

ERWÄGUNGEN ZUR PROBLEMATIK DES

Theologischen Axioms

Von Bernhard Stoeckle OSB, Ettal

In sämtlichen theologischen Disziplinen wird mit Sätzen gearbeitet, die man gemeinhin und oft merkwürdig unbefangen als AXIOME kennzeichnet. Die Rolle, die sie spielen ist nicht unerheblich; die Art ihrer Anwendung gibt sich manchmal etwas anspruchsvoll. Mit apodiktischer Bestimmtheit stellt man sie an den Anfang oder an den Schluß theologischer Überlegungen; bisweilen entsteht der Eindruck, als würden sie da und dort geradezu als Beweisersatz bemüht, vornehmlich dann, wenn es gilt, neue Gesichtspunkte und Thesen unter den Schutz der Tradition und Rechtgläubigkeit zu stellen. Man erinnere sich nur, welch kühne und dogmatisch bedenkliche Behauptungen das Axiom »*gratia supponit naturam*« in neuerer Zeit nicht schon hat stützen müssen.

So sehr sich die Axiome faktisch als Rüstzeug theologischer Erkenntnisgewinnung und Erkenntnissicherung ausweisen, so selbstverständlich nach ihnen gegriffen wird, – man sucht in der theologischen Literatur vergeblich nach einer eingehenden und kritischen Behandlung dieser offenkundig für wichtig genommenen Sätze. Weder wird eine Rechenschaft über ihre Daseinsberechtigung versucht, noch ist man bemüht, auch nur annähernd eine schlichte Beschreibung und Phänomenologie derselben zu bieten¹⁾. Der Häufigkeit ihres Gebrauchs steht ein fast völliges Schweigen über ihre Wesensgestalt gegenüber. Das ist um so verwunderlicher, als solche, unter dem Namen AXIOM im Umlauf befindliche Sätze meist faszinierender, plastischer und praktisch auch einprägsamer sind als viele der eigentlichen theologischen Lehrsätze. Selbst jene Abhandlungen, die sich ausführlich mit einzelnen konkreten Axiomen befassen, verzichten merkwürdigerweise auf eine Reflexion über das theologische Axiom als solches²⁾.

Fast fühlt man sich angesichts dieser Feststellung zu der Frage gedrängt, ob die theologischen Axiome überhaupt ein legitimes Dasein führen, ob sie wirkliche Realitäten sind und nicht Schemen, die sich bei näherem Zusehen verflüchtigen? Gehören sie vielleicht nicht gar zu jenen seltsamen Gebilden des Denkens, deren betonte Selbstverständlichkeit nur Ausdruck eines inneren Unbehagens, einer tieferen gnoseologischen Unsicherheit ist?

Trotz dieser wenig günstigen Prognosen wäre es um der Unvoreingenommenheit willen, die wir unserem Gegenstande entgegenzubringen haben, verhängnisvoll, die Diskussion über das theologische Axiom von vorneherein durch die gewiß naheliegende Erwägung gegenstandslos zu machen, daß nämlich innerhalb der Theologie der Begriff AXIOM eben dazu bestimmt sei, großzügig und in gewisser Weise inflationistisch gehandhabt zu werden, – eine Erscheinung, die

¹⁾ Selbst die Neuauflage des LfThK würdigt den Begriff AXIOM nur nach der philosophischen Seite, I, 1157.

²⁾ Vgl. etwa J. B. Beumer, *Das Axiom gratia supponit naturam*, in: Greg 20 (1939) 381–406; 535–552; J. Rabaneck, *Das Axiom: facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*, in: Scholastik 32 (1957) 27–40.

in der Theologie nicht gerade selten sei, die zwar meist auf Gedankenlosigkeit beruhe, im Grunde aber doch wenig Schaden verursache und die infolgedessen nicht allzu ernst genommen werden solle und nicht über die Maßen problematisiert werden dürfe.

Wenn über das theologische Axiom als solches etwas Eingehendes ausgemacht werden soll, muß vorab Klarheit bestehen über die Wege, die hier einzuschlagen sind. Man kann versuchen, ganz unabhängig von den konkret vorhandenen Axiomen (die ja eigentlich erst das Axiom zum Problem werden lassen), über begriffliche Analysen und Vergleiche mit analogen Sätzen anderer Wissenschaften einen Einstieg zu gewinnen. Die Frage ist indes, ob ein solches Vorgehen für sich allein genommen ausreicht. Wir möchten es bestreiten. Denn das theologische Axiom existiert zunächst in den einzelnen konkret als Axiom bezeichneten Sachverhalten. Mag auch eine apriori versuchte begrifflich-dialektische Analyse für eine Wesenserhellung unerlässlich sein, letzten Endes wird sich über das theologische Axiom nur dann erschöpfend und zutreffend Auskunft geben lassen, wenn man tatsächlich vorhandene Sätze dieser Art studiert, sich an ihnen orientiert hat. Wie schwierig sich jedoch eine Untersuchung von dieser Seite her gestalten muß, lehrt allein schon der unterschiedliche und uneinheitliche Charakter jener Sätze, auf die man gegenwärtig den Begriff AXIOM zu beziehen pflegt: Um nur einige der Bekanntesten zu nennen: »gratia non destruit naturam, sed supponit et perficit eam«; »facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam«; »per Mariam ad Jesum«; »lex orandi, lex credendi«; »divus Thomas sui interpres«⁸⁾.

I) Erster Versuch einer Abgrenzung. -

Eine Reflexion über das, was Axiom im Bereich des theologischen Denkens darstellt, wird nur möglich sein, wenn es gelingt, eine erste, freilich nur vorläufige und in groben Umrissen gezeichnete Abgrenzung vorzunehmen. Dabei kann man ohne weiteres mit den Vorstellungen auskommen, die der Theologe unwillkürlich und spontan mit dem Begriff Axiom verbindet (mag sich auch hinterher eine solche »Prolepsis« als in sich unscharf, ungenügend und darum als korrekturbedürftig erweisen). Unter dieser Rücksicht kann Axiom fürs erste beschrieben werden als ein prinzipienähnlicher Satz, der dem theologischen Denken zur Zusammenfassung und Stütze gewisser komplizierter Aussagen dient und eine bestimmte Verbindlichkeit beansprucht. Dieser »Vorbegriff« muß nun nach einer zweifachen Richtung hin näherhin abgesteckt werden: einmal ist er ähnlichen Sätzen anderer Wissenschaften gegenüberzustellen, sodann muß er mit der theologischen Sätzelehre als solcher konfrontiert werden. Dieses Verfahren ist notgedrungen - ob der noch undifferenzierten Begrifflichkeit von AXIOM - zunächst negativer Natur: es kann uns lediglich deutlich machen, was das theologische Axiom nicht ist. Damit wird aber dann doch die Möglichkeit einer positiven und genauen Erfassung seines Wesens grundgelegt und vorbereitet.

a) Theologische Axiome werden oft in einer Weise benutzt, als seien sie im Grunde identisch mit den eigentlichen philosophischen oder mathematischen Axiomen. Es ist äußerst wichtig, den generellen Unterschied zwischen beiden Axiomarten zu sehen. Bei den philosophisch-mathematischen Axiomen handelt es sich um schlechterdings evidente unbeweisbare Sätze, deren Gültigkeit außer Frage steht. Sie leisten dem philosophischen Erkenntnisprozeß die

⁸⁾ Axiome wie: »bonum est diffusivum sui« und »omne agens agit sibi simile« lassen wir bewußt außer Betracht, weil sie trotz ihres Gebrauches in der Theologie ausgesprochen philosophische Sätze sind.

