N12<522421053 021

ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

E67/1074

Theologie und Philosophie

VIERTELJAHRESSCHRIFT

42. Jahrgang
Heft 1
1967

ABHANDLUNGEN

Wolfgang Beinert, Die Una Catholica und die Partikularkirchen 1
Josef Stallmach, Das Problem sittlicher Eigengesetzlichkeit des Individuums in der philosophischen Ethik 22
Rupert Lay, S. J., Passiones entis disiunctae 51

BEITRÄGE

Walter Kern, S. J., Hegel-Bücher 1961—1966 79
Helmut Ogiermann, S. J., Die Gottesbeweise „in der Sicht des modernen Menschen“ 89

Herder
Freiburg
Basel
Wien

gd 861
U.B. TÜB.
10.FEB.1967

HERAUSGEBER: Die Professoren der Theologischen Fakultät S. J. und der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main sowie der Philosophischen Fakultät S. J. im Berchmanskolleg zu Pullach bei München. —

HAUPTSCHRIFTLEITER: Alois Grillmeier, S. J., 6 Frankfurt (M) 70, Offenbacher Landstraße 224. Mitglieder der Schriftleitung: Karl-Josef Becker, S. J., Frankfurt (M), Helmut Ogiermann, S. J., Frankfurt (M), Josef de Vries, S. J., Pullach bei München.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

DR. WOLFGANG BEINERT, 7400 Tübingen, Gösstraße 55, Edith-Stein-Haus

PROF. DR. JOSEF STALLMACH, 65 Mainz, Breslauer Straße 2

DR. RUPERT LAY, S. J., 6 Frankfurt (Main) 70, Offenbacher Landstraße 224

PROF. DR. WALTER KERN, S. J., 8023 Pullach b. München, Berchmanskolleg, Postfach 140

PROF. DR. HELMUT OGIERMANN, S. J., 6 Frankfurt (Main) 70, Offenbacher Landstraße 224

BESPRECHUNGEN

HERMANN WEBER, Die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts im System des Grundgesetzes *(O. von Nell-Breuning, S. J.)* 102

HARRY HOEFNAGELS, Soziologie des Sozialen. Einführung in das soziologische Denken *(O. von Nell-Breuning, S. J.)* 105

BERNARD d'ESPAGNAT, Conceptions de la Physique Contemporaine. Les interprétations de la mécanique quantique et de la mesure *(W. Büchel, S. J.)* 107

PETER MITTELSTAEDT, Philosophische Probleme der modernen Physik. 2., wesentl. erw. Aufl. — DERS., Verborgene Parameter und beobachtbare Größen in physikalischen Theorien *(W. Büchel, S. J.)* 108

HANS ANDRE, Vom Sinnreich des Lebens. — DERS., Wunderbare Wirklichkeit. — DERS., Annäherung durch Abstand. — DERS., Natur und Mysterium. Mit einem Beitrag von GUSTAV SIEWERTH. — DERS., Licht und Sein. — GUSTAV SIEWERTH, André's Philosophie des Lebens *(A. Haas, S. J.)* 110

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 6 Frankfurt (M) 70, Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von je 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 12.— DM, der Jahrgang kostet 48.— DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

42. JAHRGANG

1967

VERLAG HERDER FREIBURG

HERAUSGEBER: Die Professoren der Theologischen Fakultät S. J. und der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main sowie der Philosophischen Fakultät S. J. im Berchmanskolleg zu Pullach bei München. — HAUPTSCHRIFTLEITER: Alois Grillmeier, S. J., 6 Frankfurt (M) 70, Offenbacher Landstraße 224. Mitglieder der Schriftleitung: Karl-Josef Becker, S. J., Frankfurt (M), Helmut Ogiermann, S. J., Frankfurt (M), Josef de Vries, S. J., Pullach bei München.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Inhalt des 42. Jahrgangs

ABHANDLUNGEN

BEINERT, WOLFGANG, Die Una Catholica und die Partikularkirchen 1

BÜCHEL, WOLFGANG, S. J., Eine philosophische Antinomie der Quantenphysik 187

GERHARTZ, JOHANNES GÜNTER, S. J., Die katholische Kindererziehung in der Mischehe und das göttliche Recht 552

GILEN, LEONHARD, S. J., Das Unbewußte und die Religion nach C. G. Jung 481

HUBER, CARLO, S. J., Die analytische Philosophie in England und ihre Wandlungen 208

LAY, RUPERT, S. J., Passiones entis disiunctae 51 359

OGIERMANN, HELMUT, S. J., Causa prima 161

RICKEN, FRIEDO, S. J., Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus 341

SCHÜLLER BRUNO, S. J., Todsünde — Sünde zum Tod? 321

— Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes 534

STALLMACH, JOSEF, Das Problem sittlicher Eigengesetzlichkeit des Individuums in der philosophischen Ethik 22

WEIER, WINFRIED, Gemeinsame Sinnbezüge mystischen, idealistischen und existentialontologischen Denkens 507

BEITRÄGE

HAARDT, ROBERT, Zwanzig Jahre Erforschung der koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi 390

KERN, WALTER, S. J., Hegel-Bücher 1961—1966 79 402

OGIERMANN, HELMUT, S. J., Die Gottesbeweise „in der Sicht des modernen Menschen“ 89

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 861

Semmelroth, Otto, S. J., Zur Frage nach der Verbindlichkeit der dogmatischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils 236

Syndicus, Eduard, S. J., Entsakralisierung 577

Besprechungen 102 247 419 591

Umschau

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik 134 450

Geschichte der älteren und neueren Philosophie 141 458

Ideen- und Literargeschichte der Scholastik 463 —

Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 145 466

Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie. Gesellschaftslehre 154 475

Theologische Gesamtdarstellungen. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie. Religionsgeschichte 293 612

Geschichte der Theologie 298 614

Theologie der Heiligen Schrift 303 618

Dogmatik und Dogmengeschichte. Liturgik 310 625

Moral- und Pastoraltheologie. Aszetik. Homiletik 314 628

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Abd-El-Jalil, J. M. 313
Abälard, P. 298
Acta VI Congressus Thomistici Internationalis, vol. II 452
Adam, A. 124
Adenauer, P. 256
Adorno, Th. W. 85
Aland, K. 126
Aleksandrov, A. D. 250 251 253
Alekseev, M. N. 249
Alexander von Alexandrien 627
Amery, K. 628
Amir Mehdi Badi' 84
André, H. 110
Antoine, P. 586
Antón, A. 238
Antweiler, A. 256
Argyle, A. W. 306
Arinze, F. 312
Aristoteles 141 271 440
Arius 627
Aron, R. 154
Athanasius 627
Aubert, R. 591 595
Auer, J. 312
Augustinus 142 314
Austin, J. L. 457
Ayfre, A. 295

Bacht, H. 591
Baczko, B. 84
Bakradze, K. S. 247 248
Balić, C. 300
Balint, M. 474
Balthasar (von), H. U. 117 259
Bandmann, G. 134
Banfi, A. 83
Barbò: s. Rivetti
Barré, H. 317
Barth, K. 432
Bartsch, H. 403
Bassenge, F. 403
Batiščev, G. S. 248
Bautz, F. W. 630
Beck, L. W. 450
Beckel, A. 256
Beisser, F. 301
Bejerholm, L. 457
Bender, B. 433 435 436
Benoit, P. 294 304
Bense, M. 90
Benseler, F. 609
Benz, E. 468
Benz, F. 604
Berlyne, D. E. 150
Bertsch, L. 614
Beth, E. W. 146
Betti, U. 239
Beumer, J. 612
Blank, J. 427
Blank, Th. 255
Bloch, E. 407
Blondel, M. 459 461
Bock, I. 461
Böcher, O. 308
Böckle, F. 421
Böhlig, A. 398
Böhm, F. 436 437
Böll, H. 628
Bogorodskij, A. F. 251
Bohr, N. 468
Bonetti, I. 453
Bonhoeffer, D. 579
Boros, L. 321
Bošnjak, B. 451
Botterweck, G. J. 303
Bouillard, H. 612
Bradley, F. H. 443
Braunbek, W. 134
Briefs, G. 433 436 438
Bright, J. 303
Brosch, H. J. 313
Brox, N. 629
Bruaire, C. 261
Brufau Prats, J. 301
Bsteh, A. 310
Buber, M. 423
Bülow, F. 83
Bultmann, R. 432
Burgbacher, F. 256
Buytendijk, F. J. J. 439

Calvez, J.-Y. 451 452
Camelot, P.Th. 591 593
Capellades, P. 586
Capitan, W. H. 450
Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain 294
Cereteli, S. B. 248
Cerfaux, L. 309
Chenu, P. 582
Cherniss, H. 113
Chevalier, J. 416
Chiereghin, F. 142
Christian, P. 439
Christoffels, H. 579
Civitas, 5. Bd. 477
Coester, F. 158
Colombo, C. 240
Congar, Y. 295 297
Conrad, H. 478
Copleston, F. 413
Cruchon, G. 149
Czempiel, E. O. 478

Dantine, W. 451
Das Wort vom Kreuz 630
Delanglade, J. 139
Delfgaauw, B. 144 463
Descartes, R. 446
d'Espagnat, B. 107
Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie 312
Deutsche Gesellschaft für Soziologie 154
Dewey, J. 458
Diekmann, G. 584
Diem, H. 134
Dietze (v.), C. 257
Dirks, W. 423
Dolch, H. 439
Doms, H. 256
Donnellan, K. S. 450
Drees, B. 423
Dreier, W. 255
Dubarle, D. 439
Düring, I. 440
Dugauquier, J.-A. 463
Dumeige, G. 591
Dumoulin, H. 316
Duns Scotus 300

Eckhart 130
Einstein, A. 249
Ejgenson, M. S. 253
Eliade, M. 590
Elorduy, E. 459
Erasmus von Rotterdam 291
Erikson, E. H. 475
Ermecke, G. 255 477
Eudoxus 440
Eusebios von Caesarea 341
Eustratius 141
Evangelisches Sozial-lexikon 596 598
Evangelisches Staatslexikon 596
Exeler, A. 422

Falkenheim, H. 406
Fechner, E. 134

Feinberg, J. 450
Fellermeier, J. 94
Fetscher, I. 451 452
Filthaut, Th. 419 421
Finance (de), J. 453 455
Findlay, J. N. 418
Fischer, Kuno 406
Fleckenstein, H. 419
Fleischer, H. 462
Flender, H. 306
Fock, V. A. 250 251
Frankl, V. E. 154
Fraser, J. Th. 467
Fratz, L. 613
Freyer, H. 105
Friedberger, W. 607
Friedrich-Freska, H. 134
Fries, H. 628
Frings, M. 274
Fürstenberg, F. 609

Gallati, F. 543
Gamber, K. 578
Garaudy, R. 409
Geffré, C. J. 582
Gelineau, P. 587
Gerleman, G. 276
Geschichte der ökumenischen Konzilien 591
Geurtsen, H. 453
Giers, J. 255
Ginzburg, V. L. 250 251
Giovanna della Croce 317
Girndt, H. 79
Glorieux, P. 321
Gogarten, F. 284 581
Gokieli, L. P. 248
Goldschmidt, St. 438
Goulder, M. 309
Greinacher, N. 578
Greiß, F. 256
Gropp, R. O. 83
Grosche, R. 583
Grosseteste, G. 141
Grundmann, S. 596
Guardini, R. 582
Gutiérrez, A. 239

Haas, J. 438
Habermas, J. 402
Haubtmann, P. 238
Haym, R. 405
Heelan, P. A. 466
Hegel, E. 255
Hegel, G. W. F. 79 402 507
Heidegger, M. 132 461 507
Heinen, W. 423
Heinrich von Langenstein 299
Heintzeler, W. 436 437
Heiss, R. 415
Helle, D. H. J. 107
Hengstenberg, H. E. 321
Henning, R. 256
Hering, G. 239
Hermes, H. 134
Hernegger, R. 628
Herodot 613
Herrmann, Th. 471
Herzog, R. 596 598
Higgins, A. J. B. 623
Hinners, R. C. 138
Hippokrates 443
Hippolyt von Rom 614
Hirschberger, J. 92
Hochberg, H. 451
Höcker, L. 256
Höffner, J. 255 257
Hoefnagels, H. 105
Hoffmann, K.-H. 423
Hoffmann, W. G. 256
Hoffmeister, J. 80 81
Holstein, H. 613
Hornig, G. 457
Hotho, H. G. 81
Huard, J. 238
Huber, Ed. 247
Hübner, A. 601
Hyppolite, J. 83 403

Iturrioz, D. 239
Ivanenko, D. D. 251

Jacquemet, G. 294
Jaeger, L., Kard. 630
Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 255
Jaspers, K. 478 628
Jeremias, J. 126
Jetter, W. 631
Johann, R. O. 457
Johannes vom Kreuz 317
Jonas, H. 393
Jung, C. G. 471 481

Kälin, J. 438 439
Kaltenbrunner, G. K. 609 611
Kant, I. 448
Karrenberg, F. 596 598
Kasper, W. 419
Kassing, P. 583
Kaufmann, W. 415
Kedrov, B. M. 248
Keyser, Th. 256
Khodoss, C. 83
Kierkegaard, S. 415
Kirchgässner, A. 585
Klees, H. 613
Klein, M. 475
Kloppenburg, B. 238
Kloten, N. 134
Klüber, F. 257
Knoll, A. 609
Körner, St. 450
Kohls, E.-W. 291
Koster, M. D. 312
Krämer, E. 267
Kraft, H. 298
Krause, K. F. 297
Krauss, H. 478
Krieger, E. 138
Krinetzki, L. 276
Krömer, G. 476
Krömer, W. 476
Kroner, R. 406
Krośki, T. 84
Künneth, W. 287 312
Kuhn, H. 136
Kumada, J. Y. 464
Kunst, H. 596
Kursanov, G. A. 253
Kuss, O. 600
Kuznecov, I. V. 250 251 252

Laissez-faire-Pluralismus 433
Lang, J. 299
Lasson, G. 79 80 81 406
Lattanzi, H. 239
Lausberg, H. 312
Lauth, R. 454
Lavalette (de), H. 239
Lay, R. 465
Lazzati, G. 627
Leahy, L. 453
Lecler, J. 591 594
Lécuyer, J. 419
Ledergerber, K. 577
Ledré, Ch. 295
Lefèbvre, H. 463
Legaz y Lacambra, L. 476
Le Guillou, M.-J. 421
Lehrer, K. 450
Leibniz, G. W. 447
Leinfellner, W. 137 453
Lengeling, E. J. 256 313 420
Lentner, L. 313
Levi, A. 263
Lieber, H.-J. 155
Liefmann-Keil, E. 435
Liégé, A. 294

Lilje, H. 588
Litt, Theodor 80 407
Litt, Thomas 464
Löwith, K. 80 90
Loisy, A. 481
Lorscheid, B. 472
Lotz, J.-B. 452
Lücke, P. 256 257
Lukács, G. 81
Luther, M. 301

Maier, H. 478
Mainx, F. 438
Mancini, I. 453
Maraval, P. 612
Marcuse, H. 154
Maria im Kult 312
Marneffe (de), J. 443
Martimort, A.-G. 313
Martin, R. 148
Marx, K. 415 463 607
Marxistisches und christliches Weltverständnis 451
Marxsen, W. 579
Materie und Leben 438
McNeill, J. 459
Ménard, J. E. 295
Mercken, H. P. F. 141
Merrill, D. D. 450
Messner, J. 255
Metz, J. B. 423 581
Metzger, B. 621
Meurers, J. 95
Mittelstaedt, P. 108
Moeller, Ch. 238
Möller, J. 134
Molt, P. 478
Morgenthaler, R. 620
Morsey, R. 256
Mostepanenko, M. V. 251
Mühlen, H. 625
Müller, A. H. 147
Mueller, F. H. 256
Müller, J. H. 257
Müller, P. 297
Müller-Goldkuhle, P. 616
Müller-Markus, S. 249
Muralt (de), A. 144
Mure, G. R. G. 417
Mußner, F. 312

Naan, G. I. 254
Narskij, I. S. 248
Nautin, P. 627
Neumann, S. 142
Neundörfer, L. 156
Nicoletti, E. 452
Nicolin, F. 80

Oberlin Colloquium 1964 450
Odin, K. A. 582
Ogorodnikov, K. F. 253
Oldendorff, A. 151
Ortiz de Urbina, I. 591 627

Padberg, R. 420
Papaioannou, K. 84
Pape, I. 445
Parsons, T. 154
Patton, Th. E. 450
Pellegrino, M. 627
Penzo, G. 453
Pereña, L. 459
Peters, H. 478
Petrus Aureoli 465
Photinus 627
Pieper, J. 135
Pierre le Chantre 463
Piveteau, J. 438
Platon 113 441
Plebe, A. 82
Pleczynski, Z. A. 82
Pleßner, H. 153
Pletnev, D. V. 248
Pöggeler, O. 80
Pöll, W. 152
Polgár, L. 468
Polzer, G. 461
Portmann, St. 140
Prat, H. 470
Predöhl, A. 257
Przywara, E. 115 134
Pulewka, P. 134
Puy Muñoz, F. 302
Puy y Luis Núñez, F. 301
Pythagoras 442

Rahner, K. 583
Ratschow, C.-H. 128
Ratzinger, J. 239 240 421 422
Rauscher, A. 156 255 436 437
Reiners, H. 321
Rescher, N. 450
Riedl, J. 281
Riese, H. 85
Ringgren, H. 276
Rivetti Barbò, F. 452
Roche, P. 612
Rodi, F. 85
Rombold, G. 580
Rosenberg, H. 405
Rosenkranz, K. 404
Roth, H. 474
Rothert, H.-J. 598
Rouquette, R. 238
Rudin, J. 473
Rudolph, W. 276
Rüstow, H.-J. 433 436
Russel, D. S. 622

Saller, K. 148
Sartory, Th. 578
Sauser, E. 289
Seiferth, W. 302
Seiler, J. 91
Seneca 458
Severens, R. 451
Seybold, M. 314
Shorter, J. M. 451
Siedlecki, E. J. 307
Siegmund, G. 474 630
Siewerth, G. 110
Silesius, A. 507
Simon von Faversham 465
Simonetti, M. 627
Širokov, M. F. 250 251
Smart, J. J. C. 450
Solignac, A. 453
Soto (de), D. 301
Specht, R. 256
Spinoza (de), B. 446
Spirkin, A. G. 252
Springhetti, E. 619
Suárez, F. 459
Sucker, W. 630
Süsterhenn, A. 256
Sviderskij, V. I. 251 252

Schack, H. 145
Schatzmann, E. 253
Scheeben, M. J. 616
Scheffczyk, L. 312 315 430
Scheffler, J.: s. Silesius
Scheier, W. 612
Scheler, M. 274 472
Schelsky, H. 257
Schierse, U. 303
Schillebeeckx, E. 598
Schiwy, G. 305
Schleichtert, H. 145
Schlette, H. R. 422
Schlösser, F. 312
Schmaus, M. 439
Schmidt, A. 463
Schmidt, W. H. 117 278
Schmölz, F. M. 477
Schmucker, J. 89
Schneemelcher, W. 596
Schöllgen, W. 436 437
Schoen, H.-D. 478
Schoenen, A. 588
Scholem, G. 426

Schoonenberg, P. 123 321
Schreiber, W. 156 255
Schüler, G. 79
Schulte, W. 134
Schulten, W. 312
Schwarzwäller, K. 132

Stählin, W. 579
Stakemeier, E. 293
Staudenmeier, F. A. 405 617
Stjažkin, N. I. 248
Steer, R. 256
Stückelberger, A. 458

Tamm, I. 251
Teilhard de Chardin 148 468
Terleckij, J. P. 250 251
Texte der Kirchenväter 298
Teyssèdre, B. 83
Théry, R. 294
Thielicke, H. 315
Thomas, R. 298
Thomas von Aquin 142 464 607
Thüsing, W. 121
Tillard, J.-M. 312
Tillich, P. 432
Toman, W. 150
Topitsch, E. 154
Tshibangu, Th. 615
Tyrell, G. 481

Ueda, Shizuteru 130
Uëmov, A. I. 250 252
Uhsadel, W. 580 588
Ulmer, K. 134
Ulrich Engelbert von Straßburg 464
Umkehr und Erneuerung 419

Vandenbussche, F. 453
van der Leeuw, G. 589
van der Ven, J. 256
Vanier, J. 271
van Steenberghen, F. 273
Vogel, B. 478
Vogt, J. 134
Voss, G. 626

Waeger, J. 82
Wahl, J. 413
Wahlert (von), G. 148
Weber, H. 102
Weber, M. 154
Weber, W. 156 255 257
Webster, R. 452
Welte, B. 456 577
Wendland, H.-D. 256
Werhahn, P. H. 256
Westermann, C. 303
Wiedmann, F. 85 454
Wiegand, F. 146
Wieland, W. 80
Wild, P. 601
Wingen, M. 158
Winklhofer, A. 311 321
Wössner, J. 157
Wolf, F. A. 465
Wolff, Chr. 448
Wyneken, G. 628

Zahrnt, H. 432
Zebot, C. 433 436
Zeeden, W. E. 617
Zel'dovičs, J. B. 254
Zerwick, M. 619 620
Zieler, G. 156
Zimmermann, H. 618
Zinn, E. 134
Zinov'en, A. A. 248
Žukov, A. I. 251 254
Zwiefelhofer, H. 478

Abkürzungen angeführter Zeitschriften, Sammlungen und Lexika

AAS = Acta Apostolicae Sedis
AnalBoll = Analecta Bollandiana
Ang = Angelicum
Ant = Antonianum
Anthr = Anthropos
ArchFil = Archivio di Filosofia
ArchFrancHist = Archivium Franciscanum Historicum
ArchFrPraed = Archivium Fratrum Praedicatorum
ArchGsmtPsych = Archiv f. d. Gesamte Psychologie
ArchHistDoctrLittMA = Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
ArchHistSJ = Archivium Historicum Societatis Jesu
ArchIbAmer = Archivo Ibero-Americano
ArchKathKR = Archiv für Kath. Kirchenrecht
ArchLitKGMA = Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters
ArchLiturgWiss = Archiv für Liturgiewissenschaft
ArchPh = Archiv für Philosophie
ArchivesPh = Archives de Philosophie
ArchRelPsych = Archiv für Religionspsychologie
ArchRSozPh = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (bis 1933: Wirtschaftsphilosophie)
ArchTGran = Archivo Teológico Granadino
ASS = Acta Sanctae Sedis
AtAbh = Alttestamentliche Abhandlungen
Aug = Augustinianum
BeitrGPhThMA = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
Bibl = Biblica
BiblZ = Biblische Zeitschrift
Bijdr = Bijdragen
BullThAncMéd = Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale
ByzZ = Byzantinische Zeitschrift
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
CollFranc = Collectanea Franciscana
DArchErfMA = Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DictBibl = Dictionnaire de la Bible
DictThCath = Dictionnaire de Théologie Catholique
Div = Divinitas
DivThom = Divus Thomas
DLitZtg = Deutsche Literaturzeitung
DVjschrLitWiss = Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
EphLiturg = Ephemerides Liturgicae
EphThLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
ErbAuftr = Erbe und Auftrag
EstudEcl = Estudios Eclesiásticos
ÉtFranc = Études Franciscaines
ÉtHistLittDoctr = Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale de XIIIe siècle
FrancStud = Franciscan Studies
FranzStudn = Franziskanische Studien
FreibZPhTh = Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GeistLeben = Geist und Leben
Greg = Gregorianum
HarvardThRev = The Harvard Theological Review
HistJb = Historisches Jahrbuch
HeythropJ = The Heythrop Journal
JEcclHist = The Journal of Ecclesiastical History
JPh = The Journal of Philosophy
JRel = The Journal of Religion
JThStud = The Journal of Theological Studies
KantStudn = Kant-Studien
KerygDogm = Kerygma und Dogma
LexThKir = Lexikon für Theologie und Kirche
MedStud = Mediæval Studies
MiscCom = Miscelánea Comillas
MiscFranc = Miscellanea Francescana
MonNipp = Monumenta Nipponica
MünchThZ = Münchener Theologische Zeitschrift
NewTStud = New Testament Studies
NewSchol = The New Scholasticism
NKirchlZ = Neue kirchliche Zeitschrift
NouvRevTh = Nouvelle Revue Théologique
NtAbh = Neutestamentliche Abhandlungen
NZSystTh = Neue Zeitschrift für Systematische Theologie
OrChrPer = Orientalia Christiana Periodica
Pens = Pensamiento
PerMorCanLiturg = Periodica de re Morali, Canonica, Liturgica
PhJb = Philosophisches Jahrbuch
PhRev = The Philosophical Review
PhRdsch = Philosophische Rundschau
PsychForsch = Psychologische Forschung
PsychRdsch = Psychologische Rundschau
RechScRel = Recherches de Science Religieuse
RechThAncMéd = Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale
RelGG = Religion in Geschichte und Gegenwart
RevAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RevBén = Revue Bénédictine
RevBibl = Revue Biblique
RevEspT = Revista Española de Teologia
RevÉtAug = Revue des Études Augustiniennes
RevÉtByz = Revue des Études Byzantines
RevHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RevHistPhRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
RevIntnPh = Revue Internationale de Philosophie
RevHistRel = Revue de l'Histoire des Religions
RevMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RevPhLouv = Revue Philosophique de Louvain
RevPortugFil = Revista Portuguese de Filosofia
RevScPhTh = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RevScRel = Revue des Sciences Religieuses
RevThom = Revue Thomiste
RivFilNeoscol = Rivista di Filosofia Neoscolastica
RömQschr = Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
SacrErud = Sacris Erudiri
Sap = Sapientia
ScEccl = Sciences Ecclésiastiques
Schol = Scholastik
Soph = Sophia
StimmZeit = Stimmen der Zeit
StudMittGeschBenO = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens
StudPh = Studia Philosophica
SvenskTKskr = Svensk Teologisk Kvartalsskrift
Symp = Symposion
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQschr = Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThRev = Theologische Revue
ThRdsch = Theologische Rundschau
ThStudn = Theologische Studien
ThStud = Theological Studies
ThZ = Theologische Zeitschrift
TFil = Tijdschrift voor Filosofie
Trad = Traditio
TrierThZ = Trierer Theologische Zeitschrift
TTh = Tijdschrift voor Theologie
VigChrist = Vigiliae Christianae
WissWeish = Wissenschaft und Weisheit
ZAtWiss = Zeitschrift für die Alttestamentl. Wissenschaft u. die Kunde des Nachbibl. Judentums
ZExpAngPsych = Zeitschrift für Experimentelle und Angewandte Psychologie
ZKathTh = Zeitschrift für Katholische Theologie
ZKirchGesch = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZMissRelWiss = Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft
ZNtWiss = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche
ZPhForsch = Zeitschrift f. Philosophische Forschung
ZRelGeistGesch = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZSystTh = Zeitschrift für Systematische Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Die Una Catholica und die Partikularkirchen

Von Wolfgang Beinert, Tübingen

In der Kirche vereinen sich kraft göttlicher Setzung polare Realitäten zu einer „komplexen Wirklichkeit“ [1]. Sie ist Institution *und* Ereignis; sie erfüllt ihren Heilsauftrag dank einer amtlichen *und* einer charismatischen Struktur; die amtliche Struktur wiederum vereint das monarchische *mit* dem kollegialen Moment. Die Kirche lebt in einer heilsgeschichtlichen Epoche, die ihre Charakteristik von der Tatsache empfängt, daß die Erlösung *schon* gekommen und *noch* ankünftig ist. Wir erkennen sie als transzendentes Mysterium *und* ebenso als Teil der Welt, eingeschlossen die darin begründete Verfallenheit an „diesen Aion“. Ihre Geschichte ist das Oszillieren zwischen den jeweiligen Polen, die Bemühung um jenes aequilibrium instabile, welches Kennzeichen des Lebendigen ist. Zu jeder Stunde ist es ihr von neuem aufgetragen, diese Gegensätzlichkeiten zu vereinen im Kampf gegen die Versuchung, aus der Zweideutigkeit ihrer Existenz auszuweichen in die Eindeutigkeit, die jeweils gesicherter, rationaler, ja ihren missionarischen Intentionen entsprechender zu sein scheint.

In besonderer Weise gilt das von der „Spannung zwischen Berufung zur Einheit und Einzigkeit und dem Auftrag Gottes, in dieser Einheit alle Menschen und Zeiten zu erfassen“ [2]. Das erste und das dritte Kirchenattribut des Glaubensbekenntnisses sind auf den ersten Blick unvereinbar: *Einheit* meint den innersten Zusammenhalt, die Existenzbedingung der Kirche Christi in Glauben, Heilsmitteln und Leitung; *Katholizität* besagt Bewahrung der Vielfalt, Anerkennung der Verschiedenheit, Sanktionierung der Diskrepanzen bis hinein ins theologische Denken. In jeder Epoche der Kirche bot sich das Problem, die Scylla des Zentralismus, Integrismus und Uniformismus zu meiden, ohne von der Charybdis des Partikularismus, Nationalismus und Sektierertums verschlungen zu werden.

Seit dem Ausgang des Mittelalters akzentuierte die Westkirche in der Abwehr der aufkommenden zentrifugalen Kräfte [3] vorwiegend

[1] Konstitution über die Kirche (KK) 8, 1.

[2] Vgl. A. Grillmeier, Kommentar zur KK, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I, 191—194.

[3] Stichworte kommentieren, was gemeint ist: das Auseinanderbrechen von sacerdotium und imperium, das in der Entstehung der Nationalstaaten endgültig manifest wird; das abendländische Schisma; Konziliarismus; das autonomistische Denken der Renaissance; die Entwicklung des Landeskirchentums in der Reformation; die gallikanistischen Tendenzen der Aufklärungszeit.

das erste Attribut des Credo. In der vorgegebenen Situation mochte das notwendig sein; tatsächlich entwickelten sich zentralistische Tendenzen, die der Katholizität abträglich waren. Besonders auf einem Gebiet hatte das weitreichende Folgen. Die ungeteilte Kirche des ersten Jahrtausends war geprägt vom Gedanken der Communio. Sie betrachtete sich als der in der Einheit von Lehre, Leitung und Heilsmitteln verbundene Organismus der Teilkirchen mit ihren je besonderen Traditionen und Lebensvollzügen. Vor allem im Osten war dieses Bewußtsein sehr tief verankert. Das durch die Entfremdung und Spaltung bedingte Mißtrauen gegenüber den im Orient betonten christlichen Lehrmeinungen und Lebensverwirklichungen trug ein Gutteil bei, daß in der abendländischen Kirche des zweiten Milleniums dieser Gedanke mehr und mehr verblaßte. Während in der Ostkirche das Teilkirchentum immer prägnanter entwickelt wurde, bis es in der Idee der Autokephalie fast zur Sprengung des gesamtkirchlichen Bewußtseins führte, wurde die Eigenständigkeit der westlichen Teilkirchen nivelliert durch ein ständig stärker werdendes zentralistisches Denken, das bis in die kleinsten Kleinigkeiten hinein jede Selbständigkeit zum Tode verurteilte[4]. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich, wie auf vielen anderen Gebieten, auch hier als Wende erwiesen. Seine Dokumente sprechen ein klares Ja zur Katholizität[5]. Die postkonziliare Kirche hat schon zu erkennen gegeben, daß es ihr damit ernst ist, die praktischen Konsequenzen zu ziehen[6]. Sie ist sich dabei durchaus bewußt, daß die Spannung zum ersten Kirchenattribut ausgehalten werden muß. „Wenn die Einheit nur katholisch ist, soweit sie die berechtigte Verschiedenheit eines jeden voll respektiert, ist anderseits die Verschiedenheit nur insoweit katholisch, als sie die Einheit achtet, als sie die Liebe bewahrt, als sie beiträgt zur Auferbauung ‚des heiligen Volkes Gottes'."[7] Mit dem Zug zur Katholizität kommt der Kirche nunmehr auch die partikularkirchliche Struktur deutlicher als bisher in den Gesichtskreis. „Dieses Zweite Vatikanische Konzil hat stärker als je ein anderes Konzil zuvor die Einzelgemeinde und die Lokalkirche herausgestellt", bemerkt der lutherische Theologe F. W. Kantzenbach[8]. Damit wird eine Korrek-

[4] Beispiele dafür sind der unselige Ritenstreit, die Kämpfe um die Legitimität der Akkommodationen in der Mission in den letzten hundert Jahren.

[5] Vgl. KK, Konstitution über die hl. Liturgie (KL), die Dekrete über den Ökumenismus (DÖk), die Ostkirchen (DOst), die Missionen (DMiss) und die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (PK).

[6] Erinnert sei an die beginnende Kurienreform, an die Abschaffung des Index Romanus, an die Kommission zum Studium des Bevölkerungsproblems, an die Errichtung des Bischofsrates, an die den Bischöfen erteilten Vollmachten.

[7] Ansprache Pauls VI. in Jerusalem vom 4. Januar 1964, in: Herder-Korrespondenz 18 (1963/64) 226.

[8] Luthers Konzilstheologie und die Gegenwart, in: Luth. Monatshefte 5 (1966) 169.

tur des kirchlichen Lebens und Denkens eingeleitet, die von weittragendster Bedeutung ist.

Die nachstehenden Überlegungen versuchen, einige Anstöße für die weitere theologische und praktische Durchdringung des Problems der Katholizität und des Partikularkirchentums zu geben, um jene Neuorientierung zum Wohl der einen und universalen Kirche fruchtbar zu machen. Insbesondere ist aufzuzeigen, welche Relevanz den Partikularkirchen für die Verwirklichung der Katholizität in der einen Kirche zukommt. In steter Fühlung mit den Dokumenten des vergangenen Konzils untersuchen wir zu diesem Zweck eingangs die Struktur der Kirche, insofern sie die eine *und* katholische ist (I). Daran schließt sich eine Analyse des Bezugs der Partikularkirche zur Gesamtkirche (II). Beides liefert uns das Material, um unsere Frage zu beantworten (III). Ein abschließender Ausblick verweist auf einige praktische Konsequenzen (IV).

I. Una et Catholica

Die Lebenswirklichkeit des Christentums und des Christen kann nach Fülle und Tiefe nur vom Quellmysterium der Trinität her ganz verstanden werden[9]. Denn der eine Gott in den drei Personen ist der Wirk- und Zielgrund aller geschöpflichen Realität, die trotz der nicht genug zu betonenden Transzendenz dieses Gottes sein Abbild ist[10]. A fortiori gilt das vom Heilswirken: es ist stets trinitarisches Handeln, das vom Dreieinen ausgeht, zu ihm hinführt und sein Wesen exemplarisch veranschaulicht. Wie er die subsistierende Fülle und Vollkommenheit der Gemeinschaft *ist*, so ist auch sein Heilsratschluß nicht auf den einzelnen, sondern stets auf die Gemeinschaft der Menschen ausgerichtet. „So erscheint die ganze Kirche als das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk."[11] In ihr realisiert sich der universale Heilswille des Vaters, der in der Sendung des Sohnes seinen deutlichsten und unüberbietbaren Ausdruck findet und in der Ausgießung des Heiligen Geistes sich in allen Räumen und Zeiten durchhält bis zur eschatologischen Vollendung, da Gott alles in allem sein wird. In ihrer Existenzform muß sie selber ein Zeugnis des dreieinen Gottes sein und geben, um „Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der Menschheit" zu sein[12].

Der trinitarische Bezug bietet einen guten Ansatzpunkt, die Dialektik zwischen Einheit und Katholizität zu erhellen. Er verdeutlicht

[9] Vgl. M. Schmaus, in: HthG II, 697 ff.
[10] Vgl. DS 806.
[11] KK 4, 2. — Vgl. auch ebd. 2—4.
[12] KK 1.

vor allem die Notwendigkeit der Koexistenz beider Eigenschaften. Denn Gott ist der eine und ungeteilte, der jedoch nicht anders als in der Pluralität der Personen existiert. Das manifestiert sich auch im außergöttlichen Heilshandeln. Die drei Personen wirken in der Einheit des Handelns[13], um das eine Menschengeschlecht mit der einen Schöpfung zur einen Gemeinschaft mit dem einen Gott zu führen. Wie die Lehre von den Missionen und Appropriationen sagt, geschieht das jedoch in unendlicher Vielfalt und ist ausgerichtet auf die bunte Mannigfaltigkeit der Schöpfungswirklichkeit. Mit letzter Klarheit wird es an Pfingsten deutlich, daß Gottes Gnade universalistisch ist. Ist nun aber die Kirche das Heilsinstrument dieses Gottes, dann existieren auch in ihr die beiden Komponenten seiner Heilsaktivität.

Die Verwurzelung der Kirche im Mysterium der Trinität kann uns weiterhelfen, die fruchtbare Dialektik der beiden Attribute zu verdeutlichen. Den Schlüssel bietet uns ein Wort aus dem hohenpriesterlichen Gebet nach Johannes. Der Herr bittet, „daß alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir; daß auch sie in uns eins seien — damit die Welt zum Glauben komme, daß du mich gesandt hast“ [14]. Die Einheit der Kirche soll nach dem Willen Christi ein Abbild der trinitarischen Einheit sein. Sie kann also nicht uniformistisch gedacht sein, sondern läßt bei der innigsten Einheit gleichzeitig Raum für die größte Vielfalt. Christus deutet an, daß die Problematik, die aus dieser Spannung sich ergibt, nicht rein innerweltlich aufgelöst werden kann. Die Polarität zwischen Einheit und Katholizität ist also nicht, oder doch nicht nur, ein Sonderfall der allgemeinen philosophischen Problematik von Hen und Pan; sie ist darum auch mit philosophischen Mitteln nicht anzugehen. Allein in Glauben und Liebe kann sie ausgehalten werden. Mit anderen Worten: eins sein *wie* der Vater und der Sohn ist nur möglich, wenn man eins ist *in* ihnen. Je tiefer also die Kirche auch explizit, d. h. in deutlich erkennbarer Zeugenschaft ihres ontologischen Seins, im trinitarischen Geheimnis west, um so besser wird sie die katholische Einheit leben. Umgekehrt wird die Dialektik zur Antinomie werden in dem Maße, als sie sie nach profanen Modellen zu bewältigen sucht. Das bedeutet freilich nicht, daß sie sich deswegen aus dem Getöse der Welt in die mystische Klause zurückziehen dürfte. Denn durch die in der Vielfalt geeinte Kirche soll ja die Welt zum Glauben kommen an die Sendung des Sohnes. Das ist nur dann möglich, wenn diese Kirche „sich mit dem ganzen Menschengeschlecht und seiner Geschichte in Wahrheit zuinnerst verbunden“ weiß[15].

[13] Vgl. DS 1330.
[14] Jo 17, 21.
[15] PK 1.

Die Menschheit und ihre Welt aber ist selbst durch die Spannung zwischen dem Einen und dem Vielen gekennzeichnet. Die moderne Naturwissenschaft und die Anthropologie haben uns den Blick für die durchgreifende Einheit aufgetan, die im Reich des Kreatürlichen herrscht, und uns zugleich auf die überbordende Mannigfaltigkeit aufmerksam gemacht, in die die eine Schöpfung aufgegliedert ist. Sind also Kirche und Welt „zuinnerst verbunden", dann kann die Kirche ihre missionarische Sendung in die Welt nicht anders erfüllen, als daß sie diese dergestalt in die Einheit des trinitarischen Gottes leitet, daß ihre Vielfalt gewahrt bleibt. Weil aber die Vermittlung der Fülle des Heils an die Fülle der Welt (worin letztlich die Katholizität der Kirche besteht) nicht mit profanen Mitteln durchzusetzen ist, sondern nur durch die Darstellung der innertrinitarischen Lebensfülle in den Strukturen der Kirche, so muß diese in ihrem eigenen Bereich, auch und gerade insofern sie der Welt zugewandt ist, die Pluralität im Rahmen der Einheit schätzen und fördern. „Zum neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen. Darum muß dieses Volk eines und ein einziges bleiben *und sich* über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten." [16] Einheit und Katholizität sind demnach heilsgeschichtlich-universale Begriffe. Denn Gott ist der Gott aller Menschen. Da er sich aber nach seinem anfänglichen Schöpfungswort in der Fülle der Zeiten in seinem Sohn ausgesprochen hat, dem Wort, das sich für die Zeit bis zur Parusie in der Kirche artikuliert, sind die beiden Begriffe Attribute der Kirche geworden, die in ihr bleibend und unverkürzbar lebendig sein müssen.

Wir sind somit von der trinitarischen zur christologischen Grundlegung der Kirche geführt worden. Daraus ergeben sich weitere wichtige Aspekte für unser Problem. Die Christusbezogenheit der Kirche offenbart sich besonders darin, daß in ihr sein Wort und sein Leib gegenwärtig sind. Sie sind die beiden Tische, an denen sie Stütze, Speise und Leben in ihm empfängt [17]. Das Christusereignis — von der Menschwerdung bis zur Geistsendung — ist der unüberbietbare Anruf der Kreatur durch das absolute Du Gottes. In der heilsgeschichtlichen Konsequenz dieses an alle Welt und Weltzeit ergehenden An-Spruches wird die Kirche als ek-klesia, d. h. als von Gott gerufene Heilsgemeinschaft der Vielen, konstituiert, die sich unter diesem Wort in Einheit versammeln. Das geschieht jedoch nicht kollektivistisch, so daß die Individualität des einzelnen und damit die Mannigfaltigkeit der Vielen gebrochen oder ausgeklammert würden, sondern in der Vielfalt der in den jeweiligen Kairos ergehenden Einzelberufungen. So schafft das eine Wort, das je in der Kirche und durch sie der Welt

[16] KK 13, 1.
[17] Konstitution über die göttliche Offenbarung (KOffb).

verkündet wird, die Einheit in der Vielfalt jener, die es hören und befolgen. Die Kirche ist der Chor derer, „die im Blut Christi aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen erkauft und in der einen Kirche versammelt sind, in dem einen Lobgesang den einen dreifaltigen Gott" verherrlichen[18]. Höhepunkt und Zusammenfassung dessen ist die Feier der Eucharistie. Sie ist Quelle der Gnade, Vollendung der irdischen Heiligung der Menschen, Verherrlichung Gottes[19]. Hier werden in besonderer Weise die Vielen zur Einheit mit Christus und damit auch untereinander zusammengeschlossen; aber das geschieht nicht durch differenzlose Gleichschaltung, sondern indem sie zur heiligen Communio mit dem Herrn und damit zur Intercommunio der besonderen Gaben und Gnaden der einzelnen geführt werden. Zeichenhaft kommt das in der Liturgie zum Ausdruck: „In der Teilnahme am eucharistischen Opfer, der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, bringen sie das Opferlamm Gott dar und sich selbst in ihm; so übernehmen *alle* bei der liturgischen Handlung ihren je eigenen Teil, sowohl in der Darbringung wie in der heiligen Kommunion, *nicht unterschiedslos, sondern die einen so, die anderen anders.*" [20]

Auch die christologische Struktur der Kirche verweist uns darauf, daß Einheit und Katholizität vor allem zum Mysterium der Kirche gehören. Denn „das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt"[21]; die Eucharistie ist sein „Fleisch für das Leben der Welt"[22]. Das Christusheil ergeht immer inkarnatorisch. Wenn also die Kirche Instrument dieses Heils in Christus ist und Einheit wie Katholizität ihre unaufgebbaren Attribute sind, dann werden auch sie sich immer wieder verleiblichen und konkretisieren müssen. Das bedeutet dennoch keine Verrechenbarkeit mit dem Profanen. Denn das Wort ergeht im Geist[23], die eucharistische Präsenz Christi ist ermöglicht und vermittelt durch das Pneuma[24]. Einheit und Katholizität sind darum den „geistlichen" Strukturen der Kirche zugehörig. Die Verleiblichung aber geschieht zunächst und vor den Augen der Welt in der spannungsvollen Gliederung der einen Kirche in den Partikularkirchen. Davon ist jetzt zu sprechen.

---

[18] KK 50, 4. — Vgl. dazu L. Scheffczyk, Von der Heilsmacht des Wortes (München 1966) 170—180.

[19] Vgl. KL 10.

[20] KK 11, 1. — Vgl. auch KK 7, 2—3 sowie die Ansprache Pauls VI. vom 26. März 1964 (Gründonnerstag) in der Lateranbasilika, in: Zweites Vatikanisches Konzil — 3. Sitzungsperiode (Fromms Taschenbücher, 34 [Osnabrück 1965]) 34.

[21] Jo 1, 14.

[22] Jo 6, 51.

[23] Apg 2, 4; vgl. Jo 16, 13.

[24] Den pneumatologischen Aspekt der Eucharistie hat H. Mühlen heraus-

II. Ecclesia universalis et particularis

Unter „ecclesia universalis" verstehen wir an dieser Stelle die in Glauben, Lehre und Leitung geeinte, sich über den ganzen Erdkreis ausbreitende konkrete Existenzform der von Christus gestifteten Kirche, die sich römisch-katholisch nennt[25]. Der Begriff der „ecclesia particularis" ist etwas differenzierter. Man versteht darunter wohl in erster Linie die Teilkirchen, d. h. die Verwirklichung der Universalkirche in einem bestimmten Territorium unter einheitlicher Leitung. Praktisch sind damit vor allem die Diözesen gemeint. Allerdings können auch mehrere Diözesen unter bestimmten Voraussetzungen und Bedingungen einen größeren Verband bilden, der ebenfalls als Teilkirche betrachtet werden kann — im weiteren Sinn genommen[26]. Als Partikularkirche kann man daneben jedoch auch die Ortsgemeinde bezeichnen, jene Untergliederung der Teilkirche also, die an einem bestimmten Ort alle kirchlichen Funktionen erfüllt, die dem Aufbau des ganzen mystischen Leibes Christi dienen, hier und jetzt aber nicht anders als ortsgebunden vollzogen werden können. Im Normalfall ist das die Lokalpfarrei, aber auch für die Personalpfarrei und die klösterliche Gemeinschaft trifft das unter Umständen zu. Genaugenommen sind die Aussagen über Teilkirche und Ortsgemeinde nicht schlechthin und unreflex reversibel. Die Teilkirche soll das Wesen der Gesamtkirche verdeutlichen[27]. Das kann im engen und begrenzten Territorium der Ortskirche nicht geschehen, sondern erfordert ein demographisch wie soziologisch einheitliches und zugleich vielfältiges Gebilde[28]. Für die vielgestaltigen theologischen, kulturellen, sozialen, pädagogischen, kirchenpolitischen Aufgaben, die eine solche Verdeutlichung mit ihrem eigenen Schwergewicht nach sich ziehen, braucht man besondere Organe und Institutionen. Sie sind im Blick auf die Erfordernisse, die sich der Teilkirche stellen, gleich ursprünglich wie die Ortsgemeinden, die, historisch gesehen, auch nichts anderes sind als durch die Umstände hervorgerufene Ausweitungen der einen

---

gearbeitet: Dogmatische Überlegungen zur liturgischen Konstitution, in: Catholica 19 (1965) 108—135 (besonders 128 ff.). Die KL deutet ihn an, wenn sie sagt, die gesamte Liturgie, vor allem aber die Eucharistie geschehe „per virtutem Spiritus Sancti" (6, 2). Siehe den Kommentar zur KL von E. J. Lengeling (Münster ²1965) 17 f.

[25] Vgl. KK 8, 2.

[26] Nach dem Dekret über die Hirtenaufgaben der Bischöfe (DBi) 39 können solche Zusammenschlüsse seelsorgerlich notwendig sein. Sie sind nach KK 23, 3 konkrete Ausformungen der Kollegialität. Laut KL 22 § 2 mit 36 § 3 haben diese Teilkirchen im weiteren Sinn bei der Regelung liturgischer Fragen gemeinsam vorzugehen. Die Ambiguität im Sprachgebrauch des Wortes Teilkirche findet sich auch in den konziliaren Texten: KK 23 und DBi 11 ist beispielsweise die Diözese, in DOst der „Ritus" gemeint.

[27] KK 13, 1; DBi 22, 1.

[28] Vgl. dazu DBi 22—24.

bischöflichen Gemeinde. Diese ist darum nicht bloß die Summe der Lokalgemeinden zuzüglich der zentralen Administration, sondern funktional und personal ein weit umfassenderes Gebilde[29]. Trotzdem kann weithin und für unsere Überlegungen diese Differenz praktisch vernachlässigt werden. Nach den Worten des Dekretes über das Hirtenamt der Bischöfe wird die Teilkirche wesentlich dadurch konstituiert, daß „sie ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird“ [30]. In den tatsächlichen heutigen Verhältnissen trifft das unmittelbar für die Pfarrei zu. Das Konzil sagt deshalb von den Presbytern: „Unter der Autorität des Bischofs heiligen und leiten sie den ihnen zugewiesenen Anteil der Herde des Herrn, machen die Gesamtkirche an ihrem Ort sichtbar und leisten einen wirksamen Beitrag zur Erbauung des gesamten Leibes Christi.“ [31]

Nach diesen Vorbemerkungen können wir nun fragen, inwiefern das II. Vatikanum die Bedeutung der Partikular- für die Universalkirche herausgestellt hat[32]. Konzilshistorisch ist eine Entwicklung festzustellen. Zwar hatte die Liturgiekonstitution, das zeitliche und inhaltliche Präludium zur konziliaren Arbeit, der Verschiedenheit der Riten und gottesdienstlichen Traditionen bereits Rechnung getragen und sich zu teilkirchlichen Sonderregelungen bekannt[33]. Die Entwürfe zur Kirchenkonstitution jedoch behielten die traditionelle universalkirchlich konzipierte Ekklesiologie bei. Erst dem letzten Schema wurde die zentrale Aussage über die Teilkirchen, der jetzige Artikel 26, 1, einschubweise und relativ beiläufig im Bezug auf den eigentlichen Gegenstand dieses Abschnittes zugefügt[34]. Erst der weitere Verlauf des Konzils stellte die Bedeutung heraus, die gerade die Parti-

[29] Vgl. K. Rahner, Die Träger des Selbstvollzuges der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie I (Freiburg 1964) 185—189.

[30] DBI 11, 1.

[31] KK 28, 2. — KL 42, 1: Die Pfarreien „stellen auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete Kirche dar“.

[32] An Kommentaren der konziliaren Texte über unser Thema vgl. u. a. LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I, 142—147 sowie die Kommentare zu den einzelnen Artikeln der KK zu unserem Thema; G. Baraúna, De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils (Freiburg 1966), besonders die Beiträge I, 453—473 (E. Zoghby); 547—573 (B. Neunheuser); II, 44—70 (J. Ratzinger); 84—105 (J. C. Groot); 189—213 (J. Giblet); J. Ratzinger, Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode (Köln 1965); K. Rahner, Das neue Bild der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: GuL 39 (1966) 4—24.

[33] KL 3; 4; 22 § 2; 36 § 2—4; 37—40. Vgl. dazu den Kommentar von E. J. Lengeling zu diesen Artikeln sowie die Einleitung 88—91.

[34] Die Beifügung wurde veranlaßt durch Interventionen von einigen Vätern, vor allem von Weihbischof E. Schick in der 45. Generalkongregation am 10. Oktober 1963 (Text in: Congar usw., Konzilsreden [Einsiedeln 1964] 29—31) und Erzbischof E. Zoghby in der 103. Generalkongregation vom 16. Oktober 1964 (Resumé in: Dorn-Denzler, Tagebuch des Konzils, Die Arbeit der 3. Session [Eichstätt-

kularkirche für die Intentionen des Konzils besitzt. Die Dekrete, die sich mit den praktischen inneren und äußeren Reformen der Kirche beschäftigen, kommen denn auch immer wieder darauf zurück[35]. Hier liegt, am Rande bemerkt, ein Beispiel der genuinen kirchlichen Reformtätigkeit vor, die für das Konzil spezifisch ist: die eben geschilderte Evolution war im Grunde ein Prozeß mit konservativen Vorzeichen, insofern sie die ältesten Strukturen der Kirche neu ins Licht rückte[36].

Gemäß der universalkirchlichen Konzeption befaßt sich das grundlegende Konzilsdokument, die Kirchenkonstitution, vorwiegend mit der universalen Mission der Kirche. Sie ist das Organ des allgemeinen Heilswillens Gottes für die Erlösung der Welt durch Christus im Heiligen Geist. Sobald es jedoch gilt, die Wege und Mittel dazu aufzuzeigen, betont sie die ekklesiale Pluralität. Sie ist bereits im Neuen Testament grundgelegt[37] und hat sich historisch in der partikularkirchlichen Struktur der ersten Jahrhunderte[38] sowie zu allen Epochen in der Verschiedenheit der Charismen niedergeschlagen[39]. Das Konzil anerkennt die Teilkirchen ausdrücklich als legitimen Bestandteil des Bauplans der Kirche[40]. Ihre Communio untereinander „zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche"[41], die als mystischer Leib auch das Corpus Ecclesiarum ist[42]. Wenn sich die Kirchenversammlung auch nicht den Wünschen jener Väter angeschlossen hat, die die patriarchale Gliederung auch für die Westkirche einführen wollten[43], so hat sie es doch auch nicht positiv ausgeschlossen und dafür auf die jüngere Institution der Bischofskonferenzen zurückgegriffen, um regionale Zusammenschlüsse von Teilkirchen zu ermöglichen. Vor allem hat das Konzil aber den Teilkirchen in ihrer Besonderung eine weitgehende Förderung angedeihen lassen. Das ausdrückliche Ziel der missionarischen Anstrengungen ist es, daß „aus dem

---

Nürnberg 1965] 185 f.). Zur Textgeschichte vgl. die Beiträge von Ch. Moeller und B. Kloppenburg, in: G. Baraúna, a. a. O. I, 98 f. bzw. 119.

[35] Vor allem DBi 4—24; 30; 33—35; 38—41. — DMiss 6; 9; 15—16; 18; 19—22; 25—27. — Laienapostolatsdekret (DLai) 3; 10. — DOst 2—4.

[36] Vgl. B. Neunheuser, Gesamtkirche und Einzelkirche, in: G. Baraúna, a. a. O. I, 551—563.

[37] Vgl. die Bilder von der Kirche, die einen gewissen Pluralismus implizieren wie Herde, Rebzweige am einen Weinstock, Bauwerk aus lebendigen Steinen, Familie, Leib. Dazu KK 6 f.

[38] KK 23, 3; DOst 1. — Über die historische Seite vor allem der ostkirchlichen Entwicklung vgl. W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens (Freiburg 1963) und B. Neunheuser, a. a. O.

[39] Vgl. KK 12.

[40] KK 13, 1.

[41] KK 23, 3.

[42] KK 23, 1.

[43] Z. B. Kardinal Lercaro und Abtpräses J. Hoeck (Resumé der Intervention in: Dorn-Denzler, a. a. O. [Anm. 34] 192—195).

Samen des Gotteswortes überall auf der Welt einheimische Teilkirchen hervorwachsen und wohl begründet werden, die mit eigener Kraft und Reife begabt sind"[44] dergestalt, daß „die Gemeinde der Gläubigen im sozialen Leben verwurzelt und der örtlichen Kultur in etwa angepaßt ist und so schon Stetigkeit und Festigkeit besitzt"[45]. Anläßlich der thematischen Behandlung der katholischen Ostkirchen legt das Konzil ein allgemeines feierliches Bekenntnis zur partikularkirchlichen Struktur der Kirche ab[46]. Noch einmal muß die Liturgiekonstitution erwähnt werden, die gerade für den bisher zentralistisch gesteuerten Westen die besondere Würde der teilkirchlichen Eigenliturgie und das Recht der Bischöfe auf deren Ordnung anerkennt[47].

Die theologische Grundlage von alledem gibt der genannte Artikel 26, 1 der Konstitution „Lumen gentium". Dort lesen wir: „Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihrem Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich an ihrem Ort das von Gott gerufene neue Volk im Heiligen Geist und in reicher Fülle. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahles begangen, auf daß durch Speise und Blut des Herrenleibes die ganze Brudergemeinschaft zusammengefügt werde. In jedweder Altargemeinschaft wird unter dem heiligen Dienst des Bischofs ein Symbol jener Liebe und jener Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann, hingestellt. In diesen Gemeinschaften, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Zerstreuung leben, ist Christus anwesend, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zusammengehalten wird."

