

Steffen Huber
Einführung in die Geschichte der polnischen Sozialphilosophie

Veröffentlichungen des
Deutschen Polen-Instituts Darmstadt

Begründet von Karl Dedecius
Herausgegeben von Dieter Bingen und Peter Oliver Loew

Band 33

2014

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Steffen Huber

Einführung in die Geschichte der polnischen Sozialphilosophie

Ausgewählte Probleme aus sechs Jahrhunderten

2014

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Wydano z finansowym wsparciem Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej.
Herausgegeben mit finanzieller Unterstützung der Stiftung für deutsch-polnische
Zusammenarbeit.



FUNDACJA WSPÓŁPRACY
POLSKO-NIEMIECKIEJ
STIFTUNG
FÜR DEUTSCH-POLNISCHE
ZUSAMMENARBEIT

Publikacja współfinansowana ze środków Instytutu Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.
Publikation gefördert aus Mitteln des Instituts für Philosophie
der Jagiellonen-Universität Krakau.



Umschlagabbildung: Wrong Rung-Ring. Aquarell/Gouache/Tempera.
Originalgröße 12,5 x 12,0 cm. Privatbesitz. © Kazimierz Łyszcz

Redaktion: Norbert Winkler

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.d-nb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2014
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die
Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Satz: Wydawnictwo Region, Gdynia.
Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany
ISSN 0945-5515
ISBN 978-3-447-10232-2
e-ISBN PDF 978-3-447-19312-2

Inhalt

Zur Einführung	9
1. Matthäus von Krakau: Verantwortliche Freiheit von Wissenschaft und Wirtschaft	19
Krakau, Prag und Heidelberg	19
Via moderna	21
Das Ermessen und die Unermesslichkeit	23
Weiterführende Literatur	32
Literaturverzeichnis	33
2. Paweł Włodkowic: Jagiellonischer Universalismus	37
Polen-Litauen	39
Von Grunwald nach Konstanz	41
Partner und Autoritäten	44
<i>Römisches Recht in Bologna und Padua · Kirchenrecht · Naturrecht · Thomas von Aquino · Wilhelm von Ockham</i>	
Włodkowics Argumente	59
<i>Processus doctrinalis · Die Legitimität des Deutschen Ordens · Kaiser, Papst und Konzil · Anthropologischer Optimismus · Gerechter Krieg und Konfliktvermittlung</i>	
Langzeitwirkung	64
Weiterführende Literatur	67
Literaturverzeichnis	68
3. Andrzej Frycz Modrzewski versus Stanisław Orzechowski: Weggang des polnischen Humanismus	73
Der Aufstieg des Adels	73
»Korrektur« oder »Exekution«?	74
Andrzej Frycz Modrzewski	76
Stanisław Orzechowski	80
Das Ende einer Freundschaft	81
Frycz: Prinzipien politischer Reformen	82
<i>Das Hauptaxiom: animal politicum et rationale · Bildung als Basis der Reform · Polyphonie des Wissens · Billigkeit und Gleichheit · Gemischte Verfassung</i>	

Orzechowski: Populärmetaphysik des Politischen	92
<i>Verfassungsformen · Apotheose der polnischen Freiheit · Augustyn Mieleski</i>	
<i>Rotundus in Verteidigung der litauischen Freiheit</i>	
Weiterführende Literatur	99
Literaturverzeichnis	99
 4. Fausto Sozzini und die Polnischen Brüder	103
Vor Fausto Sozzini	104
<i>Calvinismus · Brüderbewegungen und Anabaptismus · Später Renaissance-</i>	
<i>humanismus</i>	
Fausto Sozzini	110
<i>Anthropologisierung · Naturalistische Konzepte von Sprache und Zeit</i>	
Nach Fausto Sozzini	117
<i>Philosophische und theologische Grundprinzipien · Gewissensfreiheit und bürgerliche</i>	
<i>Gleichberechtigung</i>	
Weiterführende Literatur	121
Literaturverzeichnis	122
 5. Andrzej Maksymilian Fredro und Szymon Starowolski:	
Alternative Weisheitsformen fordern die Philosophie heraus	125
Andrzej Maksymilian Fredro	125
<i>Das liberum veto · Eine politische Ethik · In späteren Jahren</i>	
Szymon Starowolski	134
<i>Warschauer Konföderation · Brüderliche Ermahnungen</i>	
Weiterführende Literatur	142
Literaturverzeichnis	142
 6. Aufgeklärte Reformen am Abgrund: Konarski, Rousseau, Kołłątaj,	
Staszic, Rzewuski und Czartoryski	145
<i>Die Krise des Staats · Aufgeklärte Reformen</i>	
Stanisław Konarski: Rechtsgeschichte und Kampf gegen das liberum veto . .	149
<i>Die Volumina legum · Kritik am liberum veto</i>	
Jean-Jacques Rousseau: Wie rettet man eine bedrohte Republik?	153
Hugo Kołłątaj, Stanisław Staszic und die Verfassung von 1791	158
<i>Hugo Kołłątaj (1750–1812) und die Kommission für Nationale Bildung ·</i>	
<i>Stanisław Staszic (1755–1826) · Die Verfassung vom 3. Mai 1791 · Adam Rzewuski:</i>	
<i>Kritik an der Verfassung</i>	
Adam Jerzy Czartoryski: Für eine Reform der internationalen Ordnung	167
<i>Der Versuch über die Außenpolitik (1830)</i>	
Weiterführende Literatur	176
Literaturverzeichnis	176

7. Adam Mickiewicz und die Warschauer Positivisten	179
Mickiewicz: Aufständischer und Vermittler zwischen den Kulturen	179
<i>Das Unheimliche und das Universelle · Die slawische Urdemokratie · Heidnisch-</i>	
<i>Volkstümliches · Liebe, Tod und Nation · Polen und Juden · Russische Anklänge</i>	
Die Warschauer Positivisten	191
<i>Die philosophische Grundorientierung · Wissenschaftstheorie · Soziales,</i>	
<i>Politisches und Historisches</i>	
Weiterführende Literatur	200
Literaturverzeichnis	201
8. Tadeusz Kotarbiński als praktischer Philosoph der Lemberg-Warschauer	
Schule: Radikaler Nominalismus und Ethik des »verlässlichen Betreuers« . . .	205
Die Lemberg-Warschauer Schule	206
Tadeusz Kotarbiński: Ontologie, Epistemologie und Ethik	210
<i>Ontologischer Reismus · Epistemologischer (semantischer) Reismus · Die Ethik</i>	
<i>des »verlässlichen Betreuers«</i>	
Weiterführende Literatur	220
Literaturverzeichnis	220
9. Henryk Elzenberg: Was ist Kultur?	223
Philosophisches Credo	225
Kritik an den Warschauer Analytikern und Pragmatikern	227
Kritik an Kotarbiński	229
»Ich denke, also bin ich« – »Wenn ich denke, existiere ich nicht«	231
Breite kulturelle Streuung	232
Ethik	235
<i>Antihedonismus und Antipragmatismus · Der homo ethicus und die Politik</i>	
Der Kulturbegriff	239
<i>Bestandsaufnahme 1936: Die »Internationale der Nationalismen« · Kultur als</i>	
<i>Umgestaltung</i>	
Weiterführende Literatur	243
Literaturverzeichnis	243
Allgemeine Literatur	244
Personenverzeichnis	245
Bildnachweis	253

Zur Einführung

Der vorliegende Band will ausgewählte sozialphilosophische Ansätze aus sechs Jahrhunderten polnischer Geschichte nachvollziehbar machen. Das Systematische tritt hinter die Geschichte, die Ontologie und die Epistemologie treten hinter das Soziale zurück; im Vordergrund stehen die Beziehungen zur Realität des Landes und zum europäischen Umland. Dabei sind die kulturellen Grenzen Mittel- und Osteuropas für die Philosophen häufig schwieriger zu überwinden als für Schriftsteller, die festeren Schrittes über die Brücken des Menschlichen und Allzumenschlichen gehen. Philosophieren bedeutet immer den mutwilligen Vertrauensbruch gegenüber einer Praxis, die vielleicht noch funktionieren könnte. Die Punkte, an denen polnische Philosophen dies tun, erklären sich dem deutschen Leser nicht immer von selbst. Soweit die bescheidenen Kräfte reichen, wird hier versucht, das Philosophieren der Polen aus ihren Brüchen mit der sozialen Praxis abzuleiten. Dabei gibt es »Sollbruchstellen« zu beschreiben, typisch polnische Formen gesellschaftlicher Debatten, die sich über Jahrhunderte im Kontrast zu denen der westlichen und anderer Nachbarländer entwickelt haben. Und es treten globale Brüche auf, ruptures im Sinne von Michel Foucault, bei denen Diskurspraktiken und ein großer Teil des darin gespeicherten Wissens aufgegeben werden.