Funktion einer letzten, nicht mehr weiter rückführbaren Grundlegung⁴⁾. Eben dieses Merkmal der unmittelbaren, dem Verstande zugänglichen Evidenz fehlt dem theologischen Axiom. Wohl deutet es eine irgendwie geartete Notwendigkeit an, doch ist diese nicht für den Intellekt, sondern nur für den Glauben einsichtig; zudem erscheint in vielen Fällen diese Notwendigkeit mehr aposteriorischer denn apriorischer Natur. Abgesehen von der Verschiedenheit des Erkenntnismodus beruht der Unterschied von philosophischem und theologischem Axiom in der je verschiedenen Relation zur Geschichtlichkeit. Das philosophische Axiom ist in seiner Struktur überzeitlich und übergeschichtlich, das theologische Axiom scheint ohne den geschichtlichen Faktor nicht möglich. Schließlich können theologische Axiome trotz der Prägnanz ihrer Formulierung inhaltlich recht fluktuierend sein und demnach vielfältige Auslegungsmöglichkeiten zulassen, – ein Merkmal, das dem philosophischen Axiom durchaus fehlt.

Eher noch lassen sich theologische Axiome mit den ausgesprochen geschichtlichen Axiomen vergleichen. Letztere haben gewöhnlich den Charakter von regulativen, aus langer Erfahrung herausgewachsenen Prinzipien, die mehr zur Ordnung und Sichtung von Geschehnissen, denn zum Fortschritt des wissenschaftlichen Prozesses als solchen dienen. Theologische Axiome sind indes trotz ihrer offenkundigen Verflochtenheit mit der Historizität sicherlich mehr als bloße Hilfen zur Bewältigung der Erfahrung. Sie scheinen doch irgendwie, und hierin den philosophischen Axiomen sich wiederum nähernd, für die Grundlegung theologischer Wissenschaftserkenntnis bedeutsam.

In groben Zügen läßt sich fürs erste die Eigenart des theologischen Axioms abstecken: es nimmt eine Art von Mittelstellung ein zwischen dem speziell philosophischen und eigentlich empirischen Axiom; es befindet sich demnach in einer eigentümlichen Spannung von Notwendigkeit und Geschichtlichkeit. In seiner ganzen Struktur zeigt es diese Ambivalenz.

b) Eine weitere Verdeutlichung läßt sich gewinnen, wenn man die Stellung des theologischen Axioms innerhalb der theologischen Sätzelehre näher zu bestimmen sucht. Auch hier wird die Methode negativ sein müssen. Denn einen »offiziellen« Platz besitzt das Axiom im Gremium der theologischen Sätze bis heute nicht. Mitunter bezeichnet man in einem weiteren Sinn und vornehmlich außerhalb der theologischen Wissenschaft mit Axiom das eigentliche, formulierte katholische Dogma. Es braucht nicht lange bewiesen zu werden, daß die gegenwärtig in der Theologie als Axiome gekennzeichneten Sätze in keinem Fall die Gewichtigkeit eines dogmatischen Lehrsatzes für sich in Anspruch nehmen wollen. Sie müßten ja auch sonst in kirchlichen Lehrentscheidungen Eingang gefunden haben. Hiefür läßt sich aber kein Beleg finden⁵⁾. Hinwiederum wäre

⁴⁾ Vgl. die Definition von AXIOM im LfThK³ I, 1157; über das Verhältnis von philosophischen und mathematischen Axiomen vgl. C. Nink, *Der Sinn der Mathematik*, in: Scholastik 14 (1939) 545–564; besonders 556; 564.

⁵⁾ Eine Ausnahmestellung nimmt lediglich der Satz »lex orandi – lex credendi« ein. In seiner allerdings unverkürzten Form »legem credendi lex statuat supplicandi« hat sich ihn Pius IX in seiner dogmatischen Bulle »Ineffabilis Deus« vom 8. Dezember 1854 zu eigen gemacht. Doch zeigt gerade die Art, in der das Axiom in dieser Lehrentscheidung seine Anwendung findet, daß es trotz Inanspruchnahme durch das kirchliche Lehramt nicht in den Rang eines Glaubenssatzes erhoben wurde. Pius XII nennt denselben Grundsatz in seiner Liturgieencyklika ein »bekanntes und ehrwürdiges Wort«, wobei wiederum zum Ausdruck kommt, daß es sich dabei um keinen Glaubenssatz im eigentlichen Sinne handelt. Immerhin läßt sich die Relation zur Glaubenswahrheit als solcher nicht in Abrede stellen (vgl. dazu K. Federer, *Liturgie und Glaube* (Paradosis, Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie IV Freiburg/Schw. 1950, 2f).

es ohne Zweifel zu minimalistisch, das Axiom auf die Stufe der bloßen theologischen Lehrmeinungen zu stellen (wobei nicht bestritten werden soll, daß ein Axiom genetisch-historisch betrachtet sehr wohl einmal eine solche Sentenz gewesen sein kann). – Wenn irgendwo, dann dürfte das Axiom bei der Gruppe der sog. »katholischen Wahrheiten« einzuordnen sein. Diese umfassen nach herkömmlicher Auffassung a) die theologischen Schlußfolgerungen, b) die dogmatischen Tatsachen, (z. B. römischer Episkopat des Petrus), c) Vernunftwahrheiten, die nicht geoffenbart sind, aber mit der Offenbarungswahrheit in einem inneren Zusammenhang stehen (z. B. die Geistigkeit der Seele) oder philosophische Begriffe, in denen das Dogma verkündet wird (z. B. Person, Substanz)⁶⁾. Mit Sicherheit läßt sich wohl behaupten, daß das Axiom nicht bei den eigentlichen theologischen Schlußfolgerungen zu Hause ist: es trägt nicht so sehr den Charakter einer mittelbaren oder unmittelbaren aus dem Dogma gewonnenen Ableitung, – wenn es zum Dogma eine Beziehung aufweist, dann eher die einer der dogmatischen Formulierung selbst vorausliegenden Tatsache. Eine bloß »dogmatische Tatsache« scheint das Axiom andererseits auch wieder nicht zu sein, so sehr es als Faktum seinen Platz in der Geschichte hat. Manches empfiehlt, das Axiom unter die »Vernunftwahrheiten« einzuordnen. Dafür spricht namentlich der Bezug zur Offenbarungswahrheit, der dem Axiom in irgendeiner Form doch zu eignen scheint. Andererseits will es trotz der abstrakten und oft philosophisch anmutenden Formulierung gewiß nicht bloße verknäppte Wiedergabe einer Vernunftwahrheit sein.