Die Existenzberechtigung der Teilkirche leitet sich aus den gleichen Wurzeln her wie die der Universalkirche: aus dem trinitarischen und dem christologischen Mysterium, das seinerseits in Wort und Sakrament die Kirche spezifiziert. Sie ist nicht das Ergebnis juristisch-soziologischer Überlegungen, nicht Teilbezirk einer rein verwaltungsmäßig erforderten Gliederung, sondern auf Grund der göttlichen Stiftung Realisierung des Ganzen[48]. Der konkrete Mensch, den die Gnade erreichen will, ist den vielfältigen Relationen verhaftet, die durch die Koordination von Raum und Zeit grundlegend bestimmt sind. Er hört als der so konstituierte das Wort Gottes unter der Kan-

[44] DMiss 6, 3.
[45] DMiss 22.
[46] DOst 5.
[47] KL 13, 2; 22 §§ 1—2.
[48] Vgl. J. Ratzinger, Die bischöfliche Kollegialität — Theologische Entfaltung, in: G. Baraúna, a. a. O. II, 56 sowie ders., Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode, a. a. O. 67—75.

zel eines konkreten Gotteshauses, empfängt den Leib des Herrn an dem Tisch einer bestimmten Kirche; normalerweise seiner Pfarrkirche. Nur auf diese Weise kann er Kontakt mit Christus gewinnen, zu seiner Kirche gehören. So ist die Teilkirche vom Wesen der konkreten Erlösung und vom Wesen der konkreten Schöpfungsordnung her notwendig. — Bedenken wir diesen Satz noch ein wenig weiter, so werden sich noch weitere Differenzierungen ergeben, die zwar nicht mit der gleichen Notwendigkeit aus dem Wesen der Kirche sich ergeben wie die Teilkirchen, aber doch von eminenter praktischer Bedeutung sind. Wenigstens vom worthaften Charakter der Kirche her geht die ortskirchliche Struktur bis hin zur kleinsten sozialen Einheit des Gottesvolkes, bis zur Familie. Auch sie ist „Ecclesia domestica", insofern sich die Eheleute untereinander und ihren Kindern den Glauben bezeugen und die verschiedenen Berufungen fördern[49]. Aber auch die Gruppen und Vereinigungen innerhalb einer Lokalgemeinde stellen „ein Zeichen der Gemeinschaft und der Einheit der Kirche in Christus" dar[50], insofern sie durch Wort und Beispiel an der apostolischen Gesamtaufgabe der Kirche teilnehmen[51].

So ergibt sich eine vielfach gegliederte Struktur der einen Kirche, die fern ist von jedem konstitutionellen Zentralismus und Monolithismus. Die verschiedenen Gruppierungen von der Familie bis zur Katholischen Aktion in ihren vielen Ausformungen haben ihre nächste Heimat in der Ortsgemeinde unter der Leitung eines in Einheit mit dem Bischof stehenden Priesters. Diese ist in einem weiteren Rahmen als die genannten Gemeinschaften die Verwirklichung der Gesamtkirche, weil hier der trinitarische, „worthafte" und eucharistische Bezug voller zum Ausdruck kommt. Die genuine Verwirklichung der partikularkirchlichen Gliederung ist jedoch die Diözese unter bischöflicher Leitung. Der Bischof ist das „sichtbare Prinzip und Fundament der Einheit" seiner Teilkirche[52], die eben wegen ihrer Gemeinschaft mit dem Bischof den Namen Kirche tragen darf[53]. Auch die Priester in den Ortsgemeinden tun nichts anderes, als „zu ihrem Teil seine Aufgabe und seine Sorge zu übernehmen und sie in täglicher Mühewaltung zu verwirklichen" und damit den Bischof „gewissermaßen gegenwärtig" zu machen[54]. Der Bischof hinwiederum ist zu seiner Legitimität angewiesen auf die Communio mit den Mit-Bischöfen der anderen Teilkirchen. Durch die Kollegialität mit ihnen wird die Katholizität auf universalkirchlicher Ebene erst verwirklicht[55], wes-

[49] KK 11, 2.
[50] DLai 18, 1.
[51] DLai 2—3.
[52] KK 23, 1.
[53] KK 26, 1.
[54] KK 28, 2.
[55] KK 22, 1—2.

halb den Bischöfen auch gesamtkirchliche Verantwortung zufällt[56]. Wie sich aber die Katholizität der Teilkirche vollendet in der Einheit unter dem Bischof, so wird die von den Bischöfen und ihrer Kollegialität repräsentierte Vielfalt der Teilkirchen durch den Papst in die Universalkirche integriert. „Der römische Bischof ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit in der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen." [57] Damit ist er nicht absoluter Monarch, dem die „volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche" [58] in dem Sinne zukäme, daß er *außerhalb* ihrer (so daß sie sein Objekt wäre) existiert. Vielmehr besitzt er sie *in* ihr, zu deren communitas sacerdotalis[59] im Dienst des dreieinen Gottes auch er gehört. Als Prinzip der Einheit ist er gleichzeitig der Garant der Katholizität. Denn der Stuhl Petri, „welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, schützt die rechtmäßigen Verschiedenheiten und wacht zugleich darüber, daß die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen" [60].

Das II. Vatikanum macht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit klar, daß die Einheit wie die Katholizität der Kirche Jesu Christi erst in der Verdeutlichung der partikularkirchlichen Struktur ihre volle Wirksamkeit entfalten und so der heilgeschichtlichen Mission der Kirche gerecht werden können. Darauf soll der nächste Abschnitt unserer Ausführungen näher hinweisen.

III. „Ad plenitudinem in unitate conspirantes" [61]

Was hier gesagt werden muß, ist nichts anderes als eine Verdeutlichung der Ergebnisse unserer bisherigen Gedanken. Halten wir uns noch einmal das Ziel des Gottesvolkes vor Augen: „Von Christus zur Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit bestellt, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde in alle Welt gesandt." [62] Damit wird gesagt, daß für die Erreichung des Zieles eine doppelte Mannigfaltigkeit zu berücksichtigen ist. Wir bezeichnen sie als die charismatische und die kosmische Differenz.

Die erste hat ihren Grund darin, daß auch in der Erlösungsordnung eine ungeheure Vielfalt zutage tritt[63]. Christus ist die Fülle des Wortes Gottes an die Menschheit[64]. Damit dieses Wort aber bei den Menschen

[56] KK 23.
[57] KK 23, 1.
[58] KK 22, 2.
[59] KK 11.
[60] KK 13, 3.
[61] A. a. O.
[62] KK 9, 2.
[63] KK 12 f.
[64] Vgl. Kol 1, 19 f.; 2, 9 f.

in ihrer Begrenztheit „ankommen" kann, muß es in der Kraft des Heiligen Geistes gleichsam aufgegliedert werden, indem es sich in den vielen Charismen und Berufungen an die Menschen in ihrer jeweiligen Situation aufgliedert. Die einheitstiftende Wirkung der Eucharistie zentriert sie alle wieder auf den Herrn hin. Die kosmische Differenz ist angelegt durch die Mannigfaltigkeit der Schöpfungsordnung, von der wir bereits gesprochen haben. Da Gott selber ihr Autor ist, besteht sie zu Recht und ist, unbeschadet aller Verfallenheit an den Fürsten dieser Welt, ein Widerschein des Wesens ihres Urhebers. Weil aber die charismatische wie die kosmische Differenz auf den gleichen Gott zurückgeht, der nicht nur Erlöser, sondern auch Schöpfer ist, sind beide einander logisch und heilsgeschichtlich zugeordnet. Das Missionsproblem der Kirche lautet also nicht: „Wie kann der gottlosen Welt Gottes Heil zugewandt werden?" Die Erreichung ihres Ziels hängt vielmehr von der Antwort auf diese Frage ab: „Wie kann der Welt begreiflich gemacht werden, daß die ihr kirchlich vermittelte Erlösung nichts anderes ist als die Vollendung der in ihr angelegten Abbildhaftigkeit Gottes?"

Eine Antwort kann gewagt werden. Die Kirche darf den Geist nicht auslöschen, der weht, wo *er* will und wie *er* will — auch in den unscheinbarsten Berufungen noch. Dazu gehört aber auch, daß sie die Strukturen der Schöpfungsordnung achtet, wenn sie die Vielfalt der Gnadengaben in ihr bezeugen will. Erzbischof Zoghby sagt sehr treffend: „Damit aber die Völker in Christus den Logos, das Wort, erkennen, dessen Keim sie in sich tragen, müssen wir ihnen den entäußerten Christus des Evangeliums zeigen, den Christus von Bethlehem und Golgotha, und nicht einen schon von uns ‚eingebürgerten' Christus, der unser Antlitz und unsere Tracht trägt, einen importierten griechischen, angelsächsischen oder lateinischen Christus, den sie nicht assimilieren können, den sie nicht im eigenen Bild und Gleichnis neu schaffen können. Christus kann die Einheit nur in dem Maß verwirklichen, in dem er sich in jedem Land und in jedem Volk aufs neue inkarniert, damit jeder Mensch in ihm den eigenen Bruder erkennt, aus seiner Familie und seinem Stamm." [65] Dazu aber ist keine zentralistische Kirche im Stande. Ihrer Natur nach könnte sie weder die Fülle der Schöpfungswirklichkeit adäquat erfassen noch genügend Raum für die charismatische Fülle gewähren. Kraft eigenen Schwergewichtes tendierte sie immer in Richtung zur „Kirche im Getto". Nur der in Teilkirchen gegliederten und deren Eigenwert zur Geltung kommen lassenden Kirche Christi ist es gegeben, „ein *leuchtendes Zeichen* des Heils" in Christus zu sein [66]. Die Partikularkirchen allein sind be-

[65] Einheit und Mannigfaltigkeit in der Kirche, in: G. Baraúna, a. a. O. I, 468.
[66] DMiss 21, 5.

fähigt, „aus Brauchtum und Tradition ihrer Völker, aus Weisheit und Wissen, aus Kunststil und Fertigkeit" alles zu entlehnen, „was beitragen kann, die Ehre des Schöpfers zu preisen, die Gnade des Erlösers zu verherrlichen, das Christenleben recht zu gestalten" [67]. Sie kann den Evangelisierten die artgemäße Heimat bieten, die Erfüllung der in ihnen keimhaft angelegten Christusförmigkeit. Da aber die Teilkirche in inniger Communio mit den anderen Teilkirchen, vor allem mit der römischen als der Vorsteherin des Liebesbundes, verbunden ist, entsteht ein lebendiger Austausch der Gaben und Gnaden, eine Gütergemeinschaft zum Wohl der ganzen Kirche [68]. Mit Augustinus können wir sagen: „Chorus Christi iam totus mundus est. Chorus Christi ab oriente in occidentem *consonat.*" [69] Dieser Prozeß findet kein Ende, solange die Kirche existieren wird. Denn die Kirche ist nicht als fertige Größe in die Welt gesetzt worden, sondern ein Keimling, der in die Erde gesetzt worden ist und nun heranwächst [70]; ein Leib, der sich zur vollen Mannesreife auferbaut [71]; beständig ausgestreckt, um zur ganzen Fülle Gottes zu gelangen [72]. Sie ist die Pilgerin zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes [73]; solidarisch mit der sich wandelnden Welt und ihrer Sünde [74]; bestimmt zum Sammeln der Völker durch die Geschichte hin [75]; verweilend in der in Hoffnung ausgestreckten Schöpfung [76]. Einheit und Katholizität, ihre Eigenschaften, tragen ebenfalls diesen dynamischen Charakter in sich. Wenn sie sich in der Ortsgemeinde und der Teilkirche verwirklichen, dann ist damit auch gesagt, daß ein beständiger Austausch zwischen ihnen und der Welt stattfinden muß. Es lassen sich hier keine ein für allemal geltenden Regeln aufstellen, wie und in welcher Weise diese Osmose vor sich gehen müßte. Darum ist die Kirche als ganze und in ihren Teilen immer wieder zur Reformation aufgerufen, in der sie ihrer Struktur mit dem Blick auf die konkrete Situation ihrer Aufgabe gerecht zu werden hat. — Auch an dieser Stelle ist noch einmal zu betonen, daß dieser Prozeß nicht innerweltlich aufrechenbar ist. Der Heilige Geist als Lebensprinzip der Kirche ist der Urheber sowohl der Einheit wie der Mannigfaltigkeit. Er, der das Band der Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohn ist, ist auch das Band der Communio der Teilkirchen. Er „eint sie in Gemeinschaft und Dienst-

[67] DMiss 22, 1. — Vgl. auch KK 13, 1.
[68] Vgl. KK 13, 3.
[69] En. in ps. 149, 7 (CC 40, 2183).
[70] Vgl. die Kirche als Pflanzung 1 Kor 3, 9.
[71] Vgl. Eph. 4, 11—13.
[72] Vgl. Eph 3, 19.
[73] KK 8, 4; DÖk 3, 5.
[74] KK 8, 3; PK 1.
[75] KK 13, 2.
[76] KK 48,3.

leistung, ordnet und lenkt sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben“ [77].

Zusammenfassend können wir feststellen: Die Struktur der Kirche Christi, die sich als die eine aus den vielen Teilkirchen mit ihren mannigfachen Gliederungen aufbaut, hat ihren Ursprung im Plan des dreieinen Gottes, der sie zum Heilsinstrument in der Welt bestellt hat. Einheit und Katholizität sind Eigenschaften dieser Kirche, die selber Teile dieser ihrer Struktur sind. Sie stehen beständig in Spannung zueinander, die aufgehoben ist im Heiligen Geist. Die wesentliche Komponente der kirchlichen Katholizität ist die Teilkirche, insofern nur in ihr und durch sie der konkrete Mensch in Kontakt mit der Fülle der Gnaden kommt, die die Kirche vermitteln soll. Ist das geschehen, dann bringen kraft dieser Katholizität „die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken“ [78]. Je stärker also die partikularkirchliche Struktur zur Geltung und zum Tragen innerhalb der Universalkirche kommt, um so eher wird die Kirche ihrer Mission entsprechen — Frucht des göttlichen Heiles und Heilsmittel für alle Welt zu sein. Die inneren Wesensgesetze von Einheit und Katholizität verhindern, daß die Kirche endgültig einem sterilen Zentralismus oder einem selbstzerstörerischen Partikularismus anheimfällt.

IV. „Ad catholicam unitatem omnes vocantur“

Diese Worte der Konstitution „Lumen gentium“ verdeutlichen die Sinnspitze der von uns geschilderten kirchlichen Struktur [79]. Anhangweise soll wenigstens stichwortartig gesagt werden, welche Konsequenzen (unter anderen) sich aus dieser Orientierung für das praktische Leben der Kirche ergeben.

1. *Der Gemeinschaftscharakter der Kirche.* Die meisten Konzilskommentare zu unserem Problem verkürzen die Realität der Teilkirche in scharfer Zuspitzung auf das Amt und die Stellung des Bischofs, der Leiter und Fundament der Teilkirche ist. Das liegt gerade dann nahe, wenn man den eucharistischen Charakter der Partikularkirche entwickelt. Bereits für Ignatius von Antiochien [80] setzt die Legitimität der ortsgemeindlichen Eucharistiefeier voraus,

[77] KK 4; dazu vgl. 7, 3; 12, 2; 13, 2; 26, 1.
[78] KK 13, 3.
[79] KK 13, 4.
[80] Smyrn. 8. — Ignatius verwendet bekanntlich auch erstmals das Wort „katholisch“ als Epitheton der Kirche an dieser Stelle — im Zusammenhang mit der Problemstellung Orts- und Universalkirche.

daß sie vom Bischof oder seinem Stellvertreter gefeiert wird. Auch die Communio der Teilkirchen untereinander manifestiert sich nach der altkirchlichen Ekklesiologie in der Eucharistiegemeinschaft der Bischöfe untereinander[81]. Hier besteht jedoch die Gefahr einer unzulässigen Reduktion, die den Gemeinschaftscharakter der Kirche hintanzusetzen droht. Gerade das II. Vatikanum, das die Stellung des Bischofs so sehr beont hat, macht darauf aufmerksam, daß alle Leitungsfunktionen in der Kirche als *Dienst* zu verstehen sind[82]. Aus seiner Volk-Gottes-Ekklesiologie ergibt sich, daß die „communio episcoporum", die Kollegialität der Bischöfe, kein eigenständiges Wesen besitzt, sondern eigentlich nichts anderes ist als die Konzentration der gemeinkirchlichen Communio. Damit wird die Autorität und Stellung der Bischöfe nicht im mindesten geschwächt, wohl aber klarer herausgestellt, daß die Aufgabe der Kirche — also auch die Verwirklichung von Einheit und Katholizität — Aufgabe aller Glieder der Teilkirche ist, daß — anders ausgedrückt — die Kirche eine totale Gemeinschaft ist, in der jeder einzelne eine indispensable Verantwortung für das Wohl des Ganzen trägt. Es liegt auf der Hand, daß das ganze kirchliche Leben zu einem neuen Blühen käme, wenn diese Einsichten Gemeingut aller Gläubigen wären. Die Pastoral hat hier ein eminent wichtiges Aufgabengebiet. Sie muß vor allem erreichen, daß die landläufige Identifikation von Hierarchie und Kirche auch praktisch, im Bewußtsein der Gläubigen, aufhört. Sie hat sich verhängnisvoll ausgewirkt: Bei den Laien führte sie zum Schwinden eines lebendigen und verantwortlichen Stehens in der Kirche, bei den Angehörigen der Hierarchie weckte und förderte sie die paternalistische und triumphalistische Haltung. Die Theologie von der Kirche verengte sich zu einer einseitigen Hierarchologie. Das „Erwachen der Kirche in den Seelen", von dem Guardini einst schrieb[83], ist erst dann vollendet, wenn die Glieder der Kirche sich — ungeachtet ihres Standes und ihrer Aufgabe innerhalb der Kirche — nicht mehr nur *in der Kirche,* sondern *als Kirche* fühlen. Der vorzügliche Weg dahin ist die Bereitschaft, in der Ortsgemeinde mit ihrer ganzen Vielfalt zu wirken und in ihr als lebendiges Glied zu stehen.

2. *Der Laie in der Kirche.* Der Stand der Laien bildet schon rein quantitativ den Hauptanteil der Ortsgemeinde und Teilkirche. Gerade auf ihn entfällt aber vor allem die praktische Verwirklichung der Katholizität. Denn den Laien ist „der Weltcharakter in beson-

[81] Vgl. L. Hertling, Communio und Primat, in: Miscellanea historiae Pontificiae VII (Roma 1943) 3—48 (auch: Una Sancta 17 [1962], 91—125).
[82] KK 27, 1 3; 30.
[83] Vom Sinn der Kirche (Mainz 1923) 11.

derer Weise" eigentümlich[84]. „Ihre Aufgabe ist es in besonderer Weise, alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie in stets wachsendem Maße Christus entsprechen und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen."[85] Das geschieht notwendigerweise im Rahmen der Ortsgemeinde und nur über sie und durch sie zum Wohl der ganzen Kirche[86]. In den Zeitverhältnissen von heute sind die Laien aber oft auch der Weg, auf dem das Evangelium sich ausbreitet. Das ist nicht nur eine Notlösung angesichts der Schwierigkeiten, die sich dem Kleriker für die Evangelisation auftun, sondern konstitutive Funktion der Laien. „Hauptaufgabe der Laien, der Männer sowohl wie der Frauen, ist das Christuszeugnis, das sie durch Leben und Wort in ihrer Familie, in ihrer Gesellschaftsschicht und im Bereich ihrer Berufsarbeit geben müssen. Denn es muß in ihnen der neue Mensch erscheinen, der nach Gottes Bild in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffen ist. Diese Neuheit des Lebens aber müssen sie im Umkreis der heimatlichen Gesellschaft und Kultur ausdrücken, den Traditionen des eigenen Volkes entsprechend. Sie selbst müssen diese Kultur kennen, sie heilen und bewahren, sie müssen sie im Zug der modernen Entwicklung entfalten und endlich in Christus vollenden, so daß der Christusglaube und das Leben der Kirche der Gesellschaft, in der sie leben, nicht mehr äußerlich sei, sondern sie zu durchdringen und zu verwandeln beginne." Das alles ist notwendig, „weil die meisten Menschen nur durch benachbarte Laien das Evangelium hören und Christus kennenlernen können"[87]. Wenn also heute in besonderem Maß von der Verantwortlichkeit der Laien gesprochen wird, so geschieht das nicht aus einer Modeströmung heraus oder wegen des Priestermangels in weiten Teilen der Welt, sondern aus der Einsicht in die gottbegründeten Strukturen der Kirche[88]. Allerdings ist es oft noch ein weiter Weg von der Einsicht bis zur Verwirklichung dieser Einsicht. Auch hier wird die Pastoral eine Reihe praktischer Konsequenzen ziehen müssen.

3. *Die Religiosen in der Teilkirche.* Der Ordensstand ist zwar nicht Teil der hierarchischen Struktur der Kirche, „gehört aber unerschütterlich zu ihrem Leben und ihrer Heiligkeit[89]. Wir müssen

[84] KK 31, 2.
[85] KK 31, 2.
[86] DLai 10 betont die Notwendigkeit der Laienmitarbeit auf der Pfarrebene, um von dort über die Diözese bis hin zur gesamtkirchlichen Mitarbeit geführt zu werden.
[87] DMiss 21, 3.
[88] KK 32. — Daher ja auch die Behandlung in einer *dogmatischen* Konstitution!
[89] KK 44, 4.

darum fragen, welche Bedeutung er für die Katholizität der Kirche hat, die durch die Teilkirchen realisiert wird.

Das Konzil hat klargestellt, daß das Wesen des Ordensstandes nicht in der Weltflucht oder der Weltabgewandtheit besteht. Obschon eine besondere Gliederung innerhalb der Gesamtkirche mit eigenen Gesetzen, ist er gerade wegen seiner Einwurzelung in sie auch in die allgemeine kirchliche Aufgabe hineinintegriert. „Weil aber die evangelischen Räte ihre Befolger durch die Liebe, zu der sie hinführen, auch in besonderer Weise mit der Kirche und ihrem Geheimnis verbinden, muß ihr geistliches Leben auch dem Wohl der ganzen Kirche gewidmet sein. Daraus ergibt sich die Pflicht, nach Kräften und entsprechend der Gestalt der eigenen Berufung, durch Gebet oder auch tätiges Wirken sich um die Einwurzelung und Festigung des Reiches Christi in den Seelen und seine weltweite Ausbreitung zu bemühen." [90] Bereits die Geschichte des Ordenswesens legt nahe, daß die Religiosen dieser Verpflichtung nur im Rahmen der Teilkirche nachkommen können. Aus ihr geht hervor, daß „man nach dem Zeugnis der apostolischen Väter und der ältesten Kirchenschriftsteller leicht sagen kann, daß in den verschiedenen Kirchen die, welche nach einem vollkommeneren Leben strebten, gleichsam einen ordo und eine Klasse in der Gemeinde bildeten" [91].

Gleiches zeigt auch die Betrachtung des Wesens des Ordensstandes. Wie die Hierarchie eine besondere Verwirklichung der Apostolizität der Kirche ist, so sind die Orden besonders eng mit dem Attribut der Heiligkeit der Kirche verbunden. Deutlicher als die anderen Glieder der Kirche manifestieren sie durch ihre Existenz und ihre Lebensform die eschatologische Berufung der Gesamtkirche. Das alles aber konkretisiert sich in der Ortsgemeinde. Man kann nicht heilig sein und werden in abstracto, sondern nur in, unter und durch gegebene Umstände und Situationen, die wiederum vor allem durch die Koordinaten von Raum und Zeit bestimmt sind.

Unter einer bestimmten Rücksicht kann man eine klösterliche Gemeinschaft selbst als Ortsgemeinde mit einem speziellen Auftrag für die Teilkirche (und durch sie für die Universalkirche) betrachten. Denn insofern sie konstitutionell um einen Altar versammelt ist, bildet sie eine eigene Eucharistiegemeinschaft und damit eine Ortsgemeinde [92]. Insoweit es sich um exemte Orden handelt, wird diese „Eigenkirchlichkeit" noch besonders akzentuiert. Trotzdem erheben sich Bedenken, wenn man simpliciter das Kloster bzw. den Orden als Teilkirche bezeichnet. Einmal existiert dort nicht die Breite der ver-

[90] KK 44, 2.
[91] Pius XII., Konstitution „Provida Mater", in: AAS 39 (1947) 115.
[92] Vgl. Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens (DOrd) 9 u. 15.

schiedenartigen Berufungen, die für eine Teilkirche wesentlich ist. Denn das institutionelle Ziel ist sanktifikatorisch und eschatologisch geprägt, während die „welthafte" Seite der gesamtkirchlichen Aufgabe in ihrer ganzen Breite — von der Ehe bis zum Berufsleben in profanen Berufen — höchstens mittelbar die Orden berührt. Zum anderen — und dieser Aspekt wird vom Konzil deutlich hervorgehoben — ist das Kloster eben um seines Zieles willen deutlich auf die teilkirchliche Gliederung der Gesamtkirche orientiert. Getreu seiner seelsorgerlichen Konzeption hat sich das Zweite Vatikanische Konzil — ohne die Exemtionen prinzipiell aufzuheben — mehr der Bedeutung der Religiosen für die Pastoral der Gesamtkirche, die sich in den Teilkirchen verwirklicht, gewidmet. Sie müssen „den Bischöfen gemäß den kanonischen Gesetzen Ehrfurcht und Gehorsam leisten wegen ihrer Hirtenautorität in den Teilkirchen und um der notwendigen Einheit und Eintracht im apostolischen Wirken" [93]. Darum sollen auch die Oberenkonferenzen mit den Bischofskonferenzen in praktischen Apostolatsfragen zusammenarbeiten [94], um so gegebenenfalls ihre Spiritualität und ihr besonderes Apostolat „unter Erwägung des Nutzens für die ganze Kirche *und* die *Diözesen* den zeitbedingten und *örtlichen* Bedürfnissen durch Anwendung geeigneter, auch neuer Mittel anpassen" [95]. Die Ordenspriester haben sich als Mitarbeiter und Angehörige des bischöflichen Klerus zu betrachten; die nichtpriesterlichen Religiosen sind Familienmitglieder der Diözese [96].

Auch die Orden jedweder Prägung sind damit aufgerufen und verpflichtet, in der jeweiligen Teilkirche zur Katholizität in der Einheit der universalen Kirche mitzuwirken.

4. Ortskirche und Ökumenismus. Die Wichtigkeit einer allseitigen theoretischen wie praktischen Durchdringung des Problems der Ortskirche für den ökumenischen Dialog ist nicht zu übersehen. Die meisten, wenn nicht vielleicht alle Abspaltungen sind dadurch verursacht, daß die legitimen Anliegen einer Lokal- oder Teilkirche von der Zentrale nicht gewürdigt oder erkannt worden sind. Sicher gibt es auch Häresien, die zur Kirchentrennung geführt haben. Aber die Irrlehre ist nicht bloß eine schlechthin negative Interpretation der

[93] KK 45, 2.
[94] DOrd 23; vgl. DBi 35, §§ 5—6.
[95] DOrd 20; vgl. DBi 33, 1.
[96] DBi 34. — Entsprechende Richtlinien erläßt Art. 35. Dabei wird festgestellt, daß die Exemtion die innere Ordnung der Kirche angeht, die Bereitstellung für die gesamtkirchlichen Aufgaben unter Leitung des Papstes; unbeschadet dessen kann sie auch „eine andere zuständige Obrigkeit zum Wohle der Kirchen des eigenen Jurisdiktionsbereiches" verfügen (a. a. O. 35 § 3). Der ganze Artikel hebt klar hervor, daß das auch für jene Orden gilt, die unter der direkten Autorität der Weltkirche stehen. Das ist eine neuerliche Bestätigung dafür, daß diese eben in der Ortskirche konkret wird.

Offenbarungsbotschaft. Wenigstens von ihrer Genesis her ist sie immer auch eine Frage an die Gesamtkirche, ihren Glauben oder ihre Praxis. Nur wenn die Antwort nicht oder nicht befriedigend gegeben wird, wächst sich die Frage zur Häresie aus, was zwar nichts an ihrem Charakter selbst, wohl aber an ihrem Verständnis ändert und auch von Bedeutung für die Stellung der getrennten Kirchen ist. Hier ist nicht der Ort, diesen Problemen weiter nachzugehen. Historisch steht jedenfalls einwandfrei fest, daß zumindest die morgenländische Spaltung vorwiegend im mangelnden westkirchlichen Verständnis für die Besonderheiten und Eigentraditionen der Teilkirchen des Ostens begründet ist. Das Vatikanische Konzil stellt einen bedeutenden Schritt zur Wiedervereinigung dar, wenn es die ausgeprägte partikularkirchliche Gliederung der Kirchen des Ostens „mit Freude" anerkennt[97].

Wichtiger noch als die historischen Fragen sind jene nach dem zukünftigen Weg der Catholica in der Ökumene. Das Dekret über den Ökumenismus weiß, daß es durch die Spaltungen „für die Kirche selber schwieriger" geworden ist, „die Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen"[98], da wertvolle Elemente, die zum Schatz der Überlieferung und zur genuinen Entfaltung der Religion Christi gehören, unwirksam in der Kirche bleiben und damit auch nicht zur Missionsaufgabe der Kirche beitragen. In dieser Situation kann die Herausstellung der partikularkirchlichen Struktur der Kirche große Bedeutung haben. Sie ist sogar, nach den Worten des Ökumenismusdekretes, „notwendige Vorbedingung zur Wiederherstellung der Einheit"[99]. Das ergibt sich aus der Tatsache, daß gerade die Katholizität ihre volle Entfaltung zum Nutzen der Gesamtkirche nur in der Orts- und Teilkirche gewinnt. Wenn innerhalb der römisch-katholischen Kirche diese Struktur nicht nur theoretisch, sondern in einer deutlichen und unübersehbaren Praxis verlebendigt würde, könnten die getrennten Kirchengemeinschaften mehr Vertrauen gewinnen. Die nicht unbegründete Furcht vor der Aufsaugung der eigenen legitimen Traditionen durch die übermächtige lateinische Ausprägung der Westkirche kann erst so gegenstandslos werden, der Keim des Dialogs, der durch das Konzil gesetzt worden ist, erst so gedeihen. Es bleibt dann zu fragen, ob nicht gerade die teilkirchliche

[97] DÖk 14, 1. — Sicher hätte auch in den Anfängen der Reformation manches in andere Bahnen gelenkt werden können, hätte man in Rom die Gravamina der deutschen Nation und das „Wittenberger Mönchsgezänk" ernster genommen — mit anderen Worten: hätte man die partikularkirchlichen Anliegen an der Zentrale besser erkannt und gewürdigt.

[98] DÖK 4, 10.

[99] DÖK 16. — Das gilt mutatis mutandis auch für die Kontakte mit den nichtchristlichen Religionen, deren Glieder ja nach KK 13,4 und 16 auf die „catholica Populi Dei unitas" hingeordnet sind (ordinantur).

Differenzierung innerhalb der einen Kirche zum Modell für die Vereinigung der christlichen Kirchen dienen kann. Die Bedingungen, die Paulus im Epheserbrief für die Einheit stellt, lassen weiten Spielraum für Besonderungen, die dazu keinen Gegensatz bilden. „*Ein* Leib und *ein* Geist, wie ihr auch berufen seid in *einer* Hoffnung, die eure Berufung bezeichnet, *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott, der Vater aller, der über allen ist und durch alle und in allen wirkt.“ [100] Die Rechte, Sitten und spirituellen Ausprägungen, die Liturgie, ja sogar weite Teile der Kirchenordnung lassen sich bei den verschiedenen christlichen Denominationen ohne weiteres mit diesen Forderungen in Einklang bringen. Sie sind nicht kirchentrennend. Es bleiben die Sonderungen im Verständnis der Offenbarung. Aber auch hier haben sich erstaunliche Annäherungen vollzogen. Wir stehen erst am Anfang des Gesprächs. Die Katholizität der Kirche gewänne durch die Einheit aller Christen eine ungeheuere, unwiderstehliche Leuchtkraft. Die Welt kann erst dann der Breite und der Tiefe nach den Glauben wirksam verkündet bekommen [101]. Um dessentwillen allein lohnt es sich, immer tiefer einzudringen in den Bauplan jenes Bauwerkes Gottes, das auf dem Grunde der Apostel gebaut ist und der ganzen Familie Gottes Raum bietet: die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.

[100] Eph 4, 4—6.
[101] Jo 17, 21.

Das Problem sittlicher Eigengesetzlichkeit des Individuums in der philosophischen Ethik

Von Josef Stallmach, Mainz

Das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen, die Frage, wie das konkrete, sich immer wandelnde Einzelne überhaupt unter abstrakte allgemeine Begriffe mit bleibendem Gehalt gebracht werden könne, ist schon in der theoretischen Philosophie ein schwieriges und schwerwiegendes Problem. Es wiegt noch schwerer in der praktischen Philosophie. Hier soll nicht nur das Einzelne durch Subsumierung unter Allgemeines erkenntnismäßig in seinem Wassein bestimmt werden, sondern *der* einzelne, der ich je selbst bin, in seinem Tun und Lassen eingeschränkt und einem Sollensanspruch unterstellt werden, der unter Umständen tief in die eigene Lebensentfaltung einschneidet. Die Diskussion des Problems des Einzelnen vor dem Anspruch des Allgemeinen wird heute noch dadurch erschwert, daß unsere geistige Situation weithin durch ein tiefgehendes „Mißtrauen gegen das Allgemeine" gekennzeichnet ist, eine innere, nicht selten wohl schon in den Tiefen des Affektlebens wurzelnde Abwehrhaltung gegen Regel und Gesetz, die einem gewissen Nonkonformismus auch im ethischen Bereich zusteuert. Das mag seinen Grund darin haben, daß den Menschen vergewaltigende Mächte sich uns als Ausprägungen des Allgemeinen dargestellt haben. Bei Hegel ist es die absolute Idee, in deren dialektischem Entwicklungsgang das einzelne und letztlich auch der einzelne zum aufzuhebenden Momente wird. In der nachfolgenden Ideologisierung Hegelscher Gedanken ist es dann der absolute Staat und die kollektivistische Gesellschaft, denen gegenüber der einzelne schließlich kein Recht mehr hat. In der Naturwissenschaft war es die eiserne Notwendigkeit des Naturgesetzes und die mathematische Formel, mit der man auch die Erscheinungen des Lebens und sogar des Seelischen einzufangen suchte. Für das Massendasein endlich kehrt es als die alles Eigengeprägte einebnende Diktatur des anonym-allgemeinen „Man" wieder[1]. Kurz: das Allgemeine und sein Anspruch scheint gerade dem entgegenzustehen, was der Mensch in einer neuen Besinnung auf sich selbst heute als sein Eigenstes erfährt und was in extremer Form in der Grundthese des Existentialismus ausgesprochen ist: „Der Mensch ist Freiheit."[2]

[1] Vgl. J. B. Lotz, Sein und Existenz (Freiburg-Basel-Wien 1965) 23 ff., 45.

[2] J.-P. Sartre, L'Existentialisme est un humanisme (Paris 1946) 36; wobei die Freiheitsthese ausdrücklich nur als ein anderer Ausdruck für die These vom Voraus-

Allgemeine Gültigkeit von Gesetzen und der Eigentypus ethischer Gesetzlichkeit

Nun stellt sich aber die Frage, ob denn überhaupt der Allgemeinheitscharakter notwendig und wesensmäßig mit sittlicher Normativität verbunden ist, ob es nicht auch besondere oder gar in strengem Sinne einzelhafte Bestimmungen des Handelns zu geben vermag, die gleichwohl den Charakter sittlicher Verpflichtung an sich haben. Gibt es im Ethischen das „individuelle Gesetz“ [3], und vermag die philosophische Ethik darüber etwas auszumachen?

Die Berufung auf ein „individuelles Gesetz“, auf exklusiv eigene, nicht verallgemeinerungsfähige Regeln des Handelns, ist in der *Praxis*, besonders zur Rechtfertigung ungewöhnlichen Verhaltens, gar nicht so selten. Besonders der „genialische“ Mensch fühlt sich leicht durch eine sittliche Allgemeingesetzlichkeit in seiner Selbstentfaltung gehindert, das „große Individuum“ neigt dazu, für sich auch im Sittlichen Ausnahmegesetzlichkeit zu fordern. Im Bereich durchaus ernst zu nehmender sittlicher Phänomene begegnet man im Lauf der Geschichte auch immer wieder einmal dem Bewußtsein einer „Berufung“ oder „Sendung“, deren Erfüllung mit einer gegen alles Herkömmliche stehenden Handlungsweise verbunden ist oder gar Taten fordert, die in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit die Grenzen allgemeingültiger Maßstäbe zu sprengen scheinen und in deren Beurteilung Zeitgenossen und Historiker dann oft auch schwanken [4].

Für jede *Theorie* der Ethik ist jedoch der Begriff eines „individuellen Gesetzes“ von schwerer innerer Problematik, ja Widersprüchlichkeit, jedenfalls wenn man auch für die Ethik den natur- oder den rechtswissenschaftlichen Gesetzesbegriff zugrunde legt, für die Allgemeinheit sicher konstitutiv ist. Das *Naturgesetz* ist ja nichts als die Feststellung und Formulierung von Uniformität in Naturvorgängen. Es wird ja gewonnen gerade unter Absehung von allen Abweichungen, die sich unter besonderen Umständen oder an atypischen Einzelnen zeigen. Vor dem *Rechtsgesetz*, das ja gerade die Einordnung der individuellen Bestrebungen und Interessen in die Ordnung einer politisch-sozialen Gruppe

gehen der (konkreten einzelnen) Existenz vor dem (allgemeinen) Wesen hingestellt wird.

[3] Nach einem Terminus von G. Simmel: Das individuelle Gesetz, in: Logos 4 (1913) 117—160. — Eine knappe Skizze des hier Ausgeführten und weiter Ausgebauten findet sich unter dem Titel: „Eigengesetzlichkeit des Individuums und Sittennorm“ in meinem Beitrag in: „Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia“, Vol. VII (Florenz 1961) 419—426.

[4] Die Problematik der „historischen Größe“ (J. Burckhardt) oder des „Tyrannenmörders“ vom Typ Graf Stauffenberg, aber auch der Begründer eines neuen Ethos, deren für die Folgezeit beispielhaftes Verhalten — etwa Nichtwiderstand gegen Gewalt oder gar Feindesliebe — zunächst einmalig und unerhört erscheinen muß. — J. Maritain, Der Existentialismus des hl. Thomas, in: Gloria Dei 2 (1947/48) 305: „Nicht nur der tragische Held, sondern Abraham selbst, der Isaak opfert, gehört immer noch dem Universum der Ethik an.“

und die gleichmäßige Sicherung der Rechte zum Ziele hat, sind notwendigerweise „alle gleich", und jede nur einzelne betreffende oder einzelne berücksichtigende Ausnahmegesetzlichkeit schon Un-Recht. Nach dem naturwissenschaftlichen und dem juridischen Begriff macht also die Gleichgültigkeit gegen das Individuelle gerade Gesetzlichkeit als solche mit aus[5]. Schon darum muß die Ethik im Sittengesetz sicher einen eigenen Typus von Gesetzlichkeit herausarbeiten. Es betrifft ja den Menschen gerade nicht, insofern er der Uniformität der Natur unterworfen ist, sondern als Vernunft- und Freiheitswesen, d. h. gerade als Individuum in der höchsten Form von Individualität: als Person; und auch als diese nicht nur, insofern er Glied einer organisierten Gruppe ist, in die er sich um des allgemeinen Wohles willen einfügen muß, sondern auch als „Persönlichkeit" mit all ihrer Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit, mit ihrem Eigenrecht auf Selbstentfaltung. Nur das Sittengesetz dringt mit seinen Ansprüchen in die letzte Tiefe des individuellen Menschen, in die innerste, aller Reglementierung und nur von außen kommender Beurteilung unzugängliche Intimssphäre der Person. — Jedoch scheint sich das Besondere am Typus der ethischen Gesetzlichkeit der philosophischen Ethik gerade zu entziehen. Denn wie immer sie sittliches Sollen zu begründen sucht — ob „formal" mit einem kategorischen Imperativ, „material" in Werten, in der „Wesensnatur" des Menschen oder aus seinen gesellschaftlichen Bezügen —, auf jeden Fall steht der Sollensanspruch zu den Eigenbestrebungen des Individuums in einer Spannung, die anscheinend nur die des Allgemeinen zum Besonderen sein kann. Demnach würde Allgemeinheit so sehr auch zum Wesen des Sittlich-Gültigen gehören, daß die Zulassung von (exklusiv) Individual-Gültigem keine Bereicherung, sondern in Wahrheit nur eine Durchlöcherung der Ethik als Lehre von den *Normen* des menschlichen Handelns bedeutete.

Was ist denn eine „Norm"? Indem sie ein Richtmaß für Verhalten darstellt, umschließt sie immer auch zugleich den Hinweis auf einen bestimmten „Adressaten", um dessen Verhalten es geht. Wenn aber sittliche Norm an die „Adresse" der Person, des Subjektes sittlicher Einsicht und sittlichen Handelns gerichtet ist, dann kann die Spannung, in der sie als Richtmaß notwendigerweise zu seiner Subjektivität steht, offenbar nur die des Objektiven sein[6]. Müßte nun diese Spannung von *Objektivität* und *Subjektivität* gleichgesetzt werden der von *Universalität* und *Individualität*, dann allerdings wäre individuelle Eigengesetzlichkeit nichts als Subjektivismus und schließlich Aufhebung jeder echten Sollensspannung. Da bei ihr dann das Richtungweisende und das Sichrichtende ein und dieselbe Subjektivität

[5] Vgl. Simmel, a. a. O. 123 f.
[6] Vgl. E. Lask, Die Lehre vom Urteil (Tübingen 1912) 197 f.

wäre, handelte es sich im Grunde um Bindungslosigkeit des isolierten Subjektes. Denn wie soll etwas „Norm" sein, nach der das Individuum also in seinem Handeln, selbst gegen Neigungen, Leidenschaften und launenhafte Sonderbestrebungen sich zu richten hätte, wenn es selbst „individuell" ist, in nichts anderem fundiert als eben diesem Individuum, von niemand anderem als „Norm" erkennbar und darum auch der Beurteilung keines anderen unterliegend als dem Selbsturteil des Handelnden? Wie soll ein solches Handeln nach „individuellem Gesetz" sich unterscheiden von einem hemmungslosen Sichausleben des Individuums? Auch ein „individuelles Gesetz" dürfte jedenfalls, wenn es sittlichen Normcharakter haben soll, nicht Setzung der Subjektivität sein, die sich nach ihm zu richten hat[7]. Es muß der subjektiven Willkür entzogen sein. Auch wenn es für kein anderes ethisches Subjekt Richtmaß sein kann, muß es doch diesem einen gegenüber in der Spannung eines objektiven Anspruchs stehen. Worin sollte aber die Objektivität einer Norm begründet sein, die ausschließlich auf die Individualität des ethischen Subjektes, an das sie sich richtet, bezogen ist? Läßt sich also — diese Frage erhebt sich von neuem — sittliche Gesetzlichkeit tatsächlich nur begründen, wenn man zugleich am Allgemeinheitscharakter festhält?[8]

Für eine jede Ethik, die sich *rein philosophisch* zu begründen sucht, stellt die Frage, wie es überhaupt zu einem Sollensanspruch kommt, ein äußerst schwieriges Problem dar. Das Naturgesetz steht dem Einzelnen nicht mit einem Sollensanspruch, das heißt auch mit der Möglichkeit von Erfüllung oder Verweigerung, gegenüber. Es ist dem Einzelnen immanent, das innere Gesetz seines Wirkens. Vom juridischen Gesetz wird zwar ein Sollensanspruch erhoben, dieser tritt aber „von außen" an das Individuum heran und bezieht sich auch nur auf äußere, partiale Handlungsbezirke des Menschen. Dabei ist sicher auch immer die Gefahr einer Majorisierung des Einzelnen durch das Kollektiv, einer Nivellierung des Individuellen durch das Typische gegeben. Der Eingriff einer Gesetzlichkeit vom Typus der juridischen in innere Bezirke des individuellen Lebens, etwa der Versuch staatlicher Regelung des ehelichen Verkehrs und der Kinderzeugung (wie

[7] Vgl. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch einer Grundlegung eines ethischen Personalismus (Bern [4]1954) 226 und Anm. 1: „Es gibt ... keine ‚Selbstverpflichtung', so daß das Verpflichtende und Verpflichtete dasselbe wäre ... Denn man kann sich selbst weder ‚befehlen' noch sich ‚gehorchen' ..."

[8] Siehe z. B. J. Hessen, Lehrbuch der Philosophie, 2. Bd.: Wertlehre (München 1928) 29: Die „Subjektbezogenheit" der Werte ist kein „Subjektivismus", denn: „Es ist nicht das *Individuum*, sondern das *Genus* Mensch, der Mensch schlechthin. Werte sind bezogen auf das menschliche Subjekt überhaupt, d. h. auf das, was allen menschlichen Individuen gemeinsam ist ... Das als Bezugspunkt der Werte fungierende Subjekt ist demnach ein überindividuelles."

im platonischen „Staat"), widerspricht dem personalen Wesen des Menschen. Das Sittengesetz ist weder von der Art eines inneren Funktionsgesetzes ohne jede Sollensspannung zum einzelnen Ablauf noch von der Art eines „von außen" dem Individuum auferlegten und nur „äußere" Vollzüge betreffenden Sollens. Als ein „inneres" und auch innerste Bezirke des individuellen Lebens betreffendes Gesetz, steht es trotzdem in einer Sollensspannung zum Individuum. Wie kommt dieses „Sollen" zustande und wie können wir davon wissen? — Erfaßt unser Erkennen, so hat man gefragt, nicht nur — und günstigenfalls — das, was tatsächlich ist? Wie soll es zu einem Wissen davon kommen, was sein *soll* (ohne daß es schon ist oder sogar wenn das Gegenteil tatsächlich ist)? — Wenn aber in der Begegnung mit den einzelnen Seienden sie nicht nur in ihrem tatsächlichen Was erfahren, sondern zugleich in ihrem „Wesenswas" begriffen werden und wenn sich dieses „Wesen" als das eigentliche Wassein von aller Beschränktheit und Unzulänglichkeit der konkreten Einzelverwirklichung abhebt, dann erhält das „*Wesen*" zugleich auch *Wertcharakter*, die „Idee" des Wirklichen wird Ideal aller Verwirklichungen. So sucht die philosophische Ethik seit Platons Zeiten das Sollen zu begründen aus dem generellen Zusammenhang zwischen dem Norm- und dem *Wesensbegriff*. Mit dem „Wesen" tut sich zugleich eine Sollensspannung im Seienden auf, die letztlich sogar unüberbrückbar ist und eine ohn-endliche Dynamik begründet, weil das Einzelseiende doch immer hinter seiner „Idee" zurückbleibt[9]. Ins Ethische gewandt, bedeutet das, daß das Ethos des wirklichen und damit individuellen Menschen in nichts anderem besteht als darin, das εἶδος (species) „Mensch", den „Menschen an sich", soweit wie überhaupt möglich, in sich zum Ausdruck und zur Erfüllung zu bringen. So kommt heraus, daß das Individuelle sich gegenüber dem Allgemeinen überhaupt in der Lage des Sollens befindet. Dessen Anspruch drückt dann nur die innere Spannung eines Seienden aus, das unter der doppelten Bedingung steht: individuell zu sein und zugleich ein allgemeines Wesen zu haben, ein Einzelnes zu sein und zugleich in größeren Ordnungszusammenhängen zu stehen. — Oder sollte es, diese Frage beschäftigt schon Plotin[10], auch Ideen der Individuen als solcher geben können, Inbegriffe der ureigenen Möglichkeiten und Aufgaben „je meiner" Existenz? Dann wäre erst „Sokrates an sich" (Αὐτοσωκράτης)[11] und

[9] Das Moment der dynamischen Zielursächlichkeit ist ohne Zweifel in der platonischen Formursächlichkeit mit grundgelegt: ὅτι ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως (Phaidon 75a).

[10] Enneaden V, 7 (Harder: 18): εἰ καὶ τοῦ καθ' ἕκαστόν ἐστιν ἰδέα;

[11] 18,1 (Harder). Wenn, wie 18,4, der (aristotelische) Gedanke abgewiesen wird, die menschlichen Individuen könnten sich allein durch den „Stoff" unterscheiden, dann bleibt auf der Grundlage des Hylemorphismus nur die Annahme unterschiedlicher Formen: „Indessen, es ist nicht möglich, daß die Verschiedenheiten denselben

nicht der „Mensch an sich" das gültige Richtmaß der Selbstentfaltung des empirischen Sokrates. — Wie dem auch sei, so viel läßt sich jedenfalls sicher sagen: Aus der unbestreitbaren Tatsache, daß alles Reale individuell ist, läßt sich natürlich nicht schließen, daß *nur* das Reale individuell und alles Ideale, Gesollte, zu Realisierende universell sei, anders gesagt: daß nur das *Überindividuelle gesetzhaft* sein könne.

Zur Klärung des Begriffes einer „individuellen Gesetzlichkeit" im sittlichen Bereich

„Individuelle Gesetzlichkeit" — um den Begriff zunächst noch weiter zu präzisieren — wäre nicht gleichbedeutend mit seinsmäßiger Individualität, jener Einmaligkeit, die zum personalen Sein als solchem gehört. Individualität wird noch durch eine ganze Reihe anderer Faktoren konstituiert — angefangen von der Ort-Zeitstelle der Existenz bis zum „Charakter" im psychologischen Sinne —, nicht allein durch ein ihr etwa auferlegtes besonderes Sollen. Obwohl eine „individuelle Gesetzlichkeit" dem Individuum speziell als einem nach Willensentscheiden handelnden Wesen zukäme, so dürfte sie doch auch nicht nur als Gesetz des individuellen Willens im Sinne eines immanenten Funktionsgesetzes angesehen werden. Ein solches Gesetz wäre, wie eben gesagt, „Naturgesetz" und sittlich irrelevant. Was ein Wille unausbleiblich von sich aus will, tritt ihm nicht als Sollensanspruch entgegen. Obwohl als *individuelles* Gesetz keines anderen Seienden Bestimmung als dieses einen Willens, müßte es als *sittliches* Gesetz zu ihm doch als etwas Nicht-Subjektives, Forderndes, Erfüll- und Verfehlbares in Spannung stehen. Es dürfte also weder von ihm gesetzt und so ein bloß subjektives noch auch wiederum ein in diesem Sinne von seiner Subjektivität unabhängiges sein, daß es sich ohne eigene Einsicht und Entscheidung zwangsläufig in den Willensvollzügen auswirkte. Schließlich ist mit „individueller Gesetzlichkeit" auch noch etwas anderes gemeint als die je besondere Aneignung einer Norm durch eine individuelle Einsicht und einen individuellen Willen und ihre Verwirklichung durch ein individuelles Verhalten in einer ganz bestimmten einzelnen Situation. Dabei handelt es sich noch um allgemeingültige Normen in ihrer „Anwendung" durch ein Individuum, bei der das Gewissen und die Tugend der Klugheit ihre Rolle spielen. Das individuelle Gewissen ist nicht die Quelle oder der Inbegriff eigener einzigartiger Normen des Handelns, seine Aufgabe ist vielmehr, über die Anwendung von Normen — ganz abgesehen davon, ob sie universal- oder individualgültige sind — im besonderen

Urgrund (λόγος) haben, und es genügt nicht ein Mensch als Urbild (παράδειγμα), denn die einzelnen Menschen unterscheiden sich nicht allein durch den Stoff voneinander, sondern durch ungezählte Formunterschiede; sie verhalten sich nicht wie die Bildnisse des Sokrates zu ihrem Original ..."

Einzelfall zu entscheiden und über ihre Verwirklichung zu wachen. Eine solche Individualisierung ist in jedem Falle Voraussetzung für eine sittliche Handlung, die wie alles Reale individuell ist. Auf diese Weise wird eine objektive Norm in die Subjektivität aufgenommen und so zugleich subjektive Maxime des individuellen Wollens und Handelns. Zwar gibt es im Gewissensbereich auch rein subjektive Normen, die also kein objektives Fundament haben, das intersubjektive Allgemeingültigkeit gewährleistete, also in diesem Sinne rein individuelle Regeln, die gleichwohl das von ihnen bestimmte Handeln sittlich sein lassen. Dabei handelt es sich aber um das nicht besser informierte oder unüberwindlich irrige Gewissen, auf dessen unter Umständen einzigartige Handlungsregeln in dieser Problementfaltung die „individuelle Gesetzlichkeit" natürlich nicht reduziert werden soll.

Die aufgerissene Frage der Individualethik bedarf vor ihrer weiteren Diskussion noch einer Präzisierung durch Abhebung vom Problem der sogenannten *Situationsethik*. Diese muß in letzter Konsequenz nicht nur für jedes Individuum Eigengesetzlichkeit fordern, da ja niemals zwei Individuen je in (im strengen Sinne) gleiche Situationen kommen können, sondern sogar für eine jede Situation, da ja auch dasselbe Individuum im Fluß des Lebens niemals in zwei (im strengen Sinne) gleiche Situationen kommen kann[12]. In letzter Konsequenz ist damit jede Normativität eines Sittengesetzes überhaupt aufgehoben. Es bleibt höchstens noch die formale Forderung, aus Freiheit, unter möglichster Wahrung der Freiheit[13] und in freier „Erfindung" der immer einzigartigen „Forderung der Stunde" zu entsprechen. Weil es kein dem konkreten Existenzvollzug vorangehendes „Wesen" des Menschen gibt, darum gibt es für den einzelnen Menschen „keine Zeichen in der Welt", darum ist er frei, aber das heißt auch „verlassen", sich selbst überlassen in jeder Entscheidung, ohne jede Verpflichtung, aber auch ohne Berufungsmöglichkeit auf Sitte, Gewohnheit, „allgemeine Moral"[14]. Weil es *den* Menschen nicht gibt, kann ihm niemand und nichts sagen, wie *der* Mensch handeln soll, und hat er selbst es einmal für den „erfunden", der er nur selbst ist, dann nützt ihm dies keineswegs für irgendeine der immer andern Situationen seines eigenen Lebens: „Der Mensch ohne jede Stütze, ohne jede Hilfe, ist dazu verurteilt, in jedem Augenblick den Menschen

[12] Heraklit, fr. 91: „Man steigt nicht zweimal in denselben Fluß ..."

[13] Sartre: „Die Handlungen von aufrichtigen Menschen (de bonne foi) sind letztlich gekennzeichnet durch die Suche nach Freiheit als solcher ... Wir wollen die Freiheit um der Freiheit willen und durch alle Einzelumstände hindurch" (a. a. O. 82 f.).

[14] Sartre, a. a. O. 47 u. 36 f.

zu erfinden."[15] Erst eine extreme Situationsethik also von der Art der existentialistischen Ethik — wenn man von einer solchen sprechen kann[16] — stellt die äußerste Gegensetzung zur Wesensethik dar, weil sie in letzter Konsequenz nicht nur jede *überindividuelle*, sondern auch jede *übersituative* Gesetzlichkeit auflöst und nur noch den auf den je einzelnen Menschen bezogenen Eigenanspruch der je einzelnen Situation anerkennt. Das „individuelle *Gesetz*" dagegen stellt noch ein für alle Lebenslagen, die sich überhaupt einem Individuum eröffnen können, sich durchhaltendes Richtmaß dar, als *„individuelles* Gesetz" allerdings nur für die diesem einen Individuum eigenen Lebenslagen. Immerhin ist so in Analogie zur Allgemeingültigkeit überindividueller Normen doch eine im Hinblick auf das Lebensganze des Individuums übersituative Normativität gegeben, eine gewisse Einheitlichkeit, Stetigkeit und Konsequenz des sittlichen Anspruchs für die Situationen, die bei all ihrer Mannigfaltigkeit und Besonderheit doch durch ein gemeinsames Charakteristikum verbunden sind: daß sie zusammen *ein* „erlebtes" individuelles Leben ausmachen. Nicht nur die einzelne „ethische Wahl" wäre hier „zu vergleichen mit der Errichtung eines Kunstwerkes" (so daß es bei aller freien „Erfindung" doch nicht auf eine bloße „caprice" hinauskommt[17]), sondern das Ganze des individuellen Lebens, das damit unter Umständen strengen übersituativen Normen unterstände, die sich aus dem Ideal einer Selbsttreue der Persönlichkeit, einer Art immanenter Stimmigkeit aller sittlich relevanten Lebensäußerungen innerhalb der ganzen Lebenserstreckung ableiteten[18].

Bei der hier entwickelten Fragestellung geht es also nicht um den Gegensatz von Eigenanspruch der Einzelsituation und Allgemeingeltung der Normen, sondern um die Frage, ob auch auf seiten der Normen ein Moment der Einzelhaftigkeit sich finden kann. Es geht um durchgängige Allgemeinheit oder Zulassung von Individualbezogenheit innerhalb der Normen selbst, die im übrigen alle — ob allgemein oder individuell — in ihrer *Geltung* notwendig *übersituativ*, in ihrer *Anwendung situationsgebunden* sind[19]. Andererseits

---

[15] Sartre, a. a. O. 38.

[16] O. F. Bollnow hat gegenüber der Meinung, der Existentialismus sei nichts als Amoralismus, die Auffassung vertreten, daß er „von einer bestimmten und sogar leidenschaftlich vorgetragenen sittlichen Grundhaltung getragen" sei. Es handele sich um „ein sogar sehr hochgespanntes Ethos des heroischen Lebens" (Existentialismus und Ethik, 1949, in: Französischer Existentialismus [Stuttgart 1965] 53). Vgl. dazu Verf., Das Ethos der Freiheit zum Engagement, in: Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit, hrsg. von D. Stolte und R. Wisser, Karl Holzamer gewidmet (Tübingen 1966) 406—421.

[17] Sartre, a. a. O. 76 f.

[18] „... Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen ..." (Goethe, Urworte, orphisch).
— Vgl. Simmel, a. a. O. 160.