Noch immer ist auf beiden Seiten der Oder das Vorurteil nicht ausgeräumt, dass die polnischen Philosophen die europäische Philosophie nur interpretiert hätten. In dem ihnen kulturell vertrauten Bereich, der sich von Litauen, Skandinavien, England, Frankreich, Italien, Deutschland, Tschechien und Ungarn über die Ukraine und Weißrussland weit hinein nach Russland und – was häufig vergessen wird – auch in die Türkei erstreckt, greifen die Polen Motive der griechisch-lateinischen, mittelalterlich-christlichen, humanistischen, aufklärerischen und modernen Philosophie auf, um gesellschaftliche Probleme zu durchdenken. Dabei entsteht viel Neues, das freilich manchmal erst vor dem Hintergrund der polnischen Realien als solches erkennbar wird. Entscheidend ist die Verbindung mit der Praxis. So kann in Polen die Sozialphilosophie als wichtigster und eigentlichster Teil der Philosophie gelten, mit der wesentlichen Ausnahme der weltweit anerkannten Lemberg-Warschauer Schule analytischer Philosophie, die aber – was

für viele Analytiker nicht selbstverständlich ist – stets regen Anteil an der gesellschaftlichen Praxis nahm.

Deutsches und Polnisches

Die Studien des vorliegenden Bandes entstanden in den Jahren 2009–2011, ausgehend von Vorlesungen und Konversatorien an der Universität Krakau. Meine Versuche, als Deutscher polnische Studenten an polnische Philosophie heranzuführen, bestätigten zunächst das Klischee vom begriffslastig spekulierenden Deutschen. Die Bereitschaft der Studenten, Begriffe auszuloten und die Spannung zwischen ihnen zu messen, immer registrierend, was dabei denknötwendig und -unmöglich wird, war begrenzt. Hingegen galt ihr lebhaftes Interesse der Persönlichkeit des Philosophen, seinem Charakter und seinem Temperament, den Leidenschaften aller Art, der persönlichen, direkten, unausdrückbar in ihm wirkenden Intuition vom Sein. Nicht, dass die Studenten mit abstrakten Begriffen nicht zurechtgekommen wären. Sie wehrten sich allerdings gegen die Entstehung eines un- oder überpersönlichen Subjekts und gegen die Verwendung eines abstrakten Seinsbegriffs. Subjekt und Sein sollten konkret und auf konkrete Weise miteinander verbunden bleiben: »Bei Hegel ist Materie Nichts«, »Bei Trentowski ist alles materiell«. Diese Einfachheit war keine Verflachung der Begriffe, sondern die Vertiefung des vom Philosophen entdeckten Voraus- und Zugrundeliegenden. Die entscheidende Intuition ist immer deine oder meine, Hegels oder Trentowskis, die eines Weisheitsliebenden, der – wie in dem großartigen jiddischen Chanson – zur Geliebten sagt: »Bei mir bist du schön.«

In einer solchen Lesart wird etwa ein Hegel verfremdet. Er strebte ja den absoluten Geist nicht nur öffentlich, sondern auch privat und persönlich an, zum Beispiel, als er seiner Verlobten liebesbrieflich auseinandersetzte, dass es nicht ihre Liebe zu ihm und seine zu ihr gebe, sondern nur die eine, beide verbindende Liebe. Hegels Ehe hielt, und die polnische Art des Philosophierens macht die deutsche nicht ungültig. Aber indem sie sie verfremdet, macht sie auch eine verdeckte Wahrheit sichtbar. Die Deutschen, so der kant- und hegelkritische Philosoph Władysław Kozłowski (1832–1899), lassen sich von der Schönheit abstrakter Begriffe zu einem Essentialismus verleiten, aus dem sie mitunter nicht wieder herausfinden; sie sind beim Philosophieren gerne das, was der Däne Søren Kierkegaard (1813–1855) als Subjekt im ästhetischen Stadium beschrieb. Die stets drohende Oberflächlichkeit des Tiefsinns, die Illusion, den Ideenhimmel über Begriffs-Achttausender stürmen zu können, wecken in den meisten Polen eine widerständige Sympathie für das Greifbar-Reale und für das Irreduzibel-Persönliche. Lieber will man damit leben, dass das Wirkliche nicht immer, ja eigentlich nie vernünftig ist, als mit der Gefahr, Vernunftkonstrukte solange vor die Wirklichkeit zu setzen, bis man diese für jene und jene für diese ansieht. Der erwähn-

te Bronisław Trentowski (1808–1869), der als deutsch schreibender Hegelianer begann, vergebens eine deutsche Professorenstelle anstrebte und sich schließlich an einer polnischen »Nationalphilosophie« versuchte, schwenkte die hegelschen Strukturen horizontal um 180 Grad, beließ aber die von Hegel angelegte vertikale dialektische Bewegung intakt. Man könnte sagen: Während es Marx darum zu tun war, Hegel vom Kopf auf die Füße zu stellen, wollte Trentowski, dass sich der deutsche Philosoph vom Schreibtisch losreißt und seinen Blick auf die äußere Welt richtet. Hätte Hegel dies mit sich geschehen lassen, wäre er in Polen eingebürgert worden. Schlegel, der mit seiner Naturphilosophie in dieser Hinsicht konzilianter war, gewann in Polen mehr und einflussreichere Anhänger.

Die ablehnende polnische Reaktion auf die am stärksten national ausgeprägte Strömung der deutschen Philosophie und die Hinwendung zur englischen Philosophie gehören zum stürmischen Nationsbildungsprozess im 19. Jahrhundert. Philosophie sollte damals Zeit- und Nationalgeist ausdrücken, formen, halt- und dienstbar machen. Ähnlich, wie sich die Tschechen zu Zeiten Jan Hus' gegen die sie bedrängenden Deutschen und ihre nominalistisch geprägte akademische Kultur abgrenzten, indem sie ihr Denken an einem radikalen ontologischen Realismus ausrichteten, entschieden sich die Polen im 19. Jahrhundert für eine ontologisch realistische Synthese von Denken, Geschichte und romantisch aufgefasster Volkskultur. Dies war ein Schlüsselmoment, aber eben nur ein Moment in einer langen Geschichte intensiven Austauschs zwischen Polen, Deutschland und dem Rest der Welt.

Die realistische Prägung

Der polnische Realismus stützt sich gern auf eine realistische Universalienlehre und verbindet damit ontologische und epistemologische Aspekte. Der Kern des Denkens – nein, sein Gegenstand, also sein Anderes, zugleich Möglichkeitsbedingung und Ziel – sind hier untereinander zusammenhängende objektive allgemeingültigende Seiende, die als Begriffe, Ideen oder Werte geschaut werden können. Der Philosoph Władysław Stróżewski (geb. 1933) spricht gelegentlich von »reichen Ontologien«, die viel oder gar endlos mehr enthalten als das, was technisch orientierte Wissenschaften benötigen – daher die Affinität zu den Künsten, vor allem zur Lyrik. Aber auch szientistische Philosophen definieren sich als Universalienrealisten in klarer Abgrenzung von der deutschen Tradition. Kazimierz Ajdukiewicz (1890–1963), Repräsentant der eng mit Logik und Mathematik verbundenen Lemberg-Warschauer Schule der Philosophie, verteidigt in seinem einflussreichen Einführungslehrbuch die realistische Ontologie und vor allem Epistemologie mit einem Bekenntnis zur von ihm so ausgelegten »klassischen« Wahrheitsdefinition des Thomas von Aquin: »Wahrheit ist die Anpassung des [subjektiven] Denkens an das [objektive] Ding.«¹ Noch größere Wirkung entfalte-

1 Kazimierz Ajdukiewicz: Zagadnienia i kierunki filozofii. Kęty 2004.

te in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die dreibändige Geschichte der Philosophie des ebenfalls mit der Lemberg-Warschauer Schule liierten Władysław Tatarkiewicz (1886–1980), der eine gemäßigt realistische Auffassung vertritt und die gesamte Philosophiegeschichte anhand des Universalienstreits ordnet.²

Wollte man die These von der realistischen Ausrichtung der polnischen Philosophie dahingehend verstehen, dass die wichtigsten polnischen Philosophen Universalienrealisten seien, stieße man umgehend auf gewichtige Ausnahmen. Doch wer heute in Polen als Nominalist auftreten, also den nominalen, nicht-objektiven und, wie der gesellschaftskritische Blick erweist, mitunter irrealen Charakter unserer Allgemeinbegriffe belegen will, kann nicht ohne weiteres aus einer Tradition schöpfen, sondern muss mit einer Herleitung der Grundlagen beginnen, wie das Beispiel Tadeusz Kotarbińskis (1886–1981) im vorliegenden Band zeigt. Dass die Nominalisten heute noch die kulturelle Beweislast tragen, belegt also die These von der Dominanz der Realisten. Dies gilt jedoch nicht für die gesamte Geschichte der polnischen Philosophie.

Nominalistische Anfänge

Der Auftakt zur Entwicklung der polnischen Philosophie wird um das Jahr 1400 von Nominalisten gegeben, die mit Prager, Pariser und Paduaner Konziliaristen zusammenarbeiten, also mit jenen, die in der Administration der Kirche mehr auf das Konzil als auf den Papst und – wo radikalere Thesen fallen – auch auf plebejische Volksschichten setzen. Dieses Modell in seiner gemäßigten Form prägt die polnische Staatsphilosophie bis 1450 auf dominante, später auf diskrete Weise. Im 15. sowie im 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstehen in Polen immer wieder philosophisch-politische Konzepte, die sich auf die Grundannahme einer natürlichen Gemeinschaftlichkeit und Vernünftigkeit des Menschen als solchen stützen. Da sich an der Krakauer Universität, anders als in den meisten europäischen Zentren, nominalistische und realistische Strömungen nebeneinander entwickeln, können die Gelehrten auf einen Fundus uneinheitlicher Denkstile zurückgreifen. Dieser Pluralismus, von Zeitgenossen als *via communis cracoviensis* bezeichnet, kann unterschiedlich bewertet werden: einerseits als interessantes Experiment, das die Spätscholastik für frühhumanistische Impulse öffnete, andererseits als Stärkung eklektischer, letztlich nur nachahmender Tendenzen.

Für die theoretische Philosophie muss die Bewertung offen bleiben. Für die praktische Philosophie kann von einem positiven Ergebnis gesprochen werden. Die Vielfalt akademischer Ansätze in der Frühphase der polnischen Philosophiegeschichte kreist nämlich nicht in sich selbst, sondern kommuniziert mit der sozialen Wirklichkeit der aufstrebenden Föderation Polens und Litauens. Hier gibt es natürlich auch blinde Flecken, etwa hinsichtlich der unterschiedlichen Verfassungen der beiden

2 Władysław Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. Warszawa 1983.

Landesteile. Generell entwickelt die polnische Sozialphilosophie zwischen 1400 und 1650 aber ausreichend komplexe und heterogene Konzepte, um mit dem Kulturpluralismus Polens und, in geringerem Maße, auch Litauens umzugehen. Zugleich ist man so eng in die europäischen Debatten eingebunden, dass der Verdacht, in Polen herrsche bloßer Eklektizismus, ausgeschlossen werden kann. Es ist ein Geben und Nehmen etwa in der Grundsatzfrage, ob kulturell andere und politisch wehrlose Bevölkerungsteile bereits aufgrund der irreduziblen allgemeinemenschlichen Fähigkeit, rational zu denken und Politik zu betreiben, oder aber erst nach tief greifender oder gar zwangsweiser Assimilation ins politische Geschehen eingebunden werden sollen. Was Polen und Litauen bei der Gründung ihrer Föderation um 1400 diskutieren und vor europäische Instanzen wie das Budaer Schiedsgericht und das Konstanzer Konzil tragen, findet 100 Jahre später seine Fortsetzung in Spanien angesichts der Conquista. Immer wieder gelangen polnische Schriften in westeuropäische Bibliotheken und Debatten, vor allem, wenn sie aus der Erfahrung des Kulturpluralismus heraus auf pragmatische Weise humanitäre Ideen vermitteln.

Philosophie und Politik

Die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts bringt die Verbindung von Philosophie und polnischer Volkssprache. Stanisław Orzechowski (1513–1566) schuf mit seinen populärphilosophischen Pamphleten ein Gegengewicht zur lateinischen Politiktheorie. Um die Wende zum 17. Jahrhundert kommentierte Sebastian Petrycy wichtige Werke des Aristoteles, darunter die Nikomachische Ethik, in polnischer Sprache. Das 17. und 18. Jahrhundert waren reich an Broschürenliteratur, die zwar selten fachphilosophischen Ansprüchen genügte, aber doch ein beeindruckendes Zeugnis von der öffentlichen Diskussion und der Kenntnis philosophischer Begrifflichkeit in der Adelsschicht (geschätzte 8 % der Gesamtbevölkerung) ablegt. In dieser Zeit musste Christian Wolff (1679–1754), um Gehör zu finden, seine Deutsche Metaphysik wieder zurück ins Lateinische übertragen, und von den großen Philosophen schaffte – man sollte sagen: schuf – erst Immanuel Kant (1724–1804) mit seinen Kritiken den bleibenden Übergang zum Deutschen. Hieran wird auch sichtbar, wie stark die Philosophie in Deutschland professionalisiert ist und wie eng sie sich in Polen mit dem öffentlichen, d. h. nichtprofessionellen Diskurs verbindet: Wolff und Kant nahmen direkt von ihren Universitätskathedern Einfluss auf Rechtssetzung und Institutionenbildung, während die polnischen Aufklärer Stanisław Konarski (1700–1773), Hugo Kołłątaj (1750–1812) und Stanisław Staszic (1755–1826) sich an eine Öffentlichkeit wenden mussten, die zunächst noch die höheren Schichten, später aber – zumindest dem Anspruch nach – alle Einwohner umfasste.