Der Vergleich mit den theologischen Sätzen deckt – trotz Ermangelung einer positiven Bestimmung dessen, was Axiom ist, auf, welchen Charakters die in der ersten Gegenüberstellung konstatierte Polarität von Notwendigkeit und geschichtlicher Bedingtheit, von Absolutheit und Relativität ist: Das ihm eigene Element der Notwendigkeit rückt das Axiom in die Nähe der Glaubensprinzipien, verleiht ihm wohl darum eine gewisse Unantastbarkeit, auf der anderen Seite scheint es doch auch ähnlich wie theologische Sentenzen im Verlaufe geschichtlicher Entfaltung geworden.

Diese Abtastung der elementaren Umrisse des theologischen Axioms gibt nun die Richtung an, in der sich eine positive Analyse zu bewegen hat.

II) Die Begrifflichkeit ἀξίωμα

Der Terminus ἀξίωμα ist eindeutig griechischen Ursprungs. Der lateinischen Sprache ist er von Haus aus nicht geläufig. Daraus erklärt sich, daß die älteren lateinischen Schriftsteller, so sie auf ihn Bezug nehmen, meist auf eine Transkription⁷⁾.

In der voraristotelischen Literatur heißt ἀξίωμα stets nur »Ehre«, »Schätzung«, »Einschätzung«, »Würde« und dgl.⁸⁾. Hingegen zeigt das entsprechende Verbum ἀξιῶν bereits in der Periode vor Aristoteles eine Bedeutungsverschiebung in jene Richtung, in der sich später das Substantiv ἀξίωμα umzubilden begann. Zwar ist die ursprüngliche Bedeutung auch hier »einschätzen«, »für würdig halten«, doch schon bei Xenophon⁹⁾ steht ἀξιῶν auch für »richtig halten«, »zum

⁶⁾ Vgl. L. Ott, *Grundriß der katholischen Dogmatik*², Freiburg 1957², 10.

⁷⁾ Thesaurus linguae latinae II, 1635.

⁸⁾ K. v. Fritz, *Die ἀρχαί in der griechischen Mathematik*, in: Archiv für Begriffsgeschichte I, Bonn 1955, 29; der Thesaurus graecae linguae (Stephani) führt unter ἀξίωμα als erste Bedeutung an: Würde, Autorität, Verdienst.

⁹⁾ Memorabilien 2, 1, 9.

Prinzip machen¹⁰⁾. Aristoteles bezeichnet in seiner Topik mit ἀξιωμα häufig den Satz, den der Disputant in einem dialektischen Gespräch zum Ausgang der Beweisführung machen will. Axiome dieser Art brauchen nicht notwendig wahr zu sein, solange es sich nicht um die Auffindung der Wahrheit, sondern nur um die Widerlegung des Gegners in der dialektischen Disputation handelt. In diesem Sinn ist Axiom wohl am besten mit »Annahme« wiederzugeben oder auch mit »Forderung«, »Postulat«¹¹⁾. Dieser noch sehr undifferenzierten Bedeutung stellt Aristoteles zu Anfang des Θ der Topik¹²⁾ eine straffere und engere Fassung des Terminus ἀξιωμα gegenüber: der Philosoph, so sagt er, »wird darauf bedacht sein, daß seine Ausgangssätze (ἀξιιώματα) so einsichtig wie möglich sind und der Schlußfolgerung so nahe wie möglich stehen. Denn auf solchen beruhen die wissenschaftlichen Schlüsse«. Das Axiom als Ausgangspunkt wissenschaftlichen Wahrheitssuchens muß demnach wahr, einsichtig sein, einsichtiger als das, was daraus bewiesen werden soll¹³⁾. In den *Analytica posteriora* versteht er schließlich unter Axiom jene ersten Prinzipien, die unbeweisbar und allen beweisenden Wissenschaften gemeinsam sind¹⁴⁾. Doch unterscheidet er das Axiom sehr genau von der Thesis¹⁵⁾. Während nämlich die Axiome κοινά sind, d. h. analog auf alle Wissenschaften anwendbar (z. B. die Gleichheitsaxiome, die sowohl in der Arithmetik, Geometrie und Stereometrie gebraucht werden), und zwar derart, daß niemand mit irgendeiner Wissenschaft etwas anfangen kann, ohne im Besitz dieser allen Wissenschaften gemeinsamen Prinzipien zu sein, sind die Thesen ἰδία, d. h. auf bestimmte Wissenschaften beschränkt, obgleich auch sie als unbeweisbar gelten, aber im Unterschied zum Axiom nicht für jeden, der etwas wissenschaftlich begreifen will, notwendig sind¹⁶⁾.

Bei den lateinischen Dialektikern (Logikern aus der Schule des Chrysipp) wird Axiom zunächst nach der weiteren aristotelischen Auffassung interpretiert. Cicero, der sich offenkundig schwer tut, das griechische ἀξιωμα adäquat wiederzugeben¹⁷⁾, will darunter einfach jedwede »enuntiatio« und »pronuntiatio« mag sie wahr oder falsch sein, verstehen¹⁸⁾. Donatus hingegen schließt sich dem engeren Verständnis des Stagiriten an: ein Axiom ist eine Sentenz, »quae uno verbo nexam contineat et perfectam intelligentiam eamque a veteribus Verbum appellatam«¹⁹⁾. Plutarch versteht unter Axiom eine πρότασις und bemerkt, daß man unter Axiome gewöhnlich die πρότασις ἀπίστους [ἀναποδείκτους] und nicht Sätze, die eines Beweises noch bedürfen²⁰⁾. Unter dieser Rücksicht erscheint das Axiom als ein ohne weiteres angenommener Satz²¹⁾. Ähnlich bestimmt auch Pseudo-

¹⁰⁾ Fritz, a. a. O. 30.

¹¹⁾ Fritz, a. a. O. 31.

¹²⁾ 8, 1, 155b, 10ff.

¹³⁾ Fritz, a. a. O. 32; der Thes. graecae ling. referiert als aristotelische Auffassung: »enuntiatio, quae ex se intelligitur«; vgl. auch J. M. Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg-München 1956, 85.

¹⁴⁾ Fritz, a. a. O. 32.

¹⁵⁾ Anal. posterior. 1, 2, 72 a, 14ff.

¹⁶⁾ Fritz, a. a. O. 25.

¹⁷⁾ Tusc. 1, 14.

¹⁸⁾ Thesaurus graecae linguae I/2, 1101; J. Faccioliati – A. Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon*, Schneeberg 1831, I, 302; überhaupt entspricht es der Stoa, AXIOM generell mit »Satz« wiederzugeben; vgl. dazu Bochenski, a. a. O. 129.

¹⁹⁾ In Terent. Vgl. Thesaurus graecae linguae I/2, 1101.

²⁰⁾ Thesaurus graecae linguae I/2, 1101.

²¹⁾ Faccioliati – Forcellini I, 302 »effatum verum per se et clarum nec ulla indigens probatione, quod vulgo principium vocant«.

verbo, tum propensionem tum rogamentum« und fügt dem bei: »familiarius tamen Apuleius das Axiom, bezeichnet es aber auch mit eigenen Worten als »verbum e dicitur propositio«²²⁾.

Unter den Kirchenvätern ist es allein Augustinus, der sich, – und auch nur an einer einzigen Stelle seiner Werke – mit dem Begriff $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$ auseinandersetzt. In den Quaest. in hept. 2,80²³⁾ stellt er fest, daß die Auslegung des Wortes nicht einheitlich sei (»pluribus modis intelligitur«); er selbst ist der Ansicht, es wäre »tolerabilius« mit »postulatio« wiederzugeben. Eine Bedeutung für die Theologie erkennt er dem Begriffe augenscheinlich nicht zu.

In diesem Zusammenhang mag vielleicht interessieren, daß die grundlegende Doppelbedeutung von $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$ als Bezeichnung von Dignität und als Kennzeichnung einer bestimmten Art von Sätzen keineswegs, wie es zunächst den Anschein haben könnte, zueinander ohne Beziehung ist. Das erhellt der Begriff $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$. Er bezeichnet u. a. die Geltung eines Wortes, seine Wichtigkeit und seinen Wert. So schließt die szientifische Bedeutung von $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$ ohne weiteres auch das erstermittelte Verständnis mit ein. Es bleibt noch zu bemerken, daß die von Aristoteles begründete engere Fassung des Begriffes vorwiegend am Bereich der Mathematik exemplifiziert ist²⁴⁾.

Für unser Anliegen ist nun nicht so sehr der Aufweis von Bedeutung, wie und in welcher Weise sich der Begriff AXIOM im Bereich der profanen Wissenschaft, vorzüglich in Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft fortentwickelt hat²⁵⁾, – ungleich wichtiger erscheint uns die Frage, zu welchem Zeitpunkt die Begrifflichkeit $\alpha\lambda\iota\omega\mu\alpha$ in die Theologie Eingang gefunden hat.

Es läßt sich zeigen, daß der szientifische Begriffsinhalt unseres Terminus über BOETHIUS in die mittelalterliche Theologie eingedrungen ist, seltsamerweise jedoch nicht in der Transskription AXIOMA, sondern in dem Begriffswort DIGNITAS²⁶⁾. Bei Behandlung der Frage, ob Gott »per se notus« sei, zitiert ALBERT d. GR. die Auffassung des Boethius vom Wesen des Axioms: »dicit Boethius in libro de hebdomadibus, quod »dignitas est per se nota quam quisque probat auditam«, und fügt dem bei, »quae etiam communis animae conceptio vocatur; eo quod scitis terminis statim acquiescitur ei«²⁷⁾. An anderer Stelle nimmt er direkt auf die Analytica posteriora des Aristoteles Bezug und bestimmt als Axiom »illam enim propositionem immediati principii, quam necesse est habere apud se per naturalem habitum eum qui est docendus, et non accipit eam per doctrinam«. Er erklärt auch, warum man einen solchen Satz als dignitas oder maxima propositio bezeichne: »dignitas vocatur, quia onmibus influit cognitionem et veritatem; maxima dicitur, eo quod virtute influentiae lucis et veritatis omnia excedit immediata principia«²⁸⁾. Offenkundig betrachtet damit Albert das

²²⁾ herm. p. 265; Theaurus linguae latinae II, 1635.

²³⁾ PL 34, 627.

²⁴⁾ Diese Kennzeichnung hat sich das Axiom bis in die neuere Zeit erhalten. Wie Das Große Universallexikon (Zedler) vom Jahre 1732 erkennen läßt, ist die Begrifflichkeit AXIOM durch die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode neu zu Ehren gekommen. Interessant sind die Bedingungen, die als wesentlich für ein Axiom aufgestellt werden: 1) accurata modalitas; 2) accurata quantitas; 3) accurata qualitas. In diesem Zusammenhang verweist das Lexikon auf Wolff, Unterricht von der mathematischen Methode; zum Ganzen vgl. auch R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1904, I, 118.

²⁵⁾ Hiezu Eisler, a. a. O. I, 117–120.

²⁶⁾ Eisler, a. a. O. I, 117; der Thesaurus linguae latinae kennt diese Bedeutung nicht (V/1, 1133–1139).

²⁷⁾ S. th. I q. 17.

²⁸⁾ Liber I posterii Analyt tr. 2, c. 4.

Axiom als eine Gegebenheit, welche in gewissem Sinn über oder vor allem anderen Prinzipien steht. Eben darum tritt neben die Kennzeichnung des Axioms als dignitas die Bewertung: maxima propositio.

Daneben wird an den genannten zwei Stellen auch hinreichend deutlich, daß selbst zu dem Zeitpunkt, da die Begrifflichkeit axioma-dignitas-maxima propositio in die Theologie Einlaß findet, sie inhaltlich noch ganz nach der von Aristoteles in den *Analytica posteriora* grundgelegten Auffassung bestimmt ist. Gegenüber der Antike insgesamt hat sich indes eine merkliche Vereinheitlichung durchgesetzt: nicht mehr jede Art von *Propositio* ist Axiom²⁹⁾.

THOMAS v. AQUIN kommt anläßlich seiner Darlegungen über das Naturgesetz auf die »dignitates« zu sprechen; er bestimmt sie als Sätze, die aus sich heraus allen bekannt sind, wie etwa »das Ganze ist stets größer als sein Teil« und »was in Hinblick auf ein und dasselbe gleich ist, ist auch untereinander gleich«³⁰⁾. Gleich Albert wendet auch Thomas den Begriff dignitas nur auf philosophische Sachverhalte an, mögen sie auch im Rahmen theologischer Betrachtung sich befinden.