[19] K. Rahner hat in dem Artikel: Prinzipien und Imperative. Einige Unter-

hängen die Probleme von Situationsethik und Individualethik auch wiederum zusammen, insofern als die individuelle Person mit ihren je eigenen Möglichkeiten konstituierend und unauswechselbar in die Situation mit eingeht. Mag diese dann auch als einfach gegeben erscheinen, das Individuum vor unausweichliche Entscheidungen stellen, an ihrer Heraufführung und ganz bestimmten Prägung ist es durch sein Tun und Unterlassen niemals ganz unbeteiligt[20]. Mit seinem persönlichen Sein in die Konstellationen von Dingen und Menschen, die eine Situation ausmachen, verflochten, muß das Individuum auch aus seinem persönlichen Sein heraus jeweils mit ihnen fertig werden. Und die Art der Entscheidung und Bewältigung prägt alle künftigen Situationen in ihrer ununterbrochenen Kette, die das persönliche Leben ausmachen, mit, so daß das Individuum in allen Situationen immer wieder auch sich selbst begegnet, sich selbst entsprechen oder korrigieren oder als den, der es durch frühere Entscheidungen unabänderlich geworden ist, ertragen muß. Vollends schwimmend werden die Grenzen zwischen Situations- und Individualethik in der Konsequenz eines anthropologischen *Aktualismus*, der der Person jedes sich durchhaltende Sein, jegliche Substantialität abspricht[21]. Wenn das Personsein ganz ins Akthafte verlegt wird, dann wird dem ethischen

---

scheidungen zur Situation der Katholiken in der Gegenwart, in: Wort und Wahrheit 12 (1957) 325—339, einleitend die Unterscheidung von „Prinzipien" (mit allgemeiner Geltung) und „Imperativen" (Sätze, die ein „existentielles, individuelles Sollen" aussprechen) eingeführt (327), mit der das hier zur Diskussion Gestellte genau getroffen ist. „Individualnorm von strengster Einmaligkeit" soll nicht bedeuten, „daß faktisch wegen einer zufällig nur einmal verwirklichten Konstellation von Umständen (die es aber an sich öfters geben könnte) die Norm für diese Situation nur einmal aktuell wird. Es bedeutet vielmehr, daß diese Norm grundsätzlich nur *einen* Anwendungs-‚fall' hat, der dadurch eben aufhört, ‚Fall' zu sein" (sondern von derselben Einmaligkeit ist, wie das „absolute Individuum", für das sie gilt).

[20] Vgl. J. Kraus, Situationsethik als pastoral- und moraltheologisches Problem (Mainz 1956) 60, und Th. Steinbüchel, Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, hrsg. von F. Tillmann, Bd. I, 1. Halbbd. (Düsseldorf [3]1947) 238. — Nach Dietrich von Hildebrand befürchtet die Situationsethik „eine Art Entpersönlichung, die oft mit ... der Tendenz zur Anpassung des Sittlichen an die juridische Sphäre Hand in Hand geht. Um jener allzu einfachen und stereotypen Art der Beurteilung zu entgehen, glaubt man die Einmaligkeit eines jeden Falles betonen zu müssen ..., jene Einmaligkeit, die sich nicht nur aus der Situation ..., sondern auch aus der Einmaligkeit jeder individuellen Person ergibt (Wahre Sittlichkeit und Situationsethik [Düsseldorf 1957] 13). — „In theologischer Sicht" hat zum Problem der Situationsethik auch J. Fuchs Stellung genommen, und zwar nicht bloß zu den Fragen der Beurteilung und Entscheidung einer Situation durch das Subjekt, sondern auch zur Frage der Möglichkeit einer Einflußnahme Gottes auf die objektive sittliche Normierung im Einzelfall (Situationsethik in theologischer Sicht, in: Schol 27 [1952] 151—182). „Sicherlich besteht keine Schwierigkeit, daß Gott Forderungen an den einzelnen stellt, die durch das Sittengesetz weder sich begründen noch ausschließen lassen" (171).

[21] Nach J. Kraus, a. a. O. 9, muß der Aktualismus als Wurzel der Situationsethik angesehen werden.

Subjekt als dem *Träger* jener spezifischen Akte, die allein sittliche Relevanz haben können, die Seinskonstanz, damit aber auch einer sich durchhaltenden Eigengesetzlichkeit das Fundament genommen. Wenn die Person überhaupt nur in der Selbstverwirklichung aktuell existierte, in den jeweiligen Akten der Entscheidung, des Einsatzes und der Verantwortung — die ihrerseits natürlich in strenger Korrespondenz zu dem jeweiligen Anruf der Einzelsituationen an die Freiheit der Person stehen —, dann wäre eine persönliche Eigengesetzlichkeit sogar die eines jeden personalen Aktes und von einem situativ vereinzelten Sollensanspruch überhaupt nicht mehr zu unterscheiden. So weit die Fragestellung.

In einer Zeit entwickelter Persönlichkeitskultur entzündete sich die Diskussion um eine Eigengesetzlichkeit des Individuums auch im sittlichen Bereich in der Auseinandersetzung mit der *kantischen* Pflichtethik, die für ein Jahrhundert in Deutschland weithin als Hochethos galt. Die Gleichgültigkeit des Kantischen Sittengesetzes gegen die Individualität des Individuums, für das es gilt, wurde am Anfang unseres Jahrhunderts scharf herausgestellt von dem sonst selbst noch in der Nachfolge Kants stehenden Lebensphilosophen *Georg Simmel*, der, wie gesagt, auch den Terminus „individuelles Gesetz" in die ethische Diskussion eingeführt hat[22]. Wiederaufgenommen und von dem Ansatz der Wertphilosophie her neu aufgerollt wurde das Problem dann in der personalen Ethik *Max Schelers*. Schließt die Vernunftethik Kants eine Eigengesetzlichkeit des Individuums — jedenfalls als sittliche — schlechthin aus, so muß die Lebensphilosophie mit der Herabsetzung und schließlich Verwerfung der Vernunft (als Feindes des Lebens) im Extrem zur Aufgabe überhaupt aller erkennbaren allgemein gültigen Gesetze kommen, wie wir es an ihrem letzten Ausläufer, dem Existentialismus, sehen. Nach der Wertethik ist das Sollen auf Grund seiner Fundierung im idealen Sein der Werte zwar prinzipiell unabhängig von Vielfalt und Wechsel der Individuen im Zeitfluß und ihrem sich wandelnden Wertbewußtsein. Jedoch sollen damit Persönlichkeitsideale als Richtmaß eigengeprägten und doch werthaften Handelns nicht ausgeschlossen sein. Eine Lösung in diesem Sinne wird in der von Scheler aufgewiesenen Richtung dann von *Nicolai Hartmann* herausgearbeitet. Bei aller Verschiedenheit der Voraussetzungen nähert sich die Wertethik in ihren Ergebnissen einer Ethik, die das *Sollen* im *Sein* fundiert sein läßt. Damit ist eine Disposition für das Folgende gegeben, in dem diese Entwicklung seit Kant im einzelnen noch näher dargestellt werden soll.

[22] Vgl. Anm. 3 und a. a. O. 123 f., 136.

Das Kriterium der Verallgemeinerungsfähigkeit einer Willensmaxime in der Kantischen Ethik

Gegenüber allen Relativierungsversuchen der Empiristen ließ sich für *Kant* die unabdingbar zum Sittengesetz gehörige „absolute Notwendigkeit“ [23] offenbar nur sichern als *Allgemeingültigkeit.* Nach der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ durfte der „Grund der Verbindlichkeit“ für ein Sittengesetz „nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist“ gesucht werden, „sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft“, und „jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt“, konnte „zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen“ [24]. Die „Kritik der praktischen Vernunft“ beginnt mit der programmatischen Erklärung, daß Regeln des Handelns nur dann „objektiv“ sein und damit überhaupt erst den Charakter von „Gesetzen“ haben können, wenn sie als „für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt“ seien, während Gültigkeit für nur einen einzelnen Willen gleichzusetzen sei der Subjektivität einer Maxime ohne Gesetzesverbindlichkeit [25]. Hier wirkt sich offenbar ein Prinzip der theoretischen Vernunft auch in der praktischen aus. Wie dort eine bloß subjektive Vorstellungsverbindung von einer objektiv gültigen sich nur dadurch unterscheidet, daß die erste „nur individuell“ ist und der Gewohnheit entstammt, die letztere aber allgemeingültig und notwendig ist, so kann sich auch das pflichtgemäße Sollen nur durch mögliche Allgemeingültigkeit und überindividuelle Notwendigkeit von einem bloßen Zwangsantrieb des Charakters unterscheiden [26]. So stellt der kategorische Imperativ, das formale Grundgesetz „der reinen praktischen Vernunft“, als *das* Kriterium der sittlichen Rechtmäßigkeit einer Willensmaxime ihre Verallgemeinerungsfähigkeit heraus. Für eine Individualethik dagegen dürfte die Verallgemeinerungsfähigkeit einer Maxime eher ein Warnzeichen für die Gefahr des Verfallens an ein allgemeines Schema und des Abfalls vom ureigenen Gesetz bedeuten.

Und diametral stände dem kantischen entgegen der Imperativ einer extremen, etwa existentialistischen Situationsethik, der sich so formulieren ließe: „Handle so, wie nur du und auch du nur in dieser Situation zu handeln vermagst.“ [27] Offenbar läßt sich aber diese Position, wenn man überhaupt ein Ethos begründen will,

[23] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademieausgabe, 389.
[24] Ebd.
[25] Originalausgabe von 1797, 35.
[26] Vgl. Scheler, a. a. O. 495.
[27] Sartre: „Ich hatte nur eine Antwort zu geben [einem in einer bestimmten

nicht konsequent durchhalten. Das Programm dessen, was Sartre den „existentialistischen Humanismus" nennt[28], zwingt ihn dazu, anzuerkennen, daß die Freiheit des einzelnen, die es auf jeden Fall zu wahren gilt, die Freiheit *jedes* einzelnen ist. Mir kann meine Freiheit nicht Ziel sein, wenn mir nicht zugleich auch die der anderen Ziel ist[29]. Dann ergeben sich aber einfach durch die zueinander in Konkurrenz stehenden Freiheiten, wenn man nicht die rücksichtslose Selbstdurchsetzung und damit den Kampf aller gegen alle zum Prinzip erheben will, schon erhebliche, von meinen Setzungen unabhängige, also „allgemeine", die individuelle Freiheit begrenzende Gesetzlichkeiten[30]. Der Überstieg (dépassement) über sich, „in dem Sinne, daß der Mensch nicht eingeschlossen ist in sich selbst, sondern immer gegenwärtig in einer menschlichen Gesamtheit (univers humain)", ist eben auch nach Sartre „konstitutiv für den Menschen"[31]. Damit ist aber offenbar doch so etwas wie ein *allgemeiner Wesenszug* des Menschen herausgestellt, und sofort ergibt sich daraus auch eine weitere allgemeinverbindliche Einschränkung, die noch einschneidender und, wenn man an die zunächst proklamierte radikale Bestimmungslosigkeit der „Wahl" denkt[32], noch erstaunlicher ist. Habe ich nämlich bei meiner „Wahl" Rücksicht zu nehmen auf die gesamte Menschheit, dann ist der Spielraum meiner „Erfindung" doch erheblich eingeschränkt. „Wenn wir sagen, daß der Mensch sich wählt, verstehen wir darunter, daß jeder von uns sich selbst wählt, aber wir wollen damit auch sagen, daß, indem er sich selbst wählt, er *alle Menschen* wählt. In der Tat, es gibt nicht einen unserer Akte, der, indem er den Menschen schafft, der wir sein wollen, nicht zugleich ein *Bild des Menschen* schafft, wie wir meinen, daß er sein soll. Dies oder jenes zu wählen, das bedeutet, zugleich den Wert dessen zu bejahen, was wir wählen . . ., und nichts kann gut sein für uns, ohne es *für alle* zu sein . . . So ist unsere Verantwortung viel größer, als wir es voraussetzen konnten, denn sie *engagiert die ganze Menschheit* . . . So bin ich verantwortlich für mich selbst und *für alle* . . .: indem ich mich wähle, wähle ich *den* Menschen."[33] Nimmt man hier Sartre beim Wort, dann ergibt sich für die sittlich relevante „Wahl" anstelle des oben formulierten extrem individualistischen Imperativs ein ganz anderer, der nun in eine auffällige Nähe zum Kantischen führt: „Entscheide dich immer so, daß du zugleich wollen kannst, daß die ganze Menschheit sich so entschiede."[34]

Bei Kant führt auch der Autonomiegedanke keineswegs in die Richtung individueller Eigengesetzlichkeit[35]. Die Selbstgesetzgebung

---

Konfliktsituation Ratsuchenden]: „Sie sind frei, wählen Sie, das heißt, erfinden Sie!" (a. a. O. 47).

[28] A. a. O. 93.

[29] Sartre, a. a. O. 83.

[30] Vgl. J.-P. Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, übers. von J. Strella (Hamburg 1962) 661.

[31] L'Existentialisme est un humanisme, 83.

[32] „. . . alles ist erlaubt . . ." (a. a. O. 36). — „Man kann alles wählen . . ." (88 f.). Der Zusatz: „wenn es nur auf der Ebene des freien Engagements geschieht" fordert für die inhaltlich an sich unbestimmte „Wahl" nur eine bestimmte „Form".

[33] A. a. O. 25 ff. (Hervorhebungen von mir).

[34] Eine auffällige Nähe zur kantischen Ethik (bei allem Unterschied, vor allem in der Bewertung der Vernunftbestimmung) sieht auch Bollnow, a. a. O. 55 ff.: Die Ethik des Engagements „wiederhole" die rein formale Ethik „auf dem modernen Boden" (59). „Wenn der objektiv allgemeingültige Maßstab unseres Handelns auch verlorengegangen ist, so bleibt die Tendenz auf Allgemeingültigkeit doch in der Natur unseres Handelns mit Notwendigkeit enthalten, sofern dieses nur als unbedingtes vollzogen wird . . . Sofern der Mensch sich mit Unbedingtheit entscheidet, kann er gar nicht anders, als diese Unbedingtheit als eine übersubjektiv gültige denken" (61).

[35] Anders sieht es dagegen der Neukantianer Bruno Bauch, nach dem in der „rein formalen" Pflichtethik auch die Individualität zu ihrem Recht kommt. Vgl. Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik (Stuttgart 1902 ^{2}1931)

ist ja nicht eine Gesetzgebung des Menschen, insofern er empirisches Individuum, sondern insofern er Teilhaber der allgemeinen Menschenvernunft ist[36]. Die sich selbst Gesetz gebende Vernunft ist der allgemeine Logos. Der Mensch ist sittlich, insofern und insoweit er als Vernunftwesen vom Naturgesetz frei ist und sich, d. h. alles in ihm, was nicht Vernunft, aber sittlich relevant ist, keinem andern Gesetz als dem der allgemeinen Vernunftordnung unterwirft. Bei aller Verwerfung von Heteronomie bleibt eben das Gegenüber von Geber und „Adressat" des Gesetzes die unvermeidliche Relationsform des Sollens. Was dem Individuum befiehlt, muß jenseits des Individuums sein. Die Selbstgesetzgebung wird von Kant so bezahlt mit einer inneren Spaltung des Individuums sozusagen in einen Neigungs- und einen Pflichtteil, mit einer Überspitzung des Gegensatzes von Sinnlichkeit und Vernunft im Menschen. Der Vernunft als Gesetzesinstanz werden Sinnlichkeit, Triebe, Neigungen, persönliche Interessen, kurz all das, was doch in hohem Maße gerade die Individualität ausmacht, entgegengestellt. Als das an sich Formlose und Chaotische — analog zum Material der Sinnlichkeit gegenüber der theoretischen Vernunft — stellt es für die praktische Vernunft nichts als die Ordnungs- und Zuchtaufgabe schlechthin dar. Die Spannung, aus der sich ein Sollen herleitet, wird so mit besonderer Schärfe in den Menschen selbst hineingetragen. Die das Individuum rigoros verpflichtende überindividuelle Gesetzlichkeit vermag sich nur deshalb als „Autonomie" des Menschen auszugeben, weil das Vernunftprinzip in ihm als sein eigentliches Ich und die Hingabe an die allgemeine Vernunftordnung als die Erfüllung menschlichen Strebens hingestellt wird. Für Kant ist also auch im Sittlichen Gesetzlichkeit überhaupt *Allgemeingesetzlichkeit*. Stellt nur das eine sittliche Verpflichtung dar, was allgemein gilt oder gelten kann, dann kann allerdings Eigen-

90 f.: „In der Lehre Kants von der Autonomie ist implicite auch schon die Betonung der Bedeutung der Persönlichkeit als handelndes Subjekt enthalten ... So richtig es also ist, daß das Sittengesetz der kritischen Ethik gemäß alle Individuen mit allgemeiner Geltung seiner Bestimmung verpflichte, so unrichtig ist es, daß diese allgemeingültige Bestimmung für alle Individuen gleiche Handlungen verlange und so alle Individualität aufhebe" (aber dies nur wegen der Unterschiedlichkeit der Situationen, in denen die verschiedenen Individuen handeln müssen, s. ebd.).

[36] KpV (Originalausgabe) 56: „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen." — Vgl. J. Schmucker, Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants, in: Kant und die Scholastik heute (Pullacher Philos. Forschungen, 1 [Pullach bei München 1955]) 175: „Das Prinzip der Autonomie bedeutet ferner als *allgemeine* Gesetzgebung des Willens, daß das Vernunftwesen alle seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkt seiner selbst und zugleich aller anderen vernünftigen Wesen nehmen müsse; denn in der Beurteilung, ob meine Maxime der allgemein gesetzgebenden Form fähig sei, bezieht sich dieselbe notwendig auf den Willen aller anderen Vernunftwesen als gesetzgebender." Vgl. auch Scheler, a. a. O. 56.

gesetzlichkeit des Individuums jedenfalls keine sittliche sein. Solange ein entsprechendes Handeln nicht der allgemeinen „Pflicht" entgegengesetzt und damit unsittlich ist, so ist es, wenn es rein aus individueller „Neigung" erfolgt, doch mindestens sittlich irrelevant, „naturgesetzlich", zum Menschen als Naturwesen gehörig, nicht sittengesetzlich, zum Menschen als Vernunftwesen gehörig[37]. Mit der Pflichtethik ist zwar jedem „Neigungs"individualismus ein sicherer Riegel vorgeschoben, es fragt sich aber, ob sie der Individualität der Person, ihren wertvollen Neigungen und berechtigten Eigenansprüchen gerecht zu werden vermag.

Simmels lebensimmanentes Sollen

Für *Simmel* als Lebensphilosophen ist das „Leben" das alles tragende Geheimnis und zugleich der letzte Erklärungsgrund auch für die Phänomene des Sittlichen. Das „Leben" macht nicht nur die faktische Wirklichkeit des Lebendigen aus, sondern enthält auch ein Richtmaß für alle Verwirklichungen. Da Simmel keinerlei „ideelles Außerhalb des Lebens" zulassen, andererseits aber auf Sittlichkeit durchaus nicht verzichten will, muß er die Sollensspannung ins Leben selbst verlegen. So wird die Grundvoraussetzung Simmels verständlich, daß das Leben selbst eine Idealform, einen idealen Ablauf hat, der vom wirklichen Lebensablauf erreicht oder verfehlt werden kann, so daß es dementsprechend unter den Äußerungen eines Lebens „gesollte" und „nicht-gesollte" gibt[38]. Das Entscheidende dabei ist, daß die Spannung, in der ein lebensimmanentes „Sollen" zur Subjektivität steht, nicht mehr zugleich die von Universalität und Individualität ist. Denn „Leben" kommt nur als Individuell-Lebendiges, als individualisierter Lebenslauf vor. Und auf seiner obersten, überhaupt nur eines Ethos fähigen Stufe, ist in der „Persönlichkeit" auch die Individualisierung aufs höchste gesteigert. Wie nun jedes Leben sich nach eigenem Gesetz entfaltet, so soll es nach Simmel auch im Sittlichen keinem anderen als dem eigenen unterstehen: Ein „urtümlich eigenes, nur von seiner Wurzel genährtes Ideal seiner selbst" begleitet ein jedes „Leben" in seinem Ablauf[39]. Man wird sich das so vorzustellen haben, daß jedes Leben auf Grund besonderer somatischer, physiologischer, psychischer Bedingungen, personaler Anlagen und Eigenschaften, besonderer Erbfaktoren und verschiedener Empfänglichkeit bzw. Abschirmmöglichkeit für Umwelteinflüsse seinen ganz

[37] „Besteht Sittlichkeit in nichts anderem als der Befolgung ... allgemeiner Gesetze, so ist die Individualität, die sich darüber hinaus etwas herausnimmt, schlechterdings Unsittlichkeit" (Nicolai Hartmann, Ethik [Berlin und Leipzig 1929, ^{3}1949] 519).

[38] A. a. O. 133, 150.

[39] A. a. O. 157.

eigenen Gang und seine optimale, höchst gesteigerte und zugleich möglichst harmonische Entwicklungsform hat, die es in all den einzelnen Lebensäußerungen, also auch den sogenannten sittlichen, zu verwirklichen und zu bewahren, nicht zu stören oder zu gefährden gilt. Diese „vital-individuelle" Gesetzlichkeit soll nach Simmel aber weder naturalistisch noch subjektivistisch mißverstanden werden.

a) Nicht naturalistisch: Es soll sich dabei nicht nur um die reale Kausalität des Lebens handeln, sondern um ein ideales Richtmaß für die einzelnen Lebensäußerungen, das mit der „als Sollen sich auftuenden Totalität oder Zentralität dieses Lebens selbst" gegeben sei[40]. Wir sehen hier also in den sittlich relevanten Lebensäußerungen nur die dem Leben überhaupt eigentümliche Ganzheitlichkeit auf eine besondere, dem personal Lebendigen eigene Weise sich auswirken[41]. Und es ist einzusehen, daß es gerade in seiner komplexesten und differenziertesten Gestalt, als personales Leben, am empfindlichsten durch „Entordnung", Nichteinordnung von Einzelleistungen, Überwuchern von Einzelfunktionen verletzt und gestört werden kann.

b) Nicht subjektivistisch: Denn die Eigengesetzlichkeit ist nicht im Bewußtsein, sondern im Sein des Individuell-Lebendigen, eben in seinem *Leben* fundiert[42]. Mit der Realität eines bestimmten individualisierten Lebens immer zugleich mitgegeben, ist sie in ihrer Idealität nicht weniger objektiv als dieses Leben selbst. Im Bewußtsein können sich davon dann auch genauso wahre oder irrige Vorstellungen bilden, es kann genauso in den Gewissensentscheid des Subjekts aufgenommen werden wie eine überindividuelle lebenstranszendente Norm. Weit davon entfernt, dem Egoismus des Subjektes Vorschub zu leisten, soll damit der sittliche Anspruch an es noch verschärft sein. Denn während das ethische Subjekt allgemeinen Normen gegenüber für seine besondere Lage immer wieder „mildernde Umstände" in Anspruch nehmen müsse, könne es das für die gerade für sein eigenes Leben und aus ihm selbst heraus geltenden Forderungen schlechterdings nicht. — Mit einem solchen Lebensbegriff meint Simmel also die „falsche Verwachsung" von Individualität und Subjektivismus einerseits, von Universalität und Gesetzlichkeit andererseits, zu der es in der philosophischen Ethik gekommen war, aufgelöst zu haben. Da nun nicht mehr das Individuelle „subjektiv", das „Objektive" überindividuell sein muß, hat er den für seine Ethik entscheidenden Begriff der „*Objektivität des Individuellen*" gewonnen. Das „Leben"

[40] A. a. O. 139.

[41] „Daß nun ... das Sollensganze der individuellen Persönlichkeit ohne Vorbehalte ihre jeweilige Sollung bestimmt, ist nur die ethische Ausformung davon, daß das Leben in jedem Augenblick seine Totalität ist" (a. a. O. 159).

[42] A. a. O. 150.

ist etwas Objektives und doch nicht überindividuell. In dem individuellen „Lebens"ideal ist ein vom Dafürhalten des Subjektes und seiner Willkür unabhängiges und doch nur für es allein gültiges sittliches Gesetz gegeben.

Diese lebensphilosophische Konzeption einer objektiv gültigen Individualethik krankt jedoch an der Ungreifbarkeit dessen, was mit „Leben" und vollends, was mit „gesolltem Leben" gemeint ist. Es kann sich dabei ja nicht — oder jedenfalls nicht nur — um das biologische Leben handeln, die Gesetzlichkeit, nach der es sich entfaltet, blüht, reift und vergeht. Denn diese Lebensgesetzlichkeit, mag sie auch eine wesensmäßig höhere Form von Kausalität darstellen als die rein mechanische, mag sie auch „Ganzheitskausalität" sein, die in einem gewissen Spielraum der Anpassungs-, Entwicklungs- und Wiederherstellungsfähigkeit die verschiedenen Einzelwirkungen zugleich alle auf ein Ziel: das Leben selbst in seiner Vollgestalt, hinsteuert, ist doch immer noch bloße Naturkausalität. Damit befinden wir uns immer noch nicht auf der Ebene der „Kausalität aus Freiheit", die allein erst das Individuum zum ethischen Subjekt macht und ethische Kategorien für sein Verhalten anwendbar werden läßt. Es kann andererseits aber auch nicht nur das „erlebte Leben" gemeint sein, „Leben" als Abfolge von Erlebnissen, weil von diesen die Subjektivität unablösbar ist. Vor allem bleibt es unfaßbar, wie es in dem aus einer einheitlichen Wurzel emporwachsenden „Leben" zu einer Spannung, ja möglicherweise sogar Spaltung kommen kann von wirklichem und „gesolltem Leben" — und zwar „gesollt" nicht nur in einem biologischen Sinne als das Normale, Gesunde, Wohlgestaltete, höchstens noch Vital-Edle und -Schöne, auch nicht nur in einem subjektivistischen Sinne als das Anregende, Interessante, Erfolgversprechende, Nützliche, sondern „gesollt" als das sittlich Gute. Und wie soll sich unter dieser Voraussetzung insbesondere auch ein Sollen ergeben, das gegen das eigene Lebensbedürfnis — etwa um des Lebensbedürfnisses eines anderen oder um des Gemeinwohls willen — gerichtet ist, im äußersten, aber von keinem Hochethos ausgeschlossenen, Fall sogar das Opfer des eigenen Lebens verlangt?[43] Kann denn das individuelle Leben, das kein „ideales Außerhalb seiner selbst" kennt, anders als immer nur sich selbst bejahen?

[43] Vgl. M. Scheler, Ethik, in: Jahrb. der Philosophie 2 (1914) 103: „Wie die vitalistischen Ethiken überhaupt, so hat auch Nietzsche nie und nirgends die Evidenz des sittlichen Bewußtseins, daß die geistigen Werte höher als alle vitalen seien und das Leben in jedem Sinn des Wortes für sie hinzugeben und zu opfern sei, irgendwie zu erschüttern vermocht; ebensowenig aber hat er nachgewiesen, daß jene Evidenz, die seinem vitalistischen Prinzip total widerstreitet, aus diesem Prinzip folgen könne..."

Die Kritik *Schelers* an Simmel, mit der seine eigenen Überlegungen zum Individualitätsproblem ansetzen, richtet sich vor allem gegen die Beibehaltung des kantischen Ausganges vom *Sollen*[44]. Bei der Suche nach einem sicheren Kriterium, „echtes Sollen" von einem „bloßen launischen Antrieb" des Individuums zu unterscheiden, könne man über das kantische Prinzip der Verallgemeinerungsfähigkeit des Sollensinhaltes nur hinauskommen durch Rückgang auf die allem Sollen zugrunde liegenden *Werte*. Anders gesagt: Solange man an Kants Grundlehre festhält, daß „gut" einfach das Gesollte sei, daß das (sittlich) Gute allein schon durch die Form der Gesetzlichkeit garantiert sei, ließe sich ein Gegensatz zur Lehre von der notwendigen Allgemeingültigkeit der Pflicht überhaupt nicht so formulieren, daß er von einem individualistischen Subjektivismus unterscheidbar wird. „Wird dagegen jedes Sollen selbst erst sittliches und echtes Sollen dadurch, daß es auf die *Einsicht in objektive Werte*, hier in das sittlich *Gute sich gründet*, so besteht auch die Möglichkeit der evidenten Einsicht in ein Gutes, in dessen *objektivem* Wesen und Wertgehalt der *Hinweis* auf eine individuelle Person liegt und dessen zugehöriges Sollen daher als ein ‚Ruf' an diese Person und sie allein ergeht."[45] Die Formel vom „An-sich-Guten für mich"[46], in der sich für Scheler das Problem zusammenschürzt, enthält darum keineswegs einen Widerspruch. Denn die im „für mich" liegende Bezogenheit bedeutet keine Abhängigkeit von einer wertsetzenden Subjektivität, was der im „An-sich" betonten Objektivität des Guten stracks widerspräche. Die Formel besagt aber auch nicht nur, daß ein „an sich", d. h. objektiv und allgemein Gutes dadurch erst es auch „für mich" werde, daß ich es als solches erfasse, bejahe und vollziehe, sondern daß schon in seinem objektiven Wertgehalt — also auch vorgängig zu und unabhängig von meinem Dafürhalten und meiner Einstellung dazu — ein Bezug auf mein individuelles Personsein enthalten ist. Im Aufleuchten dieses so bestimmten Wertgehaltes erfahre ich „mein individuales Wertwesen" und kommt mir zugleich auch das in diesem Wertwesen eigentlich erst begründete „individualpersönliche Sollen" zu Bewußtsein, unter Umständen sogar als ausgesprochenes Berufungs- oder Sendungsbewußtsein[47]. Obwohl rein individuelles Sollen, kann

[44] Scheler, a. a. O. 494 ff.

[45] A. a. O. 495 (Hervorhebungen hier und in den folgenden Zitaten vom Autor selbst).

[46] Ebd. — Vgl. auch Dietrich von Hildebrand, Die Rolle des „objektiven Gutes für die Person" innerhalb des Sittlichen, in: Philosophia perennis, hrsg. von Fr.-J. von Rintelen, Bd. II (Regensburg 1930) 975—995.

[47] Es ist bezeichnend, daß Scheler hier die Sprache der Religion zu Hilfe nehmen muß: „Dieses Wertwesen persönlicher *und* individueller Art ist es nun, was ich

es als objektiv fundiertes dann doch auch in einer echten ethischen Spannung zum Leben und Erleben des Individuums stehen, seinen Anspruch auch gegen „launische" und egoistische Antriebe erheben. Erst durch diese Fundierung im „individualen Wertwesen" unterscheidet sich nach Scheler das Individualgültige vom bloß Subjektivgeltenden, das Ethos des Individuums von Auslebeindividualismus.

Außer dieser Objektivität des Wertgehaltes besagt das „An-sich" — trotz des damit zu einer Formel verbundenen „für mich" — aber sogar auch *Allgemeinheit* in einem bestimmten Sinn von Intersubjektivität. In *diesem* Sinne ist Allgemeinheit von Objektivität überhaupt nicht zu trennen, auch nicht von „objektiven" Werten, selbst wenn ein Individualitätsmoment in den Wertgehalt hineinkommt. Denn wie die Objektivität der Erkenntnis ihre intersubjektive Geltung mit sich führt, so stehen die objektiven Werte als intersubjektiv anzuerkennende denen gegenüber, die bloß auf Vorstellungen und Einbildungen eines einzelnen Subjekts beruhen. In einem bestimmten Sinne ist also das individualbezogene Gute als An-sich-Seiendes nicht weniger „allgemein" als das allgemeingültige. Denn das „für mich", der in der Wertmaterie enthaltene Individualbezug, schließt zwar die Allgemeinheit als *Wertträger* aus. Jedoch muß der Wertcharakter selbst, das objektive Wertvollsein — wenn auch nur für ein bestimmtes Individuum — von allen überhaupt der Werterfassung fähigen Subjekten als solches anerkannt werden. Dieser Unterschied in der „Allgemeinheit" muß in diesem Zusammenhang festgehalten werden: Der schlechthin allgemeingültige Wert „gilt" nicht nur in dem Sinne intersubjektiv allgemein, daß er für alle Personen als *Subjekte möglichen Werturteilens* „gilt", sondern auch in dem Sinne, daß er für alle Personen als *Träger möglichen Wertseins*, als Verwirklicher sittlicher Werte gilt[48]. An eine Vielheit oder Allheit möglicher Wertträger ist also die Objektivität eines Wertes nicht gebunden, so daß ein individualgültiger objektiver Wert ausgeschlossen wäre wie ein „hölzernes Eisen". Die Verschiedenheit sittlicher Lebensideale im einzelnen, aber auch nach charakterlich, völkisch oder kulturell bestimmten „Typen" ist darum für Scheler „kein Einwand gegen die Objektivität der Werte, sondern eine Wesensfolge davon, daß erst *die Zusammenschau*

mit dem Namen ihres ‚persönlichen Heiles' bezeichne ... Das ist das *Erblicken des Wesenswertes* meiner Person — in religiöser Sprache: des Wertbildes, das die Liebe Gottes, sofern sie auf *mich* gerichtet ist, von mir gleichsam hat und vor mich hinzeichnet und vor mir herträgt ..." (a. a. O. 494 f.). Und 496 Anm. 1: „Religiös ausgedrückt: ... Dieses individuelle Wertwesen wird zum ‚Idealbild' für mich, da es in der Richtung nicht nur der *göttlichen Liebe* überhaupt, sondern der göttlichen Liebe zu *mir* liegt. Nicht also aus ‚meinem *Leben*' (Simmel) *wächst* dieses Bild erst empirisch hervor oder gibt sich als das X, das in der Richtung einer individuellen Sollensnötigung läge."

[48] Vgl. Hartmann, a. a. O. 315.

und die Durchdringung der allgemeingültigen sittlichen Werte mit den *individualgültigen die volle Evidenz für das Gute an sich* gibt“ [49].

Das „für mich“ bedeutet also weder eine Setzung des Wertes durch mich noch eine Relativierung des Wertes auf mich, sondern nur eine Relationalität der dem Wertwesen zugrunde liegenden Wertmaterie. Ein Moment der Relationalität enthält übrigens jeder Wert schon als solcher, ohne daß dadurch die Absolutheit des Wertwesens angetastet wäre, insofern er nämlich immer auf wertantwortende und wertrealisierende Personen bezogen ist. Denn dieser Bezug auf Personen, die den „an sich“ und absolut geltenden Wert realisieren sollen, ist etwas ganz anderes als eine Setzung des Wertes erst durch das Werten, durch die „Wahl“ des Subjektes [50] oder eine Geltung nur abhängig von dessen Dafürhalten. In einem solchen „Wert“ von Gnaden der Subjektivität ließe sich überhaupt kein echtes ethisches, d. h. der Subjektivität auch gegen den Widerstand ihrer Neigungen gebietendes Sollen begründen. Durch das „für mich“ in der Schelerschen Formel kommt also zu der zum Wert als solchem gehörenden Bezogenheit auf realisierende Personen nur noch ein aus der bestimmten Wertmaterie sich herleitendes Moment der Ausschließlichkeit für ein bestimmtes Individuum hinzu.

Nicolai Hartmanns „persönliches Wertsein“ auf dem Fundament allgemeiner Werte

Die wertethische Lösung des Individualitätsproblems wird von *Nicolai Hartmann* weiterentwickelt, insbesondere auch in bezug auf eine in der Schelerschen Formel noch verborgen gebliebene Schwierigkeit. An sich muß nämlich ein individualgültiges Sollen in der Wertethik zunächst nicht weniger problematisch erscheinen als in der kantischen Ethik. Wie die formale Bedingung der Verallgemeinerungsfähigkeit der Willensmaxime individuelle Gesetzlichkeit ausschließt, so widersprechen offenbar „individuelle Werte“ als Fundament eines individualgültigen Sollens den Grundlagen der Wertlehre. Es war ja keineswegs die Frage der Allgemeingültigkeit, worin die materiale Wertethik sich der formalen Ethik radikal entgegensetzte. Die Ablehnung des Formalismus sollte keineswegs auch dem Apriorismus gelten. Im Gegenteil, die entscheidende Argumentation richtete sich ja gerade gegen die Einschränkung des Apriori auf das Formale und beanspruchte ein inhaltliches Apriori, ideale Wertwesenheiten, zur Fundierung des Sollens. Von Idealität sowohl wie von Apriorität scheint

[49] Scheler, a. a. O. 497 f.

[50] Worauf es bei Sartre herauskommt: „Wählen, dies oder jenes zu sein, heißt zugleich den Wert dessen bejahen (affirmer), was wir wählen, denn wir können niemals das Schlechte wählen; was wir wählen, ist immer das Gute...“ (a. a. O. 25).

jedoch *Allgemeinheit* unablösbar zu sein[51]. So muß es für Hartmann zu der Aporie kommen: Sind Werte Wesenheiten, dann sind sie allgemein. Individuelle Persönlichkeitswerte können somit keine Wesenheiten, damit aber überhaupt keine echten Werte sein.

Um trotzdem ein individualgültiges Sollen objektiv fundieren zu können, sucht nun Hartmann die Lösung darin, daß er unterscheidet: „individuelle Werte", die als in sich widersprechend abzulehnen sind, und „Werte des Individuellen", d. h. einer einzigen realen Person[52]. Wohl liegt dem der individuellen Person zugehörigen Sollen auch ein eigenes Wertbild zugrunde. Es kann so eigen sein, daß die einfache Übernahme für jeden anderen „Verfälschung des eigenen Wesens, ja moralische Zersetzung" bedeutete[53]. Die Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit und Unübertragbarkeit dieses Wertbildes aber besteht in nichts anderem als einer einzigartigen *Wertkomplexion*, wobei die Wertkomponenten immer allgemeiner Natur sind. (Bei der Kombinationsmöglichkeit der vielen Werte und Wertnuancen und den verschiedenen Integrationsmöglichkeiten je nach beherrschendem und durchformendem *Vorzugswert* sind diese Komplexionen praktisch unbegrenzt variierbar.) So setzt sich bei Hartmann für das Wertreich der alte Gedanke der συμπλοκὴ τῶν εἰδῶν durch, nach dem das Einmalige schließlich nichts anderes ist als die besondere Kombination des Allgemeinen. Je eine spezifische Wertkomplexion ist also das Leitbild eines individuellen Ethos. In ihr kommt die axiologische Idee der Persönlichkeit zum Ausdruck, hinter der die *wirkliche* Person immer zurückbleibt, der sich möglichst anzunähern ihrer sittlichen Verantwortung obliegt, deren Verfehlung Schuld bedeutet.

Das Entscheidende dabei ist, daß kein individuelles Wertbild in irgendeinem Zug den allgemeingültigen Werten widersprechen kann, da es sich ja nur aus diesen, wenn auch in einmaliger Komplexion, zusammensetzt. Die *spezifische* Wertrichtung einer jeden Persönlichkeit ist nur einmal, in ihr, vorhanden. Als *Wertrichtung* aber kann sie nicht entgegenlaufen den allgemeinen Wertrichtungen menschlichen Wesens[54]. Jeder Mensch, und nicht etwa nur das große starke Individuum, soll der einzigartigen Idee seiner Persönlichkeit gemäß sein, sie mit seiner Lebenswirklichkeit erfüllen und so sich selbst im Laufe seines Lebens treu bleiben. Versucht er das aber auf Kosten der allgemeinen Werte, muß er gerade dadurch auch die Wesenswerte der eigenen Person verfehlen. Das wäre nicht wertfundierte Selbsttreue des Individuums, sondern subjektive Willkür. „Persönlichkeit" sein

[51] Hartmann, a. a. O. 514.
[52] A. a. O. 516.
[53] A. a. O. 528.
[54] Vgl. a. a. O. 516.

wollen und dabei etwa die Gebote der Menschlichkeit, die Forderungen der Rechtlichkeit, der Treue, der Wahrhaftigkeit oder Nächstenliebe mißachten, das kann nur Scheinethos sein ohne sittliches Fundament. Ein unverbildetes Wertgefühl wird ganz spontan einem solchen Individuum, mag es auch noch so eigengeprägt sein, wahre menschliche Größe nicht zuerkennen. So gilt also, in einem Satz zusammengefaßt, für Hartmann: „In aller Sittlichkeit haben die allgemeinen Werte den Charakter der Grundlage, und in diesem Sinne gehen sie unbedingt vor. Erst über ihnen kann sich das höher differenzierte Gebilde persönlichen Wertseins erheben." [55] So stimmt Hartmann schließlich mit einer Position überein, die schon Scheler, nur entsprechend seiner Gesamtkonzeption anders nuanciert, mit aller Ausdrücklichkeit vertreten hatte[56].

Fundierung des Sollens im Sein in der wertrealistischen Ethik

Mit der Bejahung eines individuellen Ethos bei gleichzeitiger Einordnung in eine ausnahmslos allgemeingültige Ethik nähert sich die „Wertethik" im Ergebnis (bei aller Verschiedenheit der Voraussetzungen) der Lösung einer Ethik, die sich als *wertrealistische* kennzeichnen läßt, für die aber aller Kritik von seiten der Wertethiker zum Trotz auch der Name „Seinsethik" in einem durchaus möglichen treffenden Sinne beibehalten werden könnte[57]. Wenn die Wertethik gegen das „freischwebende Sollen" bei Kant mit Recht eine Fundierung fordert, so müssen die „Werte" doch ihrerseits, wenn man den ontologischen und gnoseologischen Schwierigkeiten nun „freischweben-

[55] Vgl. a. a. O. 527.

[56] „Alle allgemeingültigen Werte stellen, bezogen auf den höchsten Wert, das Heiligsein der Person, und auf das höchste Gut, ‚das Heil einer individuellen Person', nur das Minimum von Werten dar, unter dessen Nichtanerkennung und Nichtrealisierung sie ihr Heil jedenfalls nicht erreichen kann; *nicht* aber schließen sie alle möglichen sittlichen Werte *in sich, durch* deren Realisierung sie es erreicht. Jede Täuschung hinsichtlich der allgemeingültigen Werte und jedes Zuwiderhandeln gegen die von ihnen hergeleiteten Normen ist daher böse resp. durch Böses bedingt ... Das richtige Verhältnis von Wertuniversalismus und Wertindividualismus bleibt daher nur dann gewahrt, wenn jedes individuelle sittliche Subjekt die nur für es allein faßbaren Wertquales einer besonderen sittlichen Pflege und Kultur unterwirft, ohne freilich die allgemeingültigen Werte zu vernachlässigen" (a. a. O. 497).

[57] Außer der ontologischen Grundlegung in den Arbeiten von J. B. Lotz (zuletzt in: Ontologia. Institutiones Philos. schol. P. III [Barcinone-Friburgi-Brisgoviae-Romae-Neo-Eboraci 1963] 133 ff.) vgl. zur spezielleren Kontroverse: A. Müller, Seinsethik und Wertethik (Archiv f. Philosophie 4 [1952] 243—252 u. 339—362); J. Hessen, Ethik. Grundzüge einer personalistischen Wertethik (1954, ²1958); dagegen J. de Vries, „Seinsethik" oder Wertethik, in: Schol 31 (1956) 239—244; und wiederum J. Hessen, Seinsethik oder Wertethik, in: Kantstudien 50 (1958/59) 149—162. — Zum „Wertrealismus" allgemein vgl. Fr.-J. von Rintelen, Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems, in: Philosophia perennis, hrsg. von Fr.-J. von Rintelen, Bd. II (Regensburg 1930) 955 ff.

der" Werte entgehen will, im *Sein fundiert* werden. Das ist durchaus etwas anderes als sie mit dem Sein, und gar im Sinne des faktischen Wirklichseins, *„konfundieren"* [58]. Nach der wertrealistischen Ethik folgt das Sollen nicht aus idealiter an-sich-seienden oder -geltenden Werten, sondern aus dem *Sein* des Menschen und der Dinge, mit denen er es zu tun hat, allerdings — das grundlegende Sollen jedenfalls — nicht aus dem, was sie als je einzelne, sondern was sie von Wesen sind, aus ihrer *Wesensnatur* [59]. Dabei wird also das, was sittlich gut ist, keineswegs von irgendeiner empirischen Tatsächlichkeit abhängig gemacht — was zu jenem Relativismus und Subjektivismus in der Ethik führte, dem Kant durch die Absolutsetzung des Sollens zu entgehen suchte; es wird aber auch nicht als analytisch aus dem im Begriff erfaßten Sein des Seienden deduzierbar hingestellt [60] —, wogegen als einem Wertrationalismus sich die Wertethik wandte. Das Gutsein bestimmter möglicher Verhaltensweisen, Handlungen, Unterlassungen leuchtet vielmehr im Vergleich mit der sie begründenden Wesensnatur unmittelbar, aber in einer synthetischen Einsicht auf. Diese Einsicht ist also nicht einfach von einem bereits Wirklichen abstrahiert. Sie „entwirft" Noch-nicht-Wirkliches als etwas Seinsollendes, aber nicht in freier „Erfindung", sondern auf Grund eines bereits Wirklichen, des im Aktträger verwirklichten personalen Wesens des Menschen [61]. Die Grundstruktur der Werte ist in der Grundstruktur der Wirklichkeit, die in jeder Einzelwirklichkeit mitbegegnet, fundiert. Die ontologische Voraussetzung dafür ist, daß zwar alles Wirkliche einzeln, aber doch nicht so durch und durch vereinzelt ist, daß sich darin überhaupt keine vergleichbaren Wesenszüge finden ließen. Diese äußern

[58] Wie Hessen in seiner Kritik an der Seinsethik meint (Seinsethik oder Wertethik, 149).

[59] „Wesensnatur" für „natura" im klassischen (mit „essentia" zusammengehenden) Sinne (vgl. Thomas von A., De ente et essentia, 1), der also keineswegs „naturalistisch", etwa nur biologisch verstanden werden darf — ein Mißverständnis, das von der kantischen Unterscheidung von „Natur"- und Vernunftwesen und dem modernen Naturbegriff her naheliegt. Im Blick auf die theologische Kontroverse über den Naturbegriff (natura lapsa, natura pura) muß man sagen, daß die Philosophie jedenfalls nur mit einer „natura (humana) metaphysica", wie J. Fuchs sie nennt, rechnen kann, die „sich also in jedem heilsgeschichtlichen Zustand und in jeder menschlichen Situation" vorfindet (a. a. O. 167), mindestens auch vorfinden muß, weil es sich sonst überhaupt nicht mehr um einen Menschen, in welcher Verfassung oder welchem Zustand er sich sonst auch noch befinden mag, handelte.

[60] Vgl. Thomas von A., In 1. Sent. 8, 1, 3: Ens includitur in intellectu eorum (sc. boni, veri, unius), *et non e converso.* — S. th. I, 5, 1 c: Bonum dicit rationem appetibilis, quam *non dicit ens.*

[61] Vgl. de Vries, „Seinsethik" oder Wertethik, 242; ders., Gedanken zur ethischen Erkenntnis, in: Schol 39 (1964) 54 65. — Obwohl nach J. Hessen „die philosophische Ethik" sich „nur als Wertethik konstituieren kann", so gibt er doch zugleich zu, daß diese zu einer *„personalistischen* Wertethik" fortzuentwickeln sei, in der dann wiederum „die Bezogenheit der Werte auf die Seinswelt, insbesondere auf die menschliche Natur" stärker herausgearbeitet werden muß (Seinsethik oder Wertethik, 160 und Ethik, 19; vgl. 104).

sich in jenen durchgehenden und sich durchhaltenden Eigenschaften, jenen spezifischen Reaktionsweisen, die mit Recht von den Dingen geltende Gesetze annehmen und formulieren lassen. Selbst das personale Individuum, wenn es auch die höchste und eine qualitativ besondere Stufe der Individualität verkörpert, ist doch nicht so einmalig und einzigartig, daß in ihm nicht noch die Menschennatur in ihren allgemeinen Wesenszügen verwirklicht wäre. Diese aber bilden dann auch die Grundlage für Gesetze besonderer, „personaler" Art, Regeln des Verhaltens des Menschen, wenn es wahrhaft „menschlich", human, sein soll.

Es zeigte sich, zuletzt wieder beim Hartmannschen Lösungsversuch, daß das Problem der Normierung des Individuums in der philosophischen Ethik letztlich nicht ablösbar ist von der allgemein ontologischen Urproblematik vom Einzelnen und Allgemeinen. Wenn man das Sein des Allgemeinen überhaupt leugnet, nicht nur ideales Ansichsein in einem platonisierenden Sinne, sondern auch jegliches Allgemeine-im-Einzelnen, jedes „Wesen" nicht nur „über", sondern auch „in" der „Existenz" — wie es ein konsequenter Existentialismus tut —, dann kann man auch nur zu einer radikalen Individualisierung des Ethos, d. h. praktisch zur Aufgabe jeder normativen Ethik kommen. Bei einem solchen ethischen Nominalismus wird im Grundlagenbestand der Ethik das komplexe Moment Individualität und Freiheit zuungunsten des Momentes des Wesens und der darin seins- und erkenntnismäßig fundierten Bindung verabsolutiert. Freiheit für sich ist aber überhaupt noch kein Ethos — so daß also der freie Einsatz schon als solcher der „gesollte" wäre, wie es schließlich bei Sartre herauskommt[62], sondern nur die Voraussetzung, wenn auch die entscheidende, für sittliche Relevanz überhaupt[63]. Andererseits hebt die hier gemeinte Bindung durch das Wesen als sittliche die Freiheit nicht auf, sondern setzt sie voraus, ja sie ermöglicht sie sogar erst, insofern diese nicht reine Bestimmungslosigkeit und Gleichgültigkeit von allem[64]

[62] S. Anm. 13 u. 32.

[63] J. Maritain, a. a. O. 306: „Was die zeitgenössischen Existentialisten anlangt, so opfern sie nicht mit Ängsten und Schmerzen und im Bewußtsein des Wertes wie Kierkegaard, sondern mit der Freude der Barbaren und ohne zu wissen, was sie tun, mit jeder Wesenheit das Universelle des sittlichen Ordo." Dabei sucht Maritain noch dem Positiven in einer existentialistischen „Moralphilosophie" gerecht zu werden: „So schlecht er (der Existentialismus) sie auch auffaßt, hat er doch ein echtes Gefühl der Freiheit und der in gewisser Art schöpferischen Bedeutung des sittlichen Aktes und der Tiefenstufen, die er zuläßt, und der absoluten Einmaligkeit und Einzigartigkeit, die sich nicht auf irgendeine Kette von früheren Ereignissen und Determinationen zurückführen läßt in dem Augenblick, wo das Subjekt durch die Betätigung seiner Freiheit sich in seinem Ich enthüllt und dadurch ‚engagiert' ... Wenn all das nicht verdorben wäre ... durch die Eliminierung der Natur und der Wesenheiten ..., so lägen da die Prämissen einer Moralphilosophie und einer Philosophie der Freiheit" (301).

[64] Sartre, Das Sein und das Nichts, 785: „Demnach läuft es auf das gleiche

ist, sondern Freiheit eines „vernünftigen", durch Vernunfteinsicht bestimmbaren Willens und damit überhaupt erst Freiheit zum Guten und zum Bösen, eigentliche „Zurechnung", Verantwortung, Schuld und Wertverwirklichung ermöglichende Freiheit, kurz: Freiheit eines ethischen Subjektes. „Wenn man die Allgemeinheit und das allgemeine Gesetz unterdrückt, so unterdrückt man die Freiheit, um nur das Ungestaltete aus der Nacht auftauchen zu lassen, die dessen Schattenbild ist. Denn wenn man das Allgemeine und das allgemeine Gesetz unterdrückt, so unterdrückt man die Vernunft, in der die Freiheit wurzelt." [65] Daß es im übrigen in der Frage des Allgemeinen-im-Einzelnen, der allen Einzelnen gemeinsamen Wesensnatur, im Detail eine Fülle ontologischer und gnoseologischer Probleme gibt, sei nicht übersehen, ein schlichter Sachverhalt ist jedoch sicher: daß Sokrates und Platon bei aller individuellen Verschiedenheit doch nicht von völlig unvergleichbarem Wesen sind. Dem *Sein* nach gleichermaßen *Menschen*, gilt für ihr *Sollen* unabdingbar das *Maß des Menschlichen*. Die auf diese Weise sich ergebende Allgemeingültigkeit des Sollensgesetzes ist genauso und soweit zugleich eine Geltung für alle wirklichen Einzelpersonen und Einzelsituationen, wie ontologisch das Allgemeine alles Einzelne durchwirkt [66].

Bei einer Fundierung des Sollens im Sein muß keineswegs das Sittlichgute undifferenzierbar in der allgemein ontologischen Gutheit untergehen, wie die Wertethiker befürchten. Sittliche Wertverwirklichung muß keineswegs „ontologischer Aktualitätssteigerung" einfach gleichgesetzt werden, so daß der spezifische Wertcharakter verlorenginge (da ja der das Böse verwirklichende Akt ontologisch gleichermaßen gut ist). Denn das den Menschen als Person zugehörige, aus einer integralen Erfassung seiner Wesensnatur sich ergebende spezifische

---

hinaus, ob man sich im stillen betrinkt oder ob man die Geschicke der Völker lenkt."

[65] Maritain, a. a. O. 307.

[66] Mit all dem ist allerdings behauptet, daß die Ethik als philosophische Disziplin nicht unabhängig von Ontologie und Gnoseologie betrieben werden kann und im methodischen Gang der Darbietung die Klärung bestimmter ontologischer und gnoseologischer Grundprobleme zur Voraussetzung hat, daß also, wenn man so will, „die Ethik die Metaphysik voraussetzt wie das ‚Sollen' das ‚Sein'". Zu der von W. Kluxen (Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Philos. Reihe Bd. II [Mainz 1964] XIII) mit dieser Formulierung neu aufgenommenen Frage, in welchem Verhältnis Metaphysik und Ethik und dazu vor allem noch Moraltheologie bei Thomas von Aquin stehen, soll allerdings damit nicht Stellung genommen sein. Die mit einer „Seinsethik" verbundene Betonung eines Fundierungszusammenhanges zwischen reflex-philosophischer Ethik und Ontologie bedeutet jedenfalls sicher nicht, „daß Eigenständigkeiten und Eigenrecht einer praktischen Wissenschaft verneint" und „überhaupt der Sinn einer praktischen Wissenschaft aufgegeben wird" (ebd. XXXI). Der Kosmos der Wissenschaften hat nun einmal seinen Aufbau, und das Eigenrecht etwa der Physik ist nicht dadurch angetastet, daß sie die Mathematik voraussetzt.

Sollen ist von vornherein ein solches, daß es freie Entscheidung und Rechtheit der Entscheidung einbeschließt. Das heißt, ontologische Aktualitätssteigerung der Person als solcher vollzieht sich nur in der Setzung personaler Akte, in der Betätigung ihrer Entscheidungsfähigkeit, und sittliche Wertverwirklichung nur im Handeln nach *rechter* Entscheidung, d. h. in solchen Akten, die nach dem intendierten Gegenstand geeignet sind, den Menschen integral als Menschen zu vervollkommnen, denen also außer der ihnen als Seienden wie allen anderen zukommenden ontologischen Gutheit noch ein spezifischer (der „sittliche") Wertcharakter anhängt. Der Einwand mangelnder Differenzierung des Sittlichguten vom Ontologischguten also besteht nicht zu Recht, andererseits bietet die Fundierung des Sollens in der Wesensnatur des Menschen im Unterschied zu einem Gesetzesformalismus und dabei ohne Gefahr des Subjektivismus die Möglichkeit einer entsprechenden Berücksichtigung auch des Individuellen, zumal wenn diese Wesensnatur nicht statisch, sondern im Sinne des „Werde, der du bist" *dynamisch* genommen wird, die „Person" als sich entfaltende und auf diese Entfaltung integral, d. h. auch in dem ihr Eigenen und Eigensten hingeordnete „Persönlichkeit" [67]. Das, was die individuelle, von allen anderen Personen seinshaft verschiedene Person als Person vervollkommnet, was sie als diese sittliche „Persönlichkeit" entfaltet, also das, was ihr als das „schlechthin Gute" entspricht, modifiziert sich für sie je nach ihrer individuellen Eigenart [68].

Individualethos in der allgemeingültigen humanen Ethik

Werte sind allgemein, die Konstitution eines „Idealbildes" der individuellen Person aus allgemeinen Werten macht, wie es sich bei Nicolai Hartmann zeigt, Schwierigkeiten. Die Wesensnatur des Menschen ist zwar als solche auch allgemein, aber sie ist auf Individualisierung angelegt. Individualität überhaupt gehört schon zum Menschsein als solchem. Es kann darum auch gar nicht anders denn als individuelles verwirklicht sein. Personalität ist die höchste Form von Individualität. Sie bedeutet in einem gewissen Sinne tatsächlich Einmaligkeit, Unvergleichlichkeit, Unübertragbarkeit. Und in ihrer Entfaltung zur Persönlichkeit vollzieht sich die Ausfaltung des Personalen

[67] Auch dies ein von der „Seinsethik" erarbeiteter Gedanke, den J. Hessen nicht missen möchte, zusammen mit dem anderen, daß die in der „Vollendung seiner Persönlichkeit" zugleich sich vollziehende „Menschwerdung" des Menschen „in erster Linie durch die sittlichen Werte zustande kommt, ja, daß das sittlich Gute die wahre Vollkommenheit des Menschen ausmacht" (Seinsethik oder Wertethik, 161 und Ethik, 105). So zeigt sich schließlich, daß die Antithetik von Seins- und Wertethik bei Hessen überhaupt nur eine vorläufige, sozusagen methodische war und er eigentlich einer Synthese zustrebte (vgl. Anm. 61 und ausdrücklich in diesem Sinne: Seinsethik oder Wertethik, 162).