Ein Vertrauen der Regierten gegenüber den Regierenden, der Untertanen gegenüber der Obrigkeit, wie es in deutschen Ländern historisch gewachsen ist, gibt es in Polen nicht. Dem von der antiken Sozialphilosophie vorgegebenen Ideal des

gegenseitigen Wohlwollens nähern sich Deutsche und Polen sozusagen von entgegengesetzten Extremen an: Die Deutschen müssen den Hang zu blindem Vertrauen, die Polen den Hang zu blindem Misstrauen gegenüber ihren Regierenden überwinden. Für die Philosophie kann es von Vorteil sein, wenn sich das Prekäre der politischen Macht nicht unter den Teppich kehren lässt. Verklärend-holistische Machtmetaphysik, wie sie in Deutschland gerade in kleinen Machtzentren (»Residenzstädte«) funktionierte und heute noch in der vergleichsweise starken regionalen Identität vieler Deutscher nachwirkt, gab es in Polen auch, allerdings weniger bezüglich der politischen als der kirchlichen Macht. Für die politische Macht trifft die Frage Jean-Jacques Rousseaus, formuliert kurz vor dem Untergang des polnischen Staates am Ende des 18. Jahrhunderts, den Kern: »Wie kann ein so sonderbar regiertes Land so lange Bestand haben?« Tatsächlich dürfte in keinem europäischen Land die »störende Macht« (*władza przeszkadzająca*) eine so wichtige Rolle spielen wie in Polen. Man erkennt dies an den Reformdiskursen des 16. Jahrhunderts, etwa als Andrzej Frycz Modrzewski (1503–1572) eine Machtmechanik im Staat sowie zwischen Staat und Bürgern entwirft, die als philosophisches Konzept europaweite Anerkennung findet, als politisches Projekt in Polen allerdings nur verbale Lorbeeren erntet – Frycz hatte auf Effizienz und Professionalisierung von Politik, Recht und Verwaltung gesetzt und damit den Widerstandsgeist der adligen Öffentlichkeit geweckt. Ähnliches spielt sich nach 1750 zwischen Aufklärern und Konservativen ab, und auch in der jüngsten Geschichte nach 1989 scheint sich dieses Konfliktschema zu wiederholen.

Die politischen Theorien, die sich auf die aristotelisch-stoische Ethik stützen, sehen in der positiven, etwas bewirkenden Macht einen direkten Ausdruck von Tugend. In polnischen Texten, insbesondere in den »sarmatischen«, also vom Selbstbewusstsein eines autarken Adelsstandes geprägten, verhält es sich tendenziell umgekehrt: Konsens muss Furcht vor tyrannischen Tendenzen wecken, während Dissens Freiheit ist. Um doch noch soziale und politische Einheit zu erreichen, wird hier die Einheit der Kultur und – was für manche, aber nicht alle Sarmaten dasselbe ist – der Konfession beschworen. Dass Polen so »sonderbar regiert« ist, hat also seine modernen und traditionalistischen Aspekte. Modern wirkt das öffentliche Ausleben politischer Differenzen als natürlicher Ausdruck der Konflikte zwischen gesellschaftlichen Gruppen und als unverzichtbare Voraussetzung für eine in Freiheit geeinte Gesellschaft. Traditionalistisch ist die erst im 19. Jahrhundert überwundene Beschränkung auf den Adel und die teilweise noch heute nachwirkende, aber zunehmend hinterfragte Dominanz althergebrachter oder auch nur mit künstlicher Patina versehener Lebensstile.

Ausblick

Da sich die Lebensformen in Polen heute schon allein wegen der wirtschaftlichen Erfolge, aber auch durch die kulturelle Öffnung stark ausdifferenzieren und das

bisherige Modell gesellschaftlichen Zusammenhalts hierauf immer weniger Antworten bereithält, wird die polnische Philosophie – seit jeher sensibel für solche Prozesse – in den nächsten Jahren sicherlich interessante Ansätze entwickeln. Abnehmer werden etwa die gesetzgebenden Institutionen der Republik Polen sein, die für Kongruenz zwischen polnischem und europäischem Recht sorgen müssen. Die Europäische Union lässt ja den Mitgliedsstaaten große Gestaltungsspielräume in kulturell und ethisch schwierigen Fragen, aber sie erzwingt auch Entscheidungen. Hinzu kommt der technische Fortschritt und das globalisierte Marktgeschehen etwa bei medizinischen Dienstleistungen. Selbst radikale Vertreter gegensätzlicher weltanschaulicher Optionen mussten bereits einsehen, dass ethische Fragen nicht vorrangig mit strafrechtlichen Mitteln gelöst werden können. Polen hat einerseits seit 20 Jahren besonders restriktive, im Kern strafrechtliche Vorschriften zur Abtreibung, andererseits konnten hierzulande bis vor kurzem die strengeren deutschen Regelungen etwa zur Eizellenspende umgangen werden, weil keine Legalitätsgrenze definiert war. Die Arbeiten an einer entsprechenden Gesetzgebung sind in den letzten Jahren in Polen deutlich vorangekommen. Aus Sicht der Philosophiegeschichte sind freilich weniger die konkreten Lösungen, die eine relativ kleine Gruppe von Patienten und Spezialisten betreffen, als der geschichtliche und kulturelle Kontext interessant.

Das Grundproblem der praktischen Philosophie, wie zu leben sei, wird in Grenzsituationen auf das Problem zugespitzt, ob, zu welchem Preis und auf wessen Kosten gelebt werden kann. Was in stabilen Ländern vor allem die Medizin betrifft, wird in Krisenregionen, zu denen Polen bis 1989 gehörte, zur Erfahrung aller Menschen, auch der Gesunden: Das Leben kann jederzeit vorbei oder zumindest sehr stark beeinträchtigt sein, und zwar nicht nur, weil die Mittel zu seiner Förderung fehlen, sondern weil es gezielt zerstört wird. Kaum ein Land hat diese Erfahrung so intensiv gemacht wie Polen und die unmittelbaren Nachbarn. Davon muss das ethische Denken geprägt sein. Die erste Prägung lautet: Es gibt Situationen, etwa die Vernichtung ganzer Bevölkerungsteile durch einen übermächtigen Gegner, in denen nichts von unserem Handeln abhängt. Zweitens, sobald Entscheidungen und Handeln ansatzweise möglich werden, betreffen sie nicht eigentlich ein so oder so angelegtes Tun oder Haben, sondern das nackte Dasein: Versucht man zu überleben oder opfert man sich für andere auf? Und drittens, wenn darüber hinaus wieder inhaltliche Entscheidungen und konstruktives Handeln möglich werden, bleiben diese lange von den Imperativen einer einfachen Überlebenspraxis überschattet. Diese Zwänge liegen nicht in so etwas wie der Kultur oder den Überzeugungen. Sie bewirken möglicherweise, aber eben keinesfalls automatisch, einen gewissen Zusammenhalt der Gesellschaft. Vor allem aber wird die Erinnerung an sie zur Belastung, wenn die Gesellschaft im Zusammenspiel ihrer einzelnen Gruppen den inneren Zusammenhalt nachhaltig herstellen muss.

Diese existenzielle Erfahrung hat Polen, wie gesagt, in so harter Form wie kaum ein anderes Land gemacht. Für die Auseinandersetzung mit polnischer

Philosophie ist es unerlässlich, diese Erfahrung empathisch nachzuvollziehen. Wenn das Andere – die andere Art, an ethische und politische Probleme heranzugehen – nicht auch aus der anderen existenziellen, also jeder Kultur vorausliegenden und für die Menschen aller Kulturen mehr oder weniger ähnlichen Erfahrung heraus nachvollzogen wird, so gerät alles samt und sonders unter den Oberbegriff der »anderen Kultur«. Falsche und verletzende Urteile sind die Folge. Wenn die existenziell-geschichtliche Erfahrung das Moment der Aufopferung als Wurzel der Moral immer wieder praktisch bestätigt hat, so ist eben das Familienmodell »aufopfernder« Elternschaft nicht ausschließlich als freiwilliges Kulturprodukt zu verstehen. Die Probleme, die sich heute aus diesem Modell ergeben – etwa die soziale Diskriminierung kinderloser Paare, berufstätiger Mütter oder Homosexueller –, sind nicht allein durch die Verschiebung ethischer Werte und auch nicht nur durch pragmatische Maßnahmen zu beheben, sondern sie erfordern unbedingt auch ein Überschreiben jener existenziellen Erfahrung durch eine praktisch bewährte existenzielle Sicherheit in jenem absolut grundlegenden Sinne, in welchem das biologische, aber auch das im aristotelischen Sinne »gute«, nämlich in der politischen Gemeinschaft sich verwirklichende, Leben lange Zeit bedroht war.

Das Misstrauen der Polen gegenüber dem deutschen Idealismus und anderen Traditionen der europäischen Philosophie erwächst zum Teil aus solchen existenziellen – nicht kulturellen – Erfahrungen. Dies betrifft auch und gerade die Aufklärung. Die polnische Aufklärung verband sich personell eng mit der Regentschaft des letzten polnischen Königs, Stanisław August (1732–1798, Krönung 1764, Abdankung 1795), der einerseits von der russischen Zarin abhängig war, andererseits mit Reformen das Überleben des polnischen Staates sichern wollte. Als dieser Kampf verloren ging, wurde die Ausradierung Polens von den Teilungsmächten wie zum Hohn mit aufklärerischer Rhetorik begleitet – es ist schwerlich zu erwarten, dass diese Erfahrung ohne weiteres einem Wohlwollen für die Aufklärung weicht; vielmehr wird sie noch heute tradiert und bestärkt viele Menschen in der Überzeugung, dass die Romantik anstelle der Aufklärung das eigentlich polnische Kulturparadigma sei und bleiben müsse. Sucht man solche existenziellen Erfahrungen in der deutschen Geschichte, kommt man etwa auf die Inflation der 1920-er Jahre oder die deutsche Teilung von 1961 bis 1989, vor allem aber auf die Verbrechen der Deutschen während der Zeit des Nationalsozialismus, unter deren Leidtragenden ja besonders viele polnische Staatsbürger waren. Diese Ereignisse machen heute nicht eigentlich den Inhalt deutscher Kultur aus, sondern vielmehr deren existenzielle Bedingtheit, die sie im ungünstigsten Fall negieren, von der sie sich aber nicht lösen kann.

Trennt man die Begriffe des Existenziellen und des Kulturellen derart, kann man besser nach den eigentlich kulturellen Inhalten fragen, die in der polnischen Philosophie zum Ausdruck kommen. Dazu gehört die oben geschilderte realistische Orientierung, aber nicht nur. Über mehr als ein halbes Jahrtausend hat Polen unter den besonderen Bedingungen seiner geografischen Lage die Verbindung zur

griechisch-lateinischen Tradition gehalten. In den Zeiten eines starken polnischen und polnisch-litauischen Staats wurden weite Teile des Territoriums von ruthenisch-orthodoxer Bevölkerung bewohnt. Mit den östlichen Nachbarn – Russland und der Türkei – haben die Polen immer wieder Konflikte ausgetragen, aber auch enge Beziehungen gepflegt, die in gewissen Phasen eine starke kulturelle Faszination auslösten, etwa im 17. Jahrhundert für die Türkei. So erhalten die Grundworte der klassischen Ethik und Politik – Gemeinwesen, Gemeinwohl, Gerechtigkeit – in Polen einen eigenen und, wie in republikanisch verfassten Ländern üblich, emotionaleren Klang. Die Polen haben die humanistische und aufgeklärte Kritik an dieser Tradition, etwa die Neuansätze Niccolò Machiavellis (1469–1527) oder Thomas Hobbes' (1588–1679), wenig rezipiert und sich eher an metaphysische Begründungsmuster gehalten. Auch hieraus ergibt sich der heute spürbare Unterschied zwischen der politischen Kultur Polens und der seiner westlichen, nördlichen und südlichen Nachbarn, die gefühlte Zugehörigkeit Polens zu Osteuropa. Das polnische Spezifikum beruht darauf, dass sich seine östliche Identität in griechisch-lateinischen Paradigmen ausdrückt und somit auch deutlich von Russland absetzt.

Für den deutschen Diskurs kann die polnische Sozialphilosophie zumindest aus zwei Gründen attraktiv sein (wahrscheinlich sind es mehr). Sie hat, zum einen, die Erfahrung mit dem kulturell Anderen verinnerlicht und zu einem kaum noch bewussten, dafür umso wirksameren Apriori werden lassen. Zum anderen hat sie angesichts einer eher schwachen staatlichen Administration und einer stärkeren, sich häufig als den eigentlichen Kern des Staates definierenden und kulturell äußerst differenzierten Bürgergesellschaft die Fähigkeit entwickelt, Metaphysik und religiös geprägte Sittlichkeit als kulturelle Fakten autonom zu interpretieren und sich vor allem in Ethik und Rechtsphilosophie ausgewogen von ihnen zu emanzipieren. Mit diesen Eigentümlichkeiten kann die polnische Philosophie der europäischen und deutschen in wesentlichen Fragen zu Hilfe kommen. Gerade weil Begriffe wie »Gerechtigkeit« oder »Verantwortung« in Polen nicht anhand eines dynamischen wissenschaftlich-technischen und wirtschaftlichen Geschehens verstanden werden (bei derlei Konzepten ist Polen der Nehmer), sondern anhand kultureller Kategorien, ist die polnische Philosophie kompetent für die Probleme der multikulturellen Andersheit.

Die Rezeption dieser kulturellen und multikulturellen Kompetenz hat in Deutschland längst begonnen, aber nicht alle wissen um den polnischen Hintergrund. So stammt das von der Dialogphilosophie und lebensweltlich interessierten Phänomenologie verwendete Paradigma des Anderen unter anderem von Martin Buber (1878–1965) und Emmanuel Lévinas (1905–1995). Beide haben reichlich aus dem polnischen bzw. litauischen Kulturfundus geschöpft und, ganz im Stil der kritischen Provokationen polnischer Denker früherer Jahrhunderte, die substantialistische Dialektik der griechisch-lateinischen Tradition vor die Herausforderung der jüdischen Tradition gestellt. Im Falle von Lévinas kommt noch die philosophische Reaktion auf die Shoah hinzu, der all seine in Litauen

beheimateten Familienmitglieder zum Opfer fielen. Wenn etwa der deutsche Philosoph Bernhard Waldenfels Probleme der multikulturellen Praxis mithilfe einer Theorie des Fremden lösen will, so bezieht er sich – durch die Wurzeln der Dialogphilosophie und Lebensweltphänomenologie – auch auf polnische, polnisch-litauische und polnisch-jüdische Kulturinhalte.³ Ähnliches lässt sich für frühere Zeitabschnitte sagen, etwa für den Humanismus eines Erasmus (1466–1536) oder eines Melanchthon (1497–1560), die beide nach Polen »abgeworben« werden sollten und deren westeuropäische Anhänger polnische Ansätze in Ethik und Politik mit großem Interesse verfolgten (immer wieder wurde das Bekenntnis des Erasmus zitiert: *Polonia mea est*), oder für die westeuropäische, insbesondere die englische Frühaufklärung, die Anregungen aus der sogenannten Akademie von Raków (ca. 1580–1652) erhielt. Diese Themen werden im vorliegenden Band skizziert.

Danksagung

Mein Dank gilt zuerst dem Deutschen Polen Institut in Darmstadt, namentlich Dr. Peter Oliver Loew, für die umfassende, äußerst hilfreiche Projektpartnerschaft. Der Stiftung für Deutsch-Polnische Zusammenarbeit gebührt Dank für die finanzielle Unterstützung und das organisatorische Entgegenkommen. Dem Institut für Philosophie der Jagiellonen-Universität Krakau, seinen Vorständen, Prof. Dr. Miłowit Kuniński und Dr. habil. Michał Bohun, sowie dem Leiter des Lehrstuhls für Polnische Philosophie, Prof. Dr. Jan Skoczylski, danke ich für die nachhaltige organisatorische und finanzielle Unterstützung.

Prof. Dr. Zbigniew Ogonowski (Warschau) und Prof. Dr. Thomas Wünsch (Passau) halfen mir mit ihrer Expertise für die polnische Philosophie der Frühen Neuzeit, wobei sie jeweils viel Zeit für kritische Lektüre und Gespräche aufbrachten – dafür möchte ich besonders herzlich Dank sagen. Bei einzelnen Themengebieten unterstützten mich mit dankenswerten Hinweisen, weiterführender Literatur und Kontakten auch Prof. Dr. Danilo Facca (Warschau), Dr. Rafał Lis (Krakau), Dr. Dorota Pietrzyk-Reeves (Krakau), Dr. Sven Sellmer (Posen), Prof. Dr. Karol Tarnowski (Krakau), Dr. Vladimír Urbánek (Prag), Prof. Dr. Piotr Wilczek (Warschau) und Prof. Dr. Jan Woleński (Krakau). Dr. Norbert Winkler (Berlin) sei für die umsichtige Lektorierung gedankt. Den Teilnehmern der Konversatorien zur polnischen Philosophie ab den Studienjahren 2006/2007 bin ich für ihre engagierte Zusammenarbeit zu großem Dank verpflichtet.

Krakau, im September 2013
Steffen Huber

3 Bernhard Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt/M. 2006.

1.

Matthäus von Krakau

Verantwortliche Freiheit von Wissenschaft und Wirtschaft

Es mag verwundern, dass diese einführende Darstellung einen eigenen Abschnitt zu Matthäus von Krakau enthält, da gleich anschließend Paweł Włodkowic besprochen wird. Beide gehören zu den ersten Generationen von Prag-Krakauer Universitätslehrern und vertreten, sofern sie in Krakau wirken, die Interessen derselben Auftraggeber. Doch große Anfänge verdienen besondere Aufmerksamkeit. Erst 500 Jahre später wird wieder eine ähnlich markante Philosophenschule den akademischen Diskurs in Polen prägen: die von Kazimierz Twardowski (1866–1938) initiierte Lemberg-Warschauer Schule. Das Porträt des Matthäus, eines der europaweit bekanntesten Theologen seiner Zeit, steht am Anfang dieser Reihe von Skizzen, da in seinen Schriften die Verwurzelung der Krakauer Akademie in den sozialen und ethischen Themen der Zeit besonders sichtbar wird.

Krakau, Prag und Heidelberg

Die Krakauer Universität wird zweimal gegründet: 1366 von Kasimir dem Großen, 1400 von Jagiełło und dessen Frau Jadwiga (Hedwig). Kasimir, der letzte Piastenkönig, modernisiert das Land, festigt staatliche und kirchliche Strukturen, fördert die Wirtschaft, beginnt mit der Kodifizierung des Rechts, verschafft sich Frieden mit den westlichen Nachbarn und vergrößert das Territorium in östlicher Richtung, mit nachhaltigen Folgen für Gesellschaft und Kultur. Die erste Gründung der Krakauer Universität fällt in die Spätzeit seiner Regierung. Der Lehrbetrieb kommt jedoch nicht in Gang, die meisten Gelehrten wechseln nach Prag. Hier betreuen sie ihre polnische Schülerschaft, die etwa 30 Jahre später die Krakauer Neugründung zum Erfolg führen wird.

Die Prager Alma Mater, als erste Universität nördlich der Alpen 1348 gegründet, ist um 1370 fest etabliert, gerät jedoch – und mit ihr die Gruppe polnischer Gelehrter – in jene sozialen, religiösen und nationalen Konflikte, die zu einem mitteleuropäischen Dauerthema werden sollen: 1401 übernimmt der gerade 30-jährige Jan Hus die Leitung der Fakultät der Freien Künste, 1409

wird er Rektor, und bald nach seinem Tod auf dem Konstanzer Scheiterhaufen (1415) wird die Universität vollständig von dessen Anhängern, den Hussiten, kontrolliert. Auch Polen erfährt die Angst und Faszination, die vom Hussitentum ausgehen, allerdings ohne die Konflikte in scharfer Form zu erleiden. Das gesamte 15. Jahrhundert über bleibt die Universität Krakau ein Ort relativ friedlichen Austauschs unterschiedlicher wissenschaftlicher und weltanschaulicher Strömungen, die sich anderswo bekämpfen und in Prag mitunter auch zu blutigen Auseinandersetzungen führen. Diese *via communis* wird erst im frühen 16. Jahrhundert mit dem schleichenden Niedergang einer Lehr- und Forschungsstätte enden, die es verlernt hat, kreativ auf Konflikte zu reagieren.

Von Prag aus, in enger Zusammenarbeit mit Heidelberg und Padua, bemüht man sich um die Neugründung der Krakauer Universität, die 1400 erfolgt. Die Bedingungen haben sich indes gewandelt. 1386 hat der Litauische Großfürst Jagiełło die junge Jadwiga von Anjou geehelicht, die polnische Krone erworben und mit dem Unionsvertrag von Krewno den Grundstein für die Jagiellondynastie (bis 1572) sowie die Föderation Polens und Litauens (bis 1795) gelegt. Jagiełło und Jadwiga fördern konsequent die neue Universität, die sich noch heute als Jagiellonische bezeichnet. Das politische Projekt ist eines, wie es in der europäischen Geschichte viele gibt: prodynastische Heiratspolitik und die Personalunion zweier Länder. Doch diese Union wirft spezifisch polnisch-litauische Probleme auf: Die Bevölkerung des litauischen Flächenstaats, der sich von der Ostsee weit in die Tiefe des heutigen Russland erstreckt, ist großteils orthodoxen Glaubens; in Küstennähe hängt man noch Naturreligionen an. Die west- und mitteleuropäischen Legitimationsmuster weltlicher und kirchlicher Macht versagen angesichts dieser Vielfalt. Litauen wird zudem vom Deutschen Orden militärisch bedrängt, der die Zivilbevölkerung »christianisiert«, d. h. terrorisiert. Wie ist der Status dieser Menschen und ihrer Institutionen? Worauf gründen sich zwischenstaatliche Beziehungen? Was ist der Staat?

Die scheinbar naheliegende Lösung – eine autoritative Entscheidung des Papstes – ist um 1400 in unerreichbare Ferne gerückt, denn diese osteuropäischen Fragen stellen sich vor einem brisanten westeuropäischen Hintergrund: 1374 ist das »Große Schisma« aufgebrochen, der Streit zwischen dem Papst in Rom und dem Gegenpapst in Avignon wird offen ausgetragen. Die Verwirrung der Gläubigen ist groß. In dem nun einsetzenden Prozess, der zum Konstanzer Konzil (1414–1418) führt, also zur versöhnlichen Lösung des westlichen Schismas und zur unversöhnlichen Zuspitzung des Konflikts mit dem Hussitentum, nimmt die erste philosophische Schule Polens ihren Ausgang.

Am Wirken des Matthäus von Krakau und seiner Generation lässt sich die These belegen, dass die polnische akademische Philosophie in einem eng geflochtenen Netzwerk erstrangiger europäischer Gelehrter entsteht – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Übertrieben haben enthusiastische Forscher des 19. und 20. Jahrhunderts, die im spätmittelalterlichen Krakau einzigartige Vor-

formen modernen Sozialdenkens erblicken wollten. Untertrieben haben jene, die in Polen nur Nachahmer westlichen Denkens finden. Das Netzwerkmodell erlaubt es, die Universität Krakau in ihren Entstehungs- und Wirkungszusammenhang zu stellen. Im Hinblick auf Matthäus erleichtert es das Verständnis seiner Texte und erklärt die große Zahl seiner Schriften in den europäischen Bibliotheken. Der hohe Rang des Matthäus steht dabei außer Zweifel.¹

Via moderna

Matthäus ist Nominalist, und als solcher ist er ein Anhänger der *via moderna* im Universalienstreit,² dies sicher in Anlehnung an seinen Prager Lehrer Hein-

-
- 1 Juliusz Domański nennt Matthäus den »besten Denker« unter den polnischen Gelehrten in Prag, S. Juliusz Domański; Zbigniew Ogonowski; Lech Szczucki: *Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVII*. Warszawa 1989, S. 30. Władysław Seriko bezeichnet ihn als »einen der aufgeklärtesten Menschen seiner Zeit«, S. Wstęp. In: Mateusz z Krakowa (Hrsg.): *De praxi Romanae Curiae/O praktykach Kurii Rzymskiej*, Kęty 2006, S. 5. Die Stellung des Matthäus in Wissenschaft und Politik schildert umfassend Matthias Nuding: *Matthäus von Krakau*.
 - 2 Der spätmittelalterliche Streit um die Natur der Allgemeinbegriffe motivierte alle Beteiligten zu theoretischen Höchstleistungen und ist daher an vielen Stellen nur für Experten nachvollziehbar. Der Kern der Auseinandersetzung ist jedoch leicht zu erfassen und auf die soziale Praxis zu beziehen, ja, er gilt sogar Vielen als das wichtigste Problem der Philosophie: Allgemeinbegriffe wie »Mensch«, ohne die philosophisches Denken unmöglich ist, können so gedacht werden, dass sie den konkreten Dingen oder Personen vorausgehen. Dann liegt »Menschlichkeit« oder »der Mensch als solcher« jedem individuellen Menschsein voraus und muss konsequenter Weise als das Realere gelten – damit ist der Standpunkt des Realismus umrissen. Einige Gelehrte aus diesem Lager votierten für den Primat eines streng hierarchisch organisierten Papsttums, worin der Papst als Ausdruck der Kircheneinheit die Gliederungen der Kirche im Sinne eines vorgängigen Allgemeinen regiert. Es kann aber auch angenommen werden, dass nur die einzelnen Menschen real existieren und »Menschlichkeit« bzw. »der Mensch als solcher« nur Abstraktionen sind und rein sprachlich-gedanklichen (nominalen) Bestand haben – so argumentiert der Nominalismus. Deren Vertreter legen den Schwerpunkt ihrer kirchenpolitischen Argumentation auf die Wahlrepräsentanz der einzelnen Kirchengliederungen, um in einem Konsensbildungsprozess der Kirchenversammlung die Einheit der Kirche zu realisieren. Der Realismus muss nun in einer ausgebauten Seinslehre zeigen, warum Allgemeines früher und vollkommener als alles Einzelne ist, obgleich dies dem sinnlichen Befund zu widersprechen scheint. Der Realismus ist somit an der Realität des sinnlich nicht Erfassbaren, letztlich Übersinnlichen interessiert. Der Nominalismus muss in einer ausgebauten Erkenntnislehre darlegen, warum das dem Einzelnen folgende Allgemeine dennoch gedacht und – wie der intellektuelle Befund zeigt – erstaunlich zuverlässig auf jedes entsprechende Einzelne bezogen werden kann. Der Nominalismus als Wissenschaftsströmung ist an den nominalen, also rein sprachlich-erkenntnismäßigen Aspekten des Allgemeinen interessiert, dessen Realität er kritisch betrachtet. Diese Unterschiede setzen sich in sozialen und politischen Themen fort: Es ist eben nicht gleichgültig, ob Übersinnliches (beispielsweise die

rich Totting von Oyta. Dieser wiederum gehört zum nominalistisch orientierten Gelehrtenzirkel der Pariser Konziliaristen, der die Reorganisation der Kirche unter wesentlicher Einbeziehung einer breit gefächerten Kirchenversammlung, des Konzils, befürwortet. Mit Marsilius von Inghen, einer der Frontfiguren des europäischen Nominalismus, und dessen Partner Konrad von Soltau arbeitet Matthäus in den 1380-er Jahren bei der Gründung der Universität Heidelberg zusammen, der er auch als Wormser Bischof bis an sein Lebensende 1410 eng verbunden bleibt. Heidelberg wird zu einem Sammelpunkt für die Vertreter der *via moderna*. Der dort gepflegte Nominalismus wird bei Matthäus aber kaum in seinem szientistischen Kern wirksam. Statt der Erkenntnistheorie und der Ontologie widmet sich Matthäus der Aufgabe, soziale und politische Probleme für eine große Anzahl interessierter Menschen darzustellen. Dabei bedient er sich der nominalistischen Denkweise: Wichtig sind ihm die konkreten Probleme konkreter Menschen, ganz gleich ob sie einfachen Schichten angehören oder den obersten Machtkreisen, in denen sich Matthäus später bewegen wird.

Noch in Prag macht sich Matthäus einen Namen als Prediger im Collegium Carolinum. Sein Stil ist präzise und vernunftbetont, unaufdringlich, doch eindringlich. Die *via moderna* in der Wissenschaft verbindet sich mit der *devotio moderna*. In den Niederlanden von Geert Groote (1340–1384) und Thomas a Kempis (1380–1471) initiiert, folgt diese populäre Glaubensströmung einem modernitätsfreundlichen Ideal von Bescheidenheit, Arbeit und Kontemplation. Matthäus trägt mit dazu bei, diese Energie der konziliaren Reformbewegung zufließen zu lassen, die schließlich ihren Ausdruck in den Konzilien von Konstanz und Basel findet.³ Die schriftliche Verbreitung seiner Predigten, seine

metaphysisch-religiöse Legitimierung bestimmter Ämter) als real oder nominal angesehen wird. Daraus darf keinesfalls der Schluss gezogen werden, dass Universalienrealismen konservativ, Nominalismen hingegen revolutionär seien. Vielmehr gilt, dass die gemäßigten und gemischten Formen einen Mittelweg zwischen Bewahrung und Reformierung einschlagen, während die radikalen Formen auch politisch radikal wirken. Ein Beispiel für die nominalistische Kritik an den kirchlichen Autoritäten liefert die offensive Bejahung weltlicher Macht bei Marsilius von Padua (1275–1342). Die Auswirkungen eines radikalen Realismus beobachten wir in Prag: Die Hussiten etwa sehen im Begriff der allgemeinen Kirche eine übersinnliche Realität, die über jeder Einzelperson steht; höchste Kirchenvertreter und einfache Gläubige sind daher gleichgestellt; jeder hat das Recht zu predigen etc. Vom Konfliktgehalt dieser Thesen war bereits die Rede. Im Übrigen lässt sich an diesem Beispiel gut erkennen, wie realistische und nominalistische Positionen als Kampfpositionen ausgebaut werden: man wird Realist, weil die »Anderen« Nominalisten sind und umgekehrt. – Zum Nominalismus und Realismus im Universalienstreit siehe die gängigen Nachschlagewerke, z. B. Joachim Ritter: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel 1971 ff. Die sozialen und politischen Aspekte des Problems beleuchtet Kurt Flasch: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart 2000, S. 482–515 und passim.

- 3 Paul-Joachim Heinig: Matthäus von Krakau. In: *Allgemeine deutsche Biographie & Neue deutsche Biographie*, Bd. 16, Berlin 1990, S. 397f.

diplomatische und kirchliche Karriere belegen, dass Matthäus ein Mann der europäischen Öffentlichkeit ist.

Jedoch nicht in Deutschland, sondern in Polen kommt es zu jener Auseinandersetzung, die über seinen Tod hinaus zu einem wichtigen Bezugspunkt für die polnische Philosophiegeschichte werden wird. Mit seinen Heidelberger Erfahrungen ist Matthäus ein wertvolles Mitglied der Kommission, die im Auftrag von König Jagiełło die Krakauer Universität neu gründet. Dabei gerät Matthäus in einen intellektuellen und politischen Konflikt mit dem wesentlich jüngeren Dominikaner Johannes Falkenberg (1385–1435). Dieser greift ihn, die europäischen Konziliaristen und die polnisch-litauische Union mit gotteskriegerischem Selbstverständnis an und verteidigt das Recht des Deutschen Ordens, mit Feuer und Schwert gegen die Ungläubigen in Litauen vorzugehen. Jahre nach Matthäus' Tod hat die Sache für Falkenberg ein ernstes Nachspiel: auf dem Konstanzer Konzil verhaftet ihn die Inquisition unter Häresieverdacht. Nur knapp entkommen, muss er den Leitungsposten in seinem Orden aufgeben und Polen verlassen.⁴ Die Inquisition verteidigt also die Interessen Jagiełłos. Von diesem Ereignis wird im folgenden Kapitel noch zu sprechen sein.

Das Ermessen und die Unermesslichkeit

Matthäus hat – mit den Worten seines Herausgebers und Interpreten Władysław Śeńko – der polnischen Kultur zwei Ideen quasi als junge Triebe »aufgepfropft«: zum einen die Modernisierung und Reformierung der Kirche, zum anderen die Orientierung der Theologie auf die ethische, soziale und politische Praxis.⁵ Im Geist von *via moderna* und *devotio moderna* sollen theologische Thesen nach Matthäus nicht vor allem theoretisch bewiesen werden, sondern »sozusagen als Medizin« (*rationes theologicae sunt quaedam medicina*) der moralischen Erziehung der Menschen zur Verfügung stehen.⁶ Dazu gehört psychologisches Verständnis und Können, dessen Beherrschung den Schriftsteller und Prediger Matthäus berühmt macht. Das philosophische Moment dieses nominalistisch-konkreten Ansatzes liegt darin, dass Grundwahrheiten sich an einem praktischen Kriterium bewähren: Was den Menschen nicht effektiv bessert, ist keine Grundwahrheit. Dieser knappe Satz muss freilich gegen konkurrierende Konzepte abgegrenzt werden. Wortführer einer radikalen Veränderung »von unten«, die formale Strukturen von Kirche und Staat in Frage stellen, stoßen bei Matthäus auf Ablehnung. Er predigt nicht die Negation der Ämter oder die

4 Siehe die Anmerkungen zu Falkenberg im nächsten Kapitel.

5 Władysław Śeńko: *La philosophie médiévale en Pologne: Caractère, tendances, et courants principaux*. In: *Medievalia Philosophica Polonorum* 14 (1978), S. 9f.

6 Ebenda.

Verjagung bestimmter Gruppen aus ihnen, sondern er wählt den Weg vorsichtiger Reform durch die Besserung der Amtsinhaber – dies aber sehr wohl durch Druck von unten und die Drohung, sie bei Amtsmissbrauch oder erwiesener Inkompetenz ihrer Ämter zu entheben.

Als Wurzel des Übels erscheint bei Matthäus die Simonie,⁷ der Ämter- und Pfründenschacher, insbesondere an der römischen Kurie, zu der sich Matthäus trotz seiner nominalistischen Position auch während des westlichen Schismas klar bekennt. Er kritisiert also das eigene Lager. Die Diagnose ist komplexer, als es zunächst erscheinen mag. Simonie ist die krankmachende Verbindung zweier Bereiche, die für sich genommen gut sind: Wirtschaft und Religion. Dabei gilt der metaphysische Grundsatz, dass das Gute das Primäre und das Böse nur ein Mangel an Gutem ist. Doch ebendieser Grundsatz kann das Böse stärken, indem er dazu verleitet, es nicht ernst zu nehmen. Matthäus zeichnet ein eindringliches, originelles Bild:

»Moses – heilig und ein Freund der Einsamkeit, in die Tiefe der Wüste zurückgezogen, um in innerer Versenkung nachzudenken – blickt auf und steht vor einer großartigen, wundersamen Erscheinung, die seine Seele mit unendlichem Staunen erfüllt: Ein Dornenstrauch brennt und verzehrt sich doch nicht. Ich nun – sündig und ein Gefährte der Geschäftigkeit, der in die weite Welt auszieht, um neugierige Betrachtungen anzustellen – ich blicke auf (zumindest hat es den Anschein, als wäre ich es, der aufblickt) und stehe vor einer noch wundersameren Erscheinung: Umzingelt von böseartig wuchernden Flammen, lodern Klerus und Priesterstand seit geraumer Zeit in einem Feuer, das von starkem Wind immer wieder angefacht wird, und vergehen dabei nicht im Geringsten, nein, sie finden sich in ihrem Sein bestärkt.«⁸

Das literarische Doppelbild wird nun in philosophische Terminologie übersetzt:

»Letztere Erscheinung muss uns mehr wundernehmen als erstere, denn erstere überstieg die Kräfte der Natur, ohne der göttlichen Gnade zuwiderzulaufen, während letztere Naturgüter zerstört, Geistesgüter vergeudet und, als wäre dies nicht genug, Gottes Gnade und Gerechtigkeit zurückweist, wo doch all dies gebraucht würde, um das Böse zu beseitigen.«⁹

7 Die Apostelgeschichte schildert eine Begegnung der Apostel mit dem Zauberer Simon: »Als Simon sah, dass durch die Handauflegung der Apostel der Geist verliehen wurde, brachte er ihnen Geld und sagte: Gebt auch mir diese Macht, damit jeder, dem ich die Hände auflege, den Heiligen Geist empfängt. Petrus aber sagte zu ihm: Dein Silber fahre mit dir ins Verderben, wenn du meinst, die Gabe Gottes lasse sich für Geld kaufen.« (Apg. 8,18–20).

8 Mateusz z Krakowa: *De praxi Romanae Curiae/O praktykach Kurii Rzymskiej*. Kęty 2007, S. 62.

9 Ebenda, S. 62f.

Matthäus aktualisiert hier einen platonischen Grundgedanken. Die Zerstörung einer empirisch gegebenen Ordnung hat ihren Ursprung in der Abkehr von übernatürlichen Ordnungsprinzipien. Die Menschen verlassen den ihnen angemessenen Platz und beschäftigen sich mit »allem Möglichen«, ziehen sich ins Private zurück und nehmen nicht mehr am Schicksal der Gesamtheit teil. Bald fehlt ihnen die Orientierung in der Vielfalt der Lebensmöglichkeiten und der nächste Schritt wird sie in die offene Tyrannei taumeln lassen.¹⁰ Dieser von Platon inspirierten Warnung setzt Matthäus auf typisch mittelalterliche Weise die biblisch begründete Widerstandspflicht der Nichtprivilegierten entgegen. Diese gründet sich nicht, wie heute üblich, auf Gewaltenteilung, also auf das gegenseitige Sicheinbremsen heterogener Kräfte. Die Nichtprivilegierten sollen vielmehr die Privilegierten an den allgemeingültigen übernatürlichen Ordnungsprinzipien messen – wie etwa jene Mönche, die unter dem Amtsmissbrauch ihres Abts leiden:

»Zum Ersten meine ich, dass die Mönche in diesem Fall nicht gehalten sind, zu gehorchen, sondern vielmehr, zu widerstehen, aufzubegehren, das Unrecht des Abts nach Möglichkeit zu verhindern und, sobald sich eine Gelegenheit bietet, zu seiner Absetzung zu schreiten.«¹¹

Der Gehorsamsschwur gilt ja Gott und nicht eigentlich dem Abt; diesem soll nur insofern Gehorsam geleistet werden, als er selbst Gott dient. Tut er dies nicht, verstößt seine Forderung nach Gehorsam gegen die guten Sitten und ist ungültig. Dieser Gemeinplatz mittelalterlichen Sozialdenkens erfährt bei Matthäus eine nuanciert frühhumanistische Ausprägung. Eine reiche Zahl von Bibelstellen legt nahe, die soziale Ordnung kritisch denkend zu pflegen: Stammt das biblische Gesetz von Gott und ist die von Gott verliehene Amtsgewalt am Gesetz zu messen, so werden auch einfache und unwissende Menschen zu Richtern der Amtsführung. Doch die Schlüsselrolle fällt denen zu, die die Probleme der Amtsführung verstehen. Erst wenn sie die Hoffnung verlieren, wichtige Probleme mit regulären Mitteln lösen zu können, treten sie aus ihren angestammten Rollen heraus:

»Nun ist es angebracht und notwendig, die Einfachen und Unwissenden aufzuklären, damit sie nicht das Böse für das Gute halten; die Gutwilligen zu ermutigen, damit sie sich nicht verführen lassen; die lau Gestimmten zur Wachsamkeit angesichts der großen Übel zu bewegen; die Frommen dazu zu ermahnen, Gott anzuflehen und ihren Eifer öffentlich zu machen, damit auch Andere zum Gotteseifer finden und der Kirche mitfühlend zur Seite stehen.«¹²

10 Platon: *Politeia* 557a–b, 562aff.

11 Mateusz z Krakowa: *De praxi Romanae Curiae*, S. 208.

12 Ebenda, S. 204.