schreibt: „Hat einmal der messianische Myschkin seine Uhr vergessen, weil ihm keine irdische Zeit gilt, so ist seinen Antipoden die Zeit verloren, weil sie noch Hoffnung hätte.“<sup>17</sup> Der Fürst unterwirft sich selbst der Möglichkeit des Irrtums, die ihm keine Bedrohung ist, da er nicht der Logik von Erfolg und Misserfolg gehorcht. Er kann getrost die (irdische) Zeit ignorieren. Für Becketts Anti-Helden aber wird die Zeit, die zu absurden Wiederholungen und Kreisläufen degeneriert, zur Qual; die Zeit ist hoffnungslos geworden. Gerade die Hoffnung ist für Myschkin Gegenentwurf zu Verunsicherung und Irrtum. Sein Handeln und Urteilen geht das Wagnis des möglichen Irrtums ein, getragen von Hoffnung und solidarischer Liebe.

Auch der christliche Glaube ist ein Wagnis des Irrtums, bedarf des Mutes zum Irrtum. Die Situation des Gläubigen heute gleicht insofern den beiden Vagabunden in Becketts Drama, als auch sie ständig dem Zweifel ausgesetzt sind. Das „Salzwasser des Zweifels“<sup>18</sup> ist gläubigen wie ungläubigen Zeitgenossen ein vertrauter Geschmack. Glaube, der das Nicht-Wissen impliziert, riskiert stets, ein Irrglaube zu sein: „Im Gläubigen gibt es die Bedrohung der Ungewissheit, die in Augenblicken der Anfechtung mit einem Mal die Brüchigkeit des Ganzen, das ihm gewöhnlich so selbstverständlich scheint, hart und unversehens in Erscheinung treten lässt.“<sup>19</sup> Nie steht er gänzlich auf sicherem Boden; seine Prämissen sind fragil, er droht zu straucheln. *Warten auf Godot* kann nicht als Drama der religiösen Erfahrung gelesen werden, darauf wurde bereits hingewiesen. Dennoch besteht eine Analogie zwischen den Bedingungen, in denen sich Becketts Landstreicher vorfinden und der Gotteskrise des heutigen Menschen, der „kein anderes Haus mehr hat als seine eigene Zerbrechlichkeit“.<sup>20</sup> Diese Krise hat bei Beckett ein Stadium ohne Präzedenz erreicht. Hatte Dostojewskijs Iwan Karamasow, der große Haderer mit Gott und dessen Schöpfung, aus dessen zweifelnder Philosophie des *anything goes* die Katastrophe der *Brüder Karamasow* erwächst, sich zumindest noch zu Empörung und Auflehnung gegen Gott durchgerungen, so bleibt bei Beckett nur ein lakonisches Abwinken: „Der Lump! Er existiert nicht!“<sup>21</sup> Begriffe wie „Gott“ oder „Gebet“ werden gebraucht wie schal gewordene Traditionsbestände, denen kein brauchbarer semantischer Gehalt mehr innewohnt.

Mehr noch: *Warten auf Godot* ist nicht nur Analogie für die prekäre Lage des Glaubens in der Moderne, sondern demonstriert die umfassenden Folgen der neuzeitlichen Geistesgeschichte als Säkularisierungsgeschichte. Die von Beckett im Bild erfasste Moderne ist Kampfplatz nicht von Gläubigen und Ungläubigen, sondern Schauplatz einer überaus pluralen und ambivalenten Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Erben der Aufklärung und der Gegenaufklärung, also zwischen vielen Parteien mit komplexen Affinitäten und Gegensätzen, die sich in

„Nichts ist sicher“ - Irrtum in *Warten auf Godot*

einem „großen Gerangel“<sup>22</sup> befinden. Der bloße Gegensatz Glaube – Unglaube ist dabei freilich unterkomplex.

Mit den erschütternden Erfahrungen zweier Weltkriege im Rücken stellt Beckett – der Teil der französischen Résistance gewesen war – dennoch weder Theodizee- noch Anthropodizeefrage. Er konstatiert die Abwesenheit jener großen Fragen. Die von ihm beschriebene *conditio humana* kann als geistesgeschichtliche Folge der Geschichtsphilosophie gelesen werden: „Zuerst – in der Theologie – saß Gott über die Menschen zu Gericht, dann – in der Theodizee – die Menschen über Gott, dann [...] die Menschen über sich selber“<sup>23</sup>, bis endlich der Mensch zum Unanklagbaren wird: der „menschliche Mensch [ist] nur noch eine vakante Stelle“<sup>24</sup>; seine Vakanz macht Beckett geltend.

Damit ist ein Bild entworfen, das wenig Hoffnung lässt. Mit Recht kann bei Becketts Szenario vom abgründigen Charakter einer Höllenerfahrung sprechen.<sup>25</sup> Nichts, auch nicht der Tod, genügt, um der Not des Menschen Abhilfe zu verschaffen. Didi und Gogos Suizidversuche müssen nicht nur ob der Unzulänglichkeit der Mittel scheitern, sondern auch wegen der Trostlosigkeit des Todes:

ESTRAGON All die toten Stimmen.

[...]

ESTRAGON Sie murmeln. Schweigen.

WLADIMIR Was sagen sie?

ESTRAGON Sie sprechen über ihr Leben.

WLADIMIR Es genügt ihnen nicht, gelebt zu haben.

ESTRAGON Sie müssen darüber sprechen.

WLADIMIR Es genügt ihnen nicht, tot zu sein.

ESTRAGON Das genügt nicht. Schweigen. (157)

Ist der Tod die finale Auflösung des gelebten Lebens ins Nichts, so kann man ihn mit Recht den „Fluch des Sterben-Müssens“ (Canetti) nennen. Er wäre das endgültige „Ende der Hoffnung“.<sup>26</sup>

Doch es wäre verfehlt, mit Beckett einem Atheismus als letzte Option des modernen Menschen das Wort zu reden. Die Verunsicherung, die von *Warten auf Godot* ausgeht, trifft Gläubige wie Ungläubige gleichermaßen. Beckett präsentiert nicht die Fakten, die es unmöglich machen, an einen Gott zu glauben; er demonstriert vielmehr die Schwierigkeit der Wirklichkeitserschließung, sei sie einem Absoluten zu- oder abgeneigt. Daher sei nebenbei bemerkt: Der weitverbreiteten Ansicht, der Unglaube habe in der Neuzeit den Glauben ersetzt und unmöglich gemacht, hat unlängst der Philosoph Charles Taylor umfassend widersprochen.<sup>27</sup>

„Hoffnung kriecht aus der Welt“<sup>28</sup> – die beiden Vagabunden Didi und Gogo scheinen am Ende zu resignieren; schließlich bleibt es ein absurdes Drama ohne einen Hoffnungsschimmer. Becketts Theater ist der „schmerzliche Ausdruck einer Geschichtserfahrung und Weltwahrnehmung, deren glaubenszerstörender Kraft außer dem unverfügbaren Glauben nichts entgegenzusetzen ist.“<sup>29</sup> Dieser von Beckett meisterhaft demonstrierten Absurdität des Lebens widersprechen die Christen im Modus der Hoffnung.

### Tobias Mayer

geb. 1984 in Ulm (D), Dipl. Theol., Studium der Theologie und Anglistik in Freiburg i.Br., seit 2012 Doktorat in Dogmatischer Theologie an der Universität Wien bei Prof. Jan-Heiner Tück. Mitarbeit in der Redaktion der „Internationalen Katholischen Zeitschrift COMMUNIO“.

### Fußnoten

<sup>1</sup> *The idea of a university* (1873).

<sup>2</sup> *Zeitgenössische Literatur und die Schönheit der Religion. Sibylle Lewitscharoff im Gespräch*, in: Silvia HENKE – Nika SPALINGER – Isabel ZÜRCHER (Hg.), *Kunst und Religion im Zeitalter des Postsäkularen. Ein kritischer Reader*, Bielefeld 2012, 91-98.