[68] de Vries, Seinsethik oder Wertethik, 243.

gerade auch unter Ausprägung des ihr unverwechselbar Eigenen. Wenn sie sich also in der dem wirklichen Menschen zugleich noch aufgegebenen „Menschwerdung" zur Persönlichkeit entfalten „soll", dann „soll" auch dieses Eigene ausgeprägt, d. h. entfaltet, geformt, allerdings auch unter Beschneidung von Auswüchsen ins Ganze integriert werden. Die Ausprägung und Integrierung des Eigenen gehört so zur Vervollkommnung des Menschen als Menschen, und diese bleibt ohne jenes unvollendbar. So erhalten die individuellen Eigenschaften sittliche Bedeutsamkeit, die Eigenprägungen Wertcharakter[69]. Von seinem Eigensein her eröffnen sich dem Individuum sittliche Aufgaben ganz eigener Art.

Dabei ist allerdings das von der humanen Wesensnatur geforderte humane Ethos immer fundamental und vor allem als negative Begrenzung unüberschreitbar. Was sich schon für den Menschen als Menschen gehört[70], gilt notwendig und allgemein, d. h. wo und wann immer Menschsein verwirklicht ist, also ausnahmslos für jedes Individuum. Soweit aber immer die Wesensnatur in jedem wirklichen Menschen individualisiert ist, kann und muß es aus den besonderen Voraussetzungen und Bedingungen des Individuums heraus auch zu einer weitgehenden Differenzierung, Erweiterung, Überhöhung des Allgemeingültigen in einem persönlichen Ethos kommen.

[69] In diesem ganzen Zusammenhang ist allerdings die Unterscheidung von numerischer Individuation (Vereinzelung) und qualitativer Individualität wichtig, wie sie de Vries (Gedanken zur ethischen Erkenntnis, 59) betont. Bei der neuzeitlichen Wertschätzung des Individuums ist immer von letzterer die Rede. Für diese jedenfalls reicht die Lehre von der Hyle als Individuationsprinzip sicher nicht zu (das kam offenbar schon Plotin zu Bewußtsein, s. Anm. 11), was immer sonst ihr Prinzip sein mag. De Vries legt den Gedanken der Kombinatorik nahe, daß also die unverwechselbare Eigenart in einer besonderen Kombination von Eigenschaften besteht, die, „wenigstens einzeln genommen, ihrem Wesen nach allgemein, das heißt nicht etwas einer Einzelperson allein Zukommendes" sind (ebd. 60 f.). Die Zurückführung auf „Formen", an der wiederum auch die prinzipielle Erkennbarkeit der qualitativen Individualität und damit ihre vernunftgeleitete Auswertbarkeit in einem Ethos hängt, läßt offenbar keine andere Lösung zu, weil das Formmoment nun einmal das Allgemeinheitsmoment mit sich bringt. Die Hyle als Prinzip der (numerischen) Individuation läßt überhaupt keine begriffliche Erkennbarkeit zu („ineffabile"), in ihr lassen sich auch keinerlei Wertmomente fundieren. Im Gegenteil, in dem Maße, als das Stoffprinzip der Vollkommenheit der Form gegenüber als bloßes Prinzip der Beschränkung, als Prinzip der Unvollkommenheit oder gar des Schlechten angesehen wurde, konnte auch die mit ihr gegebene „Vereinzelung" nur negativ bewertet werden, als etwas, das, weit davon entfernt, eine Entfaltung zu fordern oder auch nur zuzulassen, durch Rückkehr zum Allgemeinen wieder aufzuheben war.

[70] Daß es schwierig ist, über einen innersten Kern des praktisch Selbstverständlichen, aber gleichwohl Fundamentalen hinaus den Umkreis dessen genau zu bestimmen, was noch zu der unabdingbaren Minimalstruktur des humanen Ethos gehört, ist nicht zu leugnen. Das zu erarbeiten gehört zu den Aufgaben der philosophischen Ethik, die darin auch keineswegs durch eine unmittelbar aus der Offenbarung ableitende Moral überflüssig gemacht wird. Vgl. dazu neuestens, während diese Untersuchung schon im Druck war, B. Schüller, Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis, in: ThPh 41 (1966) 481—503, insbes. 499 ff.

Es gibt eine Vielfalt von Tugenden und „material" verschiedenen Werthaltungen. (Diesen vielfarbigen Reichtum der sittlichen Welt haben die Wertethiker gegen das eintönige Grau des Pflichtformalismus in ihren Analysen und Beschreibungen neu ausgebreitet und zum Aufleuchten gebracht.) Sie integrieren sich zu den mannigfachsten Persönlichkeitsbildern, je nachdem, welche Tugend im Werden und Reifen der sittlichen Persönlichkeit führend ist und dabei die andern nach jener eigenartigen Gesetzlichkeit des inneren Zusammenhanges aller Tugenden in ganz bestimmten Modifikationen nach sich zieht. Eine naturhafte Ausrichtung auf die Werte und Tugenden, die den eigenen Anlagen und Neigungen entgegenkommen, erleichtert ihre Verwirklichung bzw. Aneignung[71]. Naturhafte Erschwernisse für Wertrealisationen anderer Art, verschiedene Ansatzpunkte und Grade der Gefährdung differenzieren entsprechend Art und Grade der Bewährung der sittlichen Person. Einen weiten Spielraum sittlicher Eigenentfaltung gewähren schließlich die Vielfalt der im Grunde immer neuen Situationen und die vielfältigen Möglichkeiten ihrer Bewältigung, vor allem aber die *Freiheit,* die das Sittengesetz dabei im Positiven läßt[72]. Denn, auch wenn sein Anspruch eine bestimmte Art und Weise, eine Situation zu lösen, absolut ausschließt, so ist damit beileibe nicht immer auch schon eindeutig positiv bestimmt, wie sie zu lösen ist. Unsere „Wahl" hat sich dabei innerhalb des sittlich Zulässigen nicht nur zwischen einem So und Anders zu betätigen, sondern innerhalb des Sittlichguten auch zwischen einem mehr und minder Vollkommenen[73]. Erst im Bereich der Wahl zwischen Gutem und Besserem „dringen wir in die tiefsten Geheimnisse des sittlichen Lebens ein, und die Individualität des Aktes gewinnt gleichzeitig ihre höchste Dimension"[74]. Es gibt Möglichkeiten sittlicher Leistung „über

[71] Eine Hilfe der „Neigungen" braucht durchaus nicht den sittlichen Charakter entsprechender Vollzüge zu gefährden — entgegen einer rigoristischen Auffassung, für die selbst das „Pflichtgemäße" nicht sittlich ist, wenn es nicht streng nur „aus Pflicht" geschieht.

[72] J. Maritain, a. a. O. 302: „Niemals vollzieht sich derselbe sittliche Fall zweimal auf der Welt; strenggenommen gibt es niemals einen Präzedenzfall, jedesmal befinde ich mich in der Lage, etwas Neues zu schaffen, einen in der Welt einmaligen Akt ins Dasein zu setzen, der in einer Art und unter Umständen, die absolut die meinen sind und die man noch nie gesehen hat, mit dem Sittengesetz übereinstimmen muß."

[73] Innerhalb sittlicher Werte das „Vorziehen" eines niedrigeren Wertes schon für „böse" zu erklären, so daß praktisch jeweils nur die Verwirklichung des höchstmöglichen „gut" wäre, wäre eine Art Rigorismus. — J. Fuchs (a. a. O. 182, Anm. 21) weist darauf hin, daß im Wettbewerbsfall „ein höheres bonum supererogatorium einem niederen bonum necessarium weichen muß". — Zum Vorzugsprinzip als Kriterium von „gut" und „böse" allgemein vgl. Scheler (von dem es N. Hartmann und — im Sinne des ordo amoris modifiziert — auch Hessen übernommen haben) a. a. O. 47 ff., und Hessen, Seinsethik oder Wertethik, 160.

[74] Maritain, a. a. O. 303.

Gebühr" bis hin zu heroischen Graden der Tugendübung — als Anruf an die schöpferische Freiheit des Individuums und seine Bereitschaft, besonderen inneren Antrieben zu folgen, als eigenes Betätigungsfeld der Einsatzfreudigkeit und der Großmut der „großen" Persönlichkeit. So gibt es durchaus ein Eigenethos des (sittlich) genialen Menschen.

All diese Gründe, die teils in der Persönlichkeit des sittlichen Subjektes, teils in den sittlichen Gegenständen, teils in den Lebenssituationen liegen, führen zu einer weitgehenden Differenzierung des Ethos. Und darum zeigen auch, obwohl es unter der Voraussetzung einer normgebenden Menschennatur, absolut gesehen, nur *ein* absolutes Ideal sittlicher Vollkommenheit des Menschen gibt, in Wirklichkeit jene, die mit ihrem Leben sich ihm am meisten zu nähern vermochten, doch alle ein ganz eigenes Gepräge. In ihrer „menschlichen" Vollkommenheit sind sie keineswegs einander möglichst weitgehend angeglichene „Menschen an sich", sondern gerade besonders ausgeprägte Persönlichkeiten. „Sie haben ein *anderes Maß*, das aber nur für jeweils diesen einen gilt", sagt Maritain über die Heiligen, indem er aus ihren Viten einige extreme Beispiele aus dem Rahmen des Üblichen und selbst „Vernünftigen" fallenden Verhaltens aufführt. „Und deshalb spricht man etwas Tieferes aus, als man glaubt, wenn man sagt, daß solche Akte *bewundernswert*, aber nicht nachzuahmen sind: *man kann sie nicht verallgemeinern . . .*; sie sind gut, es sind die besten aller sittlichen Akte, aber sie sind jeweils nur für den gut, der sie vollzieht. Da sind wir nun allerdings weit entfernt von der Sittlichkeit, die durch die Möglichkeit bestimmt wird, den Grundsatz eines Aktes als Gesetz für alle Menschen aufzustellen." [75] Jedoch bleibt bei alledem bestehen, daß individuelle Eigengesetzlichkeit, die es so durchaus auch im Sittlichen gibt, in keinem Fall von den Forderungen des humanen Grundethos entbindet, sowenig wie der Einzelmensch sich je seines Menschseins entschlagen kann. So kann man in Analogie zu der wertethischen Formulierung Nicolai Hartmanns sagen: Der individuelle Mensch kann und soll sich auch in dem ihm exklusiv Eigenen entfalten, versucht er es aber im Gegensatz zur Wesensnatur des Menschen, dann muß er auch das ihm Eigene verfehlen. Jeder wird zugeben, daß etwas *Unmenschliches* niemals zu eines *Menschen* Selbstentfaltung beitragen kann. Damit ist eine absolute, wenn auch nur negative und zunächst nur formal bezeichnete Grenze für jedes Individualethos gegeben.

Strenggenommen läßt sich darum also überhaupt nicht von einer Individual*ethik* sprechen, sondern nur von einem Individual*ethos*, das sich auf dem Fundament der allgemein geltenden humanen Ethik

[75] A. a. O. 304.

nach der Eigengesetzlichkeit des Individuums, den nur ihm eigenen Möglichkeiten und Grenzen, in dem nur sein Leben ausmachenden Situationen eigengeprägt entfaltet. Das in der humanen Wesensnatur und damit letztlich im *Sein* begründete Sollen ist von überindividuellem und übersituativem Anspruch und bindet jedes Individuum, normiert jede Einzelsituation, mindestens negativ. Denn das Sein, aus dem es folgt, ist das Sein eines jeden einzelnen Seienden, und es kehrt auch in all den Seinsbezügen wieder, die die Situationen bilden, da diese ja nichts sind als je eine besondere Konstellation dieser vom Sein durchwalteten Einzelseienden. Das so begründete „Gesetz" steht darum trotz seiner Allgemeinheit dem individuellen Menschen auch nicht eigentlich „von außen" und fremd gegenüber. Begründet in eben dem Sein, durch das das ethische Subjekt selbst sowohl als auch die Situationen, in denen sich seine Existenz vollzieht, sind, ist es zugleich sein eigenes innerstes Gesetz, als Gesetz der allgemeinen humanen Wesensnatur zugleich auch Gesetz seiner Individualnatur[76]. Es wird so nichts von ihm fordern, was seinem eigenen Wesen, seinem berechtigten und wohlverstandenen Eigeninteresse zuwiderläuft. Es fordert von ihm vielmehr nur, bei aller Entfaltung des Individuellen sich zugleich in Einklang zu halten mit der Wesensnatur, durch die es als Individuum *Mensch* ist. Die überindividuelle Bindung des Individuums bedeutet deshalb keinen Verlust seines Selbst, weil sie Bindung ist an die Wesensnatur des Menschen, die zugleich sein eigenes Wesenswas ausmacht, an das Sein, durch das es selbst ist.

[76] Wenn man die „gott-menschliche" Begegnung als grundlegend für das sittliche Verhalten ansieht, so muß man doch bedenken, daß diese im allgemeinen mittelbar „durch die Seinswirklichkeit hindurch" statthat (J. Fuchs, a. a. O. 182).

Passiones entis disiunctae

Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Transzendentalienlehre

Von Rupert Lay, S. J.

Die Lehre von den passiones entis disiunctae ist eines der eigenartigsten Kapitel der abendländischen Philosophiegeschichte. Obwohl schon von Aristoteles angeregt, von Bonaventura unter anderem Namen geführt, wurde sie erst eigentlich durch Johannes Duns Scotus in die scholastische Philosophie eingebracht und so zu einem klassischen Lehrstück der scotischen Philosophie. Sie überstand auch die Krise, in die sie durch die suarezianische Reduktion der passiones auf ‚divisiones seu status entis' geführt wurde. Besonders eigenartig ist aber ihre Übernahme in die protestantische Scholastik des 17. und 18. Jahrhunderts. Eigenartig vor allem dadurch, daß die protestantischen Scholastiker, die die Einwände des Suarez nur allzu gut gekannt haben müssen, dennoch, kaum auf sie eingehend, ihre Metaphysik weitgehend und im Laufe der Jahrzehnte oft zunehmend auf der Lehre von den passiones disiunctae gründeten. Es ist auch keineswegs sicher aufweisbar, wo die eigentlichen Ursprünge dieses Lehrstücks der protestantischen Scholastiker zu finden sind[1]. Über die Metaphysik Alexander Gottlieb Baumgartens, die weitgehend auf ihm aufbaut, prägte sie der Kategorientafel der Kritik der reinen Vernunft Kants deutlich ihre Züge auf[2], um dann endgültig dem Gesichtskreis der Philosophen zu entschwinden.

[1] M. Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts (Tübingen 1939, 190) meint dazu: „... eine Darstellung aus scotistischen Kreisen, die sie (die Lehre von den passiones entis disiunctae) so zugrunde legte, wie das in den protestantischen Metaphysiken üblich ist, ist mir nicht bekannt. Weder bei Tartaretus, der am häufigsten erwähnt wird, noch bei der dem 17. Jahrhundert angehörenden Darstellung des Johannes Poncius ... findet sie sich."

[2] „Nach der Ausdrucksweise Kants sind die einfachen Affektionen Vernunftbegriffe, die disjunktiven Verstandesbegriffe ... Manche der kantischen Kategorien finden wir hier wieder, wenn auch ... unter anderem Namen" (Schulmetaphysik, 191 f.; vgl. auch ders., Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung [Tübingen 1945] 221 f.). — Über die einfachen Affektionen (die passiones simplices oder transcendentia der Scholastik) hat Kant in der zweiten Auflage seiner KrV bekanntlich in einem eigenen Paragraphen ausführlich gehandelt: „Es findet sich aber in der Transzendentalphilosophie der Alten noch ein Hauptstück vor, welches reine Verstandesbegriffe enthält, die, ob sie gleich nicht unter die Kategorien gezählt werden, dennoch, nach ihnen, als Begriffe a priori von Gegenständen gelten sollten, in welchem Falle sie aber die Zahl der Kategorien vermehren würden, welches nicht sein kann. Diese trägt der unter den Scholastikern so berufene Satz vor: quodlibet ens est unum, verum, bonum" (B 113). Im folgenden versucht er dann eine Reduktion auf *qualitative* Einheit, Vielheit und Allheit zu geben, wenngleich er auch eine solche auf die entsprechenden *Quantitätskategorien* der Tafel ankündigt (B 114).

Wir wollen im folgenden in zwei Beiträgen die Lehre von den passiones entis disiunctae vorstellen. Der erste soll ausschnitthaft die Geschichte dieser passiones in der katholisch-scotistischen Philosophie darstellen. Dabei kann es uns bei der Vielzahl der scotistischen Autoren nicht auf eine vollständige, sondern nur auf eine repräsentative Darstellung ankommen. Vor allem werden wir zu zeigen versuchen, daß dieses Lehrstück von recht unterschiedlicher Bedeutung für die Metaphysik der verschiedenen Autoren war. Im Laufe der Jahrhunderte wurde das Anliegen, das Scotus zur Herausarbeitung dieser passiones bewog, weitgehend vergessen. Die passiones disiunctae wurden zunehmend zu systematischen Einteilungsprinzipien. Als solche wurden sie dann von der protestantischen Scholastik aufgegriffen, deren Behandlung der passiones disiunctae bis hin zur Kategorientafel des großen Königsbergers wir im zweiten Beitrag darstellen wollen.

Die Lehre von den passiones entis disiunctae in der scotistischen Scholastik

Einführung

1. Zur Definition der passiones entis disiunctae

Aristoteles lehrte, daß dem Seienden als Seienden bestimmte Eigenschaften zukämen, die er ἴδια nannte; über sie nachzudenken sei vornehmste Aufgabe der Philosophie[3]. Als um 1218 Philipp der Kanzler im Raum der lateinischen Scholastik eine erste zusammenfassende Darstellung dieser aristotelischen ἴδια gab, nennt er sie *condiciones concomitantes esse*[4]: „comunissima autem haec sunt: ens unum verum bonum“[5]. Nachdrücklich weist er darauf hin, daß alle diese condiciones miteinander konvertibel seien[6]. Roland von Cre-

Wird damit nicht doch die Zahl der Kategorien um weitere drei ergänzt? — Die *qualitative Einheit* spielt im Kapitel über die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe eine besondere Rolle. Unter Bezugnahme des oben erwähnten § 12 schreibt er: „Also müssen wir diese Einheit (die gedachte Einheit gegebener Begriffe in Urteilen) noch höher (jenseits der kategorialen Einheit der Quantität) suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin die Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält“ (B 131). Hier begegnen wir also einem eigentlichen Überkategoriale in der Kantschen Philosophie. Die Ansicht Wundts: „Nach der Ausdrucksweise Kants sind die einfachen Affektionen Vernunftbegriffe“, bedürfte zumindest einiger Erläuterung.

[3] Mph. III, 2 n.12; 1004b 5—8; das ἴδιον (lat. ‚proprium‘) definiert er in Top. I, 6 n.2; 102b 39 ff.

[4] Summa de bono q.7; Ms. Padua Anton. 156, 3vb (vgl. H. Pouillon, Le premier Traité des Propriétés transcendentales, in: RevNéoscol 42 [1939] 43).

[5] Ebd. Prol.; f. 1rb.

[6] Vgl. etwa: „bonum et ens convertuntur quia quidquid est ens est bonum et e converso“ (ebd. q.1; f.1va).

mona, der von 1229 bis 1231 in Paris die Sentenzen las, ergänzte den klassischen Ternar (unum - verum - bonum), vermutlich unter arabischem Einfluß, um res und aliquid. Außerdem fand er eine treffende Bezeichnung: *transcendentes*, die für viele Jahrhunderte — vor allem in den thomistischen Schulen — gebräuchlich werden sollte[7]. Es vergingen jedoch noch einige Jahrzehnte, bis sie ein zweites Mal aufgenommen wurde. Alexander von Hales nennt die mit dem ens konvertiblen Eigenschaften ‚*intentiones*' oder ‚*determinationes entis*'[8]. Albert der Große folgt nicht nur in seiner Lehre, sondern auch in seiner Terminologie weitgehend Alexander[9]. Obwohl Thomas von Aquin verschiedentlich die fünf mit dem Begriff ‚ens' konvertierbaren Begriffe aufzählt, vermeidet er doch offensichtlich eine Sammelbezeichnung. Erst die pseudothomistische Schrift De natura generis[10] nimmt die Terminologie Gerhards wieder auf, und — getragen durch die Autorität des Aquinaten — wird sie ab jetzt Allgemeinbesitz der scholastischen Metaphysik.

Duns Scotus verwendet — wie noch darzustellen ist, vorzugsweise — den Sammelbegriff *passiones entis*. Damit ist jedoch nicht nur ein neuer Begriff gefunden. *Transcendens* sollte ursprünglich eine Bezeichnung für eine Qualität eines Seienden sein, die jenseits aller kategorialen Einzelung allen Seienden als Seienden zukommt. *Passio entis* ist eine Eigenschaft eines Seienden, die ihm zukommt, insofern ihm Sein zukommt. Wie ersichtlich, ist der Umfang der passiones entis wesentlich weiter als der der transcendentes. Für unsere Untersuchung wesentlich ist die Erweiterung durch die passiones entis disiunctae, die sich von den klassischen passiones simplices darin unterscheiden, daß sie je paarweise den ganzen Bereich der Seienden ausschöpfen. Die beste Definition der scotistischen passiones entis disiunctae gibt vielleicht Franciscus Lychetus († 1520) in seinem Kommentar zum Opus Oxoniense des Scotus:

„... non tamen sic intelligendo quod totum disiunctum possit esse unum incomplexum, nec unum totum incomplexum includens, immo necessario plura incomplexa includit, sed dicitur circumloqui, quia habetur loco unius incomplexi ... passio vero disiuncta tantum convertitur ratione totius disiuncti, et non ratione partis

---

[7] Summa theol.; Ms Paris Mazarin 795, f.7vb (vgl. Pouillon, a. a. O. 44).

[8] Summa theol. I tr.3 q.1 m.1 c.1; ed. Quaracchi 1924, I, 112 f.

[9] Vgl. etwa De bono Tr. I q.1 a.1; ed. Monasterii 1951, 7; hier verwendet er den Begriff *intentio entis*.

[10] c.2; „Sunt autem sex transcendentia: videlicet ens, res, aliquid, unum, verum, bonum: quae re idem sunt, sed ratione distinguuntur" (Op., 39). Thomas selbst nennt nur die multitudo *transcendens:* „Alia est divisio (multitudinis) formalis, quae fit per oppositas vel diversas formas: et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa" (Summa theol. I q.30 a.3c). Hier begegnen wir m. W. zum ersten Mal in der lateinischen Scholastik einem transcendens in Gestalt eines Begriffspaares: unum et multa.

tantum, ut patet, quia haec est vera: *omne ens est necessarium vel possibile* ... Est etiam forte alia differentia inter passionem incomplexam et passionem disiunctam, quia passio incomplexa convertitur cum ente, ut est indifferens ad omnia inferiora, non addendo signum distributivum ... tamen haec non est vera absolute ens ut ens est necessarium vel possibile, abstrahit enim ab utroque." [11]

Sicherlich enthält diese Definition schon ausgesprochen interpretative Elemente und wurde keineswegs im späteren Scotismus allgemein akzeptiert, wie noch gezeigt werden wird. Jedoch ist das Wesentliche der passio entis disiuncta gut dargestellt.

2. Zur Ontologie der passiones entis disiunctae

Die *Univozität* des Begriffs Seiend ist eine ausgesprochene Hilfe bei der Auffindung solcher passiones entis disiunctae. Bei dem Bemühen, Merkmalspaare aufzufinden, die als solche den ganzen Bereich des Seienden ausschöpfen, wird man sicherlich auf Paare stoßen, bei denen ein Element ausschließlich Gott zukommt, während das korrespondierende Element das geschöpflich Seiende charakterisiert. Eine eigentliche Disjunktion ist aber kaum zu behaupten — die Aufstellung der Merkmalskombination zumindest recht überflüssig —, wenn schon die Analogie des Begriffes Seiend, einmal auf Gott, zum anderen auf kreatürliches Seiendes angewandt, eine typische und ausreichende Differenzierung und Spezifizierung beider *verschiedener* und *unterschiedener* Seinsordnungen sichert. Die Unterschiedenheit wird schon im Begriff Seiend begriffen, und dieser bedarf nicht erst einer Aufschlüsselung durch passiones disiunctae der oben erwähnten Art.

Ob nun allerdings die Univozität des Begriffes Seiend von Scotus gelehrt wurde, ist eine uralte Streitfrage. In den *logischen* Schriften scheint er eine Analogie des Begriffs Seiend — angewandt auf Seiende verschiedener Kategorien — vertreten zu haben [12]. Auch ein — allerdings recht umstrittener — Text der Quaestiones metaphysicales [13] legt eine solche Interpretation nahe. In seinen Sentenzenkommentaren behauptet er jedoch nachdrücklich die Univozität des Begriffs Seiend und führt dafür zahlreiche gute Beweise an [14].

[11] ad I d.39 q. unica; ed. Venetiis 1589, I, 258b. Vgl. ed. Vivès 10, 625a.

[12] Vgl. Super praed., q.4; ed. Vivès, 1, 447b u. ö.

[13] „... concedo quod ens non dicatur univoce de omnibus entibus, non tamen aequivoce ... sed quando attribuuntur, tunc analogice. Quia ergo non habet conceptum unum, ideo significat omnia essentialiter secundum propriam rationem, et simpliciter aequivoce secundum Logicum; quia autem illa quae significantur inter se essentialiter attribuuntur, ideo analogice secundum Metaphysicam realem" (a. a. O. IV q.1 n.12; 7, 153a). Eine Überprüfung von 17 Mss ergab, daß 12 (darunter einige der besten und ältesten) diesen Text haben. Dennoch entschlossen sich zahlreiche Scotusforscher für die Unechtheit des Textes (vgl. A. B. Wolter, The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus [St. Bonaventure 1946] 46, Anm. 35).

[14] In I Sent. d.3 q.2 n.6 ff.

In der folgenden quaestio nimmt er jedoch zwei Begriffsbereiche von dieser Univokation aus: den der *differentiae ultimae* und den der *passiones entis*[15]. Die passiones entis — und nur sie interessieren uns hier — haben ein eigenes von dem des ens zu unterscheidendes quid. Zur Stützung seiner These beruft er sich u. a. auf die Autorität des Aristoteles, der gelehrt habe, daß passiones vom Subjekt secundo modo praedicationis ausgesagt würden, so daß das Subjekt in der Definition der passio ein vom quid der passio unterschiedenes quid haben müsse[16]. Ferner habe er gelehrt, daß das ens ähnlich wie Linie und Zahl seine passiones habe[17], woraus unmittelbar folge, daß die passio entis quidditativ vom ens unterschieden sein müsse. Sie sei nur virtuell im ens enthalten, insofern zwar das ens nicht ohne passiones könne gedacht werden, es aber dennoch in seinem quid von dem einer passio unterschieden sei[18].

Die quidditative Verschiedenheit begründet eine *distinctio formalis ex natura rei* der passiones untereinander und bezüglich des ens. Wie die Kräfte der Seele — schreibt Scotus — nicht real, sondern nur formal voneinander unterschieden, gleichsam die passiones der Seele sind, so sind auch ihre Entsprechungen im Ansich — die passiones entis — formal unterschieden[19].

Die quidditative Unterscheidung von ens und seinen passiones führt zu der Überlegung der Art der *Verbindung* von ens und seinen passiones. Hier bietet sich die scotistische relatio transcendentalis an. Wenn er dennoch die passiones einmal *Akzidentien* des ens nennt[20], ist hier zweifelsfrei der Begriff Akzidens analog zu verstehen: So wie eine (endliche) Substanz nicht ohne Akzidentien sein kann und durch diese bestimmt wird, so kann auch das Seiende nicht ohne passiones sein und muß durch sie bestimmt werden. Eigentümlich ist jedoch, daß er in diesem Zusammenhang nachdrücklich gegen die Meinung des Avicenna polemisiert, der ganz ähnlich gelehrt zu haben scheint[21].

---

[15] q.3 n.6 ff.

[16] Scotus verweist auf Analyt. post. I(, 6; 74b 5 ff.?).

[17] Scotus zitiert hier Mph. III, 2; 1004a 5 ff.

[18] Vgl. Quaest. metaph. I q.1: „... quod ens inquantum ens potest habere passionem aliquam, quae est extra essentiam eius inquantum est ens; sicut esse unum vel multa ... est extra essentiam cuiuslibet, inquantum est ens, sive *quid* in se; tamen ens acceptum secundum quamcumque rationem generaliter praedicatur de quolibet in *quid*, et est de essentia cuiuslibet" (7, 22ab).

[19] Ox. II d.16 q. unica n.17; vgl. auch Ox. III d.8 q. unica n.17 und Rep. II d.16 q. unica n.17.

[20] „Verum est passio entis et cuiuslibet inferioris ad ens; ergo intelligendo ens et quodcunque inferius ad ens praecise sub ratione veri non intelligitur nisi per accidens et non secundum rationem quidditativam" (Ox. I d.3 q.3 n.20).

[21] Vgl. Avicenna, In Mph. I c.9B; ed. Venetiis 1508, 74vb. Scotus faßt die hier vorgelegte Lehrmeinung kurz zusammen: „... passio differt essentialiter a subiecto, ens est de essentia cuiuslibet, tum quia passio praedicatur denominative de subiecto et subiectum de passione, non nisi per accidens; ens praedicatur in quod de

Zweifelsfrei versteht Scotus seine passiones entis nicht als *kategoriale passiones*. So schreibt er in seiner Ordinatio:

„Sicut autem passiones convertibeles sunt transcendentes quia consequuntur ens inquantum non determinatur ad aliquod genus, ita passiones disiunctae sunt transcendentes ..." [22]

Scotus versteht also Transzendentalität *logisch* als „non determinatur ad aliquod genus" [23] und somit als echte, aber bloße Überkategorialität.

I. Die Lehre des Duns Scotus von den passiones entis disiunctae

Die Frage, in welchem Umfang die Auffindung der passiones entis disiunctae eine eigenständige Leistung des Scotus darstelle, läßt sich nicht einfach beantworten. Sicher wurde er durch die von Aristoteles etwa für Zahlen behaupteten passiones disiunctae angeregt. Wahrscheinlich kannte er aber auch die *decem conditiones et suppositiones per se notae*, die Bonaventura in seinem Werk De mysterio Trinitatis aufzählt, um nachzuweisen, daß ‚omnis creatura clamat Deum esse'. Diese Abhängigkeit von Bonaventura ist um so wahrscheinlicher, als Scotus den passiones entis disiunctae eine verwandte Funktion zukommen läßt wie Bonaventura seinen decem conditiones per se notae: einen Aufweis der Existenz Gottes zu erstellen.

Vor allem aber spricht die weitgehende inhaltliche Übereinstimmung für die vermutete Abhängigkeit. Bonaventura nennt folgende conditiones:

ens posterius — ens prius
ens possibile — ens necessarium
ens secundum quid — ens simpliciter
ens per participationem — ens per essentiam
ens compositum — ens simplex
ens ab alio — ens non ab alio
ens respectivum — ens absolutum
ens propter aliud — ens propter se
ens in potentia — ens in actu
ens mutabile — ens immutabile

Er hält es für ‚per se notum', daß wenn das erste Element eines solchen Begriffspaares realisiert ist, auch das zweite real sein muß.

quolibet" (Quaest. metaphys. I q.1; 7, 12a). Hierauf antwortet er mit der oben (Anm. 18) zitierten Entgegnung. — Festgestellt sei hier jedoch, daß Avicenna den Begriff Akzidens, wenn er vom Sein als dem Akzidens des Wesens oder dem Einen als dem Akzidens des Seins (vgl. ed. M. Horten, Die Metaphysik Avicennas [Halle und New York 1907] 169) spricht, keineswegs kategorial verstanden wissen will, sondern in der von uns oben angedeuteten Weise. Vgl. dazu R. Lay, Zur Lehre von den Transzendentalien bei Petrus Aureoli [Bonn 1964] 119, Anm. 3. Einer eigentlichen Kategorialisierung der Transzendentalien werden wir erst bei Petrus Aureoli begegnen, der, indem er die Relation zwischen den passiones kategorialisierte, auch die relata notwendig diesem Kategorialisierungsprozeß unterwarf.

[22] Ord. I d.8 p.1 q.3 n.115; ed. Balić IV, 206.

[23] Vgl. u. a. etwa: „quantitas aliquo modo convenit omni enti cuiuscumque Generis, et per consequens licet magnum et parvum secundum eum sunt passiones propriae quantitatis, tamen translative accepta sunt transcendentia, et passiones totius entis" (QL q.6; ed. Vivès, 25, 242ab).

Jeder Abschnitt hat die stereotype Gestalt: Si est A, est B. Da B stets eine göttliche Eigenschaft aussagt, impliziert also ein ‚atqui A' einen Gottesbeweis per se notum. So schließt denn auch Bonaventura seine Aufzählung mit den Worten:

„Ex his igitur decem suppositionibus necessariis et manifestis infertur, quod omnes entis differentiae sive partes inferunt et clamant, Deum esse." [24]

Zur *Funktion* der passiones entis disiunctae heißt es bei Scotus im Prolog zum Opus oxoniense:

„... multae sunt passiones consideratae in metaphysica, quas impossibile est inesse nisi ab aliqua prima causa talium entium; ergo ex talibus passionibus metaphysica potest demonstrare aliquam esse causam primam illorum entium ... quia multitudo entium, dependentia, compositio, et huiusmodi — quae sunt passiones metaphysicae — ostendunt aliquod esse simplex actu, independens omnino et necesse esse." [25]

Versuchen wir nun, einen *Katalog* und ein *Ordnungsschema* für die von Scotus ausdrücklich erwähnten passiones entis disiunctae aufzustellen. Hier ist jedoch sogleich anzumerken, daß der in der 25. Anm. erwähnte Text ausdrücklich betont:

„Dico quod istud disiunctum ‚necessarium vel possibile' est passio entis ... sicut sunt talia multa illimitata entibus." [26]

Scotus erhebt also keinen Anspruch auf Vollständigkeit seiner Aufzählung.

1. Die in der Ordinatio genannten passiones disiunctae:

multitudo — simplex actu
necessarium — possibile
finitum — infinitum [28]
aequale — inaequale
simplex — compositum [30]
dependens — independens omnino [27]
actus — potentia
idem — diversum
simile — dissimile [29]

[24] A. a. O. q.1 a.1 n.10—20; ed. Quaracchi V, 46b—47a. A. B. Wolter meint: „The writings of St. Bonaventure, however, suggest a more likely source of the Scotist doctrine" (a. a. O. 132). Möglich wäre natürlich auch eine Anregung durch das ‚unum et multa' des Aquinaten, oder wie W. meint, durch die tertia via, die in Anlehnung an Bonaventura (?) von der Disjunktion ‚contingens — necessarium' ausgeht (ebd.), wobei allerdings von Thomas nirgends die Transzendentalität des Begriffspaares behauptet wird. Möglicherweise wurde Scotus auch angeregt durch die Aussage des Averroes: „Omnia enim contraria sunt consequentia ens, secundum quod est ens. Et consideratio istius scientiae est de primis causis in unaquaque istarum rerum" (In Mph. IV comm.3; ed. Venetiis 1574, 67 I).

[25] A. a. O. p.3 n.194; I, 131. Vgl. auch den interpolierten Text: Ord. I d.39; VI, 414 f.

[26] Ebd.

[27] Vgl. Anm. 25.

[28] „Ens non tantum habet passiones simplices ... sed habet aliquas passiones ubi opposita distinguuntur contra se, sicut necesse esse vel possibile, actus vel potentia et huiusmodi ... utrumque membrum illius disiuncti est transcendens quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus: et tamen unum mem-

2. Die in den Quaestiones subtilissimae super Metaphysicam genannten passiones disiunctae:

unum — multa [31]	idem — diversum [32]
actus — potentia [33]	substantia — accidens [34]
causa — causatum	prius — posterius [35]

3. Die in De primo principio dargestellte Lehre von den passiones entis disiunctae:

In dieser kleinen, aber gehaltvollen Schrift legt Scotus eine ausgebildete Metaphysik der passiones entis disiunctae vor. Eine über alle Teilung erhabene passio ist der ordo essentialis [36]. Er umschließt alle Grundbezüge des geordneten Seienden in sich. Seine Analyse führt zu den wesentlichsten Sätzen der Metaphysik [37].

Der ordo essentialis stellt sich uns vor als ordo eminentiae und als ordo dependentiae [38]. Während der erstere die Rangunterschiede der Seienden darstellt, bei denen das eminens das prius und das excessum das posterius ist, entschlüsselt der ordo dependentiae das Kausalverhältnis der Seienden zueinander, so daß das causans das prius und

---

brum illius disiuncti formaliter est speciale, non conveniens nisi uni enti, — sicut necesse-esse in ista divisione ‚necesse esse vel possibile esse' et infinitum in ista divisione ‚finitum vel infinitum', et sic de aliis" (Ord. I. d.8 p.1 q.3 n.115; IV, 206 f.).

[29] „Sicut ergo fundamentum identitatis, aequalitatis et similitudinis ... communiter sumptae, est ens in communi, comparatum ad quodcumque ens in communi, ita etiam illae relationes (sc. communes: identitas-diversitas, aequalitas-inaequalitas, similitudo-dissimilitudo) sunt transcendentes (licet non convertibiles), tamen disiunctae, dividens ens (in idem et diversum, aequale et inaequale, simile et dissimile), sicut dividitur in necessarium et possibile" (Ord. I d.19 q.1 n.9; V, 268).

[30] „Ens et unum dividitur in simplex et compositum" (Ox. IV d.11 q.3 n.46; 17, 429a).

[31] I q.1; 7, 22a. „Ad rationes pro intentione Philosophi est, quod ad eandem scientiam pertinet considerare de subiecto, et de passione disiuncta, sicut de ente et de *uno* vel de *multo*, et de utraque parte seorsum" (IV q.2 n.9; 7, 163a). „Hoc disiunctum (unitas — multitudo) convertitur, sicut potentia vel actus cum ente" (IV q.2; 7, 163a).

[32] „Dicendum quod idem et diversum sunt contraria, quia idem est quoddam unum, et diversum quoddam multum" (X q.7; 7, 634a).

[33] „... quod ens inquantum ens potest habere passionem aliquam, quae est extra essentiam eius inquantum est ens; sicut esse unum vel multa, actus vel potentia, est extra essentiam cuiuslibet, inquantum est ens, sive quid in se" (I q.1; 7, 22ab).

[34] „Omnia numerata conveniunt in aliquo communi, substantia et quantitas sunt diversa entia, quia idem et diversum condividunt totum ens; ergo sunt duo entia; igitur ens est unus conceptus communis eis" (IV q.1; 7, 149b).

[35] „Notandum vero, pro demonstratione demonstrante passionem disiunctam de subiecto aliquo, quod si disiungantur correlativa aliqua, ut causa et causatum, prius et posterius, ex praemissa, quae dicit unum illorum inesse alicui, sequitur alterum illorum inesse alii, non de existentia, sed de esse quidditativo" (I q.1; n.49; 7, 37a).

[36] The De primo principio of John Duns Scotus, ed. E. Roche (Louvain 1949) 2.

[37] Eine gute Analyse der Schrift findet sich schon bei K. Werner, Johannes Duns Scotus (Wien 1881) 245.

[38] Ebd. 4.

das causatum das posterius ist[39]. Im ordo eminentiae ist das eminens ein prius secundum substantiam et speciem, im ordo dependentiae ein prius secundum naturam et essentiam. Das letztgenannte prius kann ohne sein posterius sein. Im ordo dependentiae postuliert das posterius notwendig ein prius[40].

Diesen Überlegungen läßt Scotus eine genauere Untersuchung des ordo dependentiae in seiner Auffächerung in das scholastische Ursachenschema folgen[41], dem wir hier nicht nachzugehen haben.

Aus dieser Darstellung folgt ein fundamentaler Einwand gegen die Lehre von den passiones entis:

„Ex I Poster. subiectum scientiae habet partes, principia et passiones. Deus autem non habet partes integrales ... nec habet principia ... nec passiones, quia passio inest subiecto ita quod est extra eius essentiam." [42]

Er rührt an den metaphysischen Grundlagen der passio-entis-Theorie, weil er die Zuwendbarkeit eines der Termini auf Gott verbieten würde. Scotus antwortet:

„Quod additur de passionibus, dicunt aliqui quod attributa sunt quasipassiones ipsius essentiae. Sed hoc non valet ... Quod autem additur quod passio est extra essentiam subiecti, hoc est verum ubi passio est realiter causata ab obiecto; sed in divinis illud quod habet passionis rationem non est causatum, quia per identitatem transit in essentiam; tamen quantum ad scibilitatem scitur per rationem essentiae ac si esset realiter distincta ab essentia." [43]

Versuchen wir nun die obenerwähnten passiones zu ordnen, dann bietet sich die von Scotus selbst gegebene Unterscheidung zwischen passiones correlativae und contrariae[44] an. Im Gegensatz zur oppositio contradictoria und privativa[45] lehrt Scotus die oppositio contrarietatis und relativa als real und ihre Termini als seiend[46]. Wir erhalten also folgendes Schema:

passiones entis correlativae:

prius — posterius	causa — causatum	eminens — excessum

passiones entis contrariae:

actus — potentia	dependens—independens	necessarium — possibile
substantia — accidens	simplex — compositum	unum — multa
idem — diversum	aequale — inaequale	simile — dissimile

[39] Ebd. 4 ff.
[40] Ebd. 8.
[41] Ebd. 10.
[42] Ord. Prol. q.3 n.131; I, 91.
[43] Ebd. n. 190; I, 127 f.
[44] Vgl. Anm. 29, 35, 39 und Anm. 28. A. B. Wolter nennt die passiones contrariae unrichtig ‚contradictorily opposed' (a. a. O. 145). Hier kontradiktorische Gegensatzpaare aufzuführen wäre trivial, da nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten ein solches Paar evident den ganzen Bereich des Seienden erfassen würde.
[45] Super Praedic., q.38; I, 523a.
[46] Ebd. I, 523b.

II. Die Lehre von den passiones entis disiunctae bei den Hörern des Scotus

Duns Scotus war keineswegs neben Bonaventura der einzige, der solche Begriffspaare als wesentliche Teile seines metaphysischen Werks behandelte. In seinem jedenfalls vor 1285 verfaßten Metaphysikkommentar schrieb schon Aegidius Romanus († 1316):

„Praeterea illa que demonstrantur de subiecto istius scientie, sunt actus et potentia, idem et diversum, causa et causatum, et sic de aliis, et ideo cum ista non conveniant ipsi Deo, sed enti secundum quod ens." [47]

Bei den Hörern des Scotus werden die passiones entis disiunctae allgemein genannt, spielen aber in ihrer Metaphysik meist nur eine untergeordnete Rolle. Ihre Spezifizierungen der scotistischen Lehre betrafen weniger den Katalog der passiones, denn ihre Bedeutung für die Metaphysik.

Antonius Andreas († um 1320)

Antonius ist der vermutliche Verfasser des pseudoscotistischen Metaphysikkommentars Expositio in XII libros Metaphysicae [48]. Er nennt ausschließlich passiones contrariae. Zu diesen ‚passiones disiunctae vel contrariae' zählt er:

unum — multa idem — diversum [49]
contingens — necessarium simile — dissimile actus — potentia.

Sein Ziel ist es, zu zeigen, daß trotz der Existenz solcher passiones die Einheit der Metaphysik als Wissenschaft gesichert ist, da sie alle auf die Ordnung des Seienden hingeordnet sind. Interessant ist die unbefangene Identifizierung ‚differentiae sive passiones' [50].

Franciscus de Mayronis († 1325)

Um den Schwierigkeiten, die sich aus einer Annahme von passiones in Gott ergeben, auszuweichen, stellt er fest, daß eine passio zwar nicht in jeder Hinsicht identisch mit ihrem Subjekt sei, sich jedoch formal von ihm unterscheiden kann [51]. Nachdrücklich wird jede differentia realis zwischen Subjekt und seiner passio geleugnet. Das führt er am Beispiel prius — posterius aus [52]. Ausdrücklich nennt er nur idem — diversum als passio entis [53].

---

[47] Quaest. metaphys. I q.5; ed. Venetiis 1552, 3ra.

[48] Vgl. R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Skotus (Leipzig 1900) 60. Im 15. Jahrhundert schon wurde diese Expositio allgemein dem Antonius Andreas zugeschrieben; vgl. etwa Petrus Tartaretus, In I Sent. d.39; ed Venetiis 1583, 343b.

[49] In Mph. IV s.2 c.2; ed. Vivès 5, 653a.

[50] Ebd. XI s.2 c.1; 6, 448a.

[51] „Dico ergo, quod passio non est idem omnibus modis cum subiecto: sed tamen non dico, quod semper distinguitur formaliter a subiecto: sed aliquando distinguitur solum, sicut modus intrinsecus" (In I Sent. d.2 q.2 Q; ed. Venetiis 1520, 16vb).

[52] „... passio non differt realiter a subiecto. Et hoc probo sic: quando aliqua sic se habent, quod unum distinguitur realiter ab alio, et est prius eo essentialiter: illud quod est prius potest fieri sine eo, quod est posterius. Sed si subiectum differt realiter a passione: et est prius essentialiter ea. Ergo potest fieri sine ea" (ebd).

[53] „... idem et diversum sunt passiones entis: et uniformiter accipiendo: sicut

Petrus Aureoli († 1322)

Petrus nennt folgende passiones entis disiunctae:

prius — posterius
actus — potentia
causa — causatum
necessitas — contingentia[54],

ohne jedoch mit dieser Aufstellung vollständig sein zu wollen. Wie auch die anderen unmittelbaren Scotushörer konnte er jedoch eigenartigerweise nichts Rechtes mit den passiones disiunctae anfangen. Das ‚creatura clamat ad Deum' des Bonaventura, der Bezug zur Gotteserkenntnis bei Scotus, fehlt bei ihm vollständig. Die passiones disiunctae dienen ihm zu nichts anderem, als seine Theorie von der formalen Relationsstruktur der transcendentes simplices zu erhärten. Wie die passiones disiunctae sind auch sie (mit Ausnahme des unum transcendentale, das auf das unum quantitativum reduziert wird) relata. Seine Lehre von den passiones entis läßt sich in folgenden Thesen zusammenfassen:

1. Die passiones entis sind nur im Fall der Anwendung auf ein konkretes Seiendes material transzendental (= überkategorial). Sie finden sich in jeder Erkenntnis eines jeden Seienden — gleich welcher Kategorie zugehörend —, doch umfassen sie die Kategorien nicht generisch, sondern per modum passionis[55]. Dabei unterscheidet er den Begriff ‚transcendens' von dem der ‚passio entis'. Nur in concreto sind die transcendentes passiones, nur in diesem Fall stehen sie in einem wirklichen Bezug zum Seienden, dem einzigen eigentlichen transcendens[56].

2. Die transcendentes sind nur denominativ transcendentes. Diese denominatio ist ab extra und wird durch das Relationen setzende Subjekt geleistet[57].

3. Die transcendentes sind, abstrakt oder konkret genommen, kategoriale Relationen. Abstrakt — nicht in konkreter Einzelung — sind sie wegen des fehlenden realen Bezuges auf ein Seiendes, kategorial.

---

idem et diversum realiter sunt passiones entis realis: ita idem et diversum formaliter sunt passiones entis formalis" (In I Sent. d.8 q.5 DE; 50rab).

[54] In I Sent. d.2 sect.9 n.124; ed. Buytaert II, 516. „... de potentia et actu, similiter de necesse et possible esse, illa etiam sunt respectus ... dicuntur transcendentia, quia denominant omne genus" (In II Sent. d.35 a.1; Cod. Vat. Borgh. 404, 74rb 27—29).

[55] QL q.3 a.1; Cod. Vat. Borgh. 123, 207ra.

[56] „... nihil est transcendens formaliter nisi ens ... alia autem sunt transcendentia tantummodo subiective; unde sunt formaliter ratio unius praedicamenti, sed circumeunt plura praedicamenta denominative et concretive" (In II Sent. d.35 a.1; Cod. Vat. Borgh. 404, 74rb 20—22).

[57] „Est autem considerandum quod omnia ista transcendentia sunt formaliter in praedicamento relationis, subiective autem et denominative circumeunt omne genus" (In I Sent. d.2 sect.9 n.124; ed. Buytaert II, 516). — „... passionibus transcendentibus, quae circumeunt omne genus subiective; licet ut dictum est formaliter arctentur ad genus relationis ..." (ebd. n.130; 518).

Aber auch die passiones (die trancendentes angewandt auf ein konkret Einzelnes) sind, wenn sie auf ihren typischen Aussagewert, auf das hin also, was sie secundum propriam formam über die materiale Bezeichnung ‚*ens*' hinaus aussagen, kategorial relativ. Daß die transcendentes formal der Kategorie der Relation zuzuordnen sind, ist die zentrale Aussage der Transzendentalmetaphysik des Aureoli. Ausdrücklich nennt er sie relationes praedicamentales[58].

Petrus Thomae († 1377)

Petrus Thomae hörte vermutlich in Paris Johannes Duns Scotus und in Toulouse Petrus Aureoli. Während er vieles von Scotus übernimmt, polemisiert er heftig gegen Aureoli. Zu den passiones entis disiunctae merkt er an:

„Res formaliter accepta habet proprias passiones convertibiles cum ipsa, tam simplices quam disiunctas; simplices sicut unum verum bonum; disiunctas sicut actus et potentia, necessarium et possibile, finitum et infinitum, causatum et causa." [59]

Interessant und typisch ist die Weiterführung eines von Aureoli[60] formulierten Gedankens zur Verzeitlichung des Seins durch Petrus Thomae. Die Zeit wird ihm zu einem Überkategoriale[61].

An dieser Stelle wollen wir die verschiedenen Darstellungen des frühen 14. Jahrhunderts von den passiones entis disiunctae abbrechen. Da das 15. Jahrhundert kaum etwas Neues bringt, sei es hier übergangen.

III. Die Lehre von den passiones disiunctae im Scotismus des 16. Jahrhunderts

In diesem Kapitel wollen wir drei Autoren vorstellen, die für die Geschichte des Scotismus wie auch für die der passiones entis disiunctae von besonderer Bedeutung wurden: Petrus Tataretus, Franciscus Lychetus und einen Repräsentanten der formalitates-Literatur: Ioannes Vallo; dabei mag letzterer für viele stehen.

In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts begann eine ausgesprochene Scotusrenaissance. Die ersten großen Scotuskommentare werden verfaßt. Einer der ersten Autoren mag Mauritius von Portu († 1513)

[58] Vgl. R. Lay, a. a. O. 238 ff.

[59] In Mph. I q.1 ad 2; Cod. Mazarin 3490, 3va. Außerdem nennt er noch ‚idem et diversum' in Mph. VI q.2; 39rb.

[60] „Conceptus essentiae abstrahit ab omni tempore et duratione ... Conceptus autem esse est semper cum aliquo tempore, vel praesenti ut cum mens dicit quod res est, vel praeterito vel futuro ut cum dicit quod fuit vel erit" (In I Sent. d.8 sect.21 n.96; ed. Buytaert II, 916).

[61] „ ... tempus non est formaliter substantia nec accidens. Non substantia patet; sed quod non sit accidens, accipiendo accidens pro aliquo formaliter inhaerente alicui subiecto arguo sic: nullum accidens excedit suum subiectum; sed omne mensuratum a tempore exceditur a tempore; ergo nihil mensuratum a tempore potest esse subiectum temporis" (QL p.16; ed. Hooper, 207).

gewesen sein, aus dessen Schule zahlreiche weitere Kommentatoren hervorgingen. In diese Zeit fällt das Wirken des Petrus Tataretus, der 1490 Rektor der Universität von Paris war.

Petrus Tataretus

Petrus Tataretus ist wohl derjenige der scotistischen Autoren, auf den sich — neben dem 150 Jahre später schreibenden Ioannes Poncius — die protestantischen Scholastiker am häufigsten berufen. Die Unterscheidung passiones simplices — passiones disiunctae ist ihm geläufig. Zu den letzteren zählt er:

necesse esse — possibile esse causa — causatum
increatum — creatum substantia — accidens[62].

Der universellen Disjunktion increatum — creatum begegnen wir hier wohl zum erstenmal. Ein neues Problem taucht auf: das der Vereinbarkeit von mehreren passiones in einem Seienden. Tataretus stellt fest, daß sowohl alle vollkommeneren Glieder als auch alle unvollkommeneren Glieder der verschiedenen Disjunktionen in jeweils einem Seienden realisiert sein können[63].

Von diesen passiones (auch oft conditiones genannt) unterscheidet er drei modi relativi entis:

unum — multa potentia activa — potentia passiva mensura — mensurabile.

Während den beiden erstgenannten Paaren eine relatio realis zugrunde liegt, besteht zwischen den Elementen des letztgenannten nur eine relatio rationis[64].

Grund für diese Abtrennung der modi relativi von den passiones disiunctae ist die verschiedene Weise der Vereinbarkeit der entsprechenden Glieder je einer Gruppe in einem Seienden. Für die modi relativi gilt:

1. Es gibt relativa, die in eodem supposito et in eadem natura unvereinbar sind, wie Ursache und Verursachtes.

2. Es gibt relativa, die in eodem supposito sed non in eadem natura unvereinbar sind, wie producens und productum innerhalb der Trinität.

3. Es gibt relativa, die in eodem supposito et in eadem natura vereinbar sind, wie etwa Beweger und Bewegtes im Willen, der sich aus sich selbst bewegt[65].

[62] In I Sent. d.2 q.6; ed. Venetiis 1583, 115a.

[63] „In omni conditione entis disiuncta, semper alterum membrum est perfectionis et alterum est imperfectionis ... Omnia, quae dicunt perfectionem in conditionibus entis sunt compossibilia ... omnia, quae dicunt imperfectionem in conditionibus entis ex alia parte sunt compossibilia simul ..." (ebd.).

[64] Ebd. 115ab.

[65] Ebd. 115b.

Hier begegnen wir zum erstenmal dem Versuch, das theologische Problem des *Filius* productus a *Patre* philosophisch zu klären.

Ausdrücklich hält er an der Lehre von der Washeitsunterschiedenheit des ens und seiner passiones fest[66], vermutlich um die Einwände der Thomisten gegen die Existenz solcher passiones aufzufangen:

„Contra arguunt Thomistae. Si ens haberet passiones, sequeretur quod essent nihil. Sed consequens est falsum. Igitur ens non habet passiones, probatur consequentia, quia omnis passio est extra essentiam subiecti, sed si ens habet passiones, illae sunt extra rationes entis. Ergo sunt nihil. Respondetur: passiones esse extra essentiam subiecti potest intelligi dupliciter. Uno modo realiter, et sic dicunt Thomistae, quod sunt extra essentiam subiecti, et sic non est verum secundum nos. Alio modo extra essentiam subiecti formaliter, id est non sunt de formali conceptu subiecti, et sic nos concedimus, sed negamus realiter." [67]

Den Schluß von der Existenz des unvollkommeneren Teils der Disjunktion auf die des vollkommeneren Teils läßt er gelten:

„Aliquod ens est finitum. Igitur aliquod ens est infinitum, bene sequitur. Aliquod ens est causatum. Igitur aliquod ens est causa." [68]

Hier erhalten die passiones disiunctae wieder jene Rolle zugewiesen, die sie nach dem Willen des Scotus in der Metaphysik zu spielen haben. Der Schluß vom nobilius zum ignobilius ist jedoch nur bei den opposita relativa erlaubt.

Franciscus Lychetus († 1520)

Eigentümlich mutet seine Begründung für die Transzendentalität des Begriffs Seiend an: er ist deshalb — wenn auch nicht nur deshalb — transzendent, weil er passiones convertibiles einschließt[69]; seine Transzendentalität beruht also auf dem Sachverhalt, daß die in ihm enthaltenen passiones alle Seiende betreffen. Denkt man hier an die passiones disiunctae, so ist offensichtlich, daß Transzendentalität hier nichts als Überkategorialität meinen kann:

„omne transcendens nullum habet genus sub quo contineatur, sed quod ipsum sit commune ad multa inferiora hoc accidit. Hoc patet ... quia ens non tantum habet passiones convertibiles simplices ... sed habet passiones disiunctas." [70]

---

[66] „... ens est univocum praedicatum de passionibus suis ... Sed non praedicatur in quid de ipsis, seu univoce" (In I Sent. d.3 q.3; 150b). Es gilt jedoch: „Omne illud, in quo includitur ens quidditative, vel est ens finitum vel infinitum. Sed passiones entis non possunt dici ens finitum, neque ens infinitum. Ergo non includunt ens quidditative ..." (ebd. 151b).