Daß es aber auf die Dauer gesehen nicht ausbleiben konnte, den in der Theologie nun einmal heimisch gewordenen Begriff der dignitas-axioma über seinen philosophischen Begriffesinhalt hinaus in analoger Weise auch auf bestimmte Sätze der Offenbarung selbst anzuwenden und unter dieser Rücksicht nicht nur alleine auf die »cognoscibilia« (theoretische Prinzipien) zu beschränken, sondern auch auf die »operabilia« (praktische Prinzipien) auszudehnen (welch letzteren gerade in der Theologie eine maßgebliche Bedeutung zukommt), deutet sich bei BONAVENTURA an. In *Sent. libr. I d. 7 a. 1 q. 2 ad 3* bezeichnet er zwar noch ganz im Sinne seiner Vorgänger (aber gleichwohl in der für ihn typischen Ausdrucksform) die »dignitas« als einen Satz, der derart in Wahrheit steht, daß man ihm nicht mit dem Herzen widersprechen kann (»quod non est ei contradicere corde«) und führt gleich Thomas das Beispiel vom Ganzen und seinem Teil an³¹⁾. Doch zeigt sich demgegenüber in *Sent. libr. II d. 39 a. 1 q. 2 c* eine greifbare Wandlung an. Zunächst ordnet er die dignitates ausdrücklich den cognoscibilia zu, ist sich aber als Theologe und Praktiker des christlichen Lebens hinreichend bewußt, daß es auch im Bereich der operabilia Sätze von größter innerer Evidenz gibt: »sicut inter cognoscibilia quaedam sunt valde evidentia, sicut dignitates et prima principia . . . sic in operabilibus quaedam sunt maxime evidentia utpote illud »quod tibi vis fieri alii ne feceris« et quod deo obtemperandum est«. Obgleich Bonaventura den Begriff der dignitas nicht ausdrücklich für die im Bereich der operabilia evidenten Sätze in Anspruch nimmt, so kann doch von hier aus einsichtig gemacht werden, warum in der späteren Theologie gewisse praktische Grundsätze des christlichen Lebens als Axiome bezeichnet wurden. Bonaventura hat hierfür die nötigen Voraussetzungen geschaffen. Damit ist aber die grundlegende Bedeutung unseres Textes noch keineswegs ausgeschöpft: Während bei Albert und Thomas der Begriff Axiom – obgleich in die Theologie rezipiert – noch voll und ganz, inhaltlich wie formal nach aristotelischem Muster geprägt ist, also nicht zur Charakterisierung speziell theologischer Sätze dient, deutet sich bei Bonaventura erstmals an, daß auch ein Offenbarungsinhalt (also nicht bloß ein

²⁹⁾ Neu hinzukommt bei Behandlung des »per se notum« die Unterscheidung von »secundum se« und »quoad nos«.

³⁰⁾ S. th. I II 94, 2c; vgl. Schütz, *Thomaslexikon*, 102; ähnlich auch später Johannes a Sancto Thoma, *Cursus theol.* 6 q. 62 d. 16 a. 2, 9.

³¹⁾ Ähnlich auch In *Sent. libr. III d. 23 a. 1 q. 4 c.*

metaphysisch-logischer Sachverhalt) auf Grund gewisser formaler Eigentümlichkeiten die Bedingungen einer dignitas erfüllen kann.

In der Folgezeit ist es um die Lehre von der »dignitas« in der Theologie merkwürdig still geworden. Sie fand keine wesentliche Weiterentwicklung mehr. Daß jedoch der Ansatz von Bonaventura nicht unfruchtbar bleib und somit keine Einmaligkeit war, zeigt der klassische Lehrer der loci theologici, MELCHIOR CANO. In seinen Opera, Buch 12 (de locorum usu in scholastica disputatione) widmet er ein eigenes Kapitel den theologischen Prinzipien³²). Nachdem er einleitend bemerkt, daß die Zahl dieser Prinzipien durch Schrift und Tradition festgelegt sei und somit letztlich auf Christus selbst zurückgehe, gibt er eine eingehende Charakteristik ihres Wesens: »Enimvero disciplinarum principia non eodem gradu locata sunt omnia. Quaedam enim simpliciter prima sunt, quae vi sua generali cetera continent; ut in metaphysicis illud: Impossibile est simul affirmare et negare; qualia in theologia sunt illa: Deus est et est remunerator inquiringentium se; in quibus tamquam in primis credibilibus omnes fidei articuli implicite continentur«. An sich ist dieser Gedanke thomasisch³³), doch setzt Thomas die auch bei Cano aufgeführten theologischen Prinzipien nicht in Beziehung zu den dignitates im philosophischen Bereich. Hingegen bemerkt Cano ausdrücklich, diese Art von Prinzipien – gleich ob philosophisch oder theologischer Natur – seien denen ähnlich (»similia«) welche der Philosoph »dignitates« nennt. Er illustriert diese von ihm ausgemachte Analogie an dem Satz: »accidentem ad deum oportet credere quia est et inquiringentibus se remunerator sit« und fügt dem bei: wer immer sich anschickt eine übernatürliche Disziplin zu lernen, muß im vorneherein diese zwei hauptsächlichsten Sätze begreifen und zugrunde legen. Darin beruht das eigentümliche und auszeichnende Merkmal der dignitates³⁴).

Ungleich kräftiger als Bonaventura arbeitet Cano in Analogie zum philosophischen Axiom die Wesensmerkmale des theologischen Axioms heraus. Er macht hinreichend deutlich, welche Bedingungen theologische Sätze erfüllen müssen, um als Axiome gelten zu können; sie müssen der Klasse der Offenbarungsaussagen angehören und zu den grundlegendsten und allgemeinsten derselben zählen.

Man kann sich angesichts dieser Darlegungen nun kaum vorstellen, daß die genannten klassischen Theologen es gutgeheiß hätten, den Begriff der dignitas, – den sie auf dem Boden theologischer Erkenntnislehre streng mit der Offenbarungswahrheit verknüpft hatten – generell und unterschiedslos auf jene Sachverhalte anzuwenden, auf die der Begriff AXIOM vornehmlich seit dem 19. Jahrhundert unbekümmert bezogen wurde: auf Sätze, die keineswegs unmittelbar eine notwendige innere Relation zur Offenbarungswahrheit erkennen lassen, die vielmehr wohl unter dem Einfluß des in der neuzeitlichen Philosophie sich durchsetzenden rein empirischen und aposteriorischen Axiombegriffes eher Generalisationen bestimmter, im Laufe der Geschichte herausgewachsener Praktiken sind³⁵).

So steht es vom begriffsgeschichtlichen Befund her betrachtet um die Legitimität mancher in der Gegenwart als Axiom gekennzeichnete Sätze nicht zum

³²) Cap 2, 15.

³³) S. th. II II 1, 7.

³⁴) »quicumque igitur disciplinam aliquam supernaturalem discere parat, eum necesse est, duas illas generales praenotiones animo ante cepisse. Quae dignitatum nota propria atque insignis est« (a. a. O.).

³⁵) Vgl. Eisler, a. a. O. 119f.

besten. Die Begriffsgeschichte postuliert, – worauf uns auch die erste Oberflächenorientierung hindeutete – daß der Begriff Axiom im theologischen Sinn nur jenen Aussagen zugesprochen werden darf, die in innerer notwendiger Relation zur Offenbarungswahrheit stehen, gewissermaßen mit ihnen identisch sind und die nach der formalen Seite hin die Bedingungen und Merkmale erfüllen, die einst Aristoteles mit dem Terminus *ἀξιώματα* verband. Endgültigen Aufschluß hierüber kann indes nur eine Analyse bieten, die von jenen konkret vorhandenen Axiomen ausgeht, die bereits in ihrem Äußeren eine Beziehung zur Offenbarungswahrheit vermuten lassen.

III) *Das theologische Axiom als geschichtliches Faktum*

Bei den meisten der vorhandenen theologischen Axiome läßt sich zeigen, daß sie von irgendeinem Denker zu irgendeiner Zeit einmal formuliert wurden, um den Inhalt einer augenblicklich wichtig erscheinenden Wahrheit in einer knappen Einkleidung wiederzugeben und festzuhalten. So kann etwa der historische Standort des Satzes »*gratia supponit naturam*« einigermassen genau erhoben werden. Dabei braucht es nun keineswegs der Fall zu sein, daß im Augenblick seines ersten geschichtlichen Auftretens dem Satz das Merkmal einer für alle Zeiten hindurch verbindlichen Aussage angeschrieben steht, bzw. daß man sich bei der Geburtsstunde solcher Aussage bereits klar war, einen Grundsatz geboren zu haben. Es scheint ein Charakteristikum theologischer Axiome zu sein, spontan und unvermittelt gleich einer flüchtig hingeworfenen Sentenz in der Geschichte aufzutreten, mit einer verblüffenden Ahnungslosigkeit und Indifferenz gegenüber der eigenen Wichtigkeit und Entfaltungspotenz.

Spätere Zeiten, die Freude an knappen Formulierungen besitzen, greifen dann gewöhnlich einen derartigen Satz auf, entheben ihn seines geschichtlich-ursprünglichen Standortes und bemühen ihn für Ansichten, die ehemals noch gar nicht mit diesem Satz mitgedacht waren (etwa weil Zeit oder Begrifflichkeit noch nicht genügend entwickelt war), sich aber rückblickend gut mit der vorhandenen Formulierung verbinden und belegen lassen³⁶⁾. Damit erhält das, was vielleicht zu Anfang nur kurzer, abschließender Ausdruck einer Sentenz gewesen war, den Charakter eines Satzes mit Allgemeingültigkeit, den Rang eines Prinzips. Wie die Erfahrung weiterhin lehrt, geht mit zunehmendem Abstand vom historischen Ort das Wissen um die Ursprungssituation des Axioms nur allzuleicht verloren; nur jener Bedeutungsgehalt bleibt zuhanden, der sich als letzter unter dem Etikett der ursprünglichen und gleichgebliebenen Formulierung angereichert hat; die Folge ist, daß die augenblicklich herrschende Interpretation des Axioms auch als die ursprünglich-historische ausgegeben wird. Nicht selten erlangt auf diese Weise ein Axiom im Verlauf einer längeren Entwicklung verschiedene Möglichkeiten eines Verständnisses, oft in einer Weise miteinander verschränkt und verfilzt, daß es schwer ist, die richtige oder ursprüngliche Auslegung herauszufinden.

So steht das Axiom theologiegeschichtlich unter einer eigentümlichen Dynamik: es erhebt sich sehr schnell über seine geschichtlich-ursprüngliche Einmaligkeit und nimmt je nach den Möglichkeiten einer Interpretation den Ausdruck einer über allen historischen Zufälligkeiten stehenden Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit an.

³⁶⁾ A. F. Utz, *Wesen und Sinn des christlichen Ethos*, München-Heidelberg 1942, 154.

Wenn man unter diesem Aspekt das Axiom nochmals mit der bloßen theologischen Lehrmeinung konfrontiert, darf gefragt werden, ob eine solche Ausfaltung in die Allgemeingültigkeit und Allgemeinverbindlichkeit ein Vorgang ist, der lediglich auf Kosten des historischen Prozesses geht, der von außen her an den einmal formulierten Satz herangetragen wird, zu dem sich dieser aber aus sich heraus indifferent verhält, oder ob es sich bei solcher Entfaltung nicht doch um die Auszeugung einer dem jeweiligen Grundsatz innerlichen entelechischen Bestimmtheit handelt, um die Gestaltwerdung einer Wesenbestimmung also, die zum Zeitpunkt der historischen Geburt des Axioms bereits vorhanden ist, aber veranlaßt (nicht: verursacht) durch den geschichtlichen Werdegang dem theologischen Bewußtsein erst zu einem späteren Augenblick deutlich wird.

Es geht näherhin darum, ob es sich bei dem auf dem Gang durch die Geschichte erst voll manifestwerdenden Aussagegehalt eines Axioms um einen Inhalt handelt, der von der historischen Formulierung des Satzes nicht eigentlich geschaffen wird, sondern unabhängig von ihr und damit vor ihr schon gegenwärtig ist, wenn auch unreflektiert und in andersartigen Vorstellungen und Wendungen.

IV) Der metaphysisch-theologische Aspekt:

Das Axiom als Transzendental von Offenbarungsaussagen

Wir wurden bereits bei der ersten Skizzierung darauf aufmerksam, daß das theologische Axiom Grundsatz sein will und damit auch den Anspruch einer größeren Verbindlichkeit erhebt als etwa die bloß theologische Meinung. Es will nicht nur wahr sein, sondern innerhalb eines bestimmten Rahmens von allgemeiner Gültigkeit. Der geschichtlich-historische Aufweis hat diesen Sachverhalt nur noch stärker herausgestellt und in ihm das eigentliche Problem des theologischen Axioms zu erkennen gegeben. Wenn das Axiom einen bereits vor seiner Formulierung vorhandenen und gültigen Grundsatz theologischer Natur zum Ausdruck bringt, dann wird sofort klar, daß ein solcher in enger Relation zur Offenbarungswahrheit stehen muß. Denn schließlich fußen alle entscheidenden theologischen Grundsätze und Prinzipien auf entsprechenden Offenbarungsinhalten.

Um nun Gewißheit über die Tatsächlichkeit und die Art einer Relation des Axioms zur Offenbarung zu gewinnen, scheint es vorab notwendig, Struktur und wesentliche Merkmale der Offenbarungswahrheit herauszustellen. Wie man das Eigentliche einer Offenbarungsaussage oder eines Dogmas im einzelnen auch bestimmen mag, sicher ist, daß sie als gleichsam integrierende Bestandteile Inhalte in sich bergen, die ihrem Wesen nach der Offenbarungsaussage gegenüber transzendentaler Natur sind, infolgedessen nicht nur Bestandteil eines einzigen, sondern Element durchaus mehrerer Glaubenssätze sein können, ohne freilich selbst in ihrem transzendentalen Ansichsein bereits formelle Glaubenswahrheit zu sein. Solche, den konkreten Glaubens- und Offenbarungswahrheiten transzendentale, aber zu deren Verständnis und Ausdruck durchaus unumgängliche Aussagen, sind in sich durchaus eindeutig und von notwendiger Gültigkeit, jedoch weil abstrakt einer näheren Spezifizierung bedürftig. Obleich in dieser ihrer transzendentalen Beschaffenheit philosophischen Axiomen nicht unähnlich, dürfen sie doch mit diesen nicht verselbigt werden: sie sind vielmehr Gebilde, die selbst den spezifischen philosophischen Axiomen vorgelagert erscheinen, die eben darum unter Umständen niemals in den Griff des abstrahierenden Denkens gekommen wären, wenn Gott die Offenbarung nicht hätte geschehen lassen.

Diese Transzendentalien scheinen nun den Schlüssel für die Erklärung und das Verständnis des theologischen Axioms zu bieten: Das Axiom in seiner theologischen Bedeutung wäre demnach nichts anderes als die in einer allgemeinen Formulierung ausgedrückte Abstraktion der den Glaubenswahrheiten innerlichen Transzendentalien.

Verfolgt man diesen Gedanken weiter, so treten zwei recht merkwürdige Tatsachen zutage, die insgesamt jedoch nur das bestätigen und von neuer Warte beleuchten, was aus den bisherigen Analysen als wahrscheinlich sich herausgestellt hat. Zum ersten: Das Axiom ist stets so alt, wie die Offenbarungsaussage selbst; es ist gewissermaßen (nicht zeitlich, sondern sachlich) vor ihr vorhanden, auf jeden Fall ist es schon da, noch bevor es aus dem Offenbarungsinhalt explizit herausgehoben und in eine seinem abstrakten Wesen entsprechende ebenfalls abstrakte Formulierung gegossen wird. Dieses »Dasein« vor der historischen Geburt und der Präzision der Formulierung ist nicht ohne Niederschlag in der gläubigen Erfahrung: es zeichnet sich ab als ein Wissen davon, daß in einem oder mehreren dogmatischen Sachverhalten eine ebenfalls nur von der Offenbarung her zu begreifende einheitliche Gesetzmäßigkeit obwaltet. Das Bedürfnis nach begrifflich-abstrakter Klärung meldet sich gewöhnlich erst dann an, wenn die Erfassung dieser Gesetzmäßigkeit einen bestimmten Intensitätsgrad erreicht und die Begrifflichkeit das nötige Rüstzeug geliefert hat. Die Erfassung des Axiomsinhaltes ist somit stets früher gegenwärtig als sein Ausdruck in einer konkreten und geschliffenen Formulierung.

Sodann: Durch die Transponierung vom theologischen Ort (wie sich die transzendente Existenz des Axiomsinhaltes in der Offenbarungsaussage vielleicht bezeichnen läßt) zum historischen Ort (d. h. zur abstrakt-theoretischen und ausdrücklichen Fixierung mit dem Begriffsmaterial einer bestimmten geschichtlichen Epoche) geht der Aussagegehalt seiner ursprünglichen unreflektierten Eindeutigkeit verlustig. Er verliert durch seinen Eintritt in die Geschichte des theologischen Denkens und durch die Festlegung auf eine bestimmte historische Situation und Begrifflichkeit seine Durchsichtigkeit, wird jetzt erst gnoseologisch zum Problem und Ausgangspunkt variabler, keineswegs einhelliger Interpretationen.

Betrachten wir das Gesagte nunmehr an Beispielen: Das Axiom »facienti quod est in se Deus non denegat gratiam« kann hinsichtlich seines historischen Ursprunges ziemlich genau bestimmt werden. Indessen hatte das Prinzip Existenz bereits vor seiner Formulierung und es wurde schon vor ihr gewußt. Sein Aussagegehalt an sich ist im Grunde nichts anderes als die Abstraktion der schlichten Offenbarungswahrheit: Bittet und ihr werdet empfangen, klopfet und es wird euch aufgetan, oder noch allgemeiner des Satzes, daß Gott denen die ihn suchen, ein Vergelter ist. Es braucht nicht eigens erwähnt zu werden, daß die abstrakte Formulierung, die dieses Prinzip erst zum Axiom machte, das im genannten Offenbarungsinhalt geborgene Transzendental keineswegs vereinfachte, vielmehr das Problem erst eigentlich entstehen ließ.

Ähnlich verhält es sich mit dem Axiom »gratia supponit naturam«. Wir kennen seinen historischen Standort und sind auch in der Lage, es genetisch auf eine konkrete Offenbarungsaussage zurückzuführen (1 Kor 15, 45); unabhängig von der Ermittlung seines tatsächlich geschichtlichen Ursprunges weist sich dieses Axiom als das grundlegende Transzendental der Lehre von der Inkarnation aus und demzufolge als Bestandteil aller mit dieser Glaubenslehre in Zusammenhang stehenden Offenbarungssätze. Es begegnet deshalb gleicherweise in der Sakramentenlehre, in der Lehre vom Glauben, in dem Verhältnis von Gnade und Freiheit,

usw. Noch bevor die Begrifflichkeit »Natur« und »Gnade« ausgereift war, wurde um dieses Transzendental gewußt. Man erkannte, daß die Gnade die Geschöpflichkeit zur Voraussetzung habe und daß in solcher Relation sich eine Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit offenbare. In dem Augenblick aber da dieser Sachverhalt in eine abstrakte und geschliffene Formulierung gebracht wurde, begann das Stadium der Problematik. Das Axiom war nun leichtfüßig geworden und ließ sich, weil »losgekettet« von seiner inneren Relation zur Offenbarungswahrheit dementsprechend in verschiedenen Auslegungen variieren.

Die Analyse des theologischen Axioms an Hand konkret vorhandener Axiome gibt nun die Möglichkeit, die im Vorhergehenden konstatierte Differenz zwischen dem Axiomverständnis der klassischen Theologie und der gegenwärtig herrschenden Konzeption einen Ausgleich zu schaffen. Nach der Intention von Bonaventura und Cano kann der Charakter eines theologischen Axioms allein den Offenbarungswahrheiten zukommen, jedoch nur solchen grundlegendster Natur, die gleichsam gemeinsamer Bestand mehrerer Glaubenswahrheiten sind. Unter dieser Voraussetzung darf a fortiori das als inneres Transzendental einer Offenbarungswahrheit Auffindbare, das in abstrakter Formulierung sich erst richtig als gemeinsames Element gewisser gleichartiger Offenbarungsaussagen ausweist, ebenfalls den Rang und die Stellung eines Axioms beanspruchen. Da es als dogmatisches Transzendental sachlich vor der einzelnen Glaubenswahrheit steht, ist es im Vergleich zu dieser, die ja in ihrer Art ja auch Prinzip ist, »maxima propositio«, Prinzip über dem Prinzip und eben darum »dignitas« – »Axiom«.

V) Gnoseologische Folgerungen

a) Für das theologische Axiom scheint es irgendwie typisch zu sein, daß seine spätere Auslegung über den Umfang des historisch als ursprünglich verifizierbaren und ausmachbaren Verständnisses hinausgeht, somit von ihm abweicht, sich ihm gegenüber mitunter sogar vervielfältigt, in jedem Fall also deutlich abweicht von der Intention, die der Urheber damit verbunden hat. Aus solcher Divergenz kann man nun nicht ohne weiteres den Schluß ziehen, daß die historisch ursprüngliche Auffassung, die dem Axiom zu Anfang mit auf den Weg gegeben wurde, die allein gültige sei und daß dementsprechend alle weiteren Auslegungen, die aus dem Wortlaut des Axioms unter Zugrundlegung einer anderen theologiegeschichtlichen Situation und unter verändertem Aspekt gewonnen werden und die infolgedessen mit der ursprünglichen Lesart nicht übereinstimmen, einfach darum schon suspekt oder gar unrichtig seien. Das träfe nur dann zu, wenn das Axiom wirklich nichts anderes wäre als das Produkt eines rein historischen Prozesses. Man wird sagen müssen, daß es im Hinblick auf die metaphysisch-theologische Eigenart des Axioms höchst merkwürdig wäre, wenn ein Axiom nur jene Interpretationsmöglichkeit in sich begreifen würde, die sein »Entdecker« ausdrücklich damit verbunden hat. Das Axiom als Transzendental ist seiner Struktur nach so generell, daß es sich in einer einzigen spezifizierten Interpretation gar nicht erschöpfen kann.

Ob eine bestimmte Auffassung eines Axioms nun richtig oder falsch ist, darf darum nicht gemessen werden an der vielleicht eindeutig feststellbaren Intention seines Urhebers in der Geschichte des theologischen Denkens. Der Aufweis der historischen Genesis kann hiefür kein letztlich entscheidendes Kriterium bieten. Die Richtigkeit einer Auslegung kann nur durch eine von der Geschichte des

Axioms unabhängigen Rechtfertigung ihrer selbst und einer Berücksichtigung etwaiger kirchenamtlicher Äußerungen gewonnen werden. Mit anderen Worten: Das Verständnis eines Axioms ist zu messen an der Offenbarung. Es ist darum an sich durchaus korrekt, den Wortlaut eines Axioms als verkappte Wiedergabe und Begründung einer Sentenz zu bemühen, die sich mit der Offenbarung wohl vereinigen läßt, mag sie auch bei der ursprünglichen geschichtlichen Fixierung desselben noch unberücksichtigt geblieben sein. Ursprünglicher Sinn und Ursinn eines Axioms sind nicht notwendig dasselbe³⁷). Die Frage nach der ursprünglichen Auffassung eines Axioms darf darum niemals mit der Frage nach seiner richtigen Interpretation vermenget werden. Sollte etwa zutreffen, daß die ursprüngliche Auslegung des Satzes »gratia supponit naturam« rein ontisch-metaphysisch gewesen ist und nichts anderes besagen wollte, als daß die Gnade als Akzidens einer natürlichen Substanz als Voraussetzung bedarf, so ist damit noch nichts gegen alle jene späteren Auslegungen entschieden, die darüberhinaus dem Axiom einen praktisch-moralischen Sinn zu geben versuchen, die darin auch ausgesprochen finden, daß die Gnade zu ihrer Voraussetzung gewisser natürlicher Qualitäten und Dispositionen bedarf. Diese Auslegung kann den Anspruch der Legitimität erheben, wenn sie mit der Offenbarung nicht in Widerspruch steht.

Aus dem Gesagten ergibt sich noch ein weiterer Gesichtspunkt: Weil das theologische Axiom im Letzten Transzendental einer Offenbarungswahrheit ist, haben wir nun auch ein Kriterium, um manche unter der Kennzeichnung AXIOM in Umlauf befindliche Sätze dahingehend zu prüfen, ob sie den Titel eines Axioms mit Berechtigung tragen. Nicht alles und jedes an festgefühten theologischen Sentenzen kann den Charakter eines Axioms beanspruchen. Dieser Hinweis scheint nicht unwichtig: Unter dem Einfluß moderner schlagwortartiger Formulierungen ist man auch innerhalb der Theologie da und dort der Versuchung erlegen, gewisse theologische Sentenzen und Anliegen in einen dem profanen Schlagwort ähnlichen Jargon vorzutragen (das gilt für einige populäre marianische Postulate). Man kann dieser Gefahr leicht entgehen, sofern nur das Axiom streng im Raum der wissenschaftlichen Theologie lokalisiert bleibt und man der Versuchung widersteht, es zum Spielball gewisser Zeitströmungen werden zu lassen. Freilich kann es sehr wohl eintreten, daß ein in der Gegenwart nur den Rang einer theologischen Sentenz einnehmender Satz im Verlauf einer längeren geschichtlichen Entwicklung sich als Axiom ausweist und seine Relation zur Offenbarungswahrheit zu erkennen gibt. Dies ist möglich, weil die Erschließung des Offenbarungsgutes selbst noch keineswegs ein Ende gefunden hat.

b) Wir wurden im Verlauf unserer Darstellung wiederholt darauf aufmerksam, daß ein Axiom nicht erst seit dem Zeitpunkt datiert, da es im Gewande einer präzisen Formulierung im Raum und Fluß des theologischen Denkens auftaucht. Das bedeutet, daß man bei Aufweis eines Axioms nicht haltmachen darf beim Zeitpunkt seines ersten historischen Auftretens. Auch sollte man nicht den oder die Theologen, bei denen das Axiom erstmals in geschliffener Begrifflichkeit faßbar wird, als Schöpfer oder Erfinder bezeichnen. Sie sind eher Entdecker oder Stationen, bei denen das, was eigentlich schon vorher vorhanden und erfaßt war, in eine entsprechende abstrakte Formulierung umgeschlagen wird. So läßt sich zeigen, daß zwar der Wortlaut des Axioms »gratia supponit naturam« im Mittelalter (Bonaventura, Thomas) begegnet, der Aussagegehalt an sich aber im Inkarnationsdenken der Väter, in der patristischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit

³⁷) Dies scheint Utz, a. a. O., 157 nicht hinreichend zu berücksichtigen.

des Menschen vorhanden ist (übrigens in einer stärkeren Relation zur Offenbarungswahrheit als später im Stadium der abstrakten Begrifflichkeit). –

Zusammenfassend darf festgestellt werden: Das theologische Axiom wird in rechter Weise nur erfaßt, wenn man es als typischen Ausdruck der durch die Heilsgeschichte gekennzeichneten theologischen Situationen versteht. Es weist einen Werdegang auf, der der Entfaltung eines Dogmas nicht unähnlich ist, aber doch keineswegs mit ihr parallel zu laufen braucht. Vielleicht kann man sagen, daß ein Axiom sich dann erst vernehmbar macht, wenn ein gewisser Bestand von Offenbarungswahrheiten gesichert ist und zum Gegenstand theologischer Reflexion wird.