<sup>3</sup> Vgl. Helmut KIESEL, *Glaube und Literatur. Beobachtungen zu ihrem gegenwärtigen Verhältnis*, in: *IKaZ Communio* 41 (2012), 289.

<sup>4</sup> Günther ANDERS, *Sein ohne Zeit*, in: Ursula DREYSSE (Hg.), *Materialien zu Samuel Becketts Warten auf Godot*, Frankfurt/M. 1976, 31.

<sup>5</sup> Theodor W. ADORNO, *Versuch, das Endspiel zu verstehen*, in: *Noten zur Literatur* (GS XI), Frankfurt/M. 1974, 281-321, hier: 281.

<sup>6</sup> Martin ESSLIN, *Das Theater des Absurden*, Reinbek bei Hamburg 171996, 15.

<sup>7</sup> ADORNO, *Versuch* (s. Anm. 4) 283.

<sup>8</sup> Samuel BECKETT, *Warten auf Godot*, Übertr. von Elmar Tophoven (Suhrkamp Taschenbuch 1), Frankfurt/M. 1971, 27. Seitenangaben dieser Ausgabe im Folgenden in Klammern.

<sup>9</sup> Deutlich wird dies etwa an Becketts exzessivem Gebrauch von Bühnenanweisungen. Nahezu jede Bewegung der Charaktere ist akribisch vermerkt.

<sup>10</sup> ADORNO, *Versuch* (s. Anm. 4) 304.

<sup>11</sup> Konrad SCHOELL, *Beckett – En Attendant Godot*, in: Ursula DREYSSE (Hg.), *Materialien zu Samuel Becketts Warten auf Godot*, Frankfurt/M. 1976, 7-30.

<sup>12</sup> ADORNO, *Versuch* (s. Anm. 4) 281.

<sup>13</sup> Vgl. ESSLIN, *Theater des Absurden* (s. Anm. 5) 33.

<sup>14</sup> Ebd., 37.

<sup>15</sup> Ebd., 64.

<sup>16</sup> Adorno schreibt über die Protagonisten des *Endspiels*, was auch für *Warten auf Godot* gilt: „[Ihr] Wiederholungszwang ist der regressiven Verhaltensweise des Eingesperrten abgesehen, der es immer wieder versucht.“ ADORNO, *Versuch* (s. Anm. 4) 313.

<sup>17</sup> ADORNO, *Versuch* (s. Anm. 4), 287.

<sup>18</sup> Josef RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968 (Neuaufgabe 2005), 39.

<sup>19</sup> Ebd., 36.

<sup>20</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Studienausgabe, herausg. von Alois M. HAAS), Freiburg 2009, 42.

<sup>21</sup> Samuel BECKETT, *Endspiel*, Übertr. von Elmar Tophoven (Suhrkamp Taschenbuch 171), Frankfurt/M. 1976, 81. Vgl. zu diesem Gedankengang auch Thomas PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1988, 29.

<sup>22</sup> Charles TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, 627.

<sup>23</sup> Odo MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1982, 18.

<sup>24</sup> Ebd., 19. Marquard bezieht die Geltendmachung der Vakanz des geschichtsphilosophischen Töters, die ich hier auf Beckett beziehe, auf die kritische Philosophie der Frankfurter Schule.

<sup>25</sup> Vgl. ADORNO, *Versuch* (s. Anm. 4), 320: „Zur Hölle wird die Welt als absolute: nichts anderes ist als sie.“

<sup>26</sup> Josef RATZINGER, *Die Zukunft des Heils*, in: DERS. – Ulrich HOMMES (Hg.), *Heil des Menschen. Innerweltlich – Christlich*, München 1975, 46.

<sup>27</sup> Vgl. TAYLOR, *Säkulares Zeitalter* (s. Anm. 21), 939ff. und öfter.

<sup>28</sup> ADORNO, *Versuch* (s. Anm. 4), 321.

<sup>29</sup> KIESEL, *Glaube und Literatur* (s. Anm. 3), 294, der sich hier jedoch nicht auf Beckett, sondern auf Celan, Grass und Jandl bezieht.

# Signifikant = gut? Irrtümer beim Signifikanztesten

## Wissenschaftstheoretischer Hintergrund

Die Psychologie, aber auch angrenzende Geistes-, Human- oder auch Sozialwissenschaften machen es sich zum Ziel, menschliches Verhalten zu erklären (Fritz, 2012). Als gängige Praxis für die Ermittlung von Zusammenhängen oder Unterschieden gilt das Aufstellen von Theorien bzw. Hypothesen, die anhand von Signifikanztests überprüft und anschließend idealerweise angenommen oder wieder verworfen werden. Bei signifikanten Ergebnissen (geringen Irrtumswahrscheinlichkeiten) kann von einem überzufälligen Zusammenhang/Unterschied zwischen Messgrößen ausgegangen werden (genauere Erklärung folgt).

Die in der Wissenschaftstheorie bekannteste Methode des Erkenntnisgewinns, der kritische Rationalismus, aus dem schließlich der Signifikanztest entstand, geht zurück auf den österreichisch-britischen Philosophen Sir Karl Raimund Popper (Dienes 2008; Sedlmeier & Renkewitz, 2008, zitiert nach Fritz, 2012). Der vorherrschende Ansatz stellte zu Poppers Lebzeiten (1902–1994) allerdings der logische Positivismus dar, der vom Wiener Kreis vertreten wurde. Im Rahmen des logischen Positivismus werden Theorien durch Induktion verifiziert, das heißt, es wird von spezifischen Beobachtungen auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten geschlossen (beispielweise wird aus der Beobachtung von hundert weißen Schwänen geschlossen, dass alle Schwäne weiß seien). Popper kritisierte an diesem Ansatz, dass für die Bestätigung einer Theorie nach diesem *Procedere* alle entsprechenden Fälle beobachtet werden müssten, andernfalls wäre immer noch ein Gegenbeispiel möglich (zum Beispiel gibt es in Australien schwarze Schwäne; Fritz). Da dies unmöglich ist, wäre vielmehr von Bedeutung für die Wissenschaft, Theorien zu falsifizieren (Popper, 1935/2002, zitiert nach Fritz). Dies würde die Anwendung des *Modus tollens* aus der klassischen Aussagenlogik ermöglichen. Dabei wird zur Ableitung des Explanandums im Rahmen der zweiten Prämisse die Konsequenz der Ursache der ersten Prämisse verneint, zum Beispiel:

Wenn es regnet, ist die Straße nass.  
Die Straße ist nicht nass.  
Es regnet nicht.

Laut Popper (1935/2002, zitiert nach Fritz, 2012) müssten nach dem Ansatz des logischen Positivismus bei Regen alle Straßen auf Nässe überprüft werden, damit die Theorie als bestätigt gelten würde. Anhand des kritischen Rationalismus würde jedoch ausreichen, nur durch die Beobachtung einer bei Regen trockenen Straße die Theorie zu verwerfen.

## Entstehung des Signifikanztests

Der britische Statistiker Sir Ronald Aylmer Fisher (1890-1962, zitiert nach Fritz, 2012) entwickelte basierend auf Poppers Logik den Ansatz des Nullhypothesen-Signifikanztests. Demnach sollte eine Nullhypothese („Es besteht kein signifikanter Zusammenhang/Unterschied zwischen...“) festgelegt werden, die allerdings keine Null-Hypothese

(überhaupt kein Unterschied) darstellen müsste (Cohen, 1990; Gigerenzer, 2004). Der Nullhypothesen-Signifikanztest würde dann einen *p*(robability)-Wert ergeben, der die Wahrscheinlichkeit ausdrückt, dass derartige Daten auftreten, wenn die Nullhypothese wahr ist ( $p(D|H_0)$ ). Fisher empfahl ferner, nicht vom Bestätigen oder Verwerfen einer Hypothese zu sprechen, sondern den Signifikanzwert als Kontinuum zu betrachten. Heutzutage wird jedoch oftmals eine dichotome Entscheidung zugunsten der Alternativhypothese getroffen, wenn die Irrtumswahrscheinlichkeit kleiner ist als .05 ( $\alpha$ -Fehler).

Der polnische Mathematiker Jerzy Neyman (1894–1981) und der britische Statistiker Egon Sharpe Pearson (1895–1980) kritisierten an Fishers Methode die fehlende Aussage über die Wahrscheinlichkeit, die Alternativhypothese fälschlicherweise zurück zu weisen ( $\beta$ -Fehler) und die mangelnde Relevanz des Nullhypothesen-Testens für Alternativtheorien (Fritz, 2012). Demnach etablierten die beiden eine Methode, anhand derer Alternativhypothesen gegeneinander getestet werden konnten. Sofern die erhobenen Daten in den Zurückweisungsbereich der einen Hypothese fielen, würde die andere Hypothese angenommen – und umgekehrt. Allerdings war der Neyman-Pearson-Ansatz nur angemessen, wenn die Hypothesen einander ausschlossen (Gigerenzer, 2004).

Der dritte große Ansatz des Signifikanztestens geht auf Bayes (um 1701-1761) zurück und wurde posthum weiterentwickelt und etabliert. Im Rahmen der Bayes-Statistik wird eine A-priori-Wahrscheinlichkeitsverteilungsfunktion aufgestellt, die auf Erfahrungen und Grundannahmen basiert (Koch, 2000; Dienes, 2008). Diese A-priori-Annahme, die sich aufgrund von Beobachtungen verändert, wird anhand einer Likelihood-Funktion in eine A-posteriori-Verteilung überführt. Das Ergebnis ist eine Aussage über die Plausibilität des Eintretens eines Ereignisses.  $P(D|H_0)$  aus der frequentistischen Statistik fungiert im Rahmen der Bayes-Statistik als vorherige subjektive Hypothese (Wahrscheinlichkeit der Daten bei wahrer Nullhypothese), wohingegen  $p(H_0|D)$  die Nachbewertung ausdrückt (Wahrscheinlichkeit der Nullhypothese bei gegebenen Daten). Bayesianer/inne/n schätzen an der Bayes-Statistik, A-priori-Annahmen explizit in den Rechenprozess integrieren zu können und Aussagen über die Wahrscheinlichkeit der Nullhypothese treffen zu können. Die größte Schwachstelle der Bayes-Statistik ist allerdings die Implementierung einer geeigneten A-priori-Verteilung.

## Null-Ritual

Womit die Urheber sicherlich nicht einverstanden gewesen wären, ist, dass unser heutiges Nullhypothesen-Signifikanztesten eine Hybrid-Theorie aus den beiden Ansätzen von Fisher und Neyman-Pearson darstellt (Gigerenzer, 2004). Nach Gigerenzer habe sich der Signifikanztest über die Jahrzehnte hinweg zu einem Null-Ritual entwickelt. Zunächst werden Nullhypothesen spezifiziert, welche dann auf dem 5%-Signifikanzniveau

- welches im Übrigen willkürlich festgelegt wurde - gefestigt werden. Anschließend erfolge auf der Grundlage einer dichotomen Ja-Nein-Entscheidung das Annehmen oder Verwerfen der Alternativhypothese. Letzteres führe bei Wissenschaftler/inne/n zu Ignoranz nicht-signifikanter Ergebnisse. Letztere liefern jedoch ebenso relevante Informationen, werden aber in Fachzeitschriften seltener veröffentlicht als signifikante Ergebnisse (*publication bias*). Dieses Vorgehen werde im Sinne eines Rituals stetig wiederholt.

Diese Art des Signifikanztestens ist zwar leicht durchführbar, bringt aber einige Probleme mit sich:

1.) Die Aussage, die sich der/die Wissenschaftler/in als Ergebnis des Signifikanztests wünscht, ist die (Un-)Wahrscheinlichkeit der Nullhypothese bei gegebenen Daten ( $p(H_0|D)$ ). Diese bedingte Wahrscheinlichkeit stellt jedoch die inverse Probabilität zu der Wahrscheinlichkeitsaussage dar, die aus dem Nullhypothesen-Signifikanztest resultiert ( $p(D|H_0)$ ). Diese beiden Wahrscheinlichkeiten sind nicht als identisch zu betrachten (Cohen, 1990, 1994; Gigerenzer, 1993, 2004).

2.) Die Aussage, die der/die Wissenschaftler/in als Ergebnis seines Signifikanztests erhält,  $p(D|H_0)$ , ist weniger relevant für seine/ihre Theorie bzw. Hypothese als  $p(H_0|D)$ . Für den/die Wissenschaftler/in ist die Wahrscheinlichkeit der Nullhypothese bei seinen/ihren Daten viel mehr von Interesse als die Wahrscheinlichkeit, dass derartige Daten auftreten, falls die Nullhypothese gilt. Abgesehen davon ist das Nullhypothesen-Signifikanztesten uninformativ, weil die Nullhypothese (gar kein Unterschied) immer falsch ist (Greenwald, Gonzalez, Guthrie & Harris, 1996).

3.) Das Ergebnis des Signifikanztests wird von sehr vielen Wissenschaftler/innen missinterpretiert; viele wissen nicht, was das Signifikanzniveau überhaupt inhaltlich bedeutet (Gigerenzer, 1993, 2004; Oakes, 1986, zitiert nach Fritz, 2012). Aus dem Signifikanzlevel kann weder die Wahrscheinlichkeit der Alternativhypothese abgeleitet werden, noch die Wahrscheinlichkeit für Replikationen angegeben werden (Gigerenzer, 2004).

4.) Der p-Wert ist durch die Stichprobengröße beeinflussbar. Da der Signifikanzwert zudem nur einen Inkongruenz (zwischen Daten und Nullhypothese) ausdrückt, fehlen Angaben zur Größe des Effekts (Thompson, 2002).

### **Über-ich, Ich und Es beim Signifikanztesten**

Gigerenzer (1993, 2004) erklärt die Bedeutung des Nullrituals in der modernen Psychologie und weiteren empirischen Geistes-, Sozial- und Humanwissenschaften anhand einer Analogie zum Freud'schen *Über-Ich, Ich* und *Es*. Das *Über-Ich* des Menschen fungiere nach Freud als moralische Instanz, das *Ich* repräsentiere die Realität der Psyche und das *Es* den Trieb. Bei Gigerenzer stellt der Ansatz von Neyman und Pearson das *Über-ich* beim Signifikanztesten dar, das moralisch korrekt handeln wolle und Alternativhypothesen miteinander vergleiche sowie das Verhältnis zwischen Stichprobengröße, Signifikanzlevel und  $\beta$ -Fehler beachte, welches sich gegenseitig beeinflusst. Das Fisher'sche *Ich*, das allerdings mehr dem Nullritual-*Ich* entspricht (Anmerkung der Autorin), möchte möglichst viel publizieren, orientiere sich nur am p-Wert und missachte weitere Kennwerte.

Des Weiteren möchte es die Alternativhypothese durch Zurückweisung der Nullhypothese bestätigen; das *Ich* habe jedoch Schuldgefühle, weil es wisse, dass dies keine korrekte Vorgehensweise ist. Das *Es* bei Gigerenzer stellt die Bayes-Statistik dar, denn der Wert, den der/die Wissenschaftler/in zu erhalten wünsche, ist die Wahrscheinlichkeit der Nullhypothese bei gegebenen Daten. Die drei psychischen Instanzen des/der auf Signifikanz testenden Wissenschaftler/in, das Neyman-Pearson'sche *Über-Ich*, das Fisher'sche *Ich* und das Bayes'sche *Es* führen zu einem intrapsychischen Konflikt.

### **Synthese**

Es ist unwahrscheinlich, dass in den nächsten Jahren vom Nullhypothesen-Signifikanztesten abgesehen wird. Stattdessen schlagen verschiedene Statistiker/innen Verbesserungen insbesondere für wissenschaftliche Publikationen vor:

1.) Deskriptive Analysen der Daten erhöhen deren Verständnis (Cohen, 1990).

2.) Sowohl Angaben zur Power eines Tests (Wahrscheinlichkeit, dass vorhandene Zusammenhänge/Unterschiede auch entdeckt werden), Konfidenzintervalle (ermöglichen Schätzungen über die Präzision von Parametern), als auch Effektstärken ergänzen Signifikanztests (Cohen, 1993, 1994; Fritz, 2012). Effektstärken geben Auskunft über die Größe eines Effekts und sind unabhängig von der Stichprobengröße. Außerdem sind Effektstärken wichtig für kumulative Studien.

3.) Im Sinne von Fisher ist es sinnvoll, das exakte Signifikanzniveau anzugeben und das Signifikanzniveau nicht als die *sine qua non* zu betrachten. Auf Basis des Signifikanztests sollen keine dichotomen Entscheidungen zugunsten oder gegen die Alternativhypothese getroffen werden, sondern der p-Wert soll als Kontinuum angesehen werden (Cohen, 1993, 1994; Greenwald et al., 1996).

4.) Für Replikationen und Metaanalysen ist das Berichten aller statistischen Kennwerte vonnöten (Greenwald et al.).

5.) Modellierungsverfahren ergänzen Signifikanztests bei der Datenanalyse (Marewski & Olson, 2009). Dabei müssen die Daten nicht, wie in der Inferenzstatistik üblich, bestimmten Kriterien der Testverfahren entsprechen, sondern es werden Modelle erstellt, die die Daten abbilden sollen.

### **Esther Beierl**

hat im April 2012 ihr Psychologiestudium an der Universität Salzburg mit der Diplomprüfung zum Thema *Signifikanztesten* abgeschlossen. Mittlerweile promoviert sie. Ihr Spezialgebiet ist die Methodenlehre. Esther Beierl ist seit 2011 Geförderte von PRO SCIENTIA.

## Literatur

- Dienes, Z. (2008). *Understanding Psychology as a Science*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cohen, J. (1990). Things I have learned (so far). *American Psychologist*, 45, 1304-1312.
- Cohen, J. (1994). The earth is round ( $p < .05$ ). *American Psychologist*, 49(12), 997-1003.
- Fritz, A. (2012). *Statistical Significance and Empirical Substance of Psychological Research*. Unveröffentlichte Dissertation: Universität Salzburg.
- Gigerenzer, G. (2004). Mindless statistics. *The Journal of Socio-Economics*, 33, 587-606.
- Gigerenzer, G. (1993). The superego, the ego, and the id in statistical reasoning. In G. Keren & C. Lewis (Eds.), *A handbook for data analysis in the behavioral sciences: Methodological issues* (pp. 311-339). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Greenwald, A.G., Gonzalez, R., Guthrie, D.G., & Harris, R.J. (1996). Effect sizes and p values: What should be reported and what should be replicated? *Psychophysiology*, 33, 175-183.
- Koch, K.-R. (2000). *Einführung in die Bayes-Statistik*. Berlin, Heidelberg: Springer.
- Marewski, J.N., & Olsson, H. (2009). Beyond the null ritual: Formal modelling of psychological processes. *Journal of Psychology*, 217, 49-60.
- Oakes, M. (1986). *Statistical inference: a commentary for the social and behavioral sciences*. New York, NY: Wiley.
- Popper, K. (1935/2002). *The logic of scientific discovery*. New York, NY: Routledge.
- Sedlmaier, P. & Renkewitz, F. (2008). *Forschungsmethoden und Statistik in der Psychologie*. München: Pearson Studium.



## Arts beyond certainty. The relation between medicine and politics in al-Farabi's *Fuṣūl Muntaza'a*

While modernity is characterised by a continuing differentiation of the sciences, the early Islamic period offers a completely different approach to reality. The holistic world view of scholars is the basis for fruitful interdisciplinary cooperation between philosophers, physicians and other scientists. One of the many prominent examples is al-Farabi (d. 950, Damascus), who is considered to be the founder of political sciences in the context of Islam (Crone, 2004, p.167) and developed a comprehensive theoretical system which unites all branches of sciences.

The *Fuṣūl Muntaza'a* (*Selected Aphorisms*), written shortly before al-Farabi's death in 950 in Damascus, offer a concise summary of his political philosophy including some specific characteristics which distinguish this treatise from his numerous other writings. One of them is the analogy between the physician and the statesman which suggests that al-Farabi thinks of politics as a healing exercise in a broad sense. While the physician cares for the balance of the body, the ruler has to ensure the harmony of the society. In the end, he is responsible for the order of the cosmos as such. The proximity between the medical and the political art and their respective agents highlights the uncertainty which is inherent to both arts. The ruler and the physician need to know their subjects/patients, the rules and laws of their arts, but they have to apply them on an individual basis. Error is possible – but has to be eliminated.

The following analysis of al-Farabi's concept of the ruler as a healing statesman offers a careful study of the relation between the medical and the political art in the *Fuṣūl Muntaza'a* and its consequences for the concept of the ideal ruler. Special attention is drawn to the position of the ruler in between religion and philosophy and specifically Islamic notions of the perfect ruler. Finally, potential chances and problems deriving from the concept of a healing statesman will be discussed.

### 1 Kings, Rulers and Leaders: Some Terminological Remarks

Speaking about rulers in general, al-Farabi uses *al-rā'is* or *al-sā'is* or *mudabbir* (§58) without any further qualification. Al-Farabi does not use any coherent terminology when referring to the ideal ruler. At the beginning of the *Fuṣūl* (§§3 and 4) he identifies *al-madani* or *al-insān al-madani* (the statesman) with *al-malik* (the king). In §30 he speaks about *al-malik fi-l-ḥaqīqa* (the king in truth) who in §58 is identified with the supreme ruler – *rā'is al-ammal*. The title “king in truth” is most significant and appears in the *Tabṣīl* (Mahdi, 2001, p.46 translates “true prince”) as well. Following the Qur'ān God is the one true king. Any human kingship is only temporal and originally opposed to divine kingship. However, in the tenth century and influenced by Persian “Mirrors of Princes” the title *malik* (Persian: *shah*) became gradually accepted in the Islamic world for human rulers. During the first half of the tenth century the Buyids and the Samanids both used the title “king” (Ayalon, 2012). Al-Farabi's positive reference to *malik* reflects these developments, especially as he himself is of Eastern origin. However, he goes even further when he speaks about the “king in truth” which indicates the divine proximity of the ruler when bearing in mind the Quranic connotations of term. This special status of the true king beyond human categories is outlined in §12.

From §58 onwards al-Farabi neither uses king nor statesman, but only virtuous leader (*al-sā'is al-fāḍil*) or supreme ruler (*al-rā'is al-ammal*). *Rā'is* has already been broadly used by al-Farabi in *MF* and is considered to be a neutral term for the head of a community (Walzer, 1985, p.436). The change of terminology in the *Fuṣūl* goes hand in hand with the more and more sophisticated discussion of the topic starting from practical politics and culminating in high metaphysics. The higher the intellectual level of the argument, the more general the terminology.

Al-Farabi approaches systems of rule on three levels. Basic ruling happens in the household (cf. §24). However, al-Farabi only refers briefly to it. The two central levels of ruling in the *Fuṣūl* are the city – *al-madina* – and the regime – *al-siyāsa*. Both are in their highest form qualified as virtuous – *fāḍila*. Al-Farabi points out that only the virtuous regime is a regime in its true sense. Any other kind of governance is only a regime in its homonymous sense (§88).

It is striking that al-Farabi does not at all mention the *imām* in the *Fuṣūl*, although he uses this Islamic term both in the *MF* and the *Tabṣiṭ*. However, the lack of the *imām* does not necessarily indicate a less Islamic character of the treatise. As will be shown below, the Islamic character of the *Fuṣūl* is hidden beyond terminology. Furthermore al-Farabi tends to identify the philosopher, supreme ruler, lawgiver, king and *imām* (Mahdi, 2001a, p.46 and p. 47).

## 2 Qualification and Accession: Ruler/Physician by Craft

Al-Farabi's concept of accession and the ruler's qualities suggest a close proximity between the political and the medical art. Both, the ruler and the physician are what they are due to their respective craft and the ability to use this craft. Their status is independent from recognition by their subjects, patients or any other people (§32). A very similar statement has already been presented in the *Tabṣiṭ* (Mahdi, 2001a, p.49). The ruler and the physician occupy a special position and in a sense do not belong to the community. Their role is not defined by any social function, but by their craft.

Al-Farabi is not explicit whether the perfect ruler is ruler by nature or by education. However, the structure of the argument suggests that natural disposition for virtue and habituation in virtues have to be combined (cf. e.g. §12). Consequently, a ruler is not simply born to be a ruler. A specific natural disposition for the royal qualities is very helpful, but the disposition has to be transformed into actual craft. The concept of craft and disposition is central for al-Farabi and does not only appear in the *Fuṣūl*, but also in the *MF* (V,15,7) and the *Enumeration* (Butterworth, 2001, p.77).

While in the *MF* al-Farabi offers two separate discussions of natural qualifications (MF V,15,12) mainly based on Plato's *Republic* and acquired qualifications (MF V,15,11), the *Fuṣūl* only give a list of five<sup>1</sup> qualifications indispensable for the perfect ruler (§58) without distinguishing natural and acquired characteristics.

First of all, the supreme ruler must have wisdom (*bikma*). He has full knowledge of all beings and their causes. Al-Farabi especially stresses the knowledge about the First Being, i.e. God, and its extraordinary, actually ungraspable status (§37). Basically, wisdom is knowledge about the natural hierarchy which culminates in the First Being and ultimate happiness.

Secondly, the perfect ruler must not only know happiness, he also needs to know the ways how to attain it. Complete prudence allows for inferring what is most useful for achieving happiness (§§39; 42). To put it in a nutshell, wisdom gives the goal, prudence gives the means.

The perfect ruler needs to have excellent persuasion, i.e. he has to be good at rhetorics. Moreover, he must have excellent imaginative evocation. This notion hints at prophethood as the imaginative faculty is essential for prophecy.

Al-Farabi stresses the "bodily capability for struggle" (§58) and stresses it twice. He mentions bodily qualities in *MF* V,15,11–12 as well, but only in the *Fuṣūl* al-Farabi demands physical capabilities for *jihād* and not simply *ḥarb*. Cucarella (2010) denies that al-Farabi deliberately uses the term *jihād* and states that it does not have any specific meaning in the *Fuṣūl*. However, the double reference in §58 and the special appraisal of the "virtuous warrior" (§79) suggest a different view. Assuming that the *Fuṣūl* were written shortly before al-Farabi's death, the focus on leading *jihād* reflects his sponsor's Sayf al-Dawla's continuous fight against the Byzantines (on Sayf al-Dawla see Bianquis, 2012).

Strikingly, al-Farabi does not demand wisdom for the second best individual ruler, but keeps the stipulation of excellent persuasion and imaginative evocation. This is contradicting *MF* V,15,14 where the city without wisdom will perish. In *MF* V,15,13 the second best ruler has to be a philosopher, but he does not need to be excellent in imaginative evocation. The replacement of wisdom by evocation in the *Fuṣūl* indicates a stronger religious character of the perfect ruler. While *MF* stresses both the theoretical and imaginative perfection of the supreme ruler, the *Fuṣūl* shows a tendency towards prophecy and religious qualities, especially on the level of the second best individual ruler, the king according to tradition. This is further supported by the replacement of *ḥarb* by *jihād* in the list of royal qualities.

It is highly important that the ruler's position is independent from any official recognition or a specific pedigree. This reflects the political situation during the first half of the tenth century. From the mid-ninth century onwards the Muslim world started to fall apart. The Abbasid caliph in Baghdad ruled officially, but it was a multitude of local leaders who governed effectively. Often they had gained power by force of arms, their legitimation was doubtful (Crone, 2004, pp.145-147). One of these amirs was Sayf al-Dawla who from 945 onwards ruled Aleppo

---

<sup>1</sup> *Al-Farabi twice explains the necessity for bodily perfection in order to struggle, i.e. to pursue jihād.*

and Northern Syria, Mayyāfāriḳīn and Western Djazīra (Bianquis, 2012). Al-Farabi's concept of a non-hereditary virtuous rulership and the possibility of multiple simultaneous virtuous leaders (see §58) could have helped legitimising the political position of his sponsor Sayf al-Dawla, one of many local rulers in the fragmenting Abbasid empire without any distinct family background.

Furthermore, the concept of the “ruler by craft” strengthens the political role of scholars like al-Farabi. The naturally talented man (!) needs to be educated in order to transform the talent into craft. Scholars have a crucial role in this process and could become very influential.

Al-Farabi's theory of accession and legitimisation was contrary to contemporary political theory. Following al-Mawardi, writing only a few decades later than al-Farabi, the supreme leader has to be one, needs to be a member of the Quraysh and has to be elected by a certain number of men or appointed by his predecessor. In any way the leader is dependent from recognition by someone else (al-Mawardi, 1996, pp.4-5). He becomes the leader by contract (ibid, p. 8). Al-Farabi's leader in contrast is completely independent from any official act of recognition.

Even concerning the supreme ruler's qualification al-Mawardi and al-Farabi differ significantly. While both agree on the necessity of bodily capabilities/perfection and prudence, they disagree on the role of wisdom, persuasion and imaginative evocation. Al-Mawardi does not at all mention these traits and focuses on justice as supreme quality and further mainly physical traits which enable the ruler to implement his decisions and actions (Al-Mawardi, 1996, p.4). Comparing al-Mawardi's supreme leader and al-Farabi's second best individual virtuous ruler, the “traditional king” (§58), the result is similar. The “traditional king” preserves and applies the laws given by the first ruler which requires specific intellectual capacities, the ability to infer and deliberate. Al-Mawardi's ruler in contrast is primarily a man of practice, intellectual abilities are secondary. The ruler is the one who is able to coerce power and save the interests of the empire.

In summary, al-Farabi's ruler is ruler by craft which is a combination of natural disposition and habituation. Like the physician he is independent from recognition by anyone else. In comparison to *MF* the concept of the perfect ruler in the *Fuṣūl* seems to be closer to Islamic thought. This is indicated by the stress on imaginative evocation and *jibād*. Furthermore, the *Fuṣūl* are more pragmatic and reflect the political situation in the middle of the tenth century. The unity of Islamic rulership was more and more fragmentising. Various local dynasties fought for recognition. The quest for the true, virtuous ruler was urgent. Al-Farabi's theory could be help for rulers seeking legitimisation, but did not have an appropriate pedigree. However, they could have the natural disposition and practical abilities for virtuous rulership.

### **3 Obligations and Duties: Curing the Body and the Soul**

The previous section has shown a first analogy between the physician and the ruler on the level of qualification. The relation between the two is most intensive when it comes to their respective function within the community.

According to *faṣl* §4 “the one who cures bodies is the physician; and the one who cures souls is the statesman, and he is also called the king”. So both, the physician and the ruler have a healing function. But how does a statesman cure and what does the comparison with the physician tell us about the ruler's obligations and functions within the community and the world as such?

Al-Farabi presumes that the ultimate goal of existence consists of happiness which is defined as the “good without qualification” (§28). Happiness is attained by possessing and doing the virtues and finally results in unification with the good as such. Al-Farabi does not explicitly mention this mystical union as it would cause tensions with orthodox Islamic dogmas of God's complete “otherness”. However, the dynamic of the text and especially §12, where he discusses the most perfect human being, support this interpretation.

Attaining ultimate happiness requires a healthy soul which is able to do the good and virtuous at any time given (§1). The individual soul can be virtuous on its own, but it mainly depends on the support of fellow souls and cooperation (§28; more explicit in *MF* where al-Farabi declares that human perfection is only possible in the city). The ruler as supreme leader of the city is responsible for attaining the ultimate goal, i.e. happiness. His duty is twofold. He has to care both for the health of the individual soul (§96) and the cooperation and harmony between the individual souls (§3).

When al-Farabi speaks about “health” he refers to traditional Galenic medicine which was the prevalent medical theory in the early Islamic period. Bodily health consists of a balance of the four humours black bile, yellow bile, blood and phlegma. Any kind of illness is the result of disharmony. The duty of the physician is to reinstall the harmony appropriate to the respective body (Pormann and Savage-Smith, 2007, p.43). Al-Farabi uses the Galenic harmony model for explaining his political theory. The common concept between the medical and the political art is “harmony”. The physician equilibrates the temperaments; the ruler equilibrates the moral habits of the souls within the city.

Al-Farabi's comparison between the physician and the ruler suggests a methodological proximity between the two arts. The basis of curing is appropriate knowledge of the respective subject (§5). The physician needs to know the entire body, its parts and its relations as far as necessary for the medical art. The same is true for the ruler's knowledge of the soul and the political art. Al-Farabi's stress on knowledge as the starting point for treatment is based on Aristotle's exposition in *NE* 1102a18. Consequently it is evident why al-Farabi has to include a comprehensive introduction to the soul in a political treatise like the *Fuṣūl*. A ruler who does not know about the traits of the soul and its final fulfilment can never be a virtuous ruler. He has already failed before entering politics.

Al-Farabi assumes a natural hierarchy of reality and is highly influenced by Neoplatonic emanationist schemes. This hierarchy is in perfect harmony and guarantees the attainment of ultimate happiness. The comparison between the body and the city (§25) highlights the hierarchical approach to reality. Every part of the body and the city has a specific rank and function. The body metaphor as an example of perfect harmony of individual parts is also used in the *NE* 1097b28ff, but in a different context. Aristotle wants to underline the specific function of the human being as a rational being like every organ has its specific function (Lloyd, 1968, 71ff). Al-Farabi in contrast uses the body metaphor in order to explain the hierarchical cooperation of the individual parts of the city for the perfection of the whole. The physician and the ruler need to know the natural relations within the whole and treat the individual in relation to it. The ruler is the curer insofar as he reinstalls balance and harmony within the city, his patient. However sometimes single elements within the city may be too harmful and need to be banned – amputated, medically speaking (§26).

The ruler has to be guided by two principles: equilibrium based on the doctrine of the mean and geometrical justice. The Aristotelian doctrine of the mean defines the virtuous as the intermediate or equilibrated in between two extremes (*NE* II,5). Al-Farabi adopts this definition and points out the difference between the “intermediate in itself”, a mathematical principle, and the “intermediate in relation” which is of importance for ethics (§19). The equilibrator needs to know the ideal goal, i.e. health or happiness through virtue, but the exact way towards and the degree of health/happiness are defined by the circumstances and the disposition of the individual body or soul. What is intermediate and consequently virtuous may be different for x and y. The example of nutrition and medicamentation which have to be administered on an individual basis (§§19-21) point to the methodological proximity of the medical art and the political art.

The in-length elaboration of the doctrine of the mean is a characteristic feature of the *Fuṣūl* (Galston, 1990, p.203). In none of his remaining treatises al-Farabi extensively discusses this central Aristotelian principle. Already Aristotle uses nutrition for explaining his theory of virtue. An athlete needs a different diet than a non-sporty citizen (*NE* 1106b3). The application of medical analogies hints at a common problem of medicine and ethics, which is identified with politics by both Aristotle and al-Farabi. They lack of the degree of certainty which is offered by exact sciences like maths (Jaeger, 1957, pp.58f). However, uncertainty is a huge problem for a thinker like al-Farabi who is interested in ensuring *ultimate* happiness. Consequently, he introduces the virtuous ruler as the guarantor for inferring, deciding and doing the good parallel to the ideal physician who guarantees the right amount of food and medicine (§21). In the end, the ruler himself becomes the personification of certainty the art of politics itself cannot offer. Similarly the physician personifies certainty the art of medicine itself does not offer. The ruler guarantees the inference of the intermediate and consequently becomes the prerequisite for attaining ultimate happiness.

By means of the focus on the ideal ruler/physician who knows and implements the intermediate, al-Farabi transforms the flexible doctrine of the mean into a tyranny of the knowing virtuous. The liberating aspect of Aristotelian ethics is perverted into political absolutism.

The second central principle of ideal rulership in the *Fuṣūl* is justice. No other Farabian text discusses justice that intensively (Galston, 1990, p.203). Generally speaking, justice is doing the virtuous (§64). Having a closer look, al-Farabi primarily speaks about distributive justice based on the Platonic principle of geometrical equality which was highly important for Neoplatonic thinkers in late Antiquity (O'Meara, 2003, p.195). Everyone gets what he deserves (§62). The principle of geometrical equality is related to the hierarchy of beings which is not fully elaborated in the *Fuṣūl*, but a central feature of other Farabian texts like the *MF* and the *Taḥṣīl*. Being in a specific rank entitles to specific goods. Together with the focus on life in community as a prerequisite of attaining happiness and the principle of generosity of the good al-Farabi shares four of the most central Neoplatonic metaphysical principles (O'Meara, 2003, p.195).

For al-Farabi the ruler is the highest moral instance in the state. He must have a healthy, i.e. virtuous, soul in order to guide and cure the souls of his subjects. Curing consists of leading the individual souls towards the degree of virtuousness which is achievable for them and in harmony with the requirements of the city. Similarly the physician gives health as far as possible for the individual body and helpful for the soul (§96). The *Fuṣūl* do not give a description of specific treatments or therapies, neither for the body nor for the soul. Bearing in mind

the character of the medical and the political art, this is not even possible because individual souls and situations need individual solutions. General rules always have to be applied on an individual basis, by the physician as well as by the ruler. Both, medicine and politics are person-centred arts. Consequently, the *Fuṣūl* offer a kind of handbook for political and ethical methodology in analogy to the medical art. The virtuous ruler is the great equilibrator who knows and lives the ideal, but is aware of the deficiencies of his subjects. Reality is complex, but there is a structure behind the obvious. The ideal ruler knows about the hierarchical structure which culminates in ultimate happiness and rules on the basis of this structure. His rulership is a moral cure which balances the needs of the individual souls and the demands of the city and its community for the sake of attaining happiness, both in the here and now and in the afterlife.

Despite the deliberate use of medical metaphors and analogies the politics and medicine are not simply parallel arts. In contrast to the physician, the ruler is not only responsible for one soul, but for the harmony between a multiplicity of souls as well. Following al-Farabi, political duties are far more complex than the medical art. The ruler is responsible for the survival of the community as a whole. His actions lead towards the ultimate, bodily health is subordinate to happiness as the body is subordinate to the soul. The medical art does not include any moral qualification. It only gains ethical significance through serving the political art. Consequently, the analogy between the physician and the ruler is not symmetrical but hierarchical. As the body is subordinate to the soul, the physician is subordinate to the ruler. Medical metaphors render al-Farabi's political philosophy more easily accessible, but medicine does not have its own legitimacy independent from the all-encompassing art of politics.

Despite the disproportional analogy between the ruler and the physician, the medical metaphors still give some specific notions to al-Farabi's concept of the ideal ruler. The essential point is the methodological proximity between the ruler and the physician. They need to know their subject (the body – the soul), their goal (health – happiness) and guide their subjects towards their achievable degree of health/happiness. Both have a harmonising function in their respective field. The physician balances the temperaments, the ruler the moral habits. The ruler as well as the physician needs to know universal rules, but has to apply them individually. Medicine and politics both combine theory and practice. By comparing the ruler to the physician al-Farabi presents an ideal political leader who dedicates himself to attaining ultimate happiness, but must not forget about the specific needs of the individual souls within the virtuous city.

#### **4 The Ruler between Philosophy and Religion**

Al-Farabi lives and writes during one of the most fruitful periods of Islamic scholarship. Philosophy and theological studies are highly creative and productive in the ninth and tenth centuries. Simultaneously, more and more tensions between rational philosophy and orthodox theology and their respective proponents arise. So what is al-Farabi's position in this developing conflict?

Modern scholarship is contradicting concerning the philosophical preferences of al-Farabi. While Walzer (1985) thinks of Al-Farabi as a pure philosopher in Platonic tradition without any preference for Islamic thought, Rosenthal (1962) describes the *Fuṣūl* as al-Farabi's most Islamic text and even denies (1940) that al-Farabi had any direct knowledge of Plato. Analysing the *Fuṣūl* it becomes more and more clear that al-Farabi uses both Plato and Aristotle in late antique interpretations. He draws heavily upon the *Republic* and the *Nicomachean Ethics* and combines Greek thought with Islamic notions deriving from his own contemporary environment.

Specific Platonic notions in the *Fuṣūl* include the hierarchical structure of reality and consequently society and the focus on the city as the community of fulfilment. As Plato, al-Farabi wants each person to have no more than one profession (§65). Furthermore, the principle of geometrical justice which ought to guide the ruler derives from Plato's writings (O'Meara, 2003). While in the *MF* the perfect ruler is identified with Plato's philosopher-king and philosophy (wisdom) is essential for the survival of the city, al-Farabi softens this strict concept in the *Fuṣūl*. The first ruler still has to own wisdom. However, the second best individual ruler is not a philosopher anymore and becomes closer to the caliph who administrates the law given by the first ruler.

Al-Farabi's intensive discussion of virtue and happiness is dependent on Aristotelian thought. The doctrine of the mean which is essential for perfect rulership in the *Fuṣūl* is a central part of Aristotelian ethics. The intensive use of medical analogies in ethical and political thinking can also be traced back to Aristotle.

In Al-Farabi's times both Aristotle and Plato were mainly known through paraphrases, Neoplatonic commentaries and summaries. Consequently, Neoplatonic influence is strong in al-Farabi's philosophy. While the self-diffusion of the First Being is not explicitly mentioned in the *Fuṣūl*, the remaining Neoplatonic principles like the hierarchy of the beings, geometrical justice and the importance of community are central aspects of the *Fuṣūl* (on the principles see O'Meara, 2003, pp.195-197).

Al-Farabi is neither fully Aristotelian, nor totally Platonic or Neoplatonic. He picks and chooses of antique authorities (“the Ancients”) what he needs for establishing his own harmonised philosophy. Plato and Aristotle are not contradictory for al-Farabi, but actually present one and the same thinking – a typical Neoplatonic approach for reading these philosophers. Al-Farabi tries to develop a coherent reading of the ancient philosophers in a politically, socially and religiously new environment. His methodology is mainly Aristotelian. The reference to the doctrine of the means, the identification of politics and ethics and the intensive use of medical analogies in the *Fuṣūl* support this assessment. The comparison between medicine and ethics/politics underlines the connection of theory and practice and the necessity of applying general rules individually. These methodological aspects are common to al-Farabi and Aristotle. Concerning metaphysics, al-Farabi tends to be more Platonic. He stresses the hierarchy of the beings and society. Wisdom/philosophy is a central aspect of perfect rulership.

Al-Farabi does not include any specific Islamic terminology in the *Fuṣūl*. However, regarding the content two particularities suggest that the *Fuṣūl* are more Islamic than other Farabian texts. First of all, al-Farabi uses the term *jihād* which does not appear in any of his other political writings. Any virtuous ruler has to be able to lead the holy war. The ruler who is able to do both *jihād* and *ijtihād* ensures the Islamic nature of the state (Rosenthal, 1955, p.177). Second, the “king according to tradition”, which is the second best individual ruler in the *Fuṣūl* does not need philosophy. However, imaginative evocation, the basis for prophecy, and persuasion are essential. This suggests a more religious character of the second best ruler.

Asking whether al-Farabi is more Islamic or more philosophical is the wrong question. He wants to be both, a good philosopher and a faithful Muslim. Theology and philosophy are not contradictory, but two sides of the same coin. Consequently, al-Farabi rejects a differentiation between the philosopher, the king, the lawgiver and the imām (see the *Tahṣīl* in Mahdi, 2001, pp.46-47). He thinks of one universal community, science and rulership. The ideal just community is based on love. Love results from common opinions about the first and last things, i.e. religion (§61). The idea of universality can also be found in Ismaili thinking. Furthermore the Ismaili distinction between “internal meaning” and “external form” is reflected in Farabi’s depiction of religion as the poetic form of philosophical truth (§56; Daiber, 1991, pp.146-147). In this sense, al-Farabi is close to Ismaili thinking, but suggesting dependence is going too far.

Al-Farabi reconciles philosophy and Islamic theology. However, despite some Islamic notions in the *Fuṣūl* philosophy is predominant and served by religion. An a posteriori separation between religion and philosophy, ethics and politics would be artificial. Al-Farabi presumes a homogenous reality including one theory of everything ruling all spheres. He is a creative thinker who uses antique and contemporary sources for his very own philosophical system and thus paves the way for succeeding philosophers like Ibn Sina and Ibn Rushd.

## **5 Missing the chance: From liberating uncertainty to moral tyranny**

Al-Farabi points to an important issue: Does ethics have any relevance for politics? What is the connection between moral values and state politics? For al-Farabi it is clear that the state has to be a morally virtuous state. The virtuous ruler in person guarantees the attainment of ultimate happiness for his subjects. The comparison between the medical art and the political art points to the uncertainty which is inherent to both arts. The ruler as well as the physician needs to know the universal rules, but has to decide individually bearing in mind the disposition of the patient/subject and the respective circumstances. Al-Farabi presents the ideal ruler as a curer of the soul who has to guide the individual soul to ultimate happiness both in the here and now and in the afterlife. On the one hand, the image of politics as a healing art and the ruler as a curer includes advantages. First of all, regardless of the importance of equilibrating the whole city, the requirements of the individual citizens are not neglected. Second, the methodological proximity between medicine and politics adds a caring aspect to rulership and narrows the gap between the ruler and the subjects. The subject is not one out of many, but an individual who has to be known and treated by the ruler.

Despite these positive aspects, al-Farabi’s concept of ideal rulership in the *Fuṣūl* bears several problematic characteristics. He uses the methodological proximity between medicine and politics, but finally cannot bear its uncertainty. The absolutely virtuous ruler replaces the universal validity of rules as we know them from maths and other natural sciences. Originally, the analogy between the ruler and the physician would have allowed for flexibility and closeness to the subjects. However, in the end al-Farabi perverts this concept into the opposite. The all-knowing and all-virtuous ruler is the one guarantor for attaining ultimate happiness. Due to his nearly divine status he can guide the souls to their respective degree of “health”, i.e. moral behaviour, and ultimate happiness. While the concept of the caring and healing ruler would allow for a close relationship between the ruler and the subjects, al-Farabi widens the gap again through focusing on the exclusive status of the ruler. He is the ultimate knower, actor and equilibrator.

As the political ruler is responsible for the soul, which is the most respected entity in the sublunar world, everyone else is subordinate to him. The absolute ranking of beings – people are born with certain dispositions and can only develop within these dispositions – is highly problematic from a modern point of view. The equation of a universal or natural hierarchy with the social hierarchy as suggested by the comparison between the body and the city has to be questioned. Development is only possible within the boundaries of the given social position. Resistance is punished with banishment. The ruler knows the natural hierarchy and decides. The individual subject is placed under disability.

Al-Farabi presents the ideal ruler as a moral doctor who unites ethics, metaphysics and politics. The promising concept of a caring, virtuous ruler finally becomes a tyranny of morality with a nearly-divine leader on top.

The *Fuṣūl* were written in the middle of the tenth century, but the discussion about the qualifications and duties of the ideal ruler is still important in contemporary political thought. While for al-Farabi the connection and actual identification of ethics and politics was beyond doubt, the modern secular liberal state rejects this scheme. The above mentioned problems with al-Farabi's political theory and the danger of a "tyranny of morality" justify this negative response. However, the problem at the root of the modern state remains: What values is the modern secular liberal state based on? How can the modern politician justify his actions? According to al-Farabi's philosophy the ruler is justified through natural hierarchy and his special epistemic and moral status. This model offers justification for political action, but includes the danger of absolutism and tyranny.

The problem is still unsolved. The analogy of the political art and the medical art as prepared by Aristotle and continued by al-Farabi could serve as a model for a future political theory which offers justification for political action without resulting in absolutism and tyranny. The focus on the individual, the combination of theory and practice and openness to the actual circumstances while keeping in mind the whole system could be a starting point for a new political concept beyond tyrannical certainty, but offering caring freedom.

#### Abbreviations

§	reference to sections in the <i>Fuṣūl Muntaza'a (Selected Aphorisms)</i>
Enumeration	<i>Enumeration of the Sciences</i> ; tr. Butterworth (2001) <b>Alfarabi, the Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts</b> . Ithaca and London: Cornell University Press.
<i>Fuṣūl</i>	<i>Fuṣūl Muntaza'a (Selected Aphorisms)</i> ; tr. Butterworth (2001) <b>Alfarabi, the Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts</b> . Ithaca and London: Cornell University Press.
MF	<i>Al-madīna al-fāḍila (The Virtuous City)</i> ; ed. and tr. Walzer (1985) <b>Farabi on the Perfect State</b> . Oxford Clarendon Press.
NE	<i>Nicomachean Ethics</i> ; Aristotle (2002) <b>Nicomachean Ethics</b> . Tr. C. J. Rowe and Sarah Broadie. Oxford: Oxford University Press.
<i>Tabṣīl</i>	<i>Tabṣīl al-sa'ada</i> ; tr. Mahdi (2001) <b>Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle</b> . Revised edition. Ithaca: Cornell University Press.

#### Primary Sources

- Aristotle (2002) **Nicomachean Ethics**. Tr. C. J. Rowe and Sarah Broadie. Oxford: Oxford University Press.
- Ferrari, Clophea (tr.) (2009) **Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt (Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila)**. Stuttgart: Reclam.
- Butterworth, Charles (transl.) (2001) **Alfarabi, the Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts**. Ithaca and London: Cornell University Press. (incl. "Selected Aphorisms", "Enumeration of the Sciences", "Book of Religion" and "The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle")
- Mahdi, Muhsin (transl. and intr.) (2001) **Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle**. Revised edition. Ithaca: Cornell University Press. (incl. "The Attainment of Happiness", "The Philosophy of Plato" and "The Philosophy of Aristotle")
- Al-Māwardī (1996) **The Ordinances of Government**. Reading: Garnet Publishing.
- Najjar, Fauzi M. (ed.) (1971) **Abū Naṣr al-Fārābī: Fuṣūl Muntaza'a**. Beirut: Dār al-Mashriq.
- Plato (1996) **The Republic**. Tr. Richard W. Sterling and William C. Scott. New York and London: W. W. Norton.
- Walzer, Richard (ed. and transl.) (1985) **Al-Farabi on the Perfect State**. Oxford: Clarendon Press.

## Secondary Sources

- Ayalon, A. (2012) "Malik." In **Encyclopaedia of Islam**. 2<sup>nd</sup> ed. Brill Online. Available from: [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/malik-SIM\\_4861](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/malik-SIM_4861) [Accessed 28 June 2012].
- Bianquis, Th. (2012) "Sayf al-Dawla." In **Encyclopaedia of Islam**. 2<sup>nd</sup> ed. Brill Online. Available from: [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sayf-al-dawla-COM\\_1010](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sayf-al-dawla-COM_1010) [Accessed 28 June 2012].
- Butterworth, Charles E. (ed.) (1992) **The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi**. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Butterworth, Charles (2005) "Ethical and political philosophy." In Adamson, Peter and Taylor, Richard C. (eds.) **The Cambridge Companion to Arabic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 266-286.
- Crone, Patricia (2004) **God's Rule. Government and Islam**. New York: Columbia Press.
- Daiber, Hans (1991) "The Ismaili Background of Fārābī's Philosoph – Abū Ḥātim ar-Rāzī as a Forerunner of Fārābī". In Tworuschka, U. (ed.) **Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad Falaturi**. Cologne: Böhlau. pp. 143-150.
- Galston, Miriam (1990) **Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi**. Princeton: Princeton University Press.
- O'Meara, Dominic (2003) **Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity**. Oxford: Oxford University Press.
- Pormann, Peter and Savage-Smith, Emilie (2007) **Medieval Islamic Medicine**. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Reisman, David C. (2005) "Al-Farabi and the Philosophical Curriculum." In Adamson, Peter and Taylor, Richard C. (eds.) **The Cambridge Companion to Arabic Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 52-71.
- Rosenthal, Erwin Isak Jacob (1955) The Place of Politics in the Philosophy of al-Farabi. **Islamic Culture**, 29: 157-78.
- Rosenthal, Erwin Isak Jacob (1962) **Political Thought in Medieval Islam**. Cambridge: Cambridge University Press.

## Michaela Neulinger

geb. 1987, Linz, Studium Kath. Fachtheologie mit Ergänzungen aus Philosophie und Politikwissenschaft in Wien, Jerusalem, Salzburg (Abschluss in Sbg 2011, Dipl.Arb.: East Syriac Christians in the Abbasid Translation Movement), 2011/12 MA Islamic Studies, University of Birmingham (Thesis: The Healing Statesman. Al-Farabi's Concept of Ideal Rulership According to Fusul Muntaza'a/Selected Aphorisms), bei PRO SCIENTIA seit 2009  
Schwerpunkte: u.a. interreligiöser Dialog, (politische) Philosophie...  
(Un)glücklicherweise kann ich mich für (fast) alles begeistern, was mir unter die Finger/Augen kommt. Wenn es dann wieder einmal reicht mit all den Gedanken, gibt es noch Gitarre & Klarinette, Schuhplattlermädls und jede Menge Arbeit im Garten und auf der Wiese.

Markus Seidl, Innsbruck

## **Gedankenstücke und Gedichte** ***Irren als conditio humana***

wir werden nichts verstehen  
in unserem leben  
vom rand her spüren wir alles  
verloren finden wir uns  
wenn wir zu uns kommen  
und zueinander – mit leeren händen  
still nimmt die zeit anlauf  
am abend in die dämmerung  
mit der sie verebbt  
und an die letzten sonnenstrahlen  
die das feld berühren  
erinnert nichts in diesem winter  
morgens schauen wir  
überrascht auf eine welt  
in klarem licht fühlen wir alles dunkel  
einander umarmend  
verlieren wir die letzten antworten  
in dieser mitte angekommen  
erinnern wir einen neuanfang

### **Markus Seidl**

(geb. 1982) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Physikalische Chemie der Universität Innsbruck und seit 2010 bei PRO SCIENTIA. Von 2010 bis 2012 war er DOC-Stipendiat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften und Marietta Blau-Stipendiat der Österreichischen Austauschdienst-GmbH. Neben seiner naturwissenschaftlichen Arbeit ist Markus Seidl auch philosophisch und literarisch tätig (Veröffentlichungen u.a. in den "Lichtungen", dem "kuckuck" und bei der "edition keiper").

Persönliche Website: <http://de.streichfassung.at/>