[67] Ebd. 151ab.

[68] Ebd. d.39; 343b; die zitierten Sätze sind das Ergebnis folgender Überlegung: „... in passionibus disiunctis, licet totum disiunctum non possit demonstrari de ente, tamen una pars illius disiuncti potest demonstrari per aliam partem, seu extremum ignobilius per extremum nobilius. Quia ut dictum est ... contra Philosophos. In omni divisione entis, semper alterum extremum est perfectius, et alterum imperfectius, ut necessarium et contingens, causa et causatum, bene sequitur" (ebd.).

[69] „Et quia conceptus entis includit passiones convertibiles, ideo est conceptus transcendens, cum cuius passionibus, non sic conceptus substantiae, vel corporis" (In I Sent. d.2 q.4; ed. Venetiis 1589, 68va).

[70] In I Sent. d.8 q.2; 169rb.

Deutlicher als Scotus betont er noch, daß jedes Glied der passio disiuncta, für sich genommen, schon transcendens ist:

„ita et passiones disiunctae sunt transcendentes, et utrumque membrum illius disiuncti est transcendens: quia neutrum determinat suum determinabile scilicet ens ad certum genus, et tamen unum membrum illius disiuncti est speciale formaliter non conveniens, nisi uni enti, sicut necesse esse in ista divisione ‚necesse vel possibile' ... tantum convenit uni enti scilicet Deo." [71]

Dennoch gilt:

„passio vero disiuncta tantum convertitur ratione totius disiuncti et non ratione alicuius partis tantum." [72]

Einer ähnlichen Feststellung begegneten wir schon in der oben zitierten klassischen Definition der passio entis. Transzendental und mit dem ens konvertibel ist im Scotismus keineswegs dasselbe. Den wesentlichen Unterschied zu den passiones simplices sieht er darin, daß die passiones disiunctae, im Gegensatz zu jenen, nicht dem ens reduplikativ verstanden zukommen [73]. Zeigen sich hier nicht vielleicht schon deutliche Anzeichen für ein Verständnis der disiuncta als divisiones entis? Wird hier nicht doch schon der eigentliche passio-Charakter der disiuncta in Frage gestellt?

Gegen die von Scotus vorgetragene Argumentation: ‚aliquod ens est finitum, ergo aliquid ens est infinitum', wendet er sich mit dem Hinweis, daß man in diesem Fall die Existenz eines intensiv Unendlichen annehmen müsse, eine Annahme, die Lychetus nicht nachvollziehen kann [74]. Nur den Beweis über die imperfectio hält er für zulässig:

„... sed bene sequitur, quod accepto ente finito pro ente imperfecto, quod si est ens imperfectum. Ergo erit ens perfectum." [75]

Den Schluß von der Existenz eines kontingent Seienden auf ein notwendiges Seiendes hält er dagegen für unerlaubt [76]. Von den übrigen passiones disiunctae, von denen ein Glied eine Unvollkommenheit impliziert, will er die passio ‚productivum — productibile' unterschieden wissen, da der *Filius* in der Trinität als productibile nicht unvollkommener sei als der *Pater* producens [77].

---

[71] Ebd.

[72] In I Sent. d.39 q.1; 258rb.

[73] „... non est vera absolute ens ut ens est necessarium vel possibile. Abstrahit enim ab utroque: licet enim omne ens sit necessarium vel possibile: non tamen ens ut ens. Sicut etiam haec est vera: omne animal est rationale vel irrationale: non tamen haec est vera: animal ut animal est rationale vel irrationale" (ebd.).

[74] Ebd. 258rb—va.

[75] Ebd. Es wäre jedoch falsch, aus diesem perfectum auf ein formaliter infinitum schließen zu wollen. Lychetus fährt fort: „et illud perfectum non oportet esse formaliter infinitum (posito quod infinitas intensiva repugnat enti), sed sufficit, quod ens perfectissimum sit inter omnia entia."

[76] Ebd.

[77] In I Sent. d.2 q.4; 68rb—va.

Ioannes Vallo

In den Traktaten über die Formalitäten, die seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Raum der Franziskanerphilosophie zahlreich verfaßt wurden, spielt die Lehre von den passiones entis disiunctae eine spezifische Rolle. Einer dieser Traktate mag hier exemplarisch genannt sein: Joannis Vallo schrieb 1580 seine Lectura absolutissima in Formalitates Scoti. Die scotistische Lehre von der passio entis als conceptus simpliciter simplex beweist er so:

„Passiones entis non includunt ens, nec possunt includere aliquid superius: ergo nihil includunt et sic sunt simpliciter simplices." [78]

Den Terminus passio entis disiuncta sucht er offenbar zu vermeiden. Wir fanden ihn nur einmal in einer Glosse abgedruckt[79], ohne daß der nebenstehende Text von passiones disiunctae spräche. Dagegen spricht er verschiedentlich von ‚relationes transcendentes dividentes ens in communi'. Dazu zählt er:

necessarium — possibile identitas — distinctio vel diversitas [80].

An anderer Stelle spricht er von ‚divisiones entis' und zählt dazu:

necessarium — contingens independens — dependens
unum — multa identitas — distinctio [81].

Ähnliche Ansichten vertreten etwa zur gleichen Zeit wie Vallo Antonius Syretus[82] und Laurentius von Brixen[83]. Interessant ist, daß

---

[78] Ed. Venetiis 1588, 123.

[79] Die Glosse lautet: „Quod duplices sunt passiones entis simplices et compositae, simplices unum verum bonum. Compositae vel disiunctae sunt contingens necessarium, actus. Thomistarum sententia: Inter passiones simplices datur ordo ..." (ebd. 15).

[80] Ebd. 9.

[81] Ebd. 129; in diesem Abschnitt nennt er prius et posterius als divisiones *temporis* (ebd. 130). „Ens dividitur per dependens et independens" (ebd. 135). — „Sequitur in textu, deinde notandum, quod secundum Bonetum in praedicamentis, ens dividitur per unum et multa. Sed unum dicitur quinque modis. Tu tamen adverte, quod si intelligas esse quinque unitates reales, est falsum, quia hic ponitur unitas transcendens, quae non est realis sed rationis" (ebd. 144). Interessant ist hier die Bezugnahme auf Nicolaus Boneti, der in den 20er Jahren des 14. Jahrhunderts in Paris lehrte. Sollte hier mit Absicht die Ansicht des Scotus, das Begriffspaar unum-multa sei eine passio disiuncta, zugunsten einer Differenzenlehre aufgegeben worden sein? Die divisio identitas-distinctio, die eigentümlicherweise auch unter den relationes transcendentes geführt wird, ist ausführlicher behandelt (ebd. 151 ff.). An diese Ausführungen schließt sich in der Formalitates-Literatur dann regelmäßig eine Behandlung von den distinctiones unter besonderer Berücksichtigung der distinctio formalis an.

[82] „Notandum ulterius, quod ens dividitur in ens simplex et compositum" (Tractatus formalitatum [Venetiis 1588] 18). „Rursus ens dividitur in ens necessarium et in ens contingens" (ebd. 20). „Ens ulterius dividitur in ens independens et in ens dependens" (ebd. 21).

[83] In Ioannis Scoti Formalitates, Isagogica Expositio. In dem Kapitel über die primae divisiones entis unterscheidet er — wie auch die vorgenannten Autoren zunächst ens rationis — ens reale. Es folgen weitere acht divisiones entis: ens quantum — ens non quantum, ens finitum — ens infinitum (als divisio entis quantum),

diese Traktate zunehmend den Begriff der passio entis disiuncta zu vermeiden trachten. Während Antonius Trombetta († 1519) in seinem ‚In Scoti formalitates' den Begriff passio noch durchaus verwendet[84], tritt im Verlauf der Jahrzehnte, in offenbarer Anlehnung an den Thomismus, die divisio-Theorie in den Vordergrund. Diese offensichtliche Schwäche des Scotismus des ausgehenden 16. Jahrhunderts in der Verteidigung der Lehre von den passiones entis disiunctae mag einer der Gründe gewesen sein, welche die frühe Jesuitenscholastik heftig und nicht ohne Erfolg gegen dieses klassische Lehrstück der Franziskanerphilosophie polemisieren ließ. Die Polemik hatte jedoch auch den Erfolg, daß sich der Scotismus neu formierte und im 17. Jahrhundert mit den Einwänden des Suarez fertig zu werden suchte.

IV. Die Polemik der frühen Jesuitenphilosophie gegen die passiones entis disiunctae

Wie schon erwähnt, befand sich die Lehre von den passiones entis disiunctae spätestens seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in einer ernsten Krise. Diese kam jedoch nicht von ungefähr. Die Scotusrenaissance der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts philosophierte schon in einer Krisenstimmung, die schon unter den Scotisten des 15. Jahrhunderts deutlich nachzuweisen ist. So erwähnte etwa Wilhelm von Vaurouillon († 1464) die passiones disiunctae nur einmal recht beiläufig[85].

Wir wollen in diesem Kapitel zwei Jesuitenphilosophen und -theologen nennen, die für die Folgezeit von ausgezeichneter Bedeutung wurden und vor allem in der protestantischen Scholastik in höchstem Ansehen standen: Petrus Fonseca aus der Schule von Coimbra und Franz Suarez.

Petrus Fonseca († 1599)

Petrus Fonseca leugnet nicht die Existenz von passiones disiunctae, ja scheint sie sogar zuzulassen, wenn er sie auch nicht behandelt[86]. Im Mittelpunkt seines Fragens nach der Natur der passiones entis steht

ens absolutum — ens respectivum, ens simpliciter — ens secundum quid, simplex — compositum, necessarium — contingens, independens — dependens.

[84] Ed. Venetiis 1588, 153.

[85] „Et quod adduxit de difformitate in peccato conformit ad contingentiam. Dicendum quod non est simile. Contingentia autem est vere ens positivum. Unde necessarium et contingens sub disiunctione sunt passiones entis: difformitas vero est pura privatio" (In I Sent. d.38 Spalte 6; ed. Lugduni 1489).

[86] „... si dicas unum simpliciter non converti cum ente, quod est subiectum Metaphysicae, sed esse partem disiunctae illius affectionis, unum et multa: quippe quod conveniat omnibus entibus simplicibus, quemadmodum multa omnibus compositis" (In Mph. IV c.2 q.5 sect.7; ed. Coloniae 1615; 782 E). — „Quo forsitan modo dicat aliquis, idem et diversum esse simplices passiones entis, et singillatim reciprocari cum ente reali ... verum, ut praefati sumus non hic agimus de omnibus huiusmodi passionibus, sed de quinque vulgatis" (ebd. q.2 sect.2; 765 C).

die scotistische Theorie von ihrem von dem des ens unterschiedenen ‚quid'. Er wendet sich gegen ‚multi Thomistae', nach denen ‚ens' bezüglich aller res et differentiae et passiones propriae ipsius entis ausgesagt werden kann, aber auch gegen Scotus, nach dem ‚ens praedicari potest quidditative de omnibus rebus non tamen de omnibus differentiis, nec item de passionibus suis'[87].

Er stellt ihnen seine wesensontologischen Thesen gegenüber:

1. „Ens quatenus significat existentiam, nec de ulla differentia rei, nec de passionibus entis praedicatur."

2. „Ens quatenus significat essentiam, praedicatur in quaestione *quid est* de omnibus rebus, et earum differientiis."[88]

Diesen Satz beweist er für die passiones entis so:

„Quia omnia, quibus conveniunt passiones entis, sunt quidditative entia: passiones enim non communicantur, nisi quibus communicatur quidditas, a qua fluunt: at nulla est differentia, cui non conveniat esse unum, verum, bonum, et alia huiusmodi, quae in passionibus entis numerari solent."[89]

Die Verwesentlichung der passiones entis ist — wie wir sahen — eine Versuchung der scholastischen Philosophie seit Scotus. Petrus Fonseca verfällt ihr — im Gegensatz etwa zu Petrus Aureoli —, ohne sie jedoch zu kategorialisieren:

„At passiones entis quoad id, quod enti addunt, non attinguntur per se, ac directo ab intellectu, cum sint vel negationes vel relationes rationis: sed per ipsum ens cuius sunt affectiones ... Si concrete sumantur, nec posse dici non entia, nec vero entia rationis, quia subiectum ... pro quo accipiuntur, sit ens reale."[90]

Die frühe Jesuitenscholastik sieht sich also schon recht bald mit einem Problem konfrontiert, das schon Philipp der Kanzler andeutete und das bislang noch keine zufriedenstellende Lösung gefunden hatte: Unter der Voraussetzung, daß die distinctio zwischen den transcendentes der sie verbindenden relatio entsprechen müsse, wurden folgende drei Modelle durchdacht:

1. die transcendentes sind durch eine distinctio rationis voneinander geschieden und durch eine relatio rationis miteinander verbunden (Thomas),

2. die transcendentes sind durch eine distinctio formalis voneinander geschieden und durch eine relatio transcendentalis miteinander verbunden (Scotus),

3. die transcendentes sind durch eine distinctio realis voneinander unterschieden und durch eine relatio categorialis miteinander verbunden (Petrus Aureoli).

---

[87] Ebd. sect.1; 737 A und CD.
[88] Ebd. sect.2; 741 B und D.
[89] Ebd. 741 EF.
[90] Ebd. sect.3; 744 CD.

Alle drei erwiesen sich als unbefriedigend. Das erste, weil es den Eigenwert der transcendentes nicht genügend zu sichern vermochte, das zweite, weil es die Einheit der Seienden aufzulösen drohte, das dritte, weil es die transcendentes kategorialisierte.

Der erste, der aus diesem Zirkel auszubrechen versuchte, indem er die Voraussetzung aufgab, daß die distinctio der relatio entsprechen müsse und so die klassische Antinomie der scholastischen Transzendentalienlehre aufzulösen versuchte, war

Franciscus Suarez († 1617)

Seine Disputationes metaphysicae wurden erstmalig 1597 in Salamanca gedruckt, und schon drei Jahre später erschienen sie in Mainz. Dieses Werk beeinflußte durch fast eineinhalb Jahrhunderte nachdrücklich das abendländische Philosophieren. Auch für die Ausbildung der protestantischen Scholastik in Deutschland wurde es von hervorragender Bedeutung. Im deutschen Sprachraum gab es um die Jahrhundertwende und zu Beginn des 17. Jahrhunderts kaum einen bedeutenderen katholischen Philosophen. Selbst von den deutschen Jesuiten wurde in diesen Jahrzehnten kein einziges philosophisches Werk von einiger Eigenständigkeit verfaßt[91]. So wurden dann die Disputationes des Suarez auch in Deutschland — fast möchte man sagen begeistert — aufgenommen.

Die Disputationes behandeln ausführlich die passiones entis „quoniam munus scientiae est passiones de suo subiecto demonstrare“ [92]. Die klassische Transzendentalantinomie löste er mit einer kurzen Bemerkung: „optime enim fieri potest ut sint realia, quamvis non re, sed ratione distinguantur.“ [93] Über den metaphysischen Wert der Kombination distinctio rationis — relatio realis läßt sich sicherlich streiten. Aber ein anderer Ausweg bot sich nicht an. Er akzeptierte nur drei passiones entis: den klassischen Ternar. Gegen die von Roland von Cremona in die lateinische Scholastik hineingetragene Sechszahl argumentiert er:

„... non ideo sex transcendentia numerari, quia omnia significent distinctas passiones entis, sed aliqua distingui hac ratione, aliqua vero solum ex diversa etymologia, vel impositione vocis.“ [94]

[91] Vgl. B. Jansen, Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts, in: PhilJb 50 (1937) 401—444. M. Wundt schreibt: „Ein selbständiges Werk ist mir erst ganz vom Ende des Jahrhunderts im katholischen Deutschland bekannt; es ist der ‚Cursus philosophicus‘ des St. Gallener Abtes Sfondrati, und dieser war von Abstammung Italiener“ (a. a. O. 45, Anm. 2).

[92] A. a. O. d.3; ed. Vivès 1877, XXV, 102b.

[93] „Potest ergo esse attributum reale, quamvis modus attributionis et distinctionis sit solum per rationem. Quin potius, si proprie loquamur, ut attributum sit sola ratione distinctum a reali subiecto, oportet quod sit attributum reale, et non rationis tantum, vel privativum“ (ebd.).

[94] Ebd. sect.2 n.10; 110a.

Uns interessiert hier vor allem die Zurückweisung der duratio und der passiones disiunctae:

1. „... respondetur primum de duratione ... Quod si forte ex natura rei distincta est in creaturis, merito non numeratur inter passiones entis, quia est speciale quoddam ens ... Et idem dicendum est de praesentia locali ..." [95]

2. „De illis autem disiunctis finitum vel infinitum, etc. dicendum est, vel proprie non esse passiones entis in communi, sed potius esse *divisiones* eius; quia vel essentialiter contrahunt ipsum ens, quatenus est ens, vel certe neutrum membrum dividens illi convenit, nisi ut contracto seu determinato ad specialem aliquam rationem entis, ut de finito et infinito ... vel certe significant diversos *status* eiusdem entis, ut esse in actu, vel in potentia ... Vel certe hae proprietates disiunctae reducuntur ad simplices, ut idem vel diversum ad unitatem." [96]

In diesem Ausschlußverfahren kommt die ganze Tragweite der Definition der passiones als reales, ratione coniunctae zum Ausdruck: Die erstgenannten sind keine passiones entis, weil sie real vom Subjekt unterschieden sein können, die letzteren, weil sie keine realia sind. So bleibt in der Tat nur der klassische Ternar übrig.

Diese Deduktion zum Ausschluß der passiones entis disiunctae hätte nun eigentlich das Ende dieses Lehrstückes in den scholastischen Abhandlungen bedeuten müssen: aber gerade das Gegenteil war der Fall. Zwar zeigte sich der eine oder andere der scotistischen Philosophen von den Argumenten des Suarez offenbar so beeindruckt, daß er es vorzog, die Lehre nicht mehr darzustellen [97], doch das waren nur wenige. Der Scotismus nahm die Herausforderung an und entwickelte durchaus metaphysisch wertvolle Theorien zur Metaphysik der passiones disiunctae.

Noch sehr viel merkwürdiger war allerdings die Reaktion in der protestantischen Scholastik im Deutschland des frühen 17. Jahrhunderts. Obwohl ihr die Disputationes gut bekannt waren, geht kein einziger ihrer großen Vertreter auf die Einwände des Suarez gegen die passiones entis disiunctae ein. Wie wir im zweiten Teil zeigen werden, ignorierte man — bei aller Hochschätzung der spanischen Jesuitenphilosophen — einfachhin ihre Argumente.

V. Die Lehre von den passiones disiunctae im Scotismus des 17. Jahrhunderts

Auch in diesem Kapitel werden wir uns wieder auf einen „repräsentativen Querschnitt" durch die zahlreiche scotistische Literatur beschränken müssen. Bei der Auswahl kam es uns an erster Stelle darauf an, die Philosophen zu behandeln, die für die scotistische oder protestantische Scholastik historisch von besonderer Bedeutung waren.

[95] Ebd. n.11; 110a.
[96] Ebd. n.11; 110ab.
[97] Hier wäre etwa der berühmte und einflußreiche Scotist Angelus Vulpes a Monte Piloso zu nennen, der bei Lazarus Scorigius in den Jahren 1622—1645 seine zehnbändige Summa sacrae Theologiae Scoti verlegte.

Charles François d'Abra de Raconis († 1646)

D'Abra de Raconis konvertierte 1599 vom Kalvinismus zum Katholizismus und lehrte von 1609 bis 1615 Philosophie. Zwar scheint er den Terminus passio entis vermeiden zu wollen, doch kennt er proprietates entis, die er als ‚aliquid quod naturam entis perpetuo consequitur' [98] definiert.

Er unterscheidet proprietates complexae und proprietates incomplexae. Zu den ersteren zählt er:

esse actu vel potentia — idem vel diversum
necessarium vel contingens,

ohne jedoch vollständig sein zu wollen [99]. Bei der Behandlung des ‚necessarium' stellt er die Frage, ob eine geschöpfliche Wirkursache mit Notwendigkeit (necessarium secundum quid) handele. Er bejaht die Frage und nennt als Beispiele, daß die Sonne mit Notwendigkeit leuchte und das Feuer mit Notwendigkeit wärme [100].

Eigentümlich ist seine Unterscheidung der potentia praedicamentalis und der potentia transcendentalis, „quae sub se continet quamcumque potentiam, quaeque cum actu adeaquate dividit ens" [101].

Philippus Fabri († 1630)

Fabri war seit 1603 Professor für Philosophie in Padua. Seine Schriften wurden von besonderer Bedeutung für die Blüte des Scotismus im 17. Jahrhundert. Die Lehre Fabris von den passiones entis disiunctae ist bestimmt durch die Auseinandersetzung mit den Einwänden des Suarez:

„Quod autem dicit Suarez ... quod passiones disiunctae non sunt propriae passiones ... sed potius esse divisiones entis, quia neutrum membrum convenit enti, nisi ut contracto ad aliquam partem entis determinatam, ut finitum creaturae, infinitum Deo, nihil est; quia ... circumscribunt aliquam passionem unam, que est innominata; sufficit, quod sit disiuncta complectens totum ens, sicut par et impar dicitur passio adaequata numeri, et tamen alterum disiunctum non competit toti numero. Sufficit quod utrumque membrum disiunctum simul sumptum cum alio complectatur totum ens; sic enim convertitur cum ente ..." [102]

Mit der Vorbemerkung ‚et istae multae sunt' zählt er folgende ‚passiones disiunctae, quae circumscribunt passionem convertibilem cum ente' auf:

---

[98] Sublimis et alta metaphysicae contemplatio (Coloniae 1629) 27b.
[99] Ebd. 28a.
[100] Ebd. 34b.
[101] Ebd. 35a.
[102] Expositiones et disputationes in XII lib. Arist. Metaphysicorum, IV d.12; ed. Venetiis 1637, 199a.

necessarium — contingens
aequale — inaequale
actus — potentia[104].

idem — diversum[103].
simile — dissimile

Schwierigkeiten sieht er jedoch bei den Begriffspaaren:

unum — multa[105]
aequalitas — inaequalitas

identitas — diversitas
similitudo — dissimilitudo,

da sie bestimmten Kategorien zuzugehören scheinen. Diese Schwierigkeiten versucht er jedoch auszuräumen[106]. Schließlich ergänzt er seine Tafel noch um die Paare:

quantum — non quantum

finitum — non finitum

---

[103] Den ausführlichen Beweis, daß diese Disjunktion eine passio entis ist, gibt Mph. X d.6; 826a—834a. Er kann als repräsentativ für die anderen hier genannten Paare gelten.

[104] Mph. IV d.12; 198a.

[105] Die speziellen Schwierigkeiten, die sich aus dem doppelten Auftreten des unum als passio simplex und als Teil einer passio disiuncta ergeben, behandelt er ausführlich in Mph. X d.2; 819a—822a: „Respondetur, non esse inconveniens, quod aliqua sint opposita uno modo considerata, alio modo vero considerata non esse opposita. Exempli gatia corpus secundum se consideratum opponitur animali: quia est forma diversa ab animali: at consideratum, quatenus est pars animalis, et informatum anima, non opponitur animali: sed est pars eius. Ita unum consideratum secundum suam formam opponitur multitudini, quia sunt diversae formae: at consideratum quatenus est pars multitudinis, non opponitur multitudini, sed est pars eius" (ebd. 822a). — Hier wird also eine eindeutige Identifizierung von unum transcendentale (quod est pars multitudinis) und unum als principium numeri vorgenommen. Diese Kategorialisierung des unum transcendentale ist noch weitergehend als die des Petrus Aureoli, der bei aller Quantisierung des unum transcendentale es dennoch sorgfältig vom unum ut principium numeri zu unterscheiden sucht. Eigentümlich mag auch die konträre Gegenüberstellung von ‚unum — multa' anmuten, da sie doch im Scotismus in der Regel relativ konzipiert wurde. Dazu meint Fabri: „... non est inconveniens, diversas species oppositionis concurrere in eodem subiecto: quatenus idem diversimode sumptum potest diversis oppositionibus opponi ... ideo unum et multa quatenus considerantur secundum suas formas proprias, contrarie opponuntur; quatenus vero considerantur in ratione mensurae et mensurati sic relative opponuntur" (ebd.).

[106] „Est autem difficile intelligere, quomodo unum et multa sint passio disiuncta entis; quia unum et multa videntur pertinere ad numerum, qui est de praedicamento quantitatis. Est etiam difficultas de identitate et diversitate, quia ista videntur pertinere ad praedicamentum substantiae. Aequalitas et inaequalitas ad praedicamentum quantitatis, similitudo et dissimilitudo ad praedicamentum qualitatis. Ergo non videntur esse passiones convertibiles cum ente, et transcendentes. Respondetur ... quod istae passiones disiunctae duobus modis possunt considerari: uno modo proprie, alio modo communiter. Propriae passiones, de quibus est dubitatum sunt in praedicamentis illis, de quibus est argumentum. Sed acceptae communiter sunt transcendentes. Unde unum et multa pertinent ad numerum, et quantitatem discretam proprie accepta; at communiter accepta competunt omni enti; quia nullum est, quod non sit in se determinatae naturae vel indeterminatum, et divisum in multa ..." (198ab). — Einen anderen Gedanken finden wir bei der Rechtfertigung des Paares finitum — infinitum als passio formuliert: „... nam licet sit propriae quantitatis passio, finitas et infinitas tamen ut finitas et infinitas extenditur ad magnitudinem virtutis, potest competere omni enti. Similiter quatenus quantitas extenditur ad quantitatem perfectionis extenditur ad omne ens, cum illa disiunctione, quia omne ens est perfectum vel imperfectum vel carens perfectione" (ebd. 198b).

mit dem Hinweis: ‚possumus addere multas alias similes passiones entis disiunctas'[107]. Duratio und esse in loco will er dagegen von den passiones ausgenommen wissen[108].

Ioannes Poncius († um 1650)

Ioannes Poncius galt zu seiner Zeit als einer der Hauptvertreter des Scotismus. In der Scotusliteratur wird er stets erwähnt. Der Syllabus der Scriptores Ordinis Minorum des Lucas Wadding bringt eine ausführliche Beschreibung seiner Studien und Werke[109]. Für die Lehre von den passiones disiunctae blieb er jedoch ohne sonderliche Bedeutung. Er kennt zwar den Terminus passio entis und verwendet ihn synonym mit ‚proprietates seu attributa entis'[110], nicht aber die passiones entis disiunctae. Wie für viele Scotisten des 16. Jahrhunderts steht für ihn das Formalitätenproblem im Mittelpunkt seines Interesses. Wie die meisten Scotisten, die ihre Metaphysik weitgehend als Abhandlung dieses Problems verstehen, reduziert er die passiones entis disiunctae auf divisiones entis ut sic. Unter diesen divisiones immediatae entis ut sic finden wir:

finitum — infinitum	necessarium — contingens
ens a se — ens ab alio	ens per se — ens in alio
ens absolutum — ens respectivum	ens in potentia — ens in actu,

ein eigenartiges Gemisch also von differentiae und passiones entis. Vom ens finitum oder auch vom ens contingens lassen sich dann durch weitere divisiones die praedicamenta gewinnen[111].

---

[107] Ebd. 198b.

[108] „Aliqui adiungunt duas alias passiones, scilicet durationem et esse in loco; sed duratio revera non est passio entis in communi: quia vel accipitur pro duratione temporali et mutabili, et haec est tempus, quae est passio propria corporis naturalis. Vel duratio accipitur pro aevo et aeternitate, et haec non distinguitur ab existentia Angeli et Dei, immo nec ab ipsa essentia eorum, quia essentia et existentia idem sunt realiter. Unde istae non sunt passiones entis in communi, sed substantiarum a materia separatum. Similiter praesentia localis est passio corporis naturalis. Angeli enim et Deus possent esse sine loco ... passio autem est inseparabilis a suo subiecto" (ebd. 198b—199a).

[109] A. a. O. ed. Romae 1806, 151. K. Werner nennt ihn unter den Scotuskommentatoren des 16. Jahrhunderts (a. a. O. 17). Die Angabe ist sicher unrichtig. Sein Hauptwerk ‚Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer' gab er zunächst während seiner Lehrzeit im Irischen Kolleg in Rom heraus. Die Druckerlaubnis wurde dieser römischen Edition am 10. Dezember 1641 erteilt. Eine Überarbeitung in Paris erfolgte in den nächsten Jahren. Hier wurde die Druckerlaubnis am 3. Januar 1648 gegeben. Im gleichen Jahr wurde es bei Antonius Bertier in Paris gedruckt und später wiederholt neu aufgelegt. Wir folgen dem Druck Lyon 1672.

[110] P. Metaphysicae d.2; a. a. O. 928b.

[111] „Variis modis potest ens dividi adaequate, potest enim dividi in ens finitum et infinitum, intelligendo per ens finitum et infinitum omne illud, quod est

Petrus Posnaniensis († um 1630)

Petrus lehrte zwischen 1612 und 1629. Klassisch-scotistisch unterscheidet er passiones simplices und passiones disiunctae. Die passiones disiunctae sind nicht nur zusammengenommen transcendentes, sondern auch in dem jeweils einzelnen Element[112]. Die passiones disiunctae spielen jedoch in seiner Metaphysik eine nur untergeordnete Rolle. Eine wesentlich bedeutendere Funktion kommt im Lehrgebäude des polnischen Scotisten den primae divisiones entis zu. Eigentümlich für seine Terminologie ist die Identifizierung von passiones entis disiunctae und den primae divisiones entis[113]. Nach scotistischer Manier hält er die Disjunktion quantum — non quantum für die ontologisch erste, der dann die Disjunktion finitum — infinitum folgt[114].

Bartholomaeus Mastrius de Meldola († 1673)

Bartholomäus ist vielleicht der Scotist des 17. Jahrhunderts, der sich am gründlichsten mit den Einwänden des Suarez gegen die Lehre von den passiones entis auseinandersetzt. Dabei entwickelt er eine Folge von interessanten eigenständigen Gedanken. Als Zeitgenosse des Johannes Poncius[115] ergänzt er die Mängel und Unterlassungen seines Mitbruders. Hier ist vor allem sein Metaphysikkommentar ‚continens disputationes secundum mentem Scoti' zu nennen. Die passiones entis disiunctae sind nicht deshalb disiunctae, weil sie disiunctive jedem Seienden zukämen, sondern weil die Disjunktion *eine* jedem Seienden zukommende passio bezeichnet, die sich allerdings, obzwar sie eine ist, nur in einem disjunktiven Wortpaar

---

realiter vel formaliter finitum aut infinitum ... Quarum divisionum sensus et sufficitia facile constat ex explicatione terminorum. Nec refert, quod ex illis modis primo dividi debet. Ex his autem membris ens finitum et contingens potest dividi in ... praedicamenta ..." (ebd. d.3 q.7; 936a).

[112] „Ens enim non solum habet passiones convertibiles, ut unum verum bonum, sed etiam disiunctas, ut dependens et independens, et tamen alterum extremum divisionis est transcendens et independens, licet de uno solo dicatur, scilicet de Deo; igitur de ratione transcendentis non est, quod dicatur de omnibus. Illa ergo propositio, transcendentia videntur communia omnibus, solum habet veritatem de transcendentibus convertibilibus cum ente" (In I Sent. d.8 q.3; ed. Venetiis 1626, 326a).

[113] „... distinctio est entis passio, et cuiuslibet inferioris ad ens" (ebd. d.3 q.1 disp.2; 190a).

[114] „... ens prima sui divisione ... dividitur in ens ... in quantum et non quantum. Ens quantum, est ens dicens perfectionem; ens non quantum est ens nullam dicens perfectionem. Ens autem quantum, postea subdividitur in ens quantum finitum, et ens quantum infinitum" (ebd. d.3 q.1 disp.2; 189a).

[115] Im Vorwort seines Metaphysikkommentars schreibt er: „Hic recentioribus occurro, qui in Metaphysicam scripserunt, vel me in opere philosophico impugnarunt, inter quod praecipuus est P. Poncius Scotista non minus recens, quam eruditus" (a. a. O., ed. Venetiis 1688).

wiedergeben läßt. Real und bezüglich dessen, was sie bezeichnet, ist sie jedoch nur *eine* passio entis universalis.

Es folgen nun einige Einwände gegen die Existenz von passiones entis disiunctae und deren Auflösung, die wir wegen ihrer Bedeutung ausführlich zitieren möchten:

1. „Sed dices cum Suarez passiones disiunctas entis non esse vere et proprie entis passionis, sed potius eius divisiones, quia vel essentialiter contrahunt ipsum ens, quatenus ens est, vel certe neutrum membrum dividens illi convenit, nisi ut contracto, seu determinato ad aliquam specialem rationem entis.

Contra, quia hoc non obstante par et impar dicitur passio adaequata numeri ... et tamen alterum disiunctum non convenit numero, ut sic ... ergo idem erit in proposito dicendum de istis passionibus disiunctis entis, quod sicut par et impar est passio adaequata numeri, quia totum disiunctum simul sumptum competit numero, ut sic, et cum eo convertitur; ita necessarium vel contingens, idem vel diversum etc. quod totum disiunctum ens complectuntur secundum totam suam latitudinem, et cum ente ut sic convertuntur, quia nimirum *totum illud disiunctum unicam passionem nobis ignotam significat* cum ente ut sic convertibilem.

2. Dices adhuc, passiones disiunctas non esse proprie passionis illius communis, cuius assignantur, sed inferiorum, et ita esse de pari et impari in numero, quod non sunt proprie passiones numeri in communi, quia nullus numerus est, qui simul sit par et impar, sed sunt passiones disiunctae et seorsum inferiorum numerorum.

Contra verum est utique, alterum disiunctum seorsim sumptum esse passionem alicuius inferioris, ut par binarii et impar ternarii, sed totum disiunctum simul sumptum est adaequate passio numeri ut sic; et ratio est, ut ait Antonius Andreas, quia omnis talis propria passio habet aliquod subiectum, cui inest per se primo sic, quod non inest illi secundum rationem alterius; sed passio disiuncta non habet aliquod tale primum subiectum nisi ipsum commune, quia nulli alteri convertibiliter inest, ergo illud commune est eius primum subiectum; atque ita concludendum est, quod si passio disiuncta sumatur, ut circumscribit unam et adaequatam entis passionem, convenit enti ut subiecto per se primo et adaequato, estque de ente demonstrabilis non minus quam passio simplex et incomplexa; hinc aiebat Doctor ... passiones huiusmodi non esse simpliciter convertibiles cum ente, sed sub disiunctione, per quam *disiunctionem circumloquimur unam passionem entis innominatam nomine proprio.*“ [116]

3. „... obiicitur probando neque passiones disiunctas esse veras entis passiones, sed potius divisiones tamquam per modos intrinsecos, nam ens dividitur per finitum et infinitum, necessarium et contingens, actum et potentiam. Tum quia hae proprietates disiunctae ad simplices reducuntur, ut idem et diversum ad unum ... tum quia passiones superiores saltem secundario competunt inferioribus, sed nullum ens simul necessarium vel contingens, actus vel potentia, sed determinate alterum istorum; ergo non sunt passiones entis ut sic ...

Respondeo ... finitum et infinitum, necessarium et contingens sumi posse dupliciter, primo materialiter et pro substrato, et sic ens in ista dividitur quidditative, et sic sunt partes subiectivae ipsius entis, alio modo formaliter et sic unum et alterum disiunctum, disiunctim important diversos modos intrinsecos, quibus ens contrahitur, et dividitur, sed simul sumpta circumscribunt unicam passionem entis et cum ipso adaequate convertibilem. Negatur assumptum, ut enim constabit ex explicatione conceptus unitatis ... non satis commode idem et diversum reducitur ad unum, et quando id etiam de eodem et diverso concederetur, non ita est de

[116] Disp. 4 q.2 n.29 und 30; 118b.

aliis passionibus disiunctis. Ait Antonius Andreas ... quod si per necessarium vel contingens intelligatur illa unica passio, quam simul sumpta sub disiunctione nobis circumscribunt, concedendum est, omne ens esse necessarium vel contingens simul, et hinc nullum sequitur absurdum, quare negatur minor in hoc sensu. Accedit maiorem non esse veram de omnibus passionibus, sed tantum illis, quae competunt naturae communi, ut supponit *absolute*, idest tam pro se, quam pro mediatis significatis, non autem de passionibus ei praecise competentibus, ut supponit *simpliciter* idest pro se, suoque immediato significato, nam tales passiones soli naturae communi conveniunt, non autem inferioribus, ut v. g. passiones humanitatis sunt risibilitas et communicabilitas; prima passio ei convenit, ut absolute supponit et ideo convenit etiam suis inferioribus per se secundo unde Petrus et Paulus sunt risibiles, quia homo, ut sic, est risibilis; at non dicuntur communicabiles pluribus, quia communicabilitas convenit naturae humanae, ut supponit simpliciter. Unde sic in proposito dici posset, quod passiones disiunctae enti conveniant, ut sic, et ut supponit simpliciter, non autem ut supponit absolute." [117]

Auch hier also eine originelle und zur Bewahrung der passiones disiunctae gegenüber den suarezianischen Einwänden wertvolle Unterscheidung. Diesen grundsätzlichen Ausführungen über die Tatsächlichkeit der passiones entis disiunctae schließt Bartholomaeus eine eigene disputatio über die passiones disiunctae im einzelnen an. Wir können hier nicht der wohl ausführlichsten Abhandlung über die passiones entis disiunctae, die der Scotismus je hervorgebracht hat (118 engbedruckte Folien!), folgen, wollen aber noch erwähnen, daß er im zweiten Teil seiner Disputationes Metaphysicae die Fragen um die divisiones entis behandelt, die er also deutlich von den passiones abhebt: „Multis ac fere innumeris modis solet ens dividi in varia membra, quarum divisionum praecipuas ... hic referemus":

ens reale — ens rationis	ens finitum — ens infinitum
ens dependens — ens independens	ens necessarium — ens contingens
ens simplex — ens compositum	ens in actu — ens in potentia
ens per se — ens per accidens	unum — multa
ens absolutum — ens respectivum	substantia — accidens [118].

Die divisio — für viele Scotisten die erste des ens reale — ens quantum et ens non quantum schließt er als elfte ‚divisio non univoca et proprie dicta' [119] an.

Der wesentliche Unterschied zwischen passio disiuncta und divisio besteht darin, daß die passio durch zwei Elemente ausgedrückt wird, während die divisio das ens in zwei Elemente teilt [120].

---

[117] Ebd. n.32; 119a.

[118] Ebd. d.7 q.1; pars II, 1a—7b.

[119] Ebd. q.2; II, 7b.

[120] Die Einleitung zur 7. disputatio lautet: „Postquam in superiori tomo, praecedentibusque disputationibus de communi conceptu entis, deque eiusdem principiis et proprietatibus actum est praescindendo a specialibus rationibus entium: modo in hoc posteriori ad defintitas, peculiaresque entium rationes, quantum abstractio huius scientiae, et latitudo obiecti eius nobis permittit, descendere opus est; quoniam autem talis descensus fieri nequit, quam per varias entis divisiones in sua membra, ideo exordium huius secundi tomi sumimus a disputatione de divisionibus

Marius Panger und Kilian Kazenberger

Beide Autoren waren Mitglieder der Straßburger Ordensprovinz des Franziskanerordens. Gemäß dem Vorwort entsprang ihr Werk dem Bemühen:

„... quia dantur subinde aliqui, qui vel male informati, vel parum intelligentes Doctrinam Scoti ..., eandem traducere et denigrare praesumunt, immo aliis odiosam reddere attentant. Quod ne amplius fiat, Doctrinam Doctoris ... caelitus et humanitus approbatam et commendatam, Testimoniis Fide dignissimis et omni Exceptione maioribus ostendemus ac demonstrabimus." [121]

Gemeint sind hier sicher auch protestantische Modifikationen scotistischer Lehrsätze, die damals, wie in einem folgenden Beitrag gezeigt werden wird, gerade in Deutschland sehr verbreitet waren. Die deutschen Franziskaner versuchten gegen diese Theorien den ‚wahren Scotus' wiederzuentdecken. Ob es ihnen gelungen ist, mag man zu Recht bezweifeln. Unser kurzer Abriß ihrer Lehre von den passiones entis mag das belegen: Eine eigentliche passio entis hat vier Bedingungen zu erfüllen:

1. sie muß positiv und real sein,
2. sie muß ihrem Subjekt adäquat zukommen und mit ihm konvertierbar sein,
3. sie darf nicht zum Wesen (essentia) des Subjekts gehören und
4. sie muß sich von ihrem Subjekt entweder formal oder wenigstens virtual unterscheiden.

Gibt es nun solche Bestimmungen oder Eigenschaften, die diese Bedingungen erfüllen?

„Sunt passiones entis aliae simplices seu incomplexae ... aliae sunt complexae, quales sunt actus vel potentia, idem vel diversum, contingens vel necessarium, talesque dicuntur, quia *termino complexo* significantur ... dicuntur etiam passiones disiunctae, quia sub disiunctione quadam enti conveniunt." [122]

Auch hier finden wir wieder die von Maestrius de Meldola vorgetragene Lehre, daß letztlich das Wortpaar einer passio disiuncta nur einem Begriff entspricht, der unica passio [123].

Die Wortpaare bezeichnen nun aber nicht schlechthin passiones entis, sondern nur unter bestimmten Bedingungen. Trotz der Annahme solcher Zusatzbedingungen gelingt es Panger und Kazenberger

entis. Hic autem recolere oportet, quod dicebamus supra ... quod quidam modi, vel differentiae condividentes ens in communi ... capi possunt dupliciter, vel sic simul sumpta circumscribunt unicam entis passionem, et cum ipso adaequate convertibilem: et in hoc sensu de ipsis actum est disp. praec. vel ut disiunctim important diversos modos intrinsecos, quibus ens contrahitur et dividitur, et in hoc sensu de ipsis agimus in praesenti disputatione" (ebd. II, 1).

[121] Dialectica aristotelica iuxta verum sensum et mentem Doctoris subtilis Joannis Duns Scoti; ed. Ingolstadii 1739, a. a. O.

[122] Ebd. Metaphysica, disp.3 q.1; 21ab.

[123] Ebd. q.6; 30b.

nicht, die passiones disiunctae und die divisiones entis theoretisch ausreichend gegeneinander abzugrenzen. So taucht etwa das ens in actu entitativo zusammen mit dem ens in potentia obiectiva sowohl in der Liste der passiones als in jener der divisiones auf, ohne daß irgendein Unterschied erkennbar wäre[124].

Überschauen wir abschließend noch einmal den Weg von Scotus bis hin zu den Scotisten des ausgehenden 17. Jahrhunderts. Das ursprüngliche Anliegen des Scotus, die passiones disiunctae der Gotteserkenntnis nutzbar zu machen, geriet im Laufe der Jahrhunderte zunehmend in Vergessenheit. Durch die Disputationes des Suarez wurde sogar ihre Berechtigung als Gegenstand eines eigenen metaphysischen Lehrstücks in Frage gestellt. Erst Bartholomaeus Mastrius gelang eine elegante und überzeugende Erledigung der suarezianischen Einwände[125], und so sollte auf der Grundlage seiner Theorie unter Rückbesinnung auf das ursprüngliche Anliegen des Scotus eine Wiederbelebung dieses wertvollen Lehrstückes möglich sein.

[124] Ebd. 30a—31a und disp.4 q.1; 50a.

[125] In manchen Punkten kann man sicherlich die Thesen des Bartholomaeus Mastrius ergänzen. So ist etwa nicht einzusehen, warum nicht doch eine passio disiuncta durch *ein* Begriffszeichen wiedergegeben werden könnte: „So ist ... das Gemeinsame von necessarium und contingens die Modalität. So wäre die transzendentale Eigenschaft des Seienden die Modalität. Ähnlich könnte man als das gemeinsame von finitas und infinitas die quantitas virtutis (vgl. Thomas, Summa theol. I q.42 a.1 ad 1) bezeichnen." Dieser Hinweis wurde dem Verf. von J. de Vries, Pullach, gegeben.

Hegel-Bücher 1961 - 1966

Ein Auswahlbericht

Von Walter Kern, S. J.

Der folgende Literaturbericht in Fortsetzungen schließt sich an eine Übersicht über die in Buchform erschienenen Hegelveröffentlichungen der Jahre 1958 bis 1960 an[1]. Er macht sich im wesentlichen dessen methodische Prinzipien, zumal für die Gruppierung der Bücher, zu eigen[2]. Die Ansprüche in bezug auf die damals angestrebte Vollständigkeit der Berichterstattung werden jedoch für den nun größeren Zeitraum herabgesetzt. Diese Einschränkung wird verständlich bei der großen Zahl von mehr als 200 Titeln der internationalen Hegelliteratur des Jahrfünfts 1961—1965, die möglichst vollständig bibliographisch erfaßt werden sollen im 4. Band der „Hegel-Studien" (Bonn 1967). Schon diese sehr äußerliche quantitative Angabe zeigt zugleich das seit mehreren Jahren ansteigende vielseitige Interesse für das Werk Hegels. Naturgemäß finden hier — nicht ohne Einschlag des Zufallsfaktors, wie er dem Rezensionswesen nun einmal anhaftet — vor allem jene Bücher Berücksichtigung, die im deutschen Sprachraum erschienen sind oder für diesen größere Bedeutung zu haben scheinen. Der vorliegende Bericht kann sich auch z. T. kürzer fassen, weil manches, was zur Situierung der Bücher in einem etwas breiteren Kontext dienlich sein mag, der früheren Übersicht entnommen werden kann.

Textausgaben

Noch immer nicht kann an der Spitze der Textausgaben — mit einem Paukenschlag — der 1. Band der vom Hegel-Archiv in Bonn besorgten großen kritischen Neu-Edition der Gesammelten Werke Hegels angezeigt werden. Seine Herausgeberin *G. Schüler* hat die immense Schwierigkeit des Unternehmens überzeugend erläutert in der Untersuchung „Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften"[3]. Immerhin ist der Band, der die erhaltenen Hegeliana aus Stuttgart, Tübingen und Bern, also bis 1796, umfassen wird, im Druck; zusammen mit einem weiteren Band, der die ersten Jenaer Druckschriften bringt. So bleibt an *Ausgaben in der Originalsprache* nur eine Reihe von Neuauflagen — kurz und vollständig — zu erwähnen. Der Meiner-Verlag hat die *„Differenz"*-Schrift[4] sowie *„Glauben und Wissen"*[5] in der Textgestalt der Lasson-Ausgabe (1928) neu angereicht: dankenswerterweise, vor allem für Seminare. (Mit der ersten Schrift setzt sich auseinander die später zu besprechende Münchner Dissertation von *H. Girndt:* Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen „Differenzschrift" [Bonn 1965]; vgl. auch ArchivesPh 28 [1965] 36—61. Zur Interpretation von „Glauben und Wissen":

---

[1] Schol 37 (1962) 85—114, 550—578; 38 (1963) 62—90.

[2] Vgl. Schol 37 (1962) 85 f.

[3] Hegel-Studien 2 (1963) 111—159.

[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie (Philos. Bibl., 62a). 8° (120 S.) Hamburg 1962, Meiner. 9.60 DM.

[5] Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (Philos. Bibl., 62b). 8° (132 S.) Hamburg 1962, Meiner. 9.60 DM.

Günter Ralfs, Lebensformen des Geistes [Kantstudien, Ergänzungshefte, 86; Bonn 1964] 214—258.) — In zum selben Zweck brauchbaren Bändchen hat herausgegeben F. Meiner die Vorrede zur *Phänomenologie*[6]; der Insel-Verlag die Vorrede nebst Einleitung[7], wozu *K. Löwith* einige gehaltvolle und sehr kritische Seiten geschrieben hat (69—77; ausführlicher ist diese Kritik zu finden in: Einsichten [Festschrift G. Krüger; Frankfurt/M. 1962] 156—203). Die ganze Phänomenologie wurde zuletzt 1964, nach dem Text J. Hoffmeisters ([5]1949), in Ost-Berlin veröffentlicht, in einer nur für Ostdeutschland und die osteuropäischen Länder bestimmten Ausgabe[8]; 1962 hat auch der Meiner-Verlag selber einen Nachdruck herausgebracht[9]. — Die große Logik erschien unverändert nach Lasson ([2]1934) sowohl bei Meiner[10] als beim Leipziger Reclam-Verlag[11]. Sehr viel wichtiger: Ein zudem ausnehmend preisgünstiger Nachdruck der Erstausgabe des 1. Buchs der *„Wissenschaft der Logik"*, der Lehre vom Sein, von 1812[12]! Hegel hatte diese Urfassung des 1. Teils 1830/31 für eine 1832 veröffentlichte neue Auflage, die seither allen Logik-Ausgaben zugrunde lag, überarbeitet: Er hatte nicht nur auf fast jeder Seite stilistisch-terminologische Änderungen vorgenommen, sondern auch viele Gedankengänge neu formuliert, z. B. das Kapitel „Das Dasein"; auch bietet die begrifflich weniger präzise Erstfassung gelegentlich didaktische Vorzüge, etwa das später gestrichene Stück über den Umschlag von Sein in Nichts (55 ff.) — so *W. Wieland* (6* f.), der den Nachdruck besorgte. Kein Zweifel, eine wertvolle Hilfe für die Hegelforschung! Ein Vorschlag: Bietet sich zu einem solchen Faksimiledruck nicht auch die Zweitauflage der Enzyklopädie von 1827 an, von deren — laut Lasson ([4]1930, S. 503) — 3600 Varianten im Vergleich mit der 3. Auflage, die ganz belanglosen ungerechnet, die früheren Meiner-Ausgaben einen kleinen Teil aufgenommen hatten — aber das ist natürlich wissenschaftlich nicht zureichend und deshalb zu Recht in der von *F. Nicolin* und *O. Pöggeler* herausgegebenen 5. Auflage (1959) unterblieben (vgl. ebd. XLVIII ff.). — Die *„Grundlinien der Philosophie des Rechts"*[13], mit Hegels Randbemerkungen aus seinem Handexemplar (299—432): Neuauflage. — In einer Stuttgarter Reclam-Ausgabe liegen vor die Vorlesungen über die *Geschichtsphilosophie*[14]: nicht in der die Quellen scheidenden Langfassung der vier Lasson-Bändchen von 1917—1920, sondern in der von F. Brunstädt 1907 leicht redigierten Kurzfassung des Hegel-Sohnes Karl ([2]1848), die auch von der Glocknerschen Jubiläumsausgabe übernommen wurde. *Theodor Litt* hat, als seine letzte Äußerung zum Thema Hegel, eine

---

[6] Vom wissenschaftlichen Erkennen (Taschenausgaben der Philos. Bibl., 36). 8° (53 S.) Hamburg o. J. (1964), Meiner.

[7] Einleitung in die Phänomenologie des Geistes (Insel-Bücherei, 300). 8° (77 S.) Frankfurt/M. [2]1964, Insel-Verlag. 3.— DM.

[8] Phänomenologie des Geistes (Philos. Studientexte). 8° (600 S.) Berlin 1964, Akademie-Verlag. 18.— DM-Ost.

[9] Phänomenologie des Geistes (Philos. Bibl., 114). 8° (XLII u. 600 S.) Hamburg 1962, Meiner. 14.—, geb. 18.— DM.

[10] Wissenschaft der Logik (Philos. Bibl., 56 u. 57). 8° (VII u. 405, VIII u. 512 S.) Hamburg 1963, Meiner. 17.— u. 20.—, zus. 34.— DM.

[11] Wissenschaft der Logik (Reclams Univ.-Bibl., 9068—9082). Kl. 8° (517, 268 u. 381 S.) Leipzig 1963, Reclam. 6.—, geb. 9.60 DM-Ost.

[12] Wissenschaft der Logik. Erster Band, erstes Buch. Das Sein. 8° (7*, XIV, XXVIII u. 334 S.) Göttingen 1966, Vandenhoeck. 14.80 DM.

[13] (Philos. Bibl., 124a). 8° (XVIII u. 434 S.) Hamburg [5]1962, Meiner. 17.50, geb. 22.— DM. — Unveränderter Abdruck der von J. Hoffmeister hrsg. 4. Aufl. von 1955.

[14] Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Univ.-Bibl., 4881—85/85a—b). Kl. 8° (612 S.) Stuttgart 1961, Reclam. 7.80 DM.

Einführung (3—34) dazu geschrieben, welche die nicht naturwissenschaftlich-verständige, sondern geschichtlich-vernünftige, konkret-dialektische Begrifflichkeit Hegels hervorhebt, die doch Notwendigkeit und Freiheit in der Weltgeschichte nicht zu echtem Ausgleich zu bringen vermag. Das von *J. Hoffmeister* nochmals vorläufig überarbeitete erste Lasson-Bändchen erlebte nun seine 6. Auflage[15]; es enthält die Einleitungsvorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte, vor allem den Grundbegriff der Geschichte als fortschreitender Verwirklichung des Geistes und seiner Freiheit: deshalb vorzüglich geeignet zur Einführung in Hegels Denken. — Eine zweibändige Sonderausgabe der *Ästhetik*[16] gewann schon dadurch eigenen Wert, daß sie nicht wie die Glockner-Ausgabe auf die erste (1835—1838), sondern auf die zweite Redaktion (1842) dieser Vorlesungen durch H. G. Hotho zurückgriff, der nach allgemeinem Urteil sehr gut gearbeitet hat (was die für alle Berliner Vorlesungen Hegels anstehende Notwendigkeit einer quellenkritischen, inzwischen aufgefundene Kollegshefte einbeziehenden Edition nicht aufhebt — eine derartige, nun wieder selber antiquierte Neubearbeitung der Ästhetik durch Lasson ist nicht übers erste Bändchen hinausgekommen). Die vorliegende Ausgabe ist in Antiqua statt Fraktur gesetzt, ein Vorzug zumal für nichtdeutsche Leser; *F. Bassenge* hat Zwischenüberschriften eingefügt, Rechtschreibung und Zeichensetzung modernisiert und ein Personen- und Sachregister von annähernd 1400 Stichwörtern erstellt (II 625—699), das durch größere Systematik das Glocknersche Hegel-Lexikon glücklich ergänzt. Die Einführung von *G. Lukács* „Hegels Ästhetik" (II 589—624) ist schon in dessen „Beiträgen zur Geschichte der Ästhetik" (Berlin 1954) erschienen. — Mit noch größerer Freude als diese Ästhetik-Edition wird man begrüßen, daß seit neuestem endlich wieder die Lassonsche Ausgabe der *Religionsphilosophie*[17] greifbar ist. Gerade dieser Vorlesungstext stellt gegenüber der alten Ausgabe von Ph. Marheineke (²1840) nach Materialreichtum und Quellenkritik einen spürbaren Fortschritt dar — wenn auch keineswegs das Endstadium. Die vier Lasson-Bändchen von 1925—1929 sind in zwei stattliche Bände zusammengefaßt, glücklicherweise unter Beibehaltung der ursprünglichen Paginierung. Das erste Bändchen „Der Begriff der Religion"[18], wie alle Einleitungsvorlesungen Hegels, da mehr exoterisch, leichter zugänglich und auch besonders ergiebig, ist in einer gesonderten Studienausgabe erhältlich. Für beide Ausgaben hat das *Hegel-Archiv* in Bonn 12 Seiten bibliographische Hinweise zur Religionsphilosophie Hegels beigesteuert, die bis 1965 reichen. Zugleich erschienen auch neu die „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes"[19] (Lasson: 1930). S. 190 f. werden, mit einiger Sekundärliteratur, die wichtigsten Stellen über die Gottesbeweise aus anderen Werken Hegels verzeichnet; weitere Stellen im Vorwort Lassons (VIII f.).

---

[15] Die Vernunft in der Geschichte (Philos. Bibl., 171a). 8° (XI u. 281 S.) Hamburg ⁶1963, Meiner. 14.—, geb. 17.50 DM. — Die Angabe des Titelblatts „Fünfte, abermals verbesserte Auflage" ist etwas irreführend: es handelt sich um einen unveränderten Nachdruck der 5. Aufl. von 1955.

[16] Ästhetik. Gr. 8° (591 u. 705 S.) Berlin ²1965, Akademie-Verlag. Lizenzausgabe: Europäische Verlagsanstalt Frankfurt/M. 32.— DM. — 1. Auflage: 1955. — Hothos Vorworte, zumal das von 1835, über seine „Ineinanderarbeitung und Verschmelzung dieser mannigfaltigen Materialien" und „bei Nebendingen selbständig sich einmischende Redaktion" (ed. Glockner XII 711), die hier nicht abgedruckt wurden, konnten vor zu kanonischer Einschätzung der Texte warnen.

[17] Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Philos. Bibl., 59—63). 8° (XVI u. 327, VIII u. 247, VIII u. 256, X u. 256 S.) Hamburg 1966, Meiner. 50.— DM.

[18] (Philos. Bibl., 59). 8° (XVI u. 340 S.) Hamburg 1966, Meiner. 18.— DM.

[19] (Philos. Bibl., 64). 8° (XII u. 191 S.) Hamburg 1966, Meiner. 12.—, geb. 16.— DM.

Der Erfolg dieser Neuausgabe der hegelschen Religionsphilosphie könnte den Meiner-Verlag ermutigen, auch die ebenfalls von Lasson redigierten geschichtsphilosophischen Vorlesungen neu herauszubringen, die, längst vergriffen, allerdings etwas leichter antiquarisch aufzutreiben sind. — Ein berühmtes Stück aus den Philosophiegeschichtsvorlesungen, das die *Philosophie Platons* darstellt, wird von neuem (wie schon 1929 von H. Glockner, jetzt in Textrezension Bollands von 1908) in einer sehr preiswerten Studienausgabe angeboten[20]. Das Nachwort von *J. Waeger* (140—147) sagt etwas zu mißverständlich-vereinfachend, Hegel habe diese Vorlesung zum erstenmal 1805/06 in Jena gehalten: ihr Text ist vielmehr eine Zusammensetzarbeit C. L. Michelets (von ²1840; vgl. dazu: Hegel-Studien 1 [1961] 56 f.). — Zur großen neuen *Brief*ausgabe, die 1961 in unveränderter 2. Auflage erschien[21] (französisch: 1962 ff.), eine kleine Ergänzung: zwei Seiten eines bisher unveröffentlichten Briefes Hegels an H. F. W. Hinrichs vom 19. 9. 1822, dessen Ernennung zum Privatdozenten mitteilend[22]. — So nützlich die verzeichneten deutschen Neuausgaben von Hegel-Werken sind, so verdienstlich ihre Herausgabe: es ist nicht zu übersehen, daß die Textarbeit an diesen Studienausgaben, im gebannten Warten auf die große neue Standardedition, stockt — daß es sich eher um *Alt*-Ausgaben handelt.

Aus der großen Zahl der *Übersetzungen* von Werken Hegels im letzten Jahrfünft soll Symptomatisches genannt werden. In den osteuropäischen Ländern finden die Grundwerke der Geistdialektik und Geschichtsmetaphysik ein zunehmendes Interesse, das sich aus erster Hand zu unterrichten sucht. So wurden übersetzt: die Phänomenologie und Ästhetik in Polen (Warschau 1963 bzw. 1964 ff.), die Phänomenologie und die Geschichtsphilospohie auf tschechisch (Prag 1961 ff.), die Ästhetik und die Philosophiegeschichte auf serbisch (Belgrad 1961 bzw. 1962 ff.), die kleine Logik aus der Enzyklopädie in slowakischer Sprache (Preßburg 1961). In der Sowjetunion erschien innerhalb der Gesammelten Werke Hegels schon 1958 das 3. Buch der Ästhetik und 1959 die Phänomenologie (Band 14 bzw. 4); die Enzyklopädie 1962 in Tiflis. Zumeist handelt es sich um mehrbändige Ausgaben, deren Erscheinen sich in die folgenden Jahre hinein fortsetzt. — Weiter vorangetrieben und differenzierter zeigt sich die Beschäftigung mit Hegelschriften, die am Rande zu liegen scheinen, in Italien, Frankreich und England. Die von Hegel selbst nicht veröffentlichten politischen Schriften der Jahre 1798—1806, deren Hauptstück „Die Verfassung Deutschlands" von 1802 ausmacht (9—211), wurden von *A. Plebe* (nach den Ausgaben von Lasson 1913 bzw. Hoffmeister 1931) ins Italienische übersetzt und eingeleitet (V—XVI)[23]. Einer englischsprachigen Ausgabe ist eine ausführliche Einleitung (1—137) von *Z. A. Pleczynski* vorausgeschickt[24]. Daß die frühesten ethisch-rechtsphilosophischen Schriften Hegels von 1802/03, nämlich „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" und „System der Sittlichkeit", ins Japanische (Tokyo 1963; und ebenfalls ins Italienische: Bari 1962) übersetzt werden, unterstreicht die Bedeutung, die man in Hegel als Theoretiker des damaligen — und weithin auch heutigen — gesellschaftlichen Be-

[20] Die Philosophie Platons (Denken - Schauen - Sinnen, 24/25). 8° (147 S.) Stuttgart 1962, Verlag Freies Geistesleben. 4.80 DM.

[21] Briefe von und an Hegel (Philos. Bibl., 235—238). 8° (XV u. 515; XI u. 508; XI u. 475; XI u. 331 S.) Hamburg ²1961, Meiner. 140.— DM. — Die Erstauflagen: 1952, 1953, 1954 und 1960 (vgl. Schol 37 [1962] 89 f.).

[22] Der Verlag F. Meiner hat den Faksimiledruck den Teilnehmern der Heidelberger Hegel-Tage 1962 überreicht.

[23] Scritti Politici (Classici della Filosofia Moderna). 8° (XVI u. 244 S.) Bari 1961, Laterza. 1700 Lire.

[24] Political Writings. Übers. v. T. M. Knox, eingeleitet v. Z. A. Pleczynski. 8° (337 S.) Oxford 1964, Oxford Univ.Press. 45.— sh.

wußtseins findet. In italienischer Sprache wurden nicht nur die Vorlesungen über die Philosophiegeschichte 1964 (Florenz; [1]1930—1945) vierbändig neu aufgelegt, sondern 1963 auch erstmals vollständig in vier Bänden (Florenz; I [1]1941, II [1]1947) der auf deutsch längst vergriffene Lasson-Text der Geschichtsphilosophie; auch ein Mammutband (XXXIX u. 1704 S. [Mailand 1963]), der die ganze Ästhetik bietet. Die philosophische Propädeutik, einer der — trotz G. Schmidt, Hegel in Nürnberg (Tübingen 1960; vgl. Schol 37 [1962] 558—560) — weniger bekannten Texte, fand eine französische Übersetzung (Paris 1963; Genf 1964). Auch in dieser Sprache wird gerade die Ästhetik in einem schnell zur 4. Auflage gelangten Auswahlband (von *C. Khodoss* [Paris [1]1954—[4]1964]; ein anderes Bändchen: „Esthétique de la Peinture Figurative" von *B. Teyssèdre* [Paris 1964]) und in einer schon zu sieben Bändchen (ed. Glockner XII und XIII) gediehenen Gesamtübersetzung vorgelegt (Paris 1964). Schließlich macht das Vorwort von *J. Hyppolite* (5—26) eine französische Neuausgabe der Rechtsphilosophie[25] erwähnenswert.

Eine *Textauswahl* aus dem hegelschen Gesamtwerk, wie sie zwei von *R. O. Gropp* besorgte Ostberliner Bändchen[26] enthalten, vermag nützliche Hinweise auf zur Einführung geeignete Texte zu geben — auch auf Trends der jeweiligen Hegelinterpretation. Der bewährte Sammelband von *F. Bülow* zu Hegels Rechts-, Staats- und Geschichtsphilosophie[27] liegt in 6. Auflage vor. Beachtlich: er bietet die Texte chronologisch von Tübingen bis Berlin; nach einer allgemeinen Einleitung über Hegels Leben und Lehre (1—70) und jeweils mit besonderen Einführungen, am ausführlichsten zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts" (261—297). Mutig, sehr mutig ist die Berücksichtigung der Logik (183—254)! Zusätze gegenüber den letzten Auflagen ([5]1955) waren nur in der Bibliographie (504—507) festzustellen, die dennoch nicht ganz up to date ist. — In italienischer Sprache wurden neu aufgelegt, unter dem nicht ganz gemäßen Titel „Das philosophische System", von *A. Banfi*[28] ausgewählte, eingeleitete und erläuterte Stücke aus der Enzyklopädie, nämlich die §§ 1—82, von denen die §§ 26—78 über die verschiedenen Stellungen des Gedankens zur Objektivität sich gut zur Hinführung zu Hegel eignen, und, nach §§ 381—386 und 483—486, die §§ 535—539 und 545—552 über den Staat sowie die §§ 553 f. und 556—577 über den absoluten Geist (1—114); hinzu kamen erstmals aus Banfis Nachlaß Auszüge aus den „Grundlinien der Philosophie des Rechts", vor allem aus deren 3. Teil (115—183). (Die Anmerkungen Hegels zu den §§ werden nicht vollständig gebracht; das macht nichts: aber man sollte es anzeigen und nicht, wie auf S. LXXXII geschehen, das Gegenteil behaupten.) Die Einleitung von Banfi (1886—1957), einem von Hegel faszinierten Marxisten überaus liberalen Credos, dessen Aufsätze über Hegel (Incontro con Hegel [Urbino 1965]) später zu besprechen sind, lotet tiefer, als dies die oftmals sehr allgemein gehaltenen Einführungen zu tun pflegen. Er rühmt an Hegel „den Glauben an die konkrete Wirklichkeit und an die absolute Freiheit des Geistes: die Grundbedeutung

[25] Principes de la Philosophie du Droit. Hrsg. v. A. Kaan. Kl. 8° (380 S.) Paris [2]1963, Gallimard. 9.50 F.

[26] Ausgewählte Texte. 8° (198 u. 184 S.) Berlin 1964, Deutscher Verlag der Wissenschaften. 9.60 DM (bereits vergriffen!).

[27] Recht, Staat, Geschichte. Eine Auswahl aus seinen Werken (Kröners Taschenausgabe, 39). 8° (VIII u. 515 S.) Stuttgart [6]1964, Kröner. 9.80 DM. — Druckfehler S. 66, Z. 16: Úx-, nicht Yxküll!

[28] Il Sistema Filosofico (Pensatori Antichi e Moderni, 69). 8° (LXXXIV u. 188 S.) Florenz 1966, La Nuova Italia. 1000 Lire. (1. Auflage: Mailand 1936.) — L. Sichirollo hat ein kurzes Vorwort über Banfi (V—VIII) und einige aggiornamenti beigesteuert. — Von sechs der sieben auf S. LXXXI genannten deutschen Bücher gibt es Neuauflagen. Kleine Versehen sonst: S. LXXVI, Z. 23: I. H. Fichte; S. LXXVII, Z. 22: E. Zeller.

der kulturellen Revolution der Moderne, der die hegelsche Philosophie theoretisches Fundament und organische Durchbildung (organicità) zu geben hatte" (XV). Das Gutfundierte des Hegelverständnisses zeigen die Ausführungen über die Dialektik, die trotz ihrer Willkürlichkeiten „ein Maximum an Systematik mit einem Maximum an konkreter Sensibilität" anvisiere (LI). Dabei biete das erste dialektische Moment die reine Form der theoretischen Autonomie des Selbstbewußtseins als Fundament der Universalität seiner Bezüge und Prinzip ihrer Verbindung. Über Logos, Natur und Geist im System: Es handle sich nicht um drei ontologische Realitäten, und ihre Beziehung zueinander sei nicht ein Prozeß metaphysischer Emanation, obwohl Hegel, zumal wenn er die religiöse Bedeutung seines Systems unterstreichen wolle, auf solche Auffassungen zurückgreife. Vielmehr: „Die drei Sphären sind sozusagen die drei Koordinaten, die drei Spannungsebenen der Wirklichkeit, gegenwärtig in jedem ihrer Punkte, deren Verknüpfung eben das wesentliche Lebensgesetz des Wirklichen, das Prinzip der ewigen produktiven Gegenwart des Absoluten selber für sich selbst ist" (LII). Diese dialektische Verspannung der Systemmomente (vgl. dazu LV LVII LIX LXVIII u. ö.) — gegen ihre „abstrakte" teleologische Aufstülpung, die ein dogmatisches Relikt bei Hegel sei (LXXV) — ermöglicht es Banfi, in der Geschichte *die* Konkretheit des Geistes und in der Dialektik „das immanentistische Prinzip der Geschichtlichkeit der Kultur" zu sehen (LXIX f.). Grob gesagt: der objektive Geist rückt an die Vollendungsstelle des absoluten Geistes, die Philosophie der Geschichte wird der Inbegriff des hegelschen Denkens. Unverkennbar ist ein von starkem Optimismus getragener Interpretationszug zu einem „absoluten Rationalismus" Hegels (LXVIII), einem „kraftvollen, tiefen Realismus" (LXXV). Die autonome Freiheit des Geistes, als Macht der Wirklichkeit, ist Trumpf.

Anthologien und ihre Einleitungen bewegen sich schon im Übergangsfeld von Textausgaben zu Gesamtwürdigungen eines Denkers.

Einführungsschriften und Gesamtdarstellungen

1. Zu den *Einführungsschriften* gehören ziemlich eindeutig fünf Heftbändchen. Früher veröffentlichte Studien (12—79) des Polen *Tadeusz Kroński*[29], vor allem über die Geschichtsphilososphie, sind innerhalb einer Reihe „Gedanken und Menschen" postum zusammengestellt mit einer von *B. Baczko* besorgten, recht glücklichen kleinen Textauswahl. — Aus gründlicher, ja souveräner Gesamtkenntnis von Leben und Lehre Hegels schöpft *Kostas Papaioannou*[30] interessante Zitate; interessant und originell ist auch seine eigene Schreibweise, bis in die Kapitelüberschriften hinein. Die Vorliebe des Verf.s geht nach Inhalt und Form auf den Hegel der Phänomenologie, des revolutionären Aufbruchs in „abondance spirituelle" (89). Sehr verhalten sind marxistische (oder doch „marxologische") Nebentöne hörbar. Auch hier besteht die zweite Hälfte des Büchleins aus Hegeltexten, mit starker Berücksichtigung des frühen Hegel. — *Amir Mehdi Badi'*[31] rühmt in einem gescheiten Panegyrikus ebenfalls den Hegel der „Phänomenologie des Geistes": leistend, was Descartes, Leibniz und Kant dem modernen Denken schuldig blieben, habe Hegel Zeit und Geschichte als Medium der Offenbarung und Entfaltung der

[29] Hegel (Myšli i Ludzie, 2). 8° (188 S.) Warschau 1961, Wiedza Powszechna. 15.— zl. (Vgl. Schol 37 [1962] 571).

[30] Hegel (Philosophes de Tous les Temps, 2). 8° (206 S.) Paris 1962, Seghers. 6.90 F. — Ungenauigkeiten sind selten und ohne Belang: Hayms Hegelbuch erschien 1857, nicht 1887 (85[1]), G. R. G. Mure's Logik-Kommentar 1950, nicht 1953 (200).

[31] Hegel et les Origines de la Pensée Contemporaine. Gr. 8° (51 S.) Lausanne 1964, Payot.

Wirklichkeit denkend erfahren; er habe das Ständig-Schaffende, die creatio continua des Seins nicht in einer transzendenten, göttlichen Ursache, sondern in eben der inneren Bewegung gesehen, die die Wirklichkeit des Seins selber ausmacht. Das spätere System allerdings schließe die wahre Freiheit von neuem aus (vgl. 27, 31, 49, 36; der vortragsähnliche Text entpflichtet sich von Seitenangaben für die Phänomenologie-Zitate). — Für Rowohlts Bildmonographien hat *Franz Wiedmann*[32] den Text über Hegel geschrieben. Die Literaturgattung läßt keine Forschungsarbeit und keine tiefschürfenden philosophischen Erörterungen erwarten. Vielmehr einen materialgesättigten Lebenslauf — aber eben den Lebenslauf eines Denkers, und deshalb hätte ein wenig mehr Philosophie dem Bildbändchen nicht geschadet. Dabei konnte durchaus, mit genereller Quellenangabe, die fehlt, aus vorliegenden Darstellungen geschöpft werden, etwa aus den beiden Bänden von Kuno Fischer (was *F. Rodi* im PhilLitAnz 19 [1966] 240—242 allzu beckmesserisch und nicht durchweg zu Recht vorrechnet), aber auch aus mehreren anderen Werken, und dabei etwas viel aus R. Hayms Tendenzbuch. Man wird sich aber an einzelnem Schablonenhaften nicht zu sehr stören, wie am unvermeidlichen „preußischen Staatsphilosophen" (19. 81[33]). *H. Riese* ist zu verdanken eine recht gute Bibliographie (149—164; wenn auch einige neue Veröffentlichungen wie *W. Seeberger, R. Garaudy, A. T. B. Peperzak* anders einzuordnen waren und die Angaben über Hegel-Bibliographien zu schmal ausfielen); und auch die ganz vorzügliche Auswahl der 70 Bilder.

Mit Abstand von größerer Bedeutung als die bisher genannten Einführungsschriften sind die „Drei Studien zu Hegel" von *Theodor W. Adorno*[34]. Die *„Aspekte"* (11—65), erstmals 1957 veröffentlicht (vgl. Schol 34 [1959] 123 f.), geben einen Einblick in die Struktur der Dialektik und in die kritisch, zu kritisch gewürdigte Geistmetaphysik Hegels, die Adorno auf soziologische Hintergründe hin zu relativieren sucht. — Die zweite Studie *„Erfahrungsgehalte"* (67—104; früher in ArchPh 9 [1959] 67—89), ein Vortrag auf der Frankfurter Hegel-Tagung von 1958, zielt auf die „geistige Erfahrung ..., wie sie sachlich ... die Hegelsche Philosophie motiviert und ihren Wahrheitsgehalt ausmacht" (69). „Die Hegelsche Philosophie ..., und alles dialektische Denken, beugt heute sich der Paradoxie, daß sie vor der Wissenschaft veraltet ist und zugleich gegen die Wissenschaft aktueller als je. Davon, daß diese Paradoxie ausgetragen, nicht durch ein ‚Zurück zu' oder ein Trennen von Schafen und Böcken innerhalb der Hegelschen Philosophie verdeckt wird, hängt ab, ob es bei einer selber längst veralteten akademischen Renaissance bleibt oder ob das gegenwärtige Bewußtsein an Hegel einen Wahrheitsgehalt ergreift, der fällig ist" (71). Sogar der totale Idealismus, der am erfahrungsfernsten scheint, hat Aktualität „als Kritik des heute wie damals vorwaltenden Wissenschaftsbetriebs", der „den Abguß der Welt, Tatsachen und Zahlen, mit dem Welt-

---

[32] Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (rowohlts monographien, 110). 8° (170 S.) Hamburg 1965, Rowohlt. 2.80 DM.

[33] W. überhört S. 81 die Selbstironie des fraglichen Reisebriefs. Ferner: Hegel hat nur jedes *zweite* Jahr über Philosophiegeschichte gelesen (ebd.). Die Mutter von Hegels unehelichem Sohn war nicht die „Frau seines Hauswirts" (37. 45), sondern „eines gräflichen Bedienten *verlassenes* Eheweib" (Briefe ed. Hoffmeister IV 121). S. 33, Z. 5 v. u.: *andern* erteilte Auszeichnung ... *fürchten* muß; S. 56, Z. 6 v. u.: 1819; S. 116; richtiger bei K. Fischer S. 200; S. 142, Z. 7 v. u.: der 2. und 3. Teil der großen Logik erschien 1813 bzw. 1816.

[34] (edition suhrkamp, 38). 8° (174 S.) Frankfurt/M. 1963 ²1966, Suhrkamp. 3.— DM. — Eine Berichtigung zu S. 92, Z. 8: die „scheußliche Abkürzung Diamat" stammt m. W. aus dem *West*bereich. Ferner: 142,7: aus dem Begriff; 151,10: prädiziert; 153,3 v. u.: gezählte; 154,9 wäre etwa zu ergänzen: [aber diese Formen des Urteils].

grund verwechselt" (77. 90; vgl. 85 f., 88 ff.). Das Entscheidende am „Erfahrungskern" (72) der hegelschen Philosophie, den Adorno freilegend umkreist, ist gerade nicht eine Humesche Unmittelbarkeit zum Subjekt; nicht positivistisch gegeben oder wie bei Bergson oder Husserl. „Diesen Begriff der Unmittelbarkeit ..., und damit den verbreiteten von Erfahrung, fordert die Hegelsche Philosophie heraus" (72 f.). Für Hegel — und Adorno — lautet der Hauptsatz: ‚... die Unmittelbarkeit ist wesentlich selbst vermittelt' (ed. Glockner XV 174). Die Naivität des Bewußtseins, das auf das Unmittelbare, ihm Nächste vertraut, entspricht der „Verfassung der Welt, die unaufhaltsam an ihrem eigenen Schleier webt". Diesen Schleier zu zerreißen: „das ist wohl eines der tiefsten, ob auch ihr selber verborgenen Motive" der Philosophie Hegels (80). Darin liegt das, gegenüber Kant, „moderne Klima Hegels" (80 f.), daß nach ihm Form und Inhalt wesentlich durcheinander vermittelt sind. Damit „wird die in der gesamten Platonisch-Aristotelischen Tradition bis Kant durchgehaltene, erstmals von Fichte bezweifelte Trennung des Apriori und der Empirie kassiert: ‚Das Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, ist der spekulative Begriff' [ed. Glockner XVIII 341]" (82). „Der seines Idealismus wegen gegenüber der Konkretion der phänomenologischen, anthropologischen und ontologischen Schulen abstrakt gescholtene Hegel hat unendlich viel mehr an Konkretem in den philosophischen Gedanken hineingezogen als jene Richtungen, und zwar nicht, weil Realitätssinn und geschichtlicher Blick seiner spekulativen Phantasie die Waage gehalten hätten, sondern kraft des Ansatzes seiner Philosophie — man könnte sagen, wegen des Erfahrungscharakters der Spekulation selber" (83). Gerade in dem gegenkantischen Hegel, der darauf beharrt, die Welt ‚an sich' zu begreifen, findet A. nun „materialistische Implikationen". Die zugehörige Formel von spezifisch Adornoscher Prägnanz (wie solche sich sonst bei Ernst Bloch findet): „Identität wird auf ihrer Spitze Agens des Nichtidentischen" (85). Offensichtliche Marschrichtung Linkshegelianismus. Denn: Jenes Erkenntnisvertrauen Hegels nähre sich „von der Erfahrung, daß nichts schlechthin außerhalb des von Menschen Produzierten, nichts von gesellschaftlicher Arbeit schlechthin Unabhängiges existiert" (84) ... Wir können nur noch hindeuten auf das, was A. sagt über den Widerspruch „zwischen dem festgehaltenen und dem bewegten Begriff", der zum „Agens des Philosophierens" (86) wird in der kritischen Selbstreflexion des Selbstbewußtseins als „antagonistischer Totalität" (94; vgl. 89, 91—95). Durch die Verabsolutierung einer Kategorie, des Staates nämlich (96), durch die „Vergottung des Inbegriffs dessen, was ist" (97), dadurch, daß Hegel im Ganzen doch die Identität von Subjekt und Objekt, deren Nichtidentität im Einzelnen ihn inspiriert, als Totalität des Geistes verkündet (102) (worin sich nach A. der unerbittliche Zusammenschluß der bürgerlichen Gesellschaft durch das Tauschprinzip reflektiert [104] ...): dadurch habe Hegel „schließlich doch der Erfahrung Unrecht getan, von der er zehrt" (103). Man könnte die Frage anschließen, ob mit dem überzogenen Totalitätsanspruch nicht auch die ausschließliche Auffassung von Unmittelbarkeit als prozessualen Resultats von Vermittlung falle. Die vorliegende Studie ist tiefschürfend und freilegend, wo A. philosophisch Dialektik gibt, verflachend und zudeckend, wo er soziologisch — genauer, in diesem Kontext: soziologistisch (vgl. 79, 82, 84, 94 ff., 104) — Konsequenzen macht, auf ebensolche Voraussetzungen hin. Aber da dieser pejorative Interpretationstrend nur nebenherspielt, ist er für den aufmerkenden Leser unschädlich, der überreich schadlos gehalten wird durch das übrige. Ein Manifest der Aktualität eines Hegel — der in Hegel da ist. — Als Hinführung zu Hegel kann vor allem der dritte Aufsatz A.s dienen — sein Titel sagt's: *„Skoteinos oder Wie zu lesen sei"* (105—165). Diese Propädeutik der Hegel-Lektüre konnte nur aus langem, Hegel würde wohl sagen: gediegenem Umgang mit den Texten selber erwachsen. Wohltuend, gleich zu allem Anfang (denn wer gesteht

es schon gerne ein vor andern): „in vielen Partien ist der Sinn selbst ungewiß, und keine hermeneutische Kunst hat ihn bis heute fraglos etabliert; ohnehin gibt es keine Hegel-Philologie, keine zureichende Textkritik" (107)! Oder: „So wie man heutzutage von Anti-Materie spricht, sind die Hegelschen Texte Anti-Texte" (136); „eher Filme des Gedankens als Texte" (138). A.s Anweisung: „Vom Leser erwartet Hegel ein Doppeltes ... Er soll mitgleiten, vom Fluß sich tragen lassen, das Momentane nicht zum Verweilen nötigen ... Andererseits jedoch ist ein intellektuelles Zeitlupenverfahren auszubilden, das Tempo bei den wolkigen Stellen so zu verlangsamen, daß diese nicht verdampfen, sondern als bewegte sich ins Auge fassen lassen" (140 f.). Das aber braucht normalerweise mehr als nur *einen* Akt des Lesens. Das eine Lese-Moment nochmals: „zäheste Beharrlichkeit vorm Detail", „Mikrologie" (144), wie denn Hegel „einer ästhetischen Teedame, die ihn fragte, was man denn bei dem oder jenem sich zu denken habe, antwortete: eben dieses" (147); jede Einzelanalyse muß sich erfüllen, so „daß die Lektüre der erörterten, getroffenen, sich verwandelnden Sachverhalte habhaft" wird, „nicht bloßer Richtungskonstanten" (147). Zugleich aber auch das andere Anweisungsmoment: „Man muß, wie immer, auch provisorisch gegenwärtig haben, worauf Hegel jeweils hinaus will; ihn gleichsam von rückwärts aufhellen" (109). „Immanente Treue zur Intention verlangt ..., daß man den Text, um ihn zu verstehen, ergänze oder überschreite. Dann hilft es nichts[35], über kryptische Einzelformulierungen zu brüten und sich in oftmals unschlichtbare Kontroversen über das Gemeinte einzulassen. Vielmehr ist die Absicht freizulegen; aus ihrer Kenntnis sind die Sachverhalte zu rekonstruieren ..." (148). „Der Prozeß des Verständnisses ist die fortschreitende Selbstkorrektur solcher Projektion durch den Vergleich mit dem, was geschrieben steht. Die Sache selbst enthält, als Formgesetz, die Erwartung produktiver Phantasie beim Lesenden. Was an Erfahrung registriert sein mag, muß er aus der eigenen ausdenken" (157). Damit ist auch der innere vermittelnde Zusammenhang zwischen den beiden Lesemomenten (und der Brückenschlag zur vorigen Studie) bedeutet: „Die gesamte Hegelsche Philosophie ist eine einzige Anstrengung, geistige Erfahrung in Begriffe zu übersetzen" (156). „Wo die Begriffe zur Apparatur sich verselbständigen ..., sind sie in die motivierende geistige Erfahrung zurückzuholen, so lebendig zu machen, wie sie es sein möchten und zwangsläufig nicht sein können" (157). Es geht, in diesem Sinne, um „Experimentalismus" (162); „spontane Rezeptivität"; Einzelanalysen als „Deskriptionen von ‚Sinnesimplikaten'"; „nichtargumentatives Denken", These und Argument ineins, das Gegenteil fast von intellektuellen Gewaltmärschen; „äußerste Anspannung des Gedankens ... dialektisch auch insofern, als sie im Medium des entspannten Gedankens sich bewegt" (158). Man muß nachlesen, was A. über die Binnenstruktur des hegelschen Denkens schreibt, als Hintergrund seiner Leserezepte: daß nämlich Hegel nicht mehr analytische und synthetische Urteile strikt nach dem kantischen ABC auseinanderhält, daß er eine durch Subjektivität vermittelte Reprise des vorkantischen, zumal Leibnizschen Rationalismus unternimmt, daß er durch die Explikation eines Begriffs im Begriff selber dessen anderes als sein Sinnimplikat evident werden läßt (150). A., Musikinterpret von Rang, kann auch auf einen Aspekt an Hegels Denksprache hinweisen, der überraschen mag: ihre „musikhafte Qualität" (139; 154: „des Beethovenschen Typus"); „man muß Hegel lesen, indem man die Kurven der geistigen Bewegung mitbeschreibt, gleichsam mit dem spekulativen Ohr die Gedan-

[35] Vgl. 144: „Nichts hilft es, sich abzuzappeln wie der Kalif und der Großwesir als Störche, die vergebens auf das Wort mutabor sich besinnen." Überspitzt 159: „Hegel kann nur assoziativ gelesen werden"; genauer 161: „Bei den schwierigsten Stellen ist es gut, wenn man, aus der Kenntnis der ... Invarianten, assoziiert, woran jeweils die Einzelerwägung sich anlehnt."

ken mitspielt, als wären sie Noten" (140). Noch vieles wird gesagt über Hegels Sprache, deren wesensgemäßen „Konzeptcharakter" (143), als notierter Vortrag, von dem das meiste nicht von ungefähr nicht von Hegel selber veröffentlicht wurde (136 f.); über seine Philosophie der Sprache: nicht als Erscheinung der Wahrheit in der Sphäre des objektiven Geistes, sondern eher nur als Kommunikationsmittel (135; vgl. 139); über die philosophische Sprache überhaupt, im Gegensatz zu der der Einzelwissenschaften (116 u. ö.); über die Äquivokationen (richtiger: Analogien; 131 ff., 145 f.) der hegelschen Sprachfiguren, an nützlichen Exempeln erläutert, usw. Nicht übergangen werden kann die schon bei A. Banfi (s. o.) vermerkte „in Dialektik konzipierte Einheit des Systematischen und Historischen", des Geistes und seiner realen Geschichte (141; vgl. 159 f.). Das Fazit: Gerade wer sich Hegel anvertraut, wird durch immanente Kritik an die Schwelle geleitet, an der über seinen Wahrheitsanspruch zu entscheiden ist: „Unterm Aspekt des Verstehens ist das Unverständliche an Hegel Wundmal des Identitätsdenkens selbst." Was er an Hegel für das (Wahre und das) Unwahre hält, bringt A. einprägsam so ins Bild: „Wie in einem gigantischen Kreditsystem sei jedes Einzelne ans andere verschuldet — nichtidentisch —, das Ganze jedoch schuldenfrei, identisch." Summum ius summa iniuria (164 f.). Der Rez. steht nicht an, solche methodische Hilfe fürs Hegelstudium, wie A. sie in diesem Suhrkamp-Heft bietet, für weit wichtiger zu halten als ganze dicke Bücher über Hegel im allgemeinen oder im besondern.

Die Gottesbeweise „in der Sicht des modernen Menschen"

Von Helmut Ogiermann, S. J.

Nach einem Worte Henri de Lubacs sind die Gottesbeweise eines unbegrenzten Kommentars bedürftig — sie sind dessen aber auch fähig, zugleich freilich für immer neue „Schwierigkeiten" anfällig. Die aporetische und skeptische Einstellung der meisten Intellektuellen gegenüber philosophischen, gar metaphysischen Aussagen tut sich mit dem, was man philosophische Gotteserkenntnis nennt, zumal mit der Idee möglicher Gottesbeweise, zusehends schwerer. Dabei spielen zunächst einmal anscheinend nicht so sehr neue Einwände eine wesentliche Rolle, sondern gerade die alten, jedenfalls die seit Kant geläufigen: das come-back längst überwunden geglaubter Bedenken gegen die traditionellen Gottesbeweise bei manchen Autoren überrascht, darf jedoch nicht bagatellisiert, sondern eher als Symptom dafür gewertet werden, daß es noch bei weitem nicht gelungen ist, selbst Fachleute „aus unseren eigenen Reihen" auch nur in grundsätzlichen Fragepunkten zu überzeugen. Man sollte die Schuld daran beileibe nicht bloß auf der einen Seite suchen; andererseits klingen gewisse sich betont kritisch gebende Einreden oft nicht eben sehr kritisch.

In einem Artikel aus der Feder von *J. Schmucker* findet das Unbehagen an den überkommenen Formen der Gottesbeweise einen beinahe schockierenden Ausdruck[1]; er will ihre Problematik „in der Sicht des modernen Menschen" entwickeln, ihre Unannehmbarkeit „für das fortgeschrittene kritische Denken der Modernen" aufzeigen und einen ansprechenden Weg weisen: den „moralphilosophischen". Modernes, kritisches Denken wird weiterhin mit „naturwissenschaftlich orientiertem" gleichgesetzt. Im folgenden soll uns der positive, in vieler Hinsicht ja nicht neue Weg, den Sch. im Anschluß an Newman vorschlägt, nicht beschäftigen, es geht nur um eine Diskussion der vorgebrachten Gegeninstanzen. Diese (sehr vorläufige) Diskussion wird einschlägige Äußerungen anderer Autoren einbeziehen, ohne sich zu schmeicheln, die typischsten oder eindrucksvollsten getroffen zu haben.

Daß der naturwissenschaftlich orientierte Mensch heute am ehesten die Problematik metaphysischen Denkens und damit der Gottesbeweise, die zugegebenermaßen den schwindelerregenden Höhepunkt solchen Denkens darstellen, zu spüren bekommt, steht außer Frage, gerade weil die metaphysische Methode ein Überbieten aller „physischen" Erkenntnis gewährleisten will. Man muß aber nicht nur Naturwissenschaft sagen, sondern allgemeiner „Erfahrungswissenschaft", also ebensosehr die Geisteswissenschaften in den Blick nehmen wie die Realwissenschaften insgesamt, die Formalwissenschaften (reine Logik und reine Mathematik) dagegen nur als Elemente erfahrungswissenschaftlicher Methode. Wenn heute von „wissenschaftlicher" Mentalität die Rede ist, dann doch wohl von derjenigen des Erfahrungswissenschaftlers. So ist jedenfalls der Horizont, vor dem unsere Überlegungen sich bewegen, umrissen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß solche wissenschaftlich zugeschärfte Haltung eine der möglichen Quellen atheistischer Neigungen bedeutet, zumindest agnostizistischer (und der Agnostizismus scheint immer noch mehr Aufmerksamkeit von seiten unserer Philosophie zu verdienen als der erklärte

[1] Die Problematik der Gottesbeweise und „das schöpferische Prinzip der Religion", in: TrierThZ 75 (1966) 28 ff.

Atheismus; allerdings stimmen beide in der Ablehnung eigentlicher Gottesbeweise überein). Darum muß es einigermaßen auffallen, wenn diese Quelle unter den Gründen für den Atheismus der Gegenwart manchmal nicht genügend beachtet wird [2].

I

Eingangs berührt Sch. zwei Themata, die an sich weitläufige Erörterungen herausfordern; begnügen wir uns indes mit je einer kurzen Bemerkung. Daß seit Kant „die ganze moderne Philosophie" von Gottesbeweisen nichts wissen wolle, scheint zu summarisch geurteilt; man sollte die Beiträge, die von Hegel (auch er!), Trendelenburg, Bolzano, Brentano, aber auch Lotze und Volkelt geleistet wurden, nicht übersehen — zumal aber beherzigen, daß grundsätzlich schon einmal die erste aller Voraussetzungen, eine echte Seinsmetaphysik, ausgefallen war, und hier liegt sicherlich die entscheidende und quälende Frage an die nachkantische (und überhaupt „neuzeitliche") Philosophie. Der zweite Punkt, der Verdacht nämlich, Gottesbeweise seien nichts anderes als „eine nachträgliche Rechtfertigung" der bereits bestehenden Glaubensüberzeugung, daher höchst prekär, sollte nicht allzu tragisch genommen werden; man kann immer retorquieren, doch in einem philosophischen Gespräch müßte es möglich sein, dem Partner das Vertrauen vorzustrecken, er verstehe zwischen logischer Argumentation und psychologischen Impulsen ausreichend zu unterscheiden. Natürlich wollen Gottesbeweise keinen „existenziellen und praktisch wirksamen religiösen Glauben erzeugen", den „religiösen Glauben begründen" [3], sondern tatsächlich nur die theoretische, wissenschaftlich abstrakte Notwendigkeit der Aussage „Gott ist" zur Evidenz bringen. Das heißt schon etwas, wenngleich nicht sehr viel.

Danach stellt Sch. zwei Thesen auf: die weitgehende Abhängigkeit der herkömmlichen Beweise von überholten naturwissenschaftlichen Auffassungen und die „oberflächliche", keineswegs überzeugende Auseinandersetzung mit der Kantischen Kritik.

Der Vorwurf des Befangenseins in antik-mittelalterlichen Naturvorstellungen hat ja schon seine Geschichte, und ebenso fehlen nicht Versuche, ihn zu entkräften oder jedenfalls die Argumente aus jener Befangenheit zu lösen; nach dem Vorgange des hl. Thomas selbst, der in der Summa Theologica nach Ansicht der anerkanntesten Interpreten diese Loslösung bewußt angestrebt und im Prinzipiellen auch durchgeführt hat: Reduktion des Beweisgedankens auf die rein ontologische, metaphysische Struktur. Das sind keine Neuigkeiten. Sch. gibt sich dennoch nicht die Mühe, darauf einzugehen. Was wäre nun im einzelnen zu sagen? An dieser Stelle kann es sich nur darum handeln, einige Hinweise zu notieren, die geeignet sein möchten, über die angemeldeten Schwierigkeiten hinwegzuhelfen, also wenigstens ein Verständnis der wesentlichen Argumentation vorzubereiten und anzubahnen. Da ist vorerst der Einwand aus der modernen Physik (ein relativ harmloses Beispiel: der Übergang von H und O in H_2O — tiefer greifen Beispiele aus den

[2] So etwa in „Il problema dell'ateismo" (Centro di studi filosofici di Gallarate [Brescia 1966]). Ein Hinweis auf S. 107, einiges Beachtliche unter dem Titel L'autonomia fenomenica dell'esperienza come fondamento dell'ateismo" (272 ff.). — Lesenswert, weil auf hohem geistigem Niveau, ist die eine oder andere Abhandlung in der Sammlung „Club Voltaire" (Szczesny-Verlag, München); weniger etwa die von M. Bense: „Warum man Atheist sein muß" (I 66 ff.: zutiefst die Forderung nach uneingeschränkter methodischer Rationalität, d. h. nach einer allen „Glauben" überwindenden kritischen Wissenschaft) als die von K. Löwith: „Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft" (II 135 ff.: M. Webers „Illusionslosigkeit" als Ideal). — C. Fabro, Introduzione all'ateismo (Roma 1964) kommt zum Schluß auf diesen Punkt zu sprechen (983 ff.), leider in mehr aphoristischem Ton.

[3] A. a. O. 33. Meint der Verf. wirklich, das sei die Funktion, „die ihnen die Apologetik zuweist" (ebd.)?

Phänomenen der Energieumformungen und der Umwandlung von Elementarteilchen selbst). Natürlich ist Wasser nicht „aktuell" in Wasser- und Sauerstoff „vorhanden", höchstens „virtuell", und was hieraus gegen den „Bewegungssatz" entnommen werden könnte, darüber anschließend. Selbstverständlich hält sich die Physik an die mathematisch faßbare „Wechselwirkung der Naturursachen"; daraus sollte jedoch ein Ontologe nie folgern: „Der motus besteht (!) in diesem Aufeinanderwirken." Motus ist eine metaphysische Kategorie wie das Potenz-Akt-Verhältnis überhaupt, die Physik macht mit ihren Mitteln darüber nichts aus, sie liefert bestenfalls die Ausgangsbasis, die Phänomenbasis für die metaphysische Interpretation. Und es ist gerade die Frage, ob die Analyse „der Kausalvorgänge in der Welt" nur immer wieder in die Welt hinein „bis zu ihren immanenten Erstursachen" führe — die *naturwissenschaftliche* Analyse zweifellos. Wie die metaphysische Analyse verläuft, darüber gleich im Zusammenhange mit dem eben angedeuteten „virtuellen" Enthaltensein und der Anwendung des Bewegungssatzes.

Eine „nüchterne Beurteilung von unseren heutigen Voraussetzungen aus" verstrickt uns daher keineswegs von vornherein in die bloße Immanenz von Weltursachen. Sch. gibt zu, daß man zu einem letzten Unbedingten gelange. Ob dieses aber etwas Welttranszendentes sei, das scheint ihm nicht einsichtig, denn die „Daseinskontingenz der Letztelemente der Welt bleibt durch diese Argumente ungelöst". Nochmals: Wir sind „am Ende der Analyse" physikalischen Typs, was nicht heißen kann, am Ende der Analyse überhaupt. Wenn gesagt wird, Thomas denke den motus als Übergang eines Potenziellen in den Akt unter dem Einfluß einer Wirkursache, die diesen Akt bereits besitzt, und so transzendiere er die Welt auf einen actus purus hin, und wenn dann entgegnet wird, dieser Begriff von motus als Voraussetzung der Beweisführung sei „nach der heutigen Naturauffassung nicht mehr gegeben", dann springt die Verwechslung der Fragedimensionen doch in die Augen. Es wird übrigens noch beanstandet, daß Thomas an eine „geschlossene Reihe per se untergeordneter Ursachen" denke, was für den heutigen Naturwissenschaftler ebenfalls untragbar sei. Diese Bemerkung leitet hinüber zu einer parallelen von *J. Seiler* in seinem Werk „Das Dasein Gottes als Denkaufgabe"[4] und damit zu einer etwas einläßlicheren Erörterung der metaphysischen Beweiselemente der „via prima" (und implizit der analogen Struktur der übrigen „viae").

Auch S. charakterisiert die „per se" oder „essentiell" geordnete Ursachenreihe als eine solche, in der die eine Ursache in ihrem Tätigsein selbst von einer anderen abhängt und der Reihenfolge entsprechend die jeweils voraufgehende *im Seinsrang höher* steht als die nächstfolgende[5]. Letztere Bestimmung scheine auch Thomas aufgenommen zu haben, so J. Bendiek, den S. zitiert[6]. Ob Thomas richtig gedeutet ist, möchte man offenlassen; immerhin verlautet von einem solchen Bestimmungsstück der „multitudo infinita per se" in der Summa Theologica schließlich nichts[7]. Jedenfalls geht es in die Argumentation nirgendwo wesentlich mit ein, darf also ohne weiteres fallengelassen werden. Wir werden uns dabei nicht aufhalten. Allerdings muß die eventuelle Möglichkeit, in einen unendlichen Regreß auszuweichen, genauestens studiert werden, wofern man nicht deduzieren will, ein Kontingentes könne das Sein eines anderen Kontingenten ohnehin nicht verursachen[8], welche

[4] Luzern und Stuttgart 1965 (vgl. ThPh 44 [1966] 455 f.).

[5] A. a. O. 46 f.

[6] Ebd. 49. Die Artikelserie über den unendlichen Regreß von J. Bendiek (FranzStudn 38 [1956] 1 ff.) ist tatsächlich sehr instruktiv.

[7] I 7, 4 c.

[8] Vgl. auch Seiler, a. a. O. 69. Inwiefern beweist aber die Tatsache, daß eine kontingente Ursache je selbst wieder verursacht ist, die metaphysische Unfähigkeit eines Kontingenten, das Sein eines anderen Kontingenten zu verursachen?

Deduktion nicht leicht zu sein scheint, dafür aber der Problematik des Regresses enthebt. Wir verzichten auf sie und fragen nun, wie auch unter der Voraussetzung (der Nichtbeweisbarkeit der Nichtwidersprüchlichkeit) einer aktual unendlichen Reihe von kontingenten Verursachenden eine *causa prima*, d. h. *incausata*, gefordert ist. In einem ersten Schritt gilt diese Forderung für die Seienden in ihrem Sein selbst, in einem zweiten für Seiende, die sich verändern, d. h. wenigstens in einen *actus secundus* übergehen. In beiden Fällen liegt Potenz-Akt-Struktur zugrunde: beim kontingenten Seienden in seinem Sein einfachhin, insofern in ihm Wesen und Dasein (Sein) ontologisch nicht identisch sind, beim veränderlichen Seienden als solchem, insofern Substrat und Aktvollzug oder wenigstens Erst-Akt und Zweit-Akt ontologisch nicht identisch sind.

S. macht darauf aufmerksam, daß in der Mengenlehre aktual unendliche Reihen existieren, bei denen sowohl das erste wie das letzte Glied bekannt sind. Zugleich jedoch muß er einräumen: Was auf eine unendliche Reihe an und für sich zutreffen kann, braucht einer unendlichen *Ursachen*reihe nicht zuzukommen (auch Thomas arbeitet ausdrücklich mit einer Reihe „in causis efficientibus ordinatis" und deren Regreß, also mit einer sehr spezifizierten Reihe). Hier läßt sich anknüpfen. Eine aktual unendliche Reihe von kontingenten Ursachen kann als ontologische Reihe kein erstes Glied haben, und es genügt zur Definition einer solchen Reihe, daß sie „ohne" erstes Glied ist. Wenn Thomas an einer der für unser Thema interessantesten Stellen von der unendlichen Reihe sowohl ein erstes wie ein letztes Glied ausschließt[9], so argumentiert er selbstverständlich doch auch dort entscheidend aus dem Fehlen eines *primum*, wie ja auch in I 2, 3. Näheres über die Thomanische Theorie des Unendlichen braucht jetzt nicht beigebracht zu werden; seine endgültige These von der Unbewiesenheit der Unmöglichkeit einer aktual unendlichen Menge sollte die Terminologie innerhalb der Gottesbeweise modifizieren — der *regressus* ist nicht einfachhin *impossibilis*.

Mit einer unendlichen Reihe kontingenter Ursachen operieren zu wollen, die ein erstes Glied haben könne, ist nicht sinnvoll[10]. S., der diese Voraussetzung — wenn der Verf. richtig verstanden hat — macht, beruft sich auf die auch dann verbleibende Kontingenz „der gesamten Reihe"[11]. Seine Ausführungen zu der Frage, unter

---

[9] In Met. 1. 2, lect. 3, nn. 303—304.

[10] A. a. O. 69.

[11] Ebd. 70 f. — E. Coreth (Metaphysik [^{1}1961] 586, [^{2}1964] 504) nimmt eine potenziell unendliche Reihe an, was dem Problemstand nicht gerecht wird. — Vgl. die merkwürdige Verlegenheit eines Theologen wie G. Ebeling vor diesem Problem (Existenz zwischen Gott und Welt, in: ZThK 62 [1965] 86 ff.). — Nach Fertigstellung dieses kleinen Beitrags erscheint von J. Hirschberger „Gottesbeweise: Vergängliches — Unvergängliches", in: Denkender Glaube. Philosophische und theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung, hrsg. von J. Hirschberger und J. G. Deninger (Frankfurt/Main 1966) 101 ff. Zum unendlichen Regreß wird bemerkt, auch die Darstellungen bei C. Nink, J. de Vries, W. Brugger u. a. sprächen „immer noch die Sprache des griechischen Mythos und seines Weltbildes"; es werde auf eine Transzendenz geschlossen, die „wieder mit den Kategorien der raum-zeitlichen Welt begriffen wird: sie besitzt ein Wo, übt Kausalität aus, sogar eine mechanische" (126). H. gibt zu, schon bei Aristoteles habe sich die Situation gewandelt, indem Gott als νόησις νοήσεως und κινοῦν ὡς ἐρώμενος gedacht wird (127 f.). Aber es ist evident, daß nicht erst dieses Moment, sondern grundlegend die *ontologische* Struktur der Potenz-Akt-Relation alles „physisch-mechanistische" Mißverständnis ausschließt. Bei H. kommt sie auffälligerweise überhaupt nicht zur Sprache, obwohl „der harte Weg der Ideengeschichte" (den die neuere Scholastik anscheinend kaum begeht) gerade auf dieses Aristotelischste stoßen müßte. Er meint, auch die *viae* des hl. Thomas seien „ohne das ursprüngliche Leben" (115), die ursprünglichen Gedanken in ihnen „bis zum Skelett abge-

welchen Bedingungen der Schluß von den Gliedern einer Menge auf die Menge selbst erlaubt sei, fassen ein heißes Eisen an. Man wird füglich bezweifeln dürfen, ob bei solchen Schlüssen die Antinomie der unendlichen Menge (hier von Kontingenten), die sich selbst enthält (weil auch sie als Ganzes kontingent sein soll), ausreichend bedacht wird.

Wie aber läßt sich zeigen, daß eine aktual unendliche Reihe von Kontingenten sich nicht selbst ontologisch begründet, sondern kraft des metaphysischen Prinzips vom zureichenden Grunde eine Ursache verlangt, die sie transzendiert, daher eine nicht-kontingente? Betrifft die Reihe kontingente Seiende einfachhin *(entia contingentia,* kontingente Substanzen), dann muß man sofort einwerfen, eine solche Reihe sei für sich allein (ohne transzendente nicht-kontingente *causa prima)* unmöglich. Die Formulierung des heiligen Thomas, alle Ursachen wären *causae mediae* und zugleich nicht *mediae,* weil ohne eine *prima,* also weil irgendwie *mediae* zwischen anderen *mediae* und dem „Nichts“, stößt auf logische Bedenken: jede beliebige *causa media* in dieser Reihe ist *media,* nämlich zwischen je anderen *mediae,* solange die Definition von *causa media* als *causa causata* in Kraft bleibt. Wir müssen anders formulieren: Eine solche Reihe ist deshalb (für sich allein) ontologisch unmöglich, weil jedes beliebige ihrer Glieder zwar auf unendlich viele Bedingungen (Ursachen) zurückverweist, von denen jedoch keine schlechthin, sondern eben nur bedingt gesetzt ist — keine der erforderlichen Bedingungen wird je tatsächlich erfüllt, die Reihe gibt es nicht, es kommt ontologisch überhaupt nie zu einer solchen Reihe (zu keinem einzigen Glied einer derartigen Reihe). Es ist ontologisch unmöglich, daß Bedingungen, die nur je wieder bedingterweise bedingen, überhaupt „sind“. Folglich wäre es unstatthaft, die mögliche Setzung einer solchen Reihe als Gegeninstanz zu beschwören, indem man etwas sagt: Nehmen wir einmal eine solche Reihe an, setzen wir eine derartige Reihe, dann gibt es zu jedem beliebigen Glied ein anderes als dessen Bedingung und Ursache, und die Reihe erklärt sich selbst (weil jedes ihrer Glieder erklärt ist). Man kann eine aktual unendliche Reihe von bedingt Bedingenden, von verursachten Ursachen eben überhaupt nicht „annehmen“, sobald sie für sich allein gedacht werden soll.

II

Bisher wurde nur gesichert, daß es nicht nur Kontingentes geben kann. Der Nachweis der Kontingenz der Weltseienden steht noch aus, und sowohl Seiler wie Schmucker haben völlig recht, wenn sie diesen Nachweis (einen Kontingenz*beweis!)* fordern. Hätte die aristotelisch-thomistische Philosophie ihn bislang nicht erbracht, dann wäre es für sie endlich an der Zeit abzudanken. Doch so schlimm ist es um sie wahrlich nicht bestellt. Die einzelnen Gottesbeweise wollen ja je andere und je für sich gültige Anzeichen für Kontingenz zugrunde legen. Betrachten wir den

---

magert“ (137). Darauf wäre manches zu erwidern; vor allem wohl, daß nicht Abmagerung vorliegt, sondern geniale Reduktion auf das rein Ontologische und streng Aufweisbare. Auch anderes, wie z. B. die aristotelische Gleichsetzung von ‚causa efficiens‘ und ‚causa movens‘, wäre als verbindlich energisch zu bestreiten, aber auch die These, mit der ‚causa movens‘ verbleibe man innerhalb des „Physischen“. H.s eigener Vorschlag zu einer Neufassung des „klassischen Gottesbeweises“ (132 f.) möchte „nicht nur an die Bewegung denken, um sie aus ihrem ersten Anstoß zu erklären, sondern allgemeiner fragen: Was sind die Voraussetzungen, um Körper überhaupt denken zu können?“, dabei über den Begriff der Ausdehnung, das „Logische“ darin („besonders schön zu sehen an mathematischen Funktionen“) zu „Geist“ als Bedingung der Möglichkeit vorstoßen, schließlich zu einem alle Wahrheit und Gutheit in sich Begreifenden. Diese Argumentation hat Anspruch auf genaue Diskussion, auch im Hinblick auf ältere und neuere Ausprägungen des ideologischen (und nomologischen) Arguments.

Beweis aus der Veränderung als Kontingenzsymptom, den beide Autoren neben dem teleologischen (der allerdings in seiner Struktur eigentümlich gelagert ist) als einzigen besprechen.

S. führt den Beweis für die Daseinskontingenz des Veränderlichen auf indirektem Wege, und dieser Modus besitzt für den metaphysisch Denkenden hohe Evidenz. Er geht davon aus, daß ein absolut Seiendes, d. h. ein wesensnotwendig Daseiendes, „auf ein bestimmtes Sosein" festgelegt ist, in seinem Sosein also nicht kontingent, also nicht veränderlich sein kann. Veränderlichkeit impliziert Soseinskontingenz. — Schlägt diese Argumentation durch? S. bezieht sich auf eine Abhandlung von *J. Fellermeier*. Halten wir uns an sie[12]; es liegt ohnehin nicht in der Absicht unseres Beitrages, alles Einschlägige aufzuarbeiten. In ihr wird die „Kontingenz der Welt", ihre Daseinskontingenz, aus ihrer Soseinskontingenz erschlossen: ihr „konkretes Sosein ist nicht mit Notwendigkeit und Unabänderlichkeit festgelegt, es ist kontingent"; nun kann es aber keine Soseinskontingenz ohne Daseinskontingenz geben, wie es keinen Akt geben kann, der frei in seiner weiteren Bestimmung (taleitas) und doch notwendig in seinem Ursprung wäre[13]. Fellermeier geht ziemlich intuitiv voran; bezüglich des freien Aktes schreibt er sogar, die Möglichkeit, nicht selbst Ursprung des freien Aktes zu sein und trotzdem ihm seine „Richtung" (sein konkretes Sosein) bestimmen zu können, *scheine* nicht zu bestehen. Hier wird es düster, ein „Vergleich" mit dem freien Akt, der doch erhellen sollte, verdunkelt eher. Immerhin kann man zustimmen, wird aber — und darauf kommt es jetzt an — das Problem, inwiefern Veränderlichkeit Soseinskontingenz besage, nicht gelöst finden. Über Fellermeier hinaus blendet S. jene indirekte Wendung (aus der Idee des wesensnotwendig Seienden) explizit ein und konstruiert damit eine strenge Deduktion. Allein die ontologische Unveränderlichkeit des Absoluten, seine Unabänderlichkeit im konkreten Sosein, ergibt sich nicht geradezu auf den ersten Blick. Zwar genügt es zu sagen, wegen der formalen Identität von Wesen und Dasein (Sein) könne im Absoluten keine (subjektive passive) Potenz auftreten, daher auch keine Veränderung. Doch fügt man besser noch ausdrücklich hinzu, so schließe sich nicht etwa nur Wesensveränderung aus, sondern ebensogut auch jede akzidentelle Veränderung: die formale Identität von Wesen und Sein bedeutet zugleich, daß im Absoluten nur „Wesensaktualität" möglich ist, da ein *actus secundus* nicht mit dem Sein selbst identisch sein kann und das Wesen nicht mit dem Sein, wenn es noch in Potenz steht zu weiterem, sekundärem Sein. Also waltet Korrelativität: In Gott ist das Wesen Sein und, umgekehrt, das Sein Wesen. So oder ähnlich muß ergänzt werden, wenn man jenen indirekten Beweisweg wählt (der freilich nicht der einzig gangbare ist).

III

Bevor der metaphysische Sinn der Potenz-Akt-Struktur eines veränderlichen Seienden im Hinblick auf den Gottesbeweis „ex motu" noch näher bestimmt wird, sollen einige Bemerkungen über den Begriff der Kontingenz eingeschaltet werden, die dienlich sein könnten. Seiler definiert das Kontingente als dasjenige, das sowohl sein als auch nicht sein kann, und fährt fort, es könne auch umschrieben werden als das, was seiner Wesenheit nach zu Dasein wie Nichtdasein indifferent ist. Es kann nicht nur, es muß so definiert werden, denn das metaphysisch Kontingente ist „seiner Wesenheit nach" nicht notwendig, also nicht wesensnotwendig existent — möglicherweise ist es notwendig existent durch Verursachung. Wichtig ist der

[12] Der Beweis der Existenz Gottes aus der Kontingenz der Welt, in: MünchThZt 10 (1959) 289 ff.

[13] A. a. O. 293.

Zusatz, es gehe hier um ein Seiendes, das sowohl kontingent wie auch wirklich ist, somit existiert, obwohl es auch nicht existieren könnte — wiederum, obwohl es „kraft seines Wesens“ auch nicht sein könnte. Dann aber braucht man nicht zu formulieren: „Indifferenz des Seienden gegenüber dem Dasein und Nichtdasein“; strenger lautet die Formel: (ontologische) Indifferenz gegenüber dem Dasein (Sein) — noch prinzipieller und grundlegender: ontologische *Differenz* (Nichtidentität) von Wesen und Sein, aus welcher die ontologische *Indifferenz* erst folgt. Von diesen Feststellungen aus ein Wort zum Kontingenzbegriff bei *J. Meurers*[14], weil es ein wenig zur Klärung beiträgt. M. meint die Kontingenz der unmittelbaren Erscheinung der Wirklichkeit „ohne weiteres“ zu gewahren; Pflanze, Mensch und was auch immer, „jedes einzelne von diesen (kann) sein oder auch nicht sein“, und gerade durch die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft sei die Kontingenz der naturwissenschaftlich zugänglichen Welt immer erdrückender geworden. Dennoch frage es sich, ob die Weltwirklichkeit selbst zutiefst kontingent oder nicht etwa doch absolut notwendig sei. Im Anschluß an „Das Kausalprinzip“ von J. Hessen, welches Werk er für eine der scharfsinnigsten Untersuchungen hält, die die gegenwärtige Philosophie aufzuweisen habe, fragt er: „Folgt daraus, daß ich mir die Welt ohne logischen Widerspruch fortdenken kann ..., daß ihr auch in Wirklichkeit die Existenz nicht notwendig zukommt?“ Er wehrt sich gegen eine solche Unterstellung, und zwar mit dem Hinweis auf die Konsequenzen für die naturwissenschaftliche Denkhaltung — was wir hier auf sich beruhen lassen wollen — sowie mit der Berufung auf die Notwendigkeit von „Seinsvertrauen“. Interessant scheint dabei eben vor allem, daß Kontingenz nicht von vornherein und unbedingt nur ontologisch genommen wird, so als wäre dieser Begriff in bezug auf das *Sein* der Dinge noch erst diskutabel. Indes: entweder verfügen wir über gewisse Realphänomene, ontische Indizien, die als zureichenden Grund das Kontingentsein verlangen, also auf eine Seinsstruktur schließen lassen, oder der Begriff der Kontingenz wird überhaupt sinnlos. Selbst die Berufung auf „ein bestimmtes Maß an Seinsvertrauen“ vermag, abgesehen von ihrem psychologistischen Beigeschmack, das Spiel nicht zu retten: Nicht jedes „Denken“ darf sich ontologische Relevanz zusprechen, schon ganz und gar nicht im vorliegenden Fall (man könne sich das Nichtsein der Weltdinge und der Welt selbst denken). An diese Zusammenhänge hat schon Kant erinnert.

IV

Nach dem kurzen Scholion wieder zurück zum Thema der Potenz-Akt-Struktur im veränderlichen, sich verändernden Seienden. Die folgenden Darlegungen betreffen „Schwierigkeiten“, wie sie Seiler und Schmucker vorbringen.

S. weiß, daß manche scholastische Philosophen den Bewegungssatz nur in einer eingeschränkten Form aufrechterhalten, diskutiert ihn dann aber in seiner uneingeschränkten Form. Deren Voraussetzung ist, daß jede Veränderung einen „Vollkommenheitszuwachs“ bedeutet, jede geschöpfliche aktive Potenz zugleich eine passive einbegreift. Akt heißt „Vollkommenheit“, also Veränderung, Übergang vom Fehlen einer Vollkommenheit zu deren Verwirklichung oder von einer geringeren zu einer höheren Vollkommenheit. Nochmals: Jede Aktuierung einer Potenz bringt Neues hervor und stellt daher eine Vermehrung seinshafter Vollkommenheit dar[15]. Dem aber steht nach S. entgegen, daß es auch Veränderungen gibt, die zu einem Zustand gleicher oder geringerer Seinsvollkommenheit führen. Rennt er mit diesem Einwand nicht offene Türen ein? Die Unterscheidung von *motus in plus, in aequale,*

[14] Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft (München 1962) 141 f., 157 f., 188 f.

[15] A. a. O. 41.

in minus dürfte doch geläufig sein und nicht von vornherein etwas gegen Akt als Mehr-Sein abwerfen. Inwiefern? Referieren wir zuvor die Objektion gegen den Sinn von Bewegung als Überwindung einer „Unbestimmtheit". Potenz impliziere Unbestimmtheit, Veränderung den Übergang von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit, wobei Bestimmtheit als „Ziel" des Übergehens zu deuten sei. Nun aber könne bei vielen Naturveränderungen von Unbestimmtheit und Erreichung einer Bestimmtheit durch Bewegung nicht gesprochen werden. Ähnliches und mehr hat vor langem bereits A. Mitterer, den S. nicht zitiert, mit einem nicht alltäglichen Aufgebot an analytischer Schärfe darzutun versucht[16]. Es möge genügen, zum Terminus „Unbestimmtheit" festzustellen, daß ein Substrat, das sich auf einen anderen, neuen Akt hin verändert, selbstverständlich in bezug auf diesen Akt „unbestimmt" ist (weil bestimmbar — und passive Potenz begründet wesentlich Bestimmbarkeit!). Das schließt Bestimmtheit, Bestimmtsein auf eine gewisse andere, nämlich die voraufgehende Weise nicht aus, das Substrat mag (und wird) immer auf eine gewisse konkrete Weise akthaft bestimmt sein. Nur ist die gegenwärtige Bestimmtheit mit dem Sein des Substrats nicht ontologisch identisch; es bleibt auf weitere Weise bestimmbar und daher in seinem ontologischen Fundus noch unbestimmt. Wieweit man für Hinordnung der Potenz auf den Akt (Unbestimmtheit als teleologische Relativität, Bestimmtheit — Akt, Aktualität — als Telos) eintreten kann und soll, das klammern wir ein, weil für den Bewegungssatz unerheblich. Die von S. angeführten Beispiele aus der Physik bewegter Körper tangieren den metaphysischen Sinn des Potenz-Akt-Verhältnisses keineswegs und dürfen daher nicht als Schwierigkeiten empfunden werden.

Es kommt ja, wie schon unterstrichen, auf den ontologisch-metaphysischen Sinn dieser Struktur an. Das gibt den Ausschlag auch beim Problem der höheren Seinsvollkommenheit, die durch eine Aktuierung passiver Potenzialität durch Veränderung gewonnen wird. Wie steht es mit dem Satz, der auf dem Wege des Übergehens von Potenz in Akt erreichte Akt besage ein Mehr-Sein, eine höhere ontologische Vollkommenheit gegenüber seiner Potenz, gegenüber dem auf ihn hin potenziellen Substrat? Verschleiert man denn nicht das Problem, wenn man wie eben formuliert? Muß nicht vielmehr gefragt werden: Bedeutet ein neuer Akt gegenüber der voraufgehenden *Aktualität* ein plus-esse und gerade nicht nur gegenüber seiner Potenz? Dann hätten wir u. U. kein höheres, sondern allenfalls gleich hohes Seinsniveau. Wenn der Akt, zu dem übergegangen wird, in sich selbst von geringerer Seinsfülle wäre, würde das Seinsniveau sogar sinken — und steigen nur, wenn der Akt seinsmäßig höher läge als der frühere (wie beim Übergang von rein sensitiven Funktionen zu lebensmäßigen und geistigen, in der ontogenetischen und phylogenetischen Evolution). Es bedarf aber keiner besonderen Betonung, daß der Gottesbeweis „ex motu" auf Fällen von Übergang in ein Mehr, in einen höheren Seinsstand, aufbauen kann[17], und deren gibt es genug — gäbe es auch nur einen einzigen Fall. Man darf (und sollte im Prinzip) bloß ein Minimum voraussetzen, wofern es absolut gesichert ist.

Ein Minimum an Voraussetzung wäre jedoch wesentlich dann gewährleistet, wenn einfach der „transitus de actu ad actum" zugrunde gelegt würde. Auch bei einem „transitus in aequale vel etiam in minus" haben wir natürlich mit einem „de actu ad actum" zu tun. Daß ein solches Werden sich aus Potenz (zum jeweils neuen Akt) vollzieht, bleibt wichtig für die Evidenz, daß das Substrat mit keinem

---

[16] Der Bewegungssatz nach dem Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart, in: Schol IX (1934) 372 ff., 481 ff.

[17] „Factum a quo procedimus est motus sensu mutationis realis in melius" (W. Brugger, Theologia naturalis [1964] n. 30); n. 34: „Omne quod movetur (in melius), inquantum movetur, ab alio movetur."

seiner Zweit-Akte ontologisch formal identisch ist. Der Anschein, bei Veränderung zu einem gleich hohen oder selbst niedrigeren Wirklichkeitsbestand gelte der Bewegungsbeweis nicht mehr, trügt. Er läßt sich nämlich auf folgende Weise verallgemeinern: Gefordert wird nur ein je anderer Akt, und man sieht leicht, es ergibt sich ein unendlicher Regreß und damit keine Begründung, denn der Rückgriff auf unendlich viele Bedingungen (Gründe), die je selbst wieder bedingt sind, garantiert, wie wir uns überzeugt haben, keine Begründung. Auf das Substrat selbst, auf den Erst-Akt zurückführen zu wollen, hieße auf dessen Potenz zurückführen und daher auf das ontologisch niemals auch nur Äquivalente, also Unzureichende.

Also verfängt auch die Objektion Schmuckers, die Aktualität von „Wasser" sei in den voraufgehenden Aktualitäten „Wasserstoff" und „Sauerstoff" nicht aktuell „präexistent", ganz sicher nicht. Die Hauptsache ist, wir haben es mit zwei je anderen aufeinanderfolgenden Aktualitäten zu tun. Die Hinweise Seilers auf die Reserve von Suárez gegenüber dem aktuellen Vorausenthaltensein und dessen Idee des „actus virtualis" gleiten dann ebenfalls ab. Übrigens sollte man nicht übersehen, daß Suárez an einer anderen Stelle den thomanischen Beweisgang aus dem Sichverwirklichen von Potenz im Prinzip sich durchaus zu eigen macht[18].

V

Es wäre en passant noch eine Tatsache zu erwähnen, die sowohl bei Seiler wie Schmucker am Rande auftaucht und als Schwierigkeit gegen die Idee einer Verwirklichung von Seinspotenz in den Weg treten könnte: Die wissenschaftliche Erfahrung kennt nur Veränderung von Seiendem im Sinne eines Anderswerdens von Strukturen, von Verhaltensweisen, also Veränderung im Sinne von, sagen wir einmal, Form-, Gestalt-, Strukturwandel; auch die Phänomene der Materialisation und Dematerialisation u. ä. im Bereich der Mikrophysik stellen niemals eigentliches Werden oder Entwerden von Aktualität dar, vielmehr Umformungen von „Qualitäten". Potenzielle (latente) Energie und (aktuelle) Bewegungsenergie etwa sind äquivalent, d. h. ineinander nach bestimmter Gesetzlichkeit umwandelbar. Es sollte als ausgemacht gelten, daß die (Maßstrukturen festlegende) Naturwissenschaft über eine solche quantitative Behandlung von Qualitäten (Energiearten usw.) nicht hinausgelangt noch daran interessiert ist, darüber hinauszugelangen. Aber für denjenigen, der die thomistische Metaphysik des „actus essendi" einigermaßen ernst nimmt, „sind" jene je anderen Gestalten, Formen, Strukturen erst in ihrem Vollzug durch das „esse"; der je neue *Vollzug*, das je andere „Sein" (verbal genommen), wird metaphysisch entscheidend. So stehen wir in aller realen Veränderung vor einem je anderem Akt, und die obige Überlegung bleibt in Geltung.

Ein anderes Moment allerdings erfährt bei Thomas keine ausreichende Würdigung und Auswertung: der Übergang von einem Akt zu einem neuen geschieht durch das *Wirken*. Auch wo „spontanes" Übergehen, etwa bei der Aussendung von Partikeln durch radioaktive Atomkerne, angesetzt wird[19], spielt das Wirken ontologisch gleichsam die Mittlerrolle, obwohl es innerhalb der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise trotz der das Gegenteil suggerierenden Terminologie (Radio-„aktivität") seine Bedeutsamkeit bekanntlich verloren hat. Nun aber ist Wirken ein „actus", eine Wirk-lichkeit, entweder identisch mit dem Wirkenden oder, wie

[18] „Unde aliqui ex auctoribus citatis ... dicunt ... omnem causam secundam ita esse activam, ut etiam passiva sit, et mobilis aliquo motu; in quo non explicant aliquam condicionem, quam tales causae requirunt ad agendum, sed imperfectionem et potentialitatem quam natura sua habent. Quod etiam satis est ut intelligamus deveniendum esse ad aliquam causam quae ita agat ut nihil pati possit" (ed. Vivès XXV, d. 22 s. 2 n. 48).

[19] Seiler, a. a. O. 40 43.

im Bereich der Erfahrungswelt, different zu ihm. Gerade auch das Wirken geht aus Potenzialität in seine Aktualität über, d. h. das Seiende entfaltet sich aus seiner *potentia agendi* in den *actus agendi*, in das *actu agere*[20]. Es läßt sich unschwer einsehen, daß bezüglich des Wirkaktes der Rückbezug auf den vorausliegenden Wirkakt das Problem nicht löst. Der Wirkakt, der einen weiteren Seinsvollzug (akzidenteller Art) hervorruft, muß als ein neuer, im identischen Wirksubjekt nicht etwa durch „Umwandlung" des früheren entstehender gesehen werden — eine Umwandlung würde ja wiederum durch Wirken ausgelöst. Ein Rückbezug des *actus agendi* ist daher nur auf die passive Potenz des Subjekts sinnvoll, dann aber folgerichtig aus dieser Potenzialität nicht hinreichend zu begründen, da ein echtes „plus actualitatis" gegeben ist. Die Einrede von der Möglichkeit einer unendlichen Reihe (akzidenteller Aktualitäten) wird hier sogar überhaupt gegenstandslos.

Lassen wir es damit genug sein[21]. Bemerkungen zu dem, was Sch. über die unzulängliche Auseinandersetzung mit Kant im scholastischen Raum zu schreiben für richtig findet, mögen sich anschließen. Wir können uns kurz fassen.

VI

Es dürfte kaum beeindrucken, daß Sch. die „meisten" unserer scholastischen Philosophen und Apologeten dermaßen deklassiert. Sie hätten „ohne gründliche Kenntnis der Originalschriften und ohne reales Verständnis der darin behandelten Sachprobleme" Kant kritisiert. Fallen darunter auch J. Maréchal, J. Geyser, C. Nink, G. Söhngen[22], W. Brugger u. a.? Selbst A. Lang oder J. Hirschberger[23] wären zu nennen. Daß es oberflächliche „Widerlegungen" Kants gibt, hat außer den betreffenden Verfassern wohl noch niemand bestritten (wie auch mindestens ebenso oberflächliche Aburteilungen thomistischer Philosophie von seiten mancher Moderner). Worin findet Sch. nun die „Schwäche" scholastischer Antikritik? Gerade in der Stellungnahme zum „wichtigsten" Punkt der Kantischen Kritik der Gottesbeweise: Ein zwingender Zusammenhang zwischen dem ens necessarium und dem ens realissimum oder infinitum lasse sich nicht herstellen, darum auch nicht der Schluß von der notwendigen Existenz auf die Unendlichkeit des notwendig Existierenden, auf Gott. Ob jedes der Argumente für das Dasein Gottes das Attribut der Unendlichkeit implizieren müsse, lassen wir beiseite. Jedenfalls macht die „Theologia naturalis" sich anheischig, Endlichkeit als Kennzeichen von Kontingenz zu erweisen und von daher das Nichtkontingente als unendlich. Kant selbst behauptet an der Stelle, die Sch. im Sinne hat, ja auch nicht mehr als die Unmöglichkeit, aus der Annahme, das allerrealste Wesen sei notwendig existent, auf die nicht-notwendige Existenz nicht-unendlicher Wesen zu schließen[24]. Das ist eine logische Trivialität, und niemand macht sich eines Verstoßes gegen sie schuldig. Die Kontingenz des Endlichen muß eigens abgeleitet werden, und zwar niemals allein „aus bloßen Begriffen". Bei Kant wird der notwendige Zusammenhang zwischen Absolut und Allreal ohnehin auf eine Weise gestiftet, die auf Stringenz keinen Wert legt; er übernimmt mehr oder weniger einfach die These der Wolffianer.

Das zweite Element der Kantischen Kritik des kosmologischen Beweises, dessen Rückfall in den ontologischen, hält Sch. für genauso durchschlagend wie die eben

---

[20] Vgl. De Deo (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis), vol. I (1965) 25 f. Am eindruckvollsten entwickelt von K. Rahner: Das Problem der Hominisation (Quaest. disp. 12/13 [Freiburg 1961]) 65 ff.

[21] Die Ausstellungen Schmuckers zum *teleologischen* Beweis können mit Seilers entsprechenden Angaben konfrontiert werden.

[22] Die Einheit der Theologie (München 1952) 140 ff.

[23] Geschichte der Philosophie (Freiburg [6]1963) II 317 ff.

[24] KrV B 616.

skizzierte Beanstandung. Es werde „selten in seiner wirklichen Bedeutung erfaßt“, Kant habe von seinen Voraussetzungen aus völlig recht, wenn er behauptet, das kosmologische Argument impliziere das ontologische. Enthielte der Begriff des Unendlichen die Existenz als Wesensmerkmal, dann würde, „wie Kant mit Recht betont“, der Überschritt von der begrifflichen zur realen Ordnung im ontologischen Argument mit absoluter Notwendigkeit geschehen. Daß ein solcher Überschritt ohne allen Zweifel nicht erfolgen kann und darf, mag man u. a. in der vorzüglichen Darstellung bei C. Nink nachlesen [25].

VII

Zum Abschluß der gewollt wenig systematischen Reflexionen soll noch eine Frage angeschnitten werden, die in der Diskussion über Metaphysik (und metaphysische Gotteserkenntnis) „in der Sicht des modernen Menschen“ an Gewicht zu gewinnen scheint, nämlich die Frage nach der *Differenz von Seiend und Sein* als methodologischer Differenz zwischen Erfahrungswissenschaft und Philosophie (Metaphysik). Obwohl diese Differenz in der Heideggerschen Wissenschaftstheorie ihre Quelle hat, gehen wir nicht thematisch bis auf diese zurück, sondern orientieren uns an Äußerungen innerhalb der christlichen Philosophie. So scheint *B. Welte* die Dimension der „Seienden“ dem vorwissenschaftlichen wie auch dem wissenschaftlichen Umgang mit der Welt zuzuordnen [26]. Das eigentlich philosophische Fragen überwinde diese Ebene und richte sich auf das Sein der Seienden, welche Fragerichtung bis hin auf „das“ Sein-selbst als das Horizontalbildende und ursprünglich alles Fragen Ermöglichende ausgreift. Daß so bereits wie in einem ersten vagen Umriß „Gott“ in Sicht kommt [27], mag man als Kurzschluß qualifizieren, darin liegt aber im Augenblick nicht viel. Von vornherein trifft W. jedenfalls eine Vorentscheidung, und zwar im Gefolge Heideggers: Der Ausdruck „seiend“ kann nie mehr auch auf Gott sinnvoll bezogen werden. Und doch sollte vor solcher Verengung der metaphysischen Sprache (um das beinahe ominös gewordene Wort „Terminologie“ zu vermeiden) gewarnt werden. „Seiend“ heißt ja, nicht zu vergessen, primär nicht „in endlicher Weise am Sein teilnehmend“, „am Sein teil-habend“, sondern primär und urtümlich „Sein *vollziehend*“: Seiendes ist Seins-Vollzug, Seins-Vollzieher, „verbaliter et dynamice spectandum“. In diesem Sinne hat auch und allermeist Gott selbst das Recht auf den Titel „seiend“. Der angezielte Zusammenhang bedarf freilich noch vertiefter Überlegung. — Es interessiert hier aber ein Vorläufigeres: Erfahrungswissenschaft, Naturwissenschaft wie auch Geisteswissenschaft, geht nicht auf „Seiendes“. Sie operiert zwar in naiver Weise mit diesem Ausdruck, jedenfalls insofern sie Realwissenschaft sein will. Niemals jedoch entscheidet sie kraft ihrer Methode über Seiendes, sondern allemal nur über Phänomene: sie verharrt im Rahmen der Phänomenalität. Nicht einmal, daß er sich innerhalb von Phänomenalität bewegt, kann der Empiriker von sich aus entscheiden; um den Unterschied von Sein und Phänomen weiß nur der Philosoph, damit ebenso nur er um den kritischen Sinn von „Gegenstand“. Man kann dem auch die Wendung geben: Solange nicht das Seiende *als* Seiendes in den Blick genommen und reflektiert wird, läßt sich gar nicht bestimmen, ob es sich überhaupt um Seiendes und nicht bloß um Phänomenales handelt. Daher geht

[25] Philosophische Gotteslehre (München 1948) 134 ff.

[26] Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus, in: Concilium 2 (1966) 399 ff.

[27] Vgl. noch vom gleichen Verf.: Die Gottesfrage im Denken M. Heideggers (jetzt auch in: Auf der Spur des Ewigen [Freiburg 1962] 262 ff.). Nur hat Heidegger unbestreitbar recht mit der These, das so erschaute „Sein-selbst“ sei in seinem „Wesen“ immer noch endlich und absolut impersonal.

Erfahrungswissenschaft als solche nicht auf „Seiendes". Sogar die „reine Phänomenologie", die das einfachhin Faktische und Empirische übersteigt, übt gegenüber dem Realitäts-, dem An-sich-Charakter des Gegebenen notwendigerweise Epoché. Auch das Subjekt, das „Ich" des Aussagenden und Wissenschaft Treibenden wird nur in seiner Objektiviertheit, als Gegenstand im transzendentallogischen Sinne, gegenwärtig. Das ist der zu konzedierende Ansatz der phänomenologischen Deskription, selbst bei J.-P. Sartre[28]. Freilich definiert eine Wissenschaft, die in der Epoché verharrt, sich selbst als Abstraktion und ruft somit nach einer anderen, die diese Abstraktion aufhebt, d. h. die offengelassene Frage entscheidet. Der Naturwissenschaftler (und auch die Wesensphänomenologie) macht aber die obzwar unthematische Setzung von (wirklich) Seiendem nicht zur *Voraussetzung* seiner Methode.

Wenn alles Seiende an die Einzelwissenschaften abgegeben wird, dann läuft man sofort Gefahr, von Gott wissenschaftlich nur mehr als Geisteswissenschaftler reden zu können, als Religionsgeschichtler, Religionspsychologe und -phänomenologe. Der Metaphysiker versteigt sich dann seinerseits zur Behauptung, Gott lasse sich nicht als „ens" kennzeichnen[29]. Er verstößt damit nicht nur gegen den metaphysisch primären Sinn von „ens", er verbaut sich auch den Weg zu einem fruchtbaren Gespräch mit der gelebten Religion, gerade auch derjenigen der Offenbarung. Denn ein personaler, handelnder Gott deckt sich niemals mit dem „Sein selbst" der reinen metaphysischen Abstraktion. Natürlich hat die Theorie der philosophischen Gotteserkenntnis alsbald aufzuzeigen, daß Gott als „ens" im unvergleichlichen Verstande *analog* zu denken ist, gerade weil sein Seiendsein mit seinem Sein formal identisch ist (und somit in einem die unendliche Fülle dessen, was mit Sein überhaupt positiv gemeint sein kann)[30]. Dabei läßt sich, begreiflicherweise nicht ohne die Mühe einer immer erneuten Läuterung unserer „Begriffe", all das einholen, was die allgemeine Metaphysik über die Transzendentalien und die „perfectiones purae" zu befinden vermag.

Die Hauptaufgabe einer Metaphysik heute muß darin erblickt werden, die Idee des Seins und deren Genese möglichst scharf zu umschreiben. Nur mache man es sich damit nicht zu leicht, indem man in Vereinfachungen verfällt. Daß die griechische Metaphysik einem „dinglichen" Seinsverständnis verhaftet sei, wiederholen viele seit langem. Warum aber behaupten, die Begriffe „actus purus" und „esse substistens" seien aus dem „esse" als „Seinsprinzip der dinglichen (!) Seienden gewonnen"?[31]. Sie sind gewonnen aus einer echt ontologischen Interpretation der

---

[28] La transcendance de l'Ego (Recherches philosophiques, 6 [1936/37]), dt.: Die Transzendenz des Ego. Drei Essays (Rowohlt 1964).

[29] Es ergibt sich die Selbstverständlichkeit, daß der Gottesbeweis „absolut sui generis ist und nicht als Einzelerkenntnis von diesem und jenem verrechnet werden kann", die Erkenntnis Gottes also nicht „als eine unter anderen" aufgefaßt werden darf (K. Rahner, Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik, in: Catholica 20 [1966] 13 f. 15). Zugegeben, es mangelt überall schon an einer formalen Analyse des Gottesbeweises, insofern er nur im analogen Sinne Beweis ist, wie auch der Gottesbegriff nur im analogen Sinne „Begriff". Ähnliche Überlegungen formaler Art gelten für die Metaphysik und ihre Begriffe und Beweise überhaupt. — Die bekannten Texte des heiligen Thomas zur Terminologie (Gott als „esse" und nicht als „ens" und doch wieder als „ens") haben ihr (auch geistesgeschichtliches) Interesse nicht verloren.

[30] „Analogie" waltet in ihrer Vollgestalt letztlich ja nur zwischen Gott und Geschöpf. Innerhalb des Geschöpflichen verbleibt bei allen Analogiespannungen (zwischen Substanz und Akzidens, den Seinsstufen usw.) immer das univoke Moment der Kontingenz, die keine Grade zuläßt.

[31] H. Ebert, Der Gott der Philosophen, in: Hochland 58 (1966) 482 ff.

Seienden als Seienden: Wirft man nicht oft „ontologisch“ und „dinglich“ zusammen? Übrigens geben schon bei Aristoteles im Grunde, wie bekannt, nicht die „Dinge“, d. h. die anorganischen Seienden, das Leitbild ab, sondern die Organismen und die „technischen“ Werke. Das muß zu nuancierteren Urteilen führen. Es stimmt auch nicht, daß die „Seinsstufe (!) des esse subsistens“ (ebd.) letztlich am Sein des Anorganischen orientiert bleibt, weil man von diesem bis zu jenem aufsteigt: Wenn z. B. Thomas vom Anorganischen ausgeht und in einer Aufwärtsbewegung zum Geistigen gelangt, dann am Leitgedanken der „Innerlichkeit“ des Wirkens, welche doch gerade im Anorganischen hinter ihrer Idee zurückbleibt und darum nach oben zu suchen zwingt — was soll hier noch der Vorwurf des Sichausrichtens am Anorganischen? Ähnliches wäre zu fragen in bezug auf Wendungen wie: Geistigkeit werde, weil aus der Immaterialität abgeleitet, immer noch vom Materiellen her gesehen und erscheine als eine Kategorie neben dem Materiellen (ebd.). Zudem ist Geistigkeit nicht Kategorie, sondern „perfectio pura“, also schon deshalb nie etwas „neben“ dem Materiellen. Oder warum in aller Welt „natural“ und „vorhanden“ und „Substanz“ gleichsetzen? Nun, mit derlei Gegenfragen sind die hier aufgerührten geistesgeschichtlichen Probleme wahrlich nicht erledigt. Und Ebert ist ja gerade darum bemüht, in der Nachfolge von Rahner, Metz u. a. bei Thomas eine dem Christlichen kongenialere „Denkform“ nachzuweisen. Doch das wäre ein neues Thema.

Auf alle Fälle sollte die „Natur“ als Ort der Gottesbegegnung nicht preisgegeben werden[32]. Die Rede von der Verborgenheit, ja „Abwesenheit“ Gottes in der Welt hat ihre Grenzen, so legitim und heilsam sie innerhalb dieser Grenzen auch sein mag.

[32] Dazu H. U. v. Balthasar, Die Gottesfrage des modernen Menschen (Wien 1956) 141 ff. Ist dem modernen Menschen wirklich „das Schreckliche zugestoßen, daß ihm Gott in der Natur gestorben ist“ (ebd. 149)? Auch wenn „in den Laboratorien“ der Wissenschaftler und auf den „Kanzeln der Universitäten“ das Wort „Gott“ nicht mehr vorkommt (J. Meurers)?

Besprechungen

Weber, Hermann, *Die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts im System des Grundgesetzes* (Schriften zum öffentlichen Recht, 32). Gr. 8° (187 S.) Berlin-München 1966, Duncker & Humblot. 28.60 DM.

Der Buchtitel gibt deutlich zu verstehen, daß der Verf. die derzeit in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Grundgesetz bestehende Rechtslage klarstellen will, also nicht de lege ferenda, sondern ausschließlich de lege lata berichtet und argumentiert.

Als Zentralbegriff seiner Untersuchung wählt er den erstmals durch die Weimarer Reichsverfassung (WRV) auf „Religionsgesellschaften" (heute meist „Religionsgemeinschaften" genannt) angewandten Begriff der *öffentlich-rechtlichen Körperschaft:* „Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechts, soweit sie solche bisher waren" (Art. 137, Abs. 6). Zweifellos ging die Absicht der Schöpfer dieser Verfassung dahin, in diesem einen terminus die von den „anerkannten" oder „aufgenommenen" Kirchen bisher innegehabte Rechtsstellung zusammenzufassen und — jedenfalls in ihrem Kerngehalt — auch für die Zukunft zu gewährleisten. Da die sog. Religionsartikel der WRV in das Bonner Grundgesetz (BGG) als „Bestandteil dieses Grundgesetzes" (Art. 140) übernommen sind, untersucht W. zunächst ihren ursprünglich in der WRV gemeinten Sinn, hier also den Sinn des terminus „öffentlich-rechtliche Körperschaft" (ö-r K), und prüft anschließend, ob dieser Sinn bei der Übernahme in das BGG unverändert geblieben ist oder in dessen „Systematik" (so im Buchtitel; richtiger würde man wohl sagen: zufolge des völlig anderen Ansatzes und Ausgangspunktes, von dem das BGG ausgeht), gleichviel ob gewollt oder ungewollt, einen Wandel erfahren hat. Diese letztere, im Schrifttum wohl überwiegend vertretene Meinung lehnt W. ab. Dabei verkennt er keineswegs, daß das Verhältnis von Kirche und Staat heute wesentlich anders gesehen wird als zur Zeit der Weimarer Republik, aber er glaubt, den unverkennbar eingetretenen Wandel damit erklären zu können, daß — wie er überzeugend nachweist — Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung jener Jahre (hinzuzufügen wäre: selbst die kirchlichen Amtsstellen) noch weitgehend in den Vorstellungen verfangen waren, mit denen die WRV hatte brechen wollen und ihrem Wortlaut nach eindeutig gebrochen hatte; erst heute wird damit wirklich Ernst gemacht. Trotzdem befriedigen diese Ausführungen W.s nicht ganz. Es ist nun doch einmal so, daß die WRV, im Grunde genommen, rein positivistisch es unternahm, einen nicht nur religions-neutralen, nicht einmal einen nur weltanschaulich neutralen, sondern — wenn der Ausdruck zulässig ist — einen *wert*neutralen Staat zu schaffen, in welchem jeder, gleichviel zu welcher Überzeugung und zu welchen Werten er sich bekannte, sich zu Hause fühlen sollte, um „nach seiner façon" irdisch selig zu werden. Im Gegensatz dazu anerkennt das BGG ausdrücklich *über*positive Werte und stellt damit sein Verhältnis zu den Religionen und Religionsgemeinschaften, aber auch zu den überpositive Werte anerkennenden a-religiösen Weltanschauungsgemeinschaften von vornherein auf einen anderen Boden. Der Staat der WRV konnte konsequenterweise in den Kirchen nur historisch-kontingente, allenfalls kulturhistorisch interessante Größen sehen und sie als solche behandeln, aber auch *nicht mehr* als das; wenn dagegen heute beispielsweise von einem „Auftrag" die Rede ist, den die Kirchen zu erfüllen hätten, gleichviel ob sie — worüber der religionsneutrale Staat nicht zu urteilen hat — diesen „Auftrag" von oben her empfangen oder sich selbst erteilt haben, den aber auf jeden Fall der Staat ihnen *nicht* erteilt hat, ja wenn der Staat die Kirchen auch nur „in ihrer theologischen Existenz ernst nimmt", so liegt das jenseits der durch die WRV unübersteiglich gezogenen Grenzen. Unter dieser Rücksicht dürfte die von W. bekämpfte These, die Religionsartikel der WRV hätten durch ihre Einverleibung in das BGG einen neuen, wesentlich reicheren Inhalt gewonnen, sich durchaus halten lassen; da es W. jedoch nur um das *juridisch-technische* Problem

geht, was speziell der terminus „ö-r K" *hergibt,* welchen technischen Dienst er innerhalb der „Systematik" von WRV und BGG leistet, durfte er diese einer anderen Schicht angehörende Problematik außer acht lassen; allerdings müßte er folgerecht seine These, die Religionsartikel der WRV hätten dadurch, daß sie „Bestandteil" des BGG geworden sind, keine Sinnesänderung erfahren, dahin einschränken, die *Funktion* der rechtstechnischen Mittel, deren die WRV sich in ihren Religionsartikeln bediente, sei auch im BGG und speziell in dessen „Systematik" die gleiche geblieben; mehr als dies braucht er zudem für sein Vorhaben gar nicht.

Aber auch wer wie W. sich darauf beschränkt, die nach dem BGG bestehende Rechtslage darzustellen, kann nicht umhin, auf das Selbstverständnis des zu diesem Grundgesetz sich bekennenden Staates wie auch auf die Vorstellung, die dieser sich vom Selbstverständnis der Kirche bzw. der Kirchen macht, zurückzugreifen; für die Auslegung des Gesetzestextes ist das unentbehrlich. Was dies angeht, wird man W. bezeugen müssen, daß es ihm in hohem Grade gelungen ist, der *Kirche* und ihrem Selbstverständnis gerecht zu werden; das trifft zum mindesten auf die katholische Kirche und auf das calvinisch-reformierte Kirchentum zu, aber auch ganz allgemein auf Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, insoweit diese sich als sichtbare und rechtlich verfaßte Gebilde verstehen, weniger dagegen auf eine Religionsgemeinschaft, die zwar als sichtbar und rechtlich verfaßt in Erscheinung tritt, sich selbst jedoch als „unsichtbare Kirche" versteht. Ernste Bedenken dürften dagegen bestehen, ob W. das Selbstverständnis und die soziologische Wirklichkeit des heutigen *Staates* trifft. Was er entwickelt, dürfte viel eher das Selbstverständnis des aus der Französischen Revolution hervorgegangenen Staates des 19. Jahrhunderts sein, das allerdings in der heutigen Staatspraxis und im staatswissenschaftlichen Schrifttum noch sehr stark nachwirkt, um nicht zu sagen: sie noch weitgehend beherrscht, jedoch nicht nur durch die soziologische Struktur unserer heutigen Gesellschaft überholt ist, sondern auch von den Schöpfern des BGG im „Parlamentarischen Rat" bereits geistig überwunden war. Für W. ist der Staat und nur er allein societas perfecta, die er zudem im Sinne der societas completa versteht, also als das soziale Gebilde, *neben* dem, aber auch *unter* und *über* dem es im gleichen Territorium andere seinesgleichen nicht gibt und nicht geben kann; die staatliche Souveränität ist ausschließlich und unteilbar (gelegentlich allerdings scheint W. selbst Einschränkungen für notwendig zu halten). Im Grunde genommen, ist W.s Vorstellung diejenige von 1789: originär gibt es nur die das souveräne Staatsvolk bildenden Individuen und den souveränen Staat. Schon die WRV, erst recht aber das BGG haben zum mindesten begonnen, sich von dieser Vorstellung zu lösen, und befinden sich auf dem Wege zu einem Ordnungsbild der Gesellschaft, das nicht nur *eine* und folgerecht allumfassende, sondern mehrere und daher nur Teilbereiche umgreifende, entweder nebeneinander bestehende oder vor allem stufenartig einander überlagernde Souveränitäten aufweist (Öffentlich-Rechtlichkeit auch im normativen Sinne nicht einspurig und einschichtig, sondern mehrspurig und vor allem mehrschichtig). Zwar ist der Staatsbegriff des 19. Jahrhunderts noch keineswegs aufgelöst, aber er befindet sich doch in fortschreitender Auflösung. Damit hängt zusammen, daß auch über das derzeitige Verhältnis von Staat und Gesellschaft oder über die heute für das Staatsvolk und den „Staat" selbst maßgebliche Auffassung von diesem Verhältnis eindeutige Aussagen nicht gemacht werden können. W. ist — durchaus begrüßenswerterweise — bestrebt, juristische und soziologische Betrachtung klar auseinanderzuhalten, und beschränkt sich — was ihm selbstverständlich freisteht — auf die juristische Seite der Problematik, muß dafür aber in Kauf nehmen, daß sein „Staat" zwar in hohem Grade der herkömmlichen staatsrechtlichen Dogmatik, aber nur recht unvollkommen dem Verfassungsrecht des BGG und in noch eingeschränkterem Maße der heutigen Verfassungswirklichkeit entspricht („Verfassungswirklichkeit" hier nicht, wie es vielfach geschieht, im Sinne mißbräuchlicher Abweichung von den rechtlichen Normen der Verfassung verstanden, sondern als deren legitime Auslegung und Fortentwicklung durch die Praxis).

W. erwähnt den Bedeutungswandel, den der Begriff „ö-r K" durch den Nationalsozialismus erfahren hat, indem der NS-Staat für vielerlei Aufgaben „ö-r K.en" ins Leben rief; der viel tiefer gehende Bedeutungswandel dagegen, der darin besteht,

daß die NSDAP nicht nur sich selbst, sondern auch ihre ausländischen (sic!) Gliederungen — beispielsweise den Gau Danzig zu einer Zeit, da Danzig „Freie Stadt" unter Völkerbundsmandat war — zu ö-r K.en machte, zugleich aber sich zur *Herrin* über den Staat aufwarf („wir befehlen dem Staat"!), findet sich bei W. nicht erwähnt, und doch ist gerade er dazu angetan, mit besonderer Schärfe die Frage aufzuwerfen, ob die dem Begriff der ö-r K üblicherweise und daher auch von W. zugeschriebene *Staatsbezogenheit* wirklich konstitutives Begriffsmerkmal der Öffentlich-Rechtlichkeit ist oder nur unter der Voraussetzung des Staatsverständnisses des 19. Jahrhunderts zutrifft und an dieses Staatsverständnis gebunden bleibt. Ohne Staatsphilosophie, bloß mit juristischer Dogmatik lassen Fragen dieser Art sich nicht beantworten.

Nicht ausreichend untersucht und beantwortet erscheint bei W. die entscheidend wichtige Frage, wer darüber zu befinden hat, was *eigene Angelegenheiten* der Kirche sind. „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig" (WRV, Art. 137, Abs. 4); welche Angelegenheiten sind das? In W.s „Zusammenfassung der Ergebnisse" heißt es unter Ziff. 1, daß „die ... staatliche Souveränität über alle Verbände und Personen auf dem Staatsgebiet ebenso fortbesteht wie die staatliche Grenzziehungsbefugnis gegenüber den Kirchen"; bei dieser beiläufigen Feststellung hinsichtlich der „staatlichen Grenzziehungsbefugnis" hat es sein Bewenden. Da W. die staatliche Souveränität „von der Gerechtigkeit begrenzt" sein läßt (ebd.), ist zwar jede Art von Willkürbefugnis des Staates gegenüber den Kirchen ausgeschlossen; da aber der souveräne Staat, wie W. ihn versteht, kein Recht nimmt vor einer höheren Instanz, ist die Kirche dennoch faktisch seiner stärkeren „zwangsbestückten Gewalt" (ein Lieblingsausdruck W.s!) preisgegeben. Vermutlich aber denkt W. hier soziologischer, als ihm selbst bewußt ist: Wenn die tatsächliche Entwicklung der Dinge dahin geht, daß z. B. Personenstandswesen, Friedhofswesen, Schulwesen — um bei W. gelegentlich zur Sprache kommende Bereiche zu nennen — nach herrschender (und darum richtiger?!) Meinung Aufgaben des Staates sind, dann — allerdings auch nur dann — könne dieser kraft seiner Souveränität die Kirche aus diesen Bereichen ausschließen, ohne damit ihre Rechte zu verletzen.

Allzu kurz geht W. auf die doch auch nicht ganz unwichtige Frage ein, welche kirchlichen Gebilde in concreto denn nun „ö-r K.en" sind. Nach dem strengen Territorialprinzip, das W. für den Staat vertritt, können es nur solche kirchliche Gebilde (Gliederungen, Einrichtungen) sein, die ganz innerhalb der Staatsgrenzen liegen. Daß die katholische Kirche als Weltkirche nicht „ö-r K" deutschen staatlichen Rechtes sein kann, versteht sich von selbst; sie wird traditionell als Völkerrechtssubjekt oder doch Quasi-Völkerrechtssubjekt behandelt. Wie aber verhält es sich mit den Bistümern, deren Grenzen sich mit Landesgrenzen innerhalb der BRD oder mit dem Geltungsbereich des Grundgesetzes überschneiden (vgl. oben NS-Gau Danzig)? Diese Frage wird nicht beantwortet. Dagegen stellt W. zutreffend heraus, daß das deutsche Staatskirchenrecht die Pfarreien (unter der Bezeichnung „Pfarr-Gemeinde" oder „Kirchen-Gemeinde") zu ö-r K.en macht, obwohl sie nach katholischem Kirchenrecht zweifellos nicht körperschaftlich verfaßt sind; vielleicht wäre ein Hinweis angebracht, daß das deutsche Staatskirchenrecht sich hier vom kalvinischen Gemeindebegriff leiten läßt.

Die zahlreichen, bis hierhin geltend gemachten Einwendungen, Bedenken und Anstände wollen keineswegs davon abschrecken, sondern im Gegenteil lebhaft dazu ermuntern, von W.s ebenso sorgfältig wie sauber durchgeführter Untersuchung durch eigenes Studium Kenntnis zu nehmen. Eben darum kann hier auch Abstand davon genommen werden, über seine Argumentation und seine Ergebnisse im einzelnen zu berichten. — Bleibt man sich bewußt, daß W. — was ebenfalls ein rühmenswerter Vorzug seines Buches ist — sich genau in den Grenzen des im Buchtitel angekündigten Themas hält, so wird man sowohl seiner Deduktion als auch seiner in 12 Thesen sauber formulierten „Zusammenfassung der Ergebnisse" (156 ff.) nahezu uneingeschränkt beipflichten können. Die wertende „Schlußbetrachtung" (159/160) ist abgeklärt und wirkt sympathisch. Nur wenn W. im allerletzten Satz von „zahlreichen neueren Thesen" spricht, die „Staat und Kirche als gemeinsame Verwalter des ‚bonum commune' ... sehen und so ein neues System von ‚Thron und

Altar' ... begründen", und wenn er es als besonders bedenklichen Übelstand dieser Konzeption beklagt, daß „sich ein Träger dieser Ordnung — die Kirche — völlig entgegen den Intentionen unseres Gemeinwesens den Grundprinzipien der Legitimation vom Volke her und der institutionalisierten Verantwortung vor diesem Volke entzieht" (160), so befriedigt dieser Ausklang nicht recht. Einmal wird man bezweifeln dürfen, ob diese „zahlreichen neueren Thesen" wirklich so rückschrittlich (herrschafts-)stände-staatlich gemeint sind, wie W. mit seiner Anspielung auf „Thron und Altar" sie doch offenbar verstanden wissen will. Das Hauptbedenken jedoch richtet sich gegen den zweiten Teil des Satzes. Gewiß müßte nach unseren heutigen staatsrechtlichen Vorstellungen eine als echte „Partnerin" sich mit dem „Staat" in die Ausübung öffentlicher Gewalt teilende „Kirche" sich demokratisch legitimieren und demokratisch verantworten. Aber wäre sie überhaupt noch eine sich selbst „theologisch ernst nehmende" Kirche? Nein; sie wäre von sich selbst abgefallen. Eine „Partnerschaft", in der die Kirche sich auf die gleiche — weltliche! — Ebene mit dem Staat stellen würde, ist mit dem Selbstverständnis der Kirche völlig unvereinbar. Da aber auch W. sie ablehnt — mag seine Begründung auch vom entgegengesetzten Ende, d. i. vom Selbstverständnis des demokratischen Staates, her kommen —, so besteht doch auch hier der Sache nach kein Gegensatz, und man muß W. zubilligen, daß er, „im System des Grundgesetzes" bleibend, überhaupt nur diese und keine andere Begründung für seine Ablehnung geben kann. — Alles in allem eine Arbeit, deren man sich freuen darf und für die dem Verfasser Dank gebührt. Ohne an irgendeiner Stelle die Grenzen seines im Buchtitel angekündigten Themas zu überschreiten, hält W.s Arbeit wesentlich *mehr*, als das vielleicht eng erscheinende Thema verspricht.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Hoefnagels, Harry, *Soziologie des Sozialen. Einführung in das soziologische Denken.* Geleitwort von *Prof. Dr. Hans Freyer.* 8° (285 S.) Essen 1966, Driewer.

Bereits der Titel des Buches verrät einen Anklang an das 1962 erschienene Werk des Verfassers ‚La sociologie face aux „problèmes sociaux"' (besprochen in Schol 38 [1963], 631). Wiederum gibt der Titel auf den ersten Blick ein Rätsel auf, womit anders als mit „dem Sozialen" oder „den sozialen Problemen" die Soziologie es denn zu tun haben könnte. Nichtsdestoweniger ist der Titel nicht nur sinnvoll, sondern durchaus treffend gewählt, um das in den Blick zu rücken, worum es H. geht: Was ist denn eigentlich die soziale Problematik, was ist das Soziale, was ist es, das die Sozia(bi)lität des Menschen ausmacht? Mit diesen Fragen befaßt sich die Philosophie seit mehr als 2000 Jahren. Gewiß geht sie von der Erfahrung aus, aber von einer elementaren und primitiven, d. i. *vor*wissenschaftlichen Erfahrung; es ist an der Zeit, daß eine Erfahrungswissenschaft uns eine wissenschaftlich gesicherte, gebrauchsfertig aufbereitete und durchsichtig gemachte Erfahrungsgrundlage liefert, die der abschließenden Erkenntnis ex ultimis causis nicht mehr allzuviel zu tun übrigläßt und sie damit vor Kurz- und Fehlschlüssen bewahrt.

Die wesentliche Beweisführung, deren H. sich bedient, ist die gleiche wie in seiner früheren Schrift, nur verwendet er sie jetzt nicht mehr mit dem begrenzten Ziel der Auseinandersetzung mit der Max Weberschen und Durkheimschen Soziologie, sondern mit voller Breitenwirkung. Immer und überall streben die Menschen nach Gemeinschaft, die freiheitlich und zugleich von dauerndem Bestand sein soll, und dieses ihr Streben erweist sich nicht als erfolglos, sondern führt immer wieder — meist sogar auf jeweils höherer Stufe — zu einem für alle annehmbaren Ergebnis. Alle Menschen verlangen eine gerechte Ordnung der Gesellschaft („soziale Gerechtigkeit"). Immer wieder streiten sie darüber, was gerecht sei, und kämpfen um die Verwirklichung dessen, was sie als gerecht ansehen, aber über eine ständig wachsende Zahl von Streitpunkten wird Verständigung erzielt. So spricht H. von einer „werdenden sozialen Gerechtigkeit" und fragt, wie es sich erkläre, „daß die Frage der sozialen Gerechtigkeit die Menschen einerseits entzweit, sie dennoch anderseits auch eint?" (101/102). Offenbar dadurch, daß die in der Gesellschaft bestehende Ordnung wenigstens in den Hauptstücken von allen als gerecht anerkannt wird, denn anders kann eine *freie* Gesellschaft überhaupt nicht bestehen.

So ziemlich alle im soziologischen Schrifttum erörterten Fragen, aber auch eine Anzahl anderer, deren Vernachlässigung H. zu rügen hat, werden in wohlüberlegter und klarer Weise behandelt. Besonders wohlgelungen erscheinen H.s Ausführungen über die zwischen Freiheit und Gleichheit, Ordnung und Gleichberechtigung, Freiheit und sozialer Gebundenheit bestehende Dialektik. Seine Position gegenüber der *Frankfurter* soziologischen Schule formuliert H., indem er dem Adornoschen: „Nur dem, der Gesellschaft als eine andere denken kann denn die existierende, wird sie ... zum Problem" das „dialektische Gegenstück" an die Seite stellt: „Nur der, der Gesellschaft als (unvollkommen) gelöstes Problem ansieht, kann sie (konkret) als andere denken" (Anm. 47 und 278). Ähnlich glückliche Formulierungen gelingen ihm häufiger, ja selbst Wortspiele wie „sozial ungebundene Freiheit — gebundene unsoziale Freiheit".

Nicht voll vermag ich H.s Meinung über die *Wirtschaft* (149 ff.) zuzustimmen. Gewiß, so wie er Kultur (im Sinn der höheren Kulturbereiche) definiert, läßt sich ein Begriffspaar Kultur/Wirtschaft bilden. Die Wirtschaft erschöpft sich aber nicht, wie es bei H. — und bei sehr vielen anderen Autoren — den Anschein hat, in der Beschaffung und Verteilung der für das menschliche Leben überhaupt und für das höhere kulturelle Leben im besonderen erforderlichen Mittel, sondern besteht wesentlich in der eigentümlichen Verschränkung von Zielwahl und Mittelwahl, in dem Abwägen zwischen den verschiedenen, durch Einsatz der nur beschränkt verfügbaren Mittel zu erreichenden Ziele und Zielkombinationen einerseits und dem Aufwand für die Beschaffung der Mittel und der Verteilung der beschafften auf die verschiedenen Verwendungen anderseits. Diese so allgemein unterschätzte, wenn nicht gar völlig übersehene „haushälterische" Seite der Wirtschaft ist doch geradezu die Bekrönung alles menschlichen Kulturlebens!

In meiner Besprechung von H.s französischem Werk (s. oben!) bemerkte ich, als Soziologe lege H. „pflichtschuldig die unerläßlichen Lippenbekenntnisse zur Wertfreiheit der Wissenschaft ab; die ‚zünftigen' Soziologen dürften ihm jedoch vorwerfen, seine Arbeit sei nichts anderes als eine raffinierte Erschleichung, mittelst deren er dem Naturrecht Einlaß in die Soziologie verschaffen wolle" (a. a. O.). Die vorliegende Arbeit des inzwischen selbst zum „zünftigen Soziologen" aufgerückten Verfassers benötigt solche Lippenbekenntnisse nicht mehr; nur an die „mit Recht von den Befürwortern der wertfreien Wissenschaft formulierte Regel, daß das Resultat wissenschaftlicher Forschung nicht von den persönlichen subjektiven Wertungen des Forschers abhängig sein dürfe", sagt H., habe er sich gehalten (248). Weil sich *„im sozialen Leben selbst"* (Hervorhebung im Original) der „Maßstab" fand, „nach dem es beurteilt werden muß, weil es das Leben von Menschen ist, die zu einem menschlich befriedigenden Leben zu kommen versuchen", und indem H. sich ständig angelegen sein ließ, „die bestehende soziale Realität von dem her zu beurteilen, was die werdende soziale Realität selbst darüber sagen wird", habe sich die Möglichkeit ergeben, „die Alternative ‚wertende oder wertfreie Wissenschaft' zu übersteigen" (ebd.). In der Tat, es gibt nur die Alternative: Entweder ist das Sein *werthaft*, oder es ist es nicht. Ist es *nicht* werthaft, dann kann keine Seinserkenntnis zu Werterkenntnissen, kein Schlußverfahren von Seinsurteilen zu Werturteilen und selbstverständlich noch weniger zu normativen Sätzen führen. Das menschliche Sein, am allerdeutlichsten das soziale Leben, ist jedoch nicht nur werthaft, sondern es lebt von der Bejahung des ihm eigenen Wertgehalts, und dieser Bejahung kann kein Mensch ohne Verzicht auf sein Menschtum sich entziehen; ungeachtet der Meinungsverschiedenheiten im einzelnen bejahen alle Glieder der Gemeinschaft diesen Wertgehalt, ohne dessen Bejahung die menschliche Gemeinschaft nur auf Grund unausweichlichen Zwanges, aber nicht als *freie* Gemeinschaft bestehen könnte. Die menschliche Sozialität läßt sich nun einmal nicht anders als von ihrem Wertgehalt her erklären; der Soziologe, der seine Wissenschaft wertfrei aufbauen will, *verfehlt*, wenn er diesem Vorsatz treu bleibt, seinen Gegenstand, oder er *erliegt* seinem Gegenstand und wird — wohl meist, ohne es zu merken — seinem Vorhaben untreu.

Der französischen Erstlingsschrift H.s hatte kein Geringerer als *Raymond Aron* eine ebenso geistreiche wie liebenswürdige ‚préface' mit auf den Weg gegeben. Auch der vorliegenden Arbeit ist die Auszeichnung eines sehr anerkennenden Geleitworts

aus der Feder von *Hans Freyer* zuteil geworden — durchaus verdientermaßen. Dank und Anerkennung gebührt aber auch dem Übersetzer *D. H. J. Helle*, Assistent am Seminar für Sozialwissenschaften der Universität Hamburg. Die Originalausgabe des Werkes erschien 1964 in einem holländischen Verlag und in holländischer Sprache; einige Bezugnahmen auf holländische Verhältnisse erinnern noch daran; davon abgesehen aber kommt dem Leser nicht zu Bewußtsein, es mit einem ursprünglich in fremder Sprache geschriebenen Werk zu tun zu haben.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

d'Espagnat, Bernard, *Conceptions de la Physique Contemporaine. Les interprétations de la mécanique quantique et de la mesure.* Gr. 8° (154 S., 1 Fig.) Paris 1965, Hermann. 24.— F.

In der physikalischen Fachliteratur, dem philosophischen Erkenntnistheoretiker somit weithin unzugänglich, ist seit Jahren eine Diskussion darüber im Gange, wie sich der erkenntnistheoretische Realismus, der jedem Naturwissenschaftler von Hause aus zu eigen ist, mit dem quantenphysikalischen Formalismus, insbesondere der Theorie des Meßprozesses, vereinbaren lasse; E., theoretischer Physiker, hat in seinem Buch diese Diskussion gleichsam nachvollzogen. Die hauptsächliche Schwierigkeit ergibt sich daraus, daß der quantenphysikalische Formalismus für einen und denselben Meßprozeß zwei verschiedene Beschreibungsweisen verwendet: einmal die Reduktion der Wellenfunktion, sodann die Beschreibung als „gewöhnliche" physikalische Wechselwirkung zwischen Meßobjekt und Meßapparat. (Eine mathematik-freie Erklärung dieser Fachausdrücke findet der Leser in: W. Büchel, Philosophische Probleme der Physik [Freiburg i. B. 1965] 314 ff., 334 ff.) Diese beiden Beschreibungsweisen liefern, das ist der seit langem bekannte und von E. nochmals herausgestellte Sachverhalt, *nicht* genau dieselben physikalischen Ergebnisse (vgl. Büchel 336 ff.); in gewissen Fällen erfolgt sogar eine Reduktion der Wellenfunktion eines Objekts, mit welchem der Meßapparat gar nicht mehr in physikalischer Wechselwirkung steht (EPR-Paradoxon [vgl. Büchel 323 ff., 369 ff.]); was hat das zu bedeuten?

Zum Ausgangspunkt seiner Diskussion nimmt E. die erkenntnistheoretisch-realistische Arbeitshypothese, daß eine objektive materielle Wirklichkeit existiere und daß sie im Prinzip mit den Mitteln der Physik adäquat beschrieben werden könne. Diese adäquate Beschreibungsweise muß wohl, innerhalb seiner Geltungsgrenzen, der quantenphysikalische Formalismus liefern; denn wie könnte er sich sonst tausendfach immer wieder bewähren? Bei dem Meßprozeß wird aber, wie oben angegeben, diese Beschreibungsweise innerlich widersprüchlich, und zwar nicht, weil die Geltungsgrenzen des Formalismus berührt würden, sondern nur und ausschließlich, weil der „Beobachter" mit ins Spiel kommt.

Man hat eingewandt, der von E. herausgestellte Widerspruch sei irreal, weil die Reduktion der Wellenfunktion nicht als strenge, sondern nur als idealisiert-angenäherte Beschreibungsweise aufzufassen sei (Daneri-Prosperi-Loinger in: Nuovo Cimento *44 B* [1966] 119, hier 128). E. hat, den Einwand vorwegnehmend, auf Beispiele hingewiesen, in denen nach dieser Deutung ein Mensch in idealisierter Annäherung in tausend Stücke zerrissen, in genauer Wirklichkeit aber auch noch ein wenig heil und lebendig sein müßte; zwischen einer solchen „idealisierten Annäherung" und „genauen Wirklichkeit" besteht aber nach dem klaren Zeugnis unseres Bewußtseins ein eindeutiger Widerspruch (128 f.).

Könnte man annehmen, daß der quantenphysikalische Formalismus ganz allgemein nur eine unvollkommene, idealisiert-angenäherte Beschreibung der Wirklichkeit böte? Diese Auffassung vertreten alle jene physikalischen Autoren, die versuchen, die Quantenphysik mit ihrer Problematik durch einen adäquateren und vollkommeneren Formalismus zu unterfangen. Aber diese Ergebnisse waren bisher so kümmerlich, daß sie nicht einmal bei den Physikern, die der Quantenphysik kritisch gegenüberstehen, Anklang finden konnten. Der Rez. möchte jedoch die Frage anmelden, ob nicht mit der Möglichkeit zu rechnen sei, daß der menschliche Geist in seiner Abhängigkeit von dem für solche Zwecke doch immerhin nicht ganz unproblematischen Instrumentarium der Sinnesorgane eben bei der Quantenphysik

als einer inadäquat-symbolischen Beschreibung der objektiven Realität stehenbleiben müsse. Gelegentlich taucht ein solcher Gedanke auch bei E. kurz auf (98 f., 121).

Da die realistische Konzeption keine Lösung zu bieten scheint, untersucht E. die positivistische Alternative, sei es in ihrer ursprünglichen Form, sei es in der vor allem auf N. Bohr zurückgehenden Modifikation. Ihre hauptsächliche Schwierigkeit liegt darin, daß sie in letzter Konsequenz immer irgendwie auf eine Art Solipsismus hinausläuft. Rein naturwissenschaftlich läßt sich dagegen natürlich nichts einwenden, aber E. empfindet es doch als „unbefriedigend". E. macht in diesem Zusammenhang auf den interessanten Umstand aufmerksam, daß in der Geisteshaltung des praktizierenden modernen Physikers zwei Mentalitäten friedlich miteinander koexistieren, die aus radikal entgegengesetzten philosophischen Ursprüngen stammen: die empiristisch-positivistische Bereitschaft, gegebenenfalls die scheinbar evidentesten Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen, und die idealistisch-pythagoreische instinktive Neigung, die „eleganteste" Gleichung für die richtige zu halten. Diese Koexistenz zweier so entgegengesetzter Mentalitäten macht nach Ansicht des Rez. deutlich, wie unberechtigt das beliebte Verfahren ist, die Mentalität eines erfolgreichen Physikers als Beweis für die Richtigkeit einer verwandten philosophischen Richtung anzuführen.

Der Positivismus in all seinen Schattierungen ist dadurch charakterisiert, daß er entscheidend das Bewußtsein des Beobachters ins Spiel bringt, während die realistische Konzeption, so wie sie zunächst betrachtet wurde, in ihrer Beschreibungsweise gerade ohne den Rückgriff auf das Bewußtsein auszukommen versucht. Könnte man nun die Schwierigkeiten der realistischen Position nicht vermeiden durch die Annahme, daß die Materie nur dann in Strenge der Quantenphysik unterliege, wenn sie nicht an ein Bewußtsein angekoppelt ist? Wäre es nicht eine naheliegende Vermutung, daß nicht nur die Materie des Gehirns auf das Bewußtsein, sondern auch das Bewußtsein auf die Materie des Gehirns einwirke? Der Physiker E. P. Wigner hat einmal solche Gedanken zu formulieren versucht; E. referiert sie, obwohl auch auf dieser Grundlage keine Lösung für das EPR-Paradoxon ersichtlich zu sein scheint.

Mit einem ausführlichen Verzeichnis der einschlägigen fachphysikalischen Literatur schließt E. sein Buch, das nicht so sehr eine Lösung bieten als vielmehr die Problemstellung klar herausarbeiten will. Nur eines ist sicher, daß wir nämlich auch die selbstverständlichsten der aus der Vergangenheit übernommenen Denkansätze neu überprüfen müssen; denn „weder der hl. Thomas noch Lenin" (143) hätten ihre Thesen ungeändert gelassen, wenn ihnen unsere heutige Problematik bekannt gewesen wäre. W. Büchel, S. J.

Mittelstaedt, Peter, *Philosophische Probleme der modernen Physik.* 2., wesentl. erweiterte Auflage (B.I.-Hochschultaschenbücher, 50/50a). Kl. 8° (208 S.) Mannheim 1966, Bibliographisches Institut. 6.80 DM. — Ders., *Verborgene Parameter und beobachtbare Größen in physikalischen Theorien* (Vortrag auf dem „International Symposium on the Foundations of Physics") Oberwolfach 1966. Preprint.

Für die 1. Aufl. der „Philosophischen Probleme" vgl. Schol 39 (1964) 251. In die 2. Aufl. wurde nun auch eine ausführliche Behandlung der allgemeinen Relativitätstheorie, also des Begründungsproblems der euklidischen bzw. nichteuklidischen Geometrie, aufgenommen. Dabei kommt es in der Auseinandersetzung mit der Auffassung von P. Lorenzen zu einer wesentlichen Klärung der erkenntnistheoretischen Gesamtposition M.s, der nun eindeutig unter einer „apriorischen" Begründung der Logik, Arithmetik, Geometrie usw. die Begründung aus einer *vor*wissenschaftlichen *Erfahrung* versteht. Das sei sogar schon die Auffassung Kants gewesen: Nach Kant sei zwar die Dreidimensionalität und die Metrisierbarkeit des Raumes für die Erfahrung als solche konstitutiv, die Euklidizität dagegen gehöre zu der nur möglichen, aber nicht notwendigen Strukturierung der vor-geometrischen, d. h. vorwissenschaftlichen, Erfahrung. Gemeint ist dabei die Erfahrung von der Konstruierbarkeit der für die euklidische Geometrie relevanten Begriffe (58).

Mit dieser immerhin etwas ungewohnten Kantinterpretation will M. wohl vor allem eine Verbindungslinie von Kant zu dem „operativen Apriori" ziehen, mit dem

H. Dingler und P. Lorenzen die euklidische Geometrie begründen (für Lorenzen siehe dessen Aufsatz in: Philosophia naturalis 6 [1960/61] 415): Die Begriffe der Ebene, des rechten Winkels, der Parallelität usw. werden auf qualitative Homogenitätsforderungen zurückgeführt, und die vorwissenschaftliche Erfahrung zeigt, daß diese Homogenitätsforderungen durch Abschleifverfahren usw. zumindest angenähert realisiert werden können. Damit sind dann die Möglichkeitsbedingungen geschaffen für eine messende Physik, in der die euklidische Geometrie gilt. Aber Lorenzen selbst weist ausdrücklich darauf hin, daß man auch eine andere Physik treiben kann, z. B. die Physik der Relativitätstheorie, welche auf anderen Möglichkeitsbedingungen beruht. M. führt diesen Gedanken weiter: Angesichts der Schwierigkeiten, zu denen die auf dem vorwissenschaftlichen Apriori begründete Physik bei der Konfrontierung mit den empirischen Grundlagen der Relativitäts- und Quantentheorie führt, gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder man hält an dem vorwissenschaftlichen Apriori fest, und dann muß man in die Physik „verborgene Parameter" einführen, welche grundsätzlich empirisch nicht verifizierbar sind. Im Fall der allgemeinen Relativitätstheorie sind es universelle deformierende Kräfte im Sinn von H. Poincaré und H. Reichenbach, welche zur Folge haben, daß die „scheinbaren" Geraden und Ebenen in Wirklichkeit gebogen und gewisse „scheinbar" gebogene Gebilde in Wirklichkeit Geraden bzw. Ebenen sind, ohne daß man jedoch diese wirklichen Geraden und Ebenen unter den anderen „scheinbar" gebogenen Gebilden herausfinden könnte. (Die Untersuchungen von Reichenbach zu dieser Frage werden merkwürdigerweise, soweit Rez. sieht, von M. gar nicht erwähnt.) Die zweite Möglichkeit besteht darin, daß man von dem vorwissenschaftlichen Apriori nur das festhält, was mit der wissenschaftlichen Erfahrung in Einklang steht; diesen Rest kann man dann nach M. als „sekundär apriorisch" gegenüber den darauf aufgebauten physikalischen Theorien bezeichnen. Im Fall der allgemeinen Relativitätstheorie ist in diesem Sinn sekundär apriorisch die freie Beweglichkeit hinreichend kleiner starrer Körper, welche zur Riemannschen Geometrie führt; im Fall der Quantenphysik ist sekundär apriorisch das quantenphysikalische Kausalgesetz, nach dem zwar nicht zwischen dem früheren und späteren Einzelgeschehen, wohl aber zwischen der früheren und späteren Geschehensstatistik ein eindeutiger funktioneller Zusammenhang besteht.

Einem derartig revidierbaren Apriori wird ein Transzendentalphilosoph nicht viel abgewinnen können; aber wenn M. sich bemüht, noch irgendein Apriori zu finden, das nicht zu verborgenen Parametern führt, dann bringt eben dieses Bemühen zum Ausdruck, wie sehr die ganze transzendentalphilosophische Denkweise durch die moderne Physik in Bedrängnis geraten ist. Ist es nun wirklich Ansichtssache, ob man sich für eine Physik mit verborgenen Parametern oder für eine Physik mit einem nur sekundären Apriori entscheiden will? Ein altes Wort sagt: Simplex sigillum veri. Dingler hat dagegen eingewandt, daß man zwischen einer außenbestimmten und einer innenbestimmten Einfachheit unterscheiden müsse: Die Relativitätstheorie weise zwar eine größere außenbestimmte Einfachheit auf, d. h., sie komme einfacher mit den empirischen Gegebenheiten zurecht; aber dafür weise die euklidische Geometrie eine größere innenbestimmte Einfachheit auf, d. h., sie sei eben einfacher aufgebaut als die anerkanntermaßen kompliziertere nichteuklidische Geometrie. Diese Kritik weist darauf hin, daß mit dem „simplex" nicht so sehr die Einfachheit, sondern die *Einheitlichkeit* einer Theorie gemeint ist: Es ist diejenige Theorie vorzuziehen, die mit möglichst wenigen logisch voneinander unabhängigen Grundannahmen auskommt. In diesem Sinn ist die nichteuklidische Geometrie ebenso einheitlich wie die euklidische; ihre Kompliziertheit ist nichts anderes als der Ausdruck der Tatsache, daß sie es gestattet, durch eine zwar komplizierte, aber rein logische Ableitung die verschiedenen Beobachtungstatsachen aus der einen Grundannahme der Proportionalität von Krümmungs- und Materietensor herzuleiten. Gewiß kann es im Einzelfall schwierig sein, zu entscheiden, welche Theorie einheitlicher ist. Aber wenn etwa die eine Theorie mit 3 Konstanten operiert, welche nicht aus der Theorie, sondern nur aus der Erfahrung bestimmt werden können, und wenn eine konkurrierende Theorie mit nur einer derartigen Konstanten auskommt, dann ist sicher die zweite Theorie einheitlicher; und auf diese Weise kann man wenigstens eine Reihe derjenigen konkret durchgeführten physikalischen

Theorien ausschließen, die auf der Basis der euklidischen Geometrie mit der allgemeinen Relativitätstheorie konkurrieren. Das Einheitlichkeitskriterium liegt zudem nicht nur dem wissenschaftlichen, sondern auch schon dem vorwissenschaftlichen Erkennen, z. B. jedem Indizienschluß, zugrunde. M. spricht nicht davon, wohl deshalb, weil er die philosophischen Probleme der *modernen* Physik behandeln will, welche daraus entstanden, daß die Physik einige ihrer scheinbar apriorischen Voraussetzungen in Frage stellte. Das Einheitlichkeitskriterium ist in dieser Hinsicht unangefochten; aber warum es eigentlich gilt, und zwar nicht nur im Sinn der „Denkökonomie", sondern als Ermöglichung echter Erkenntnis, das dürfte ein großes philosophisches Problem nicht nur der modernen Physik darstellen.

W. Büchel, S. J.

André, Hans, *Vom Sinnreich des Lebens.* Kl. 8° (508 S.) Salzburg 1952, O. Müller. 14.70 DM. — Ders., *Wunderbare Wirklichkeit.* Kl. 8° (267 S.) Salzburg 1955, O. Müller. 10.40 DM. — Ders., *Annäherung durch Abstand.* Kl. 8° (235 S.) Salzburg 1957, O. Müller. 14.70 DM. — Ders., *Natur und Mysterium.* Mit einem Beitrag von Gustav Siewerth. Gr. 8° (237 S.) Einsiedeln 1959, Johannesverlag. 24.— Fr. — Ders., *Licht und Sein.* 8° (137 S.) Regensburg 1963, Habbel. 17.80 DM. — Siewerth, Gustav, *André's Philosophie des Lebens.* Kl. 8° (103 S.) Salzburg 1959, O. Müller. 7.— DM.

Viktor von Gebsattel gab einmal folgendes Urteil über das naturphilosophische Werk des vor kurzem verstorbenen Hans André ab: „Der Querschnitt, den der Autor durch die Forschungsergebnisse der Gegenwart legt, spricht von einem einzigartigen philosophischen Vermögen und von wahrhafter Originalität im Ausscheiden verwirrender Gesichtspunkte zugunsten einer wirklich sinnvollen Lebenslehre." Daß ein so tiefschürfender Philosoph wie Siewerth sich in einem Buch in hoher Anerkennung mit dem Werk A.s auseinandersetzt, ist Beweis genug für die bleibende Gültigkeit und den Rang dieses Werkes. S. charakterisiert es folgendermaßen: „Dieses Werk ist die Krönung einer großen denkerischen Lebensarbeit, die der philosophischen Durchdringung der ‚Physis' gewidmet ist. Eine solche, wie André sagt, ‚philosophisch-philosophische' Aufschließung meint nicht eine konstruktive Synthese der mathematisch fixierten und empirisch verifizierten Tatbestände der Naturwissenschaft, die sich von vornherein im methodisch umgrenzten spezialwissenschaftlichen Bereich hält. Sie will daher nicht ‚Naturwissenschaftstheorie', auch nicht eine ‚Spezialmetaphysik der Natur' sein. Das ‚Philosophisch-Philosophische' setzt vielmehr primär die Eröffnung des transzendentalen Horizontes des Seins voraus und seine strenge spekulative Entfaltung, in welcher es als das Sein des Seienden das Strukturgefüge der spezifisch gearteten und individuell determinierten, der substantiell ‚inständigen' wie der durch den Wirk- und Empfängnisbezug entäußerten (akzidentellen) Wirklichkeit im Ganzen begründet und verständlich macht" (7). A.s immer der Erfahrung verpflichtete und erfahrungsgesättigte Metaphysik versteht jede mögliche und wirkliche Differenz vom Sein her, biegt sich aber immer wieder zurück auf den Reichtum der Wirklichkeit. „Der transzendentale Erkenntnisakt umgreift daher die spezialwissenschaftlichen Vollzüge; er ist ihnen verpflichtet, sofern und soweit das Seiende in ihnen ‚erscheinungs-' und ‚teilgrund'-gemäß aufgelichtet, in einen universalen Zusammenhang gestellt und vereinheitlicht wird; aber er deckt sich an keiner Stelle mit dem ‚naturwissenschaftlichen Vollzug', weil er ihm ‚wesensphänomenologisch' wie ‚seinshermeneutisch' vorweg ist, ihn zwar in seinen Grenzen bestätigt, aber ihn zugleich seiner falschen Sicherheit und Endgültigkeit enthebt" (Siewerth, a. a. O. 8 f.). Siewerth sieht klar, daß A.s Werk den schwersten Mißverständnissen ausgesetzt ist (13); der methodisch begrenzte Spezialforscher kann die Verbindlichkeit seiner philosophischen Aussagen kaum fassen, ist vielmehr durch sie verwirrt; den „abstrakten Denkern" fehlt die empirische Erfahrungsfülle oder der Zugang zu den Wurzeln der Seinsmetaphysik des aristotelischen Thomismus; den „Thomisten" fehlt vielfach der „spekulative Abstieg aus dem Sein des Seienden in die Fülle der Wirklichkeit, um im Rückstieg durch das Baugefüge und den ‚Werde-' oder ‚Wanderweg' der Dinge des sich ins Göttliche öffnenden Mysteriums der Seinsgeschichte innezuwerden" (14).

Für A. gibt es drei Wege, die Wirklichkeit zu erfassen: entweder „demo-

kritisch", d. h. eine in Zahl und Quantum sich veranschaulichende Synthese von Massenpunkten und ihrer auflösenden und einigenden Wirkkräfte; oder durch die Leibnizische Monade (idealistische Seinslösung). Siewerth zeigt in seinem Buch, wie es A. gelungen ist aufzuzeigen, daß es von beiden Positionen her keine eigentliche Auflichtung der Wirklichkeit gibt: „Das kategoriale, apriorische Begriffsgefüge erreicht nicht die Tiefe substantialen Naturwerdens, während die quantitative Berechnung und ‚Reduktion' ein relationales Gleichnisbild ergibt, in welchem die gegebenen ‚Größen' nicht aus dem Strukturganzen des Wirklichseins verstanden werden, sondern nur, soweit sie sich im Zeit-, Raum-, Bewegungs- und Energiefeld gegenseitig bestimmen und rechnerisch durcheinander darstellen oder ausdrücken lassen" (15). Die Wirklichkeit ist nach A. — und das ist der 3. Weg — nur nach der aristotelisch-thomistischen Seinslehre zu fassen. Für A. ist darum der Satz „ens dividitur per actum et potentiam" der Schlüssel zur Wirklichkeit und damit auch zum Verständnis seines gesamten Werkes. Siewerth meint, daß uns dieser Schlüssel deshalb geschichtlich verlorengehen konnte, weil er in seiner philosophischen Entfaltung eine sehr große Denkanstrengung verlangt und sowohl dem Begriffs- und Wesensdenken einer reinen Phänomenologie als auch dem Denken in Elementen und Synthesen, wie auch dem quantitativen Messen nur eine begrenzte Bedeutung für die Durchdringung der Wirklichkeit beimißt. In der Biologie, dem eigenen Forschungsgebiet, hat A. aufgezeigt, wie eine Menge wesentlicher Erscheinungen nur erklärt werden können durch „ein in Eigenkraft stehendes gestaltungsmächtiges Verwirklichungsfeld" und „ein gestaltungsbedürftiges bestimmungsbereites Materialfeld". Wie fruchtbar dieser grundlegende Gedanke in der Naturphilosophie gewirkt hat, wissen wir aus dem Werk von Conrad-Martius, die gerade dieses Prinzip in ihrem fundamentalen Buch „Der Selbstaufbau der Natur" auf die Probleme der Ontogenese angewandt und genial durchleuchtet hat.

A.s Sprache ist voll wortschöpferischer Neubildungen, mit denen er seine großartigen Einsichten zu bändigen, zu gestalten und mitzuteilen suchte. Diese Sprache verlangt sicher vom Leser große Geduld und ein langsames, mitdenkendes und mitfühlendes Lesen. Siewerth bemerkt sehr richtig (22): „Seine zusammenfassenden Ballungen der tiefen Gedanken verlangen eine neue Sprache, die die spezialwissenschaftliche Enge durchbricht und deshalb die transzendentale Durchschau durch das Seiende und die geschichtlich-menschliche Existenz, ihre wesenhaften Erkenntnis- und Ereignisweisen auch in einem neuen ‚bildsinntreuen und seinssinnholden' Wort zur Aussage kommen läßt. So aber verlangt er von seinem Leser eine persönliche Hingabe, der sich nur der nicht widerwillig entzieht, der die Weisheitstiefe dieses Denkens auslotete, um dann freilich von der sinnträchtigen Fülle und Macht seines Wortes, seiner metaphysischen Entsprechungstiefe gefesselt und beschenkt zu werden. Es ist kein Zweifel, daß Hans Andrés Wort deshalb vielen dunkel erscheint, weil es aus der hellsten Helle des Seins spricht ..."

Die ganze Problemfülle entfaltet sich bereits im „Sinnreich des Lebens" (1952), dem ersten Werk der naturontologischen Trilogie (vgl. meine Besprechung Schol 29 [1954] 455). Im 1. Kap. bezeichnet A. selbst dieses Buch als „die in 20 Jahren ausgereifte Frucht meines Buches ‚Urbild und Ursache in der Biologie'" (45). Es geht in diesem Werk um eine Ontologie der Individualität, der Vitalbewegung, der Vererbung, des Dualismus zwischen ektropischer und entropischer Tendenz und schließlich einer Ontologie des Todes. Zum erstenmal offenbart sich in diesem Werk A.s „Realsymbolik" (ein „seinsgerechter und ursachenverankerter Symbolismus"), die bereits in „Urbild und Ursache" vorbereitet war. Diese Symbolik will nichts mit romantischer Schwärmerei zu tun haben, denn sie ist letztlich in einer Real-Ontologie gegründet und von der Ur-Wirklichkeit der christlichen Heilsordnung überhöht. Die Realsymbolik erstrebt ferner die Rückführung der wissenschaftlichen Erkenntnis in ihren Bild-Ursprung. Dieses „Ins-Bild-Setzen" kann natürlich nur echt und ohne Grenzverwischung auf dem Boden der scholastischen Analogielehre geschehen, die in A.s Werk überall gegenwärtig ist.

In dem 2. Werk der Trilogie („Wunderbare Wirklichkeit") geht es um das „Wunderbare", das ist das „Unableitbare". Schon die quantitativen Dimensionen und Strukturen des Kosmos mit ihren Natur-Konstanten sind unableitbar. Dazu

kommt „das ‚unableitbare' Urspringen der ‚Qualitäten' und Formen; es ist die aktpotentielle Werdegesetzlichkeit, das Ergänzungsgesetz des polartig nach Höhe und Tiefe ineinander gefügten Wesensreichtums; es ist das Geheimnis der Erstursächlichkeit, des notwendigen Mitwaltens Gottes in der Geschichte der Natur wie des Menschen. Es ist das Geheimnis des in seiner Akttiefe verborgenen Lichtes und seiner atomaren, vegetativen und sensitiven Aktuierungsmacht und der ihr entsprechenden Rezeptivität, in welcher alles Erscheinen und Leben der Dinge gründet; es ist das Undurchdringliche des Seins selbst, das sich nur im Nichtsein des Potentiellen, also der letzten Armut zu seinem schöpferischen und gnadenhaft strömenden Reichtum erwaltet" (Siewerth, 11). Mit diesen Worten hat S. in genial nachfühlender Weise die Grundgedanken des Werkes zusammengefaßt, was deshalb nicht sehr leicht ist, weil das Werk keine gegliederten Kapitel besitzt und die Gedanken — wie es zutiefst der Eigenart A.s entspricht — in freiem Strömen einander folgen. Zitieren wir aber schließlich noch einen Text von A. selbst, der vielleicht Anliegen und Inhalt seines Buches am besten wiedergibt (46): „Der Intellekt fragt seiner eigensten Natur nach überall nach der Wesenheit der Dinge. Daß das Sein nicht eine Wesenheit in diesem Sinne hat, sondern eben diejenige Wesenheit ist, wodurch alle anderen Wesenheiten wirklich sind, das läßt seine Unterschiedenheit vom Nichts nur darauf zurückführen, daß es als zueigen Empfangenes mit der Zueignungsmacht zusammenhängt, welche die in keine beschränkende Wesenheit mehr aufgenommene Wirklichkeit selber ist. Unangebbar ist für uns die innere Natur dieses Seins dem Wesen nach, somit ist es aber auch unmöglich, in der Art und Weise der Seinsmitteilung von dieser Quelle aus einzudringen. Auch das Auge kann das Licht, wodurch es alles Beleuchtete sieht, nicht selber sehen. Der majestas lucis entspricht die majestas esse, das Sein als die actualitas omnis formae und perfectio perfectionum, der nichts vorgeordnet werden kann, was sich so weitgehend in endlichen Verstand auflösen ließe wie die Wesenheit."

In dem letzten Buch seiner Trilogie („Annäherung durch Abstand") gibt A. zuerst eine Einführung, in der er eine „naturontologische Vororientierung" bietet. Es folgt dann die Entfaltung seines eigentlichen Themas. Die Vielzahl der sich in freier „Spekulation" (Spiegelung) folgenden Gedanken und Ein- und Ausblicke können hier nicht wiedergegeben werden. Nur einige Grundzüge des Buches können herausgestellt werden. A. bezieht gleich in der Einleitung eine Stellung gegen Nietzsche: Es sei zu bedenken, „daß die Senkrechte als zugleich Senkungsrechte in der Wurzelfühlungnahme mit der Erdenwahrheit bleibt und wegsinnweisend in dem Sinne wird, daß sie gegen Nietzsches Behauptung, ‚seit Kopernikus rolle die Erde ins X' (stünde also in der großen Kosmogenese ohne Wegsinnrichtung), einen in den Fundamenten gegenläufigen Standpunkt vertritt. Es war ja auch Nietzsches Satz: ‚Die Menschen würden einst steigen wie die Seen, wenn sie nicht mehr in Gott ausfließen' von einer ganz merkwürdigen Analogielosigkeit, die sich etwa so verdeutlichen läßt: die Pflanzen würden einst unerhört in ihrer Entwicklung sich überholen, wenn sie nicht mehr in die Sonne ausfließen. Gerade durch ihren resonanziellen Abstand zum Zentralgestirn unseres Planetensystems treten sie in die am meisten fruchtbringende Annäherung zu ihm, zu seiner majestas lucis zurück" (13). A. entfaltet von hier aus, wie sich ohne das Prinzip der „Annäherung durch proportionsstiftenden Abstand" alles in einen endlosen Weltumtrieb verliert, in einen Weg, der sich gerade als Weg selbst aufhebt, weil er ins Ausweglose, „Endziellose und damit letzten Endes Sinnlose oder in eine adventlose Dialektik einmündet". Für A. ist das Sein einerseits reine Aktualität und Mitteilungskraft, andererseits aber zugleich „Selbstverwirklichungsmächtigkeit", die sich ausfaltet in der gestuften Mannigfaltigkeit der Wesen. „Annäherung durch Abstand" besagt daher, daß das Sein sich nur entfalten kann, indem es sich einem Potentiellen mitteilt. „Jedes Determinieren ist ein Aktuieren dessen, was potentiell schon dasein muß" (Siewerth, a. a. O. 17). Aus der Vielzahl von Gesichtspunkten, die A. anhand dieses Prinzips entfaltet, möchte ich nur den einen Gedanken erwähnen: Man kann das Prinzip „Annäherung durch Abstand" auf das Verhältnis zwischen der empirischen und überempirischen Komponente im Erkennen beziehen und zusehen, „wie entweder ein sich überschlagender Überstieg zu keiner sich annähernden

Rückwendung zum Empirischen mehr fähig ist, oder ein distanzloses Sichverlieren an das Empirische dessen Tiefendimension nicht mehr zu erreichen vermag, oder aber, wie Überstieg und Annäherung zu einem weltweiten, weltoffenen Denken sich verbinden, das die Dialektik des Entbergend-Einbergenden zum Mysterium des Seins hin aufschließt ohne überfremdenden Integralismus" (49).

In dem Werk „Natur und Mysterium" faßt A. nochmals seine Grundgedanken zusammen. Die Themen des Werkes sind: Natur als Ereignis und Zeugnis, nur Scheinbilder?, Blüte und Samenkorn als Ereignis und Gleichnis, Reflexionen zu Franz von Baader, Nikolaus von Cues: „Über das Bild", Weltbildwandel im Lichte der Schöpfungsontologie. Das letzte Kap. des Buches hat G. Siewerth geschrieben über „Die transzendentale Struktur des Raumes". Diese Abhandlung ist von solcher Tiefe, daß Kritiker und Leser dieses Beitrages die Erwartung äußerten, daß von dieser philosophischen Betrachtung der Räumlichkeit eine ähnliche Wirkung ausgehen könnte und müßte wie von Heideggers Erhellung der Zeitlichkeit.

In seinem letzten Werk „Licht und Sein" deutet A. den Goetheschen Farbenkreis und die „additive Rückeinfaltung" der Farben zum reinen Weiß „als Analogie zum Verwirklichungsabstieg des reinen Seins über die Wesenheiten zur ‚mirabilis potentia materiae' und zu den Mysterien des christlichen Glaubens, deren Bildwerke die sakrale Symboltiefe der Farben durchscheinen lassen" (G. Siewerth in einer Besprechung). A. Haas, S. J.

Cherniss, Harold, *Die ältere Akademie. Ein historisches Rätsel und seine Lösung.* Übersetzt von *Josef Derbolav* (Bibliothek der klassischen Altertumswisschenschaften, N. F., 2. Reihe). 8° (128 S.) Heidelberg 1966, Winter. 16.— DM.

Das Rätsel der älteren Akademie liegt in dem Widerspruch zwischen dem Bericht des Aristoteles über Platons Ideenlehre und der Ideentheorie, wie sie in den Dialogen greifbar ist. Zur Klärung dieses Widerspruches wurde die Hypothese von der mündlichen Lehre Platons konstruiert (9—41). Ch. sucht nun zu zeigen, daß das Beweismaterial für die Meinung mancher Forscher, Platon habe in vorlesungsmäßiger Form bedeutende Punkte seiner Lehre systematisch und fortlaufend dargelegt, unbefriedigend ist. Er kommt zum Ergebnis, daß die Identifizierung von Ideen und Zahlen nicht ihren Ursprung hat in einer mündlichen Darlegung Platons, sondern die eigene Auslegung der Lehre der platonischen Dialoge durch Aristoteles ist. Dabei ist Aristoteles auch beeinflußt von seiner Beschäftigung mit den Theorien der Platoniker Speusippus und Xenokrates. Diese lassen dazu auch noch eine Übereinstimmung in ihrer Platoninterpretation nicht erkennen. Außerdem berufen sich diese Platoniker nicht auf eine mündliche Lehre Platons, sondern auf die Dialoge (74; 42—73).

Dieses Problem um die Widersprüchlichkeit zwischen der mündlichen Lehre Platons und dem geschriebenen Werk ergibt die Frage nach dem Charakter der älteren Akademie (74—102). Ch. ist mit W. Jaeger der Meinung, die Dürftigkeit des äußeren Belegmateriales erschwere die Kenntnis über das Wesen der Akademie; man könne sie nicht als Vorläufer der heutigen Universitäten ansehen (76). Ebenso vertrüge sich die Konzeption Platons über die Wirklichkeit nicht mit dem Begriff einer systematischen Vereinigung aller Wissenschaften und noch weniger mit der Vorstellung einer enzyklopädischen Organisation aller Fächer zum Zweck der Forschung und Lehre. Aus der philosophischen Haltung der platonischen Dialoge müsse man auf das Wesen der Akademie schließen (77).

Geht man nun diesen Weg, aus den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen auf die Art der Tätigkeit Platons zu schließen, dann ergibt sich hinsichtlich der Astronomie, daß man von einem astronomischen System der Akademie, das etwa von Platon gelehrt und von den Mitgliedern seiner Schule als verbindliche Lehrmeinung anerkannt worden ist, nicht reden kann (79). Eine ähnliche Stellung habe Platon auch eingenommen in bezug auf die mathematischen Studien. Ch. meint, Platons Einfluß auf die Mathematiker war der eines hellsichtigen Methodenkritikers, nicht aber eines Fachmathematikers mit der Gabe, selber große Entdeckungen zu machen (81).

Ebenso habe Platon keine Kurse, keine Seminare über die Ideenlehre seinen Schülern angeboten. Metaphysik sei nur etwas für gereifte Geister (86).

In seiner Darlegung der Naturwissenschaft oder Naturphilosophie sei er nicht

über das hinausgegangen, was er im Timaeus schrieb, und er habe auch seinen Studenten und Kollegen keine weiteren Erläuterungen der Lehre gegeben, die er in seinen Dialogen niedergelegt habe (87). So kann man auch verstehen, daß Platons Mitarbeiter in der Interpretation vieler seiner Lehren voneinander abweichen konnten und auch wirklich voneinander abgewichen sind. Man kann z. B. verstehen, daß in der Interpretation des Timaeus Aristoteles, Speusippus und Xenokrates ganz verschiedener Meinung waren. Ch. meint, auf jeden Fall sei es sicher, daß er ihnen weder sagte, was er gemeint hatte, noch mit ihnen das philosophische Problem selber durchdiskutierte, sondern daß er es jedem nach seinen eigenen Fähigkeiten, und ohne Hilfe zu leisten, überließ, den Text, den er geschrieben hatte, auszulegen (91).

Rückblickend kann man also sagen: *„Die Akademie war keine Schule, in der eine orthodoxe metaphysische Lehre doziert wurde, aber auch keine Vereinigung, die ihren Mitgliedern die Anerkennung ihrer Ideen auflegte* (98)."

Dem Übersetzer muß man zustimmen, wenn er Ch. philosophische Gelehrsamkeit, konstruktive Phantasie und argumentativen Scharfsinn nachrühmt (Vorwort). Ein ähnliches Profil möchte man auch den heutigen Platonforschern wünschen, welche die Bedeutung der „akademischen Lehrgespräche" so stark betonen (vgl. Schol 36 [1961] 261—253; Gymnasium 72 [1965] 543—546).

Wenn auch die Fachkritik Ch. nicht in allem folgt, so wird man ihm Recht geben müssen in der Forderung, das geschriebene Werk mit allen Mitteln moderner Interpretationstechnik in seinen vielschichtigen Aussagen zu erschließen, bevor man überspitzt und oft temperamentvoll hervorhebt, daß die Dialoge, gemessen an der esoterischen Lehre, nur hinführenden, protreptischen Charakter besäßen (vgl. H. J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie [Heidelberg 1960]).

Der hier anfallende Problemkreis und seine Behandlung durch Ch. macht wiederum klar, worauf ich schon oft hingewiesen habe: daß man platonische und aristotelische Philosophie nicht ohne Kenntnis griechischer Mathematik betreiben kann und ebenso keine Mathematikphilosophie ohne Kenntnis der griechischen Mathematik. Das ist ein bedeutender Mangel vieler Arbeiten, die sich mit dem genannten Problemkreis befassen. Krämer hat in diesem Zusammenhang diese wichtige Disziplin weder in seinem obengenannten Werk noch in seinem jüngsten (Der Ursprung der Geistmetaphysik [Amsterdam 1964]) in den Griff bekommen; K. Gaiser (Platons ungeschriebene Lehre [Stuttgart 1963]) bleibt in den Anfängen stecken.

Allerdings kann ich auch Ch.s Meinung über das Verhältnis des Aristoteles, über das des Platon zur Mathematik nicht zustimmen. Daß nach ihm „Aristoteles weder Begeisterung noch Begabung" (99) für Mathematik zeige, scheint mir unwahrscheinlich. Gelegentlich der Besprechung von W. Wieland (Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles [Göttingen 1962]) wies ich z. B. hin auf die vielen mathematischen Kundgebungen allein in der Physik (vgl. Schol 40 [1965] 580). Von anderen Schriften des Aristoteles gilt ähnliches. Um zu einem Werturteil über die Mathematik Platons zu kommen, muß man seine mathematischen Kundgebungen systematisch erforschen. Diese mühsame Arbeit ist zur Stunde noch nicht geleistet. Fachlich wie methodisch bleibt hierin vorbildlich die wissenschaftliche Untersuchung von A. D. Steele (Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griechischen Mathematik [Berlin 1936]). Zum Verständnis platonischer Mathematik gehört u. a. eine gründliche Kenntnis des Euklid. Aus der Fülle der Beispiele greife ich nur ganz wenige heraus. Platon benutzt z. B. oft die Worte ἀσύμμετρος, σύμμετρος, ἐλάσσων, μέσον ῥητός u. a. Diese Worte kann man z. B. klären durch Euklid X.: Einführung der maßfremden Strecken; dann die Irrationalitäten in Eukl. XIII; z. B. Satz 14: Irr. $\sqrt{2}$ als Kante des regelmäßigen Oktaeders; Satz 15: Irr. $\frac{3}{4}\sqrt{3}$ als Kante des regelmäßigen Hexaeders; Satz 1: Irr. $\frac{1}{2}\sqrt{5}$ als $X + \frac{1}{2}$; Def. 4: ἄλογος bei Längen $\alpha^2 : e^2$ noch maßfremd; bei Flächen $\alpha^2 : e^2$ maßfremd, also α auch ἄλογος. Satz 21: μέσος: bei Längen $\sqrt{\alpha\beta}$, bei Flächen $\alpha\beta$: falls: spätestens α^2 und β^2 zu e^2 ausmeßbar; jedoch: α und β zueinander maßfremd.

K. Ennen, S. J.

Przywara, Erich, *Schriften.* Bd. I: *Frühe religiöse Schriften.* 8° (VIII u. 518 S.). — Bd. II: *Religionsphilosophische Schriften.* 8° (VIII u. 518 S.). — Bd. III: *Analogia Entis.* 8° (527 S.) Einsiedeln 1962, Johannes-Verlag. Je Bd. 38.— DM.

Man muß dem Johannes-Verlag dankbar sein, daß er begonnen hat, das gewaltige Werk von Erich Przywara zu sammeln und geschlossen herauszugeben. Dieses Werk hat sich seit 1920 bis heute ununterbrochen entfaltet. Es offenbart P. als einen der bedeutendsten Theologen unserer Zeit, als konstruktiven Philosophen, als Kritiker fast des gesamten literarischen Zeitgeschehens, als umfassenden Anreger im ökumenischen Gespräch. Die vorliegende Ausgabe hat zunächst drei Bände, denen sich in loser Folge weitere anschließen sollen. Sie umfaßt die Werke der ersten Lebenshälfte, die alle vergriffen sind. Sie werden in einer Anordnung geboten, die das Verständnis erleichtern soll. Die Sammlung beginnt darum im 1. Bd. mit den frühen religiösen Schriften, die den leichtesten Einstieg ermöglichen: Eucharistie und Arbeit (1917), Himmelreich; die Gleichnisse des Herrn (1922/23), Kirchenjahr (1923), Liebe (1924), Wandlung (1925), Majestas Divina; Ignatianische Frömmigkeit (1925). Diese Schriften tragen alle einen religiös-betrachtenden Charakter, offenbaren aber schon eindeutig den denkerischen und sprachschöpferischen Stil des Verfassers. Eines der zentralen Themen leuchtet in diesen Schriften immer wieder auf: „‚Gott aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist' — diese Grundformel der Briefe des hl. Paulus dürfte am vollständigsten das religiöse Zentrum des Christenlebens umgreifen: Gott als der unbeschränkte Mittelpunkt seines Denkens und Strebens und Liebens, aber Gott als Gott der Erlösung (weil wir gefallene erlöste Menschen sind) und darum ‚im Antlitz Jesu Christi' des Erlösers, und darum (weil wir als Glieder der Kirche ‚Erlöste' sind) ‚im Antlitz Jesu Christi' des Erlösers, dessen ‚Leib die Kirche ist' —: ‚Haupt und Leib ein Christus' " (Vorwort zur 1. Aufl. von „Wandlung"). Die Frühschriften zeigen auch schon klar die Linie der großen Geister, die für P. von besonderer Bedeutung geworden sind: Augustinus — deutsche Mystiker — Ignatius von Loyola — Newman. Sehr wertvoll scheint mir besonders das Nachwort zu „Majestas Divina" (512—518), in dem P. zum Typus ignatianischer Frömmigkeit spricht und die vier Kennworte Einsamkeit, Dienst, Übergabe und Liebe als besondere Charakteristika herausstellt, wobei er in bestechender Klarheit auf die Gefahren einer so charakterisierten Frömmigkeit hinweist.

Den Übergang zum Hauptwerk (Analogia Entis) bilden jene frühen Schriften, in denen P. sich kritisch mit der christlichen und außerchristlichen religionsphilosophischen Tradition auseinandersetzt, wobei seine eigene Schau immer schärfer sich herauskristallisiert: beginnend mit der Aufsatzsammlung „Weg zu Gott" (1922—27) und den drei Vorträgen über die geistige Krisis der Gegenwart („Gottgeheimnis der Welt", 1923), dann die Vorträge, die der Verf. 1922 über die religionsphilosophische Problematik an der Universität Leipzig gehalten hat („Gott", veröffentlicht 1926). Die letzte Arbeit des 2. Bandes ist die bedeutende Abhandlung „Religionsphilosophie katholischer Theologie" (1926). Was P. hier bietet, ist weder eine „Religion der Philosophie" (d. h. metaphysische Gottesbegründung, wie sie in katholischen Schulen der Philosophie üblich ist) noch eine „Philosophie der Religion" (d. h. letzte systematische Struktur, die dem Kultus, der Moral und den Dogmen innewohnt). Der Verf. umschreibt sein Anliegen wie folgt (375): „Die Frage geht nach jenem letzten metaphysischen ‚Etwas' in Subjekt und Objekt und ihrer Korrelation, das für Philosophie und Theologie, wie sie in den Augen des Katholiken einen Organismus bilden, grundlegend ist. Damit ist auch unsere Methode bereits vorgezeichnet. Wir beginnen mit einer allgemeinen Problematik des Verhältnisses zu Gott, zeichnen als Antwort darauf die katholische Religionsbegründung in ihrer Grundform und schließen mit den geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung."

Schon im zuletzt genannten Werk steht die Analogia entis im Mittelpunkt katholischer Religionsbegründung. Danach ist Gott, nach der einen Seite, der geheimnisvolle „Sinn", „auf den die Gesamtheit des Geschöpflichen im Gewebe ihrer Spannungseinheiten gleichnishaft hindeutet" (401). Nach der andern Seite hin ist Gott aber weder der „innere" Sinn dieses Geschöpflichen (weder als Absolut-

setzung eines einzelnen noch als Eins der Spannungen), noch ist „dieses" Geschöpfliche eine irgendwie „notwendige" Offenbarung Seines Wesens und Wirkens oder „Begrenzung neuer Wege Seiner Selbstoffenbarung" (401). Die klassische Formel hat das IV. Laterankonzil (1215) geprägt (cap. 2): Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda; Gott und Geschöpf sind einander ähnlich und in eben dieser Ähnlichkeit völlig unähnlich. Weder ist das Sosein des Geschöpflichen ein schlechthinniges Gleichnis des Soseins Gottes (Augustinischer Exemplarismus), „gleichsam die Bildersprache des göttlichen Wesens" (402); noch ist das werdehafte Dasein des Geschöpflichen in seiner aktiven Bewegung das schlechthinnige Sichmitteilen der „Urlebendigkeit des daseienden (ipsum esse) göttlichen Actus". P. sieht sehr klar, daß die Frage des Gleichnisverhältnisses zwischen Gott und Geschöpf erst und eigentlich an das Ganze stellbar ist, d. h. an die irgendwie geartete Einheit von Sosein und Dasein im konkreten Geschöpf. Und hier bleibt — entsprechend dem Werdecharakter des Geschöpflichen, der eine Wesensidentität von Sosein und Dasein ausschließt — als Einheitsform nur übrig: die ständig offene Spannung von Sosein und Dasein; „Sosein als innerlich werdehaftes Sosein dem Dasein wesenhaft ‚inne' und doch als niemals vollverwirklichtes Sosein dem Dasein ebenso wesenhaft ‚über': Sosein in-über Dasein" (403). Damit haben wir die Grundformel des Hauptwerkes von P. genannt.

Der 3. Band der Schriften enthält die „Analogia Entis". Der alte Text (vgl. Besprechung von J. de Vries, in: Schol 8 [1933] 429 f.) von 1932 ist jedoch bedeutsam vermehrt durch 12 Kapitel, die wichtige Arbeiten des Verf.s zwischen 1945 und 1960 bringen. P. sieht diese Arbeiten als den schon lange erwarteteten 2. Teil seiner Analogia Entis I von 1932 an. Dieser 2. Teil soll auch Antwort sein auf die zahlreichen Diskussionen und Mißverständnisse um die Analogia Entis. Es war mißverständlich z. B., daß der Verf. als Titel des 1. Bandes das Wort „Prinzip" wählte, „um aber dann von Anfang an dieses ‚Prinzip' als dynamische Ur-Bewegung zu verstehen" (5). In der vorliegenden neuen Auflage hat P. den 1. Teil umbenannt in „Ur-Struktur", der neue 2. Teil trägt entsprechend den Namen „All-Rhythmus". Der ebenfalls mißverständliche letzte Satz von Analogia Entis I wurde durch einen neuen Schluß-Satz ersetzt.

Der Vorteil der Gesammelten Schriften P.s ist es, daß wir nun klar die Entwicklung des Analogie-Gedankens verfolgen können: In den Frühschriften taucht der Gedanke besonders unter dem augustinischen Namen „Gott in uns und Gott über uns" auf. In den Schriften „Gott" (1926) und „Religionsphilosophie katholischer Theologie" (1926) geht es dann weiter um das Verhältnis zwischen theologia positiva und negativa. Das schwingende „in-über" der Analogie hatte zuerst im „Gottgeheimnis der Welt" (1924) den Namen „dynamische Polarität", war zuvor im „Kirchenjahr" (1923) schon als „Spannungseinheit" und als „Wandlung" (1925) begriffen. In der konkreten Haltung hieß das alles dann: „das Positive des restlosen Hingegebenseins und das Negative eines ‚kein Boden unter den Füßen' " („Liebe" 1924, „Divina Majestas" 1925).

Den Teil I der Analogia Entis glaube ich nicht — nach so vielen Diskussionen und Besprechungen — nochmals referieren zu müssen. Deshalb möchte ich noch kurz auf den neuen 2. Teil verweisen und hier vor allem aus dem Reichtum der angeschlagenen Themen (Metaphysik, Religion, Analogie; Bild, Gleichnis, Symbol, Mythos, Mysterium, Logos; Mensch, Welt, Gott, Symbol; Imago Dei; Zeit, Raum, Ewigkeit) den m. E. zum Thema wichtigsten Beitrag herausgreifen: „Die Reichweite der Analogie als katholischer Grundform" (1940). P. setzt sich hier u. a. mit „der Philosophie einer katholischen Heidegger-Schule" (248) auseinander, die versucht, Maréchal und Heidegger in eine Einheit zu binden. P. befürchtet, daß die Analogie beseitigt wird, „um an ihre Stelle eine unmittelbare Dynamik zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zu setzen: wie der Thomismus Maréchals eine dynamische Unendlichkeit zum Systemprinzip hat und die Phänomenologie Heideggers eine dynamische Endlichkeit" (249). Die klarste Formel der versuchten Synthese sieht P. bei M. Müller: „Einheit existentialer Endlichkeit und essentialer Unendlichkeit." Es geht also formal um ein Denken, in dem Geist und Wahrheit identisch sind („Zusich-selbst-Kommen des Geistes ... indem der Geist sich selbst als die

Wahrheit, das Wahrsein aller Wirklichkeit erkennt", so nach M. Müller, zit. von P. 249). P. sieht als letzte Richtung in dieser Schule also die „Transposition von Thomas auf Hegel". Unter dieser Rücksicht werden von P. noch J. B. Lotz, K. Rahner und G. Siewerth unter die Lupe genommen. Weiter gefaßt, geht es also um folgende Kontroversen (250): die philosophische Kontroverse zwischen einem schwebenden Dynamismus der Existenz und einer schwebenden Idealität der reinen Wesenheiten; die theologische Kontroverse zwischen einer Theologie der personalen Geschichte und einer Theologie der pneumatischen Gnosis; und schließlich die religiös praktische Kontroverse zwischen einer mystischen Aszese der Ausprägung des persönlichen Wertbildes und einer aszetischen Mystik der kultischen Initiation. In all diesen Kontroversen sieht P. eine neue und schärfere Form des alten Gegensatzes zwischen Thomismus und Skotismus, zwischen alexandrinischer und antiochenischer Schule und schließlich zwischen östlichem Denken, „das verabsolutiert zu einem supranaturalistischen Theopanismus wird, und westlichem, das verabsolutiert in einen naturalistischen Pantheismus ausschlägt" (251). All diesen Kontroversen gegenüber hat also die Stunde der Analogia Entis, wie sie P. genial ausgearbeitet hat, neu geschlagen. Die Analogia entis lehren allerdings auch die genannten katholischen Autoren, die P. der Kritik unterzieht; offenbar sind sie aber nicht der Meinung, daß ihr Herausarbeiten der Ähnlichkeit von Mensch und Gott eine Leugnung der Analogie impliziert, wie es P. in seinen (in ihrer Kürze nicht leicht verständlichen) Bemerkungen anzunehmen scheint.

Zum Schluß wird man auch H. Urs v. Balthasar danken müssen, daß er das Werk P.s in so vorbildlicher Weise neu dargeboten hat. Vielleicht ist es möglich, in weiteren Bänden, die noch erscheinen sollen, die wichtigen Arbeiten „Geheimnis Kierkegaards" (1929) und „Karmel" (1932) aufzunehmen. Auch die beiden Bände „Ringen der Gegenwart" (1929) enthalten Gültiges und Bedeutendes für die Gegenwart.

A. Haas, S. J.

Schmidt, Werner H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1, 1 — 2, 4a* (WMANT, 17). Gr. 8° (204 S.) Neukirchen-Vluyn 1964, Neukirchener Verlag. 19.50 DM; Ln. 23,50 DM.

Die textlichen und inhaltlichen Spannungen in Gen 1 (= Gen 1, 1 — 2, 4a) sind bekannt. Eine Unzahl kleinerer oder größerer Arbeiten zu Einzelversen oder Einzelproblemen tragen ihr gutes Teil zu deren Lösung bei, können aber oft nicht recht überzeugen, weil sie einen partikulären Aspekt zu einseitig hochspielen. Man nimmt deshalb mit besonderem Interesse die Habilitationsschrift von Sch. zur Hand, die in einem neuen Ansatz ausdrücklich das Ganze des biblischen Schöpfungsberichts in seinem literarischen und vorliterarischen Werden zu erhellen versucht.

Die textlichen Probleme von Gen 1 lassen sich, wie Sch. anhand der Forschungsgeschichte zeigt (9—20), durch literarkritische Scheidung nicht bewältigen. Es muß daher versucht werden, durch überlieferungsgeschichtliche Analyse einiges über die Traditionsschichtung des Textes zu ermitteln (19). Handelt es sich bei dieser Schichtung um einen echten überlieferungsgeschichtlichen Vorgang, bei dem Älteres durch Jüngeres interpretiert wird, so müssen dabei zugleich die in die Entfaltung des Textes investierten geistigen Ideen zutage treten (20).

Um diese verheißungsvolle Aufgabe zu lösen, muß man als Ausgangs- und Orientierungspunkt zunächst die Traditionen über Weltschöpfung im Alten Orient und in Israel überhaupt in den Blick bekommen (Vorgeschichte des Stoffes [21—48]). Neben den vielbehandelten mythologischen Kosmogonien, bei denen sich Sch. mit Recht darauf beschränkt, nächste Parallelen zu Gen 1 kurz zusammenzustellen (nur Einzelparallelen sind zu finden, keine wirklich entsprechende Gesamtdarstellung der Schöpfung), sind hier die hymnisch-weisheitlichen Texte innerhalb und außerhalb des AT wichtig, die Aufzählungen von Schöpfungswerken bringen. Auch diese werden sehr kurz geboten, für das atl. Material oft zu kurz und ungenau, wie mir scheint. So ist z. B. für Ps 136, 5—7 als Aufeinanderfolge von Schöpfungswerken „Himmel, Erde, Meer, große Lichter" unzutreffend (40), da „Meer" (richtiger: Wasser) nur indirekt und als der Erde vorgegeben genannt wird. Ähnlich ist für Ps 135, 6—7 „Himmel, Erde, Meer, Urmeere, Wolken, Blitze, Regen, Wind" als einfache Reihung von Werken Gottes bedenklich und irreführend.

Denn die ersten vier Worte wollen nicht Schöpfungswerke Gottes nennen, sondern den Bereich oder Raum umschreiben, in dem Gott „tut, was er will". Auch die Aussage über „Regen" ist fraglich. Als Objekt des Handelns Gottes bleiben nur Wolken, Blitz, Sturm, und im ganzen ist der Text nur kosmologisch, nicht kosmogonisch brauchbar.

Das sind gewiß unbedeutende Einzelheiten. Wichtiger ist, daß in anderen Texten die Reihenfolge der genannten Werke wenig über die gesuchten älteren Traditionen aussagt, weil sie ganz wesentlich von der besonderen Aussagetendenz des Verfassers bestimmt ist. Diese müßte also zuerst genau untersucht und auf ihre Auswirkungen auf die Auswahl und Anordnung der etwa genannten Schöpfungswerke überprüft werden, ehe man fragen kann, welche „Schöpfungstraditionen" hier greifbar werden. Das gilt z. B. in sehr weitem Maß für Ps 8 und Ps 104, aber auch für Job 38. Grundsätzlich müßte also an diese Vergleichstexte genau die gleiche überlieferungsgeschichtliche Frage gestellt werden, wie Sch. sie an Gen 1 stellt, um brauchbare Auskunft über ältere hymnisch-weisheitliche Schöpfungstraditionen und Vergleichsmaterial für Gen 1 zu gewinnen. Das ist freilich eine Aufgabe, die den Rahmen des Vorhabens von Sch. weit überschreitet. Aber man muß sie sehen, um den Wert oder Unwert der von Sch. hier angeführten Reihen für einen Vergleich mit Gen 1 und für evtl. auf sie sich stützende Argumente zu erkennen. Immerhin ist es sehr verdienstvoll, neben den vielbemühten Kosmogonien des Orients nachdrücklich auf diesen hymnisch-weisheitlichen Traditionsbereich hingewiesen zu haben, wobei Sch. die geistige Nähe von Hymnus und Weisheit richtig betont (47). Diese ist nach meiner Auffassung sogar noch größer, als Sch. sie sieht, da es kaum noch berechtigt ist, die ältere Naturweisheit Israels nur von der „Listenweisheit" her zu betrachten und zu begrenzen.

Das sind freilich für Sch. alles nur Vorfragen und Bereitstellung von Vergleichsmaterial für den Herkunftsbereich der Tradition von Gen 1. Das absolute Kernstück der Arbeit bildet die Analyse des Textes von Gen 1 selbst. Sie wird in sehr umfassender und methodisch sauberer Arbeit vorgelegt (49—159). Dabei ist der Weg, der vom jetzigen Text zu evtl. vorausliegenden Traditionen führt, in seinen wichtigsten Etappen durch anerkannte Forschungsergebnisse vorgezeichnet: Zunächst ist das ganze Formelwerk abzuheben und nach seinem Sinn zu befragen (49—73), dann ist der im großen ganzen parallellaufende Wortbericht und Tatbericht in seinem gegenseitigen Verhältnis zu erörtern und zugleich zu prüfen, ob und wo sich eine ältere Gestalt eines Schöpfungsberichts abzeichnet, die als Ausgangspunkt weiterer Bearbeitung angesehen werden kann (74—159).

Was in Gen 1 zum formelhaften Rahmenwerk gehört, ist bekannt. In der textkritischen Frage gibt Sch. durchweg der volleren Gestalt der LXX den Vorzug (V. 6. 8. 9. 20). Meines Erachtens zu Recht. Gewiß ist für das Minus beim TM nicht immer leicht ein sachlicher Grund anzugeben. Aber nicht jeder Textausfall bedarf eines solchen, und die doktrinäre Energie der Priesterschrift spricht sicher für den konsequenteren Formelbestand der LXX. Der Segen (V. 22. 28) wird abweichend von manchen anderen Autoren nicht zum Formelgut gerechnet, mit gutem Grund. Daß er V. 22 den Formaufbau störe, weil nach der Billigungsformel kein „Werk" mehr folgen könne (51, Anm. 4), ist kaum richtig. Gewiß schließt die Billigungsformel wesentlich ein Schöpfungswerk (wie auch das Ganze) ab. Aber die Ordnung in V. 21—22 bezeugt gerade, daß in der Sicht des Autors der Segen der fertigen Schöpfung appliziert wird, also eher zum erhaltenden als zum schaffenden Werk Gottes gehört, wenn man mit Sch. festhält, daß der Autor von Gen 1 sich dieser Unterscheidung durchaus bewußt ist (183—185). Freilich ist diese Unterscheidung etwas problematisch, wie Sch. richtig sieht (185). Werden doch die erhaltenden Akte durchaus dem der Ruhe Gottes vorangehenden Schöpferhandeln Gottes eingeordnet und ist vor allem die Zuweisung von Nahrung in V. 29—30 ganz in die typische Form eines Schöpfungswortes gebracht.

Schwieriger und ertragreicher als die Behandlung des Formelrahmens ist die Diskussion von Wortbericht und Tatbericht. Im heutigen Text hat der Tatbericht den Charakter einer entfaltenden Beschreibung des Vollzugs des Schöpfungswortes. Waren beide ursprünglich voneinander getrennt? Die dazwischen geschobene Vollzugsformel (und es geschah so) schließt zwar charakteristisch den Wortbericht ab

wie die Billigungsformel (gut) den Tatbericht, hat aber doch eine andere Funktion als diese und schließt die originale Zusammengehörigkeit beider Berichte nicht aus. Denn eine solche eingeschobene Formel findet sich auch außerhalb Gen 1 in ähnlichen Wort und Tat umfassenden literarischen Gebilden, die sicher einheitlich sind (Ri 6, 36—40; 2 Kg 7, 20; vielleicht wären auch Ex 7, 12—13 und ähnliche Texte zu nennen gewesen). Freilich bleibt bestehen, daß die Vollzugsformel typisch für einen Wortbericht ist und ihn oft allein abschließt. Ebenso und vielleicht noch stärker gehört die Billigungsformel original zu einem Tatbericht (bei der Frage nach dem Sitz im Leben der Formel vermißt man S. 62 den vielleicht besten Beleg: Is 41, 7). Für den zuverlässigen Nachweis, daß Wort- und Tatbericht nicht ursprünglich zusammengehören und zusammen entstanden sind, bedarf es also weiterer und subtilerer Argumente, die zugleich Aufschluß geben, wo die ältere Tradition zu fassen ist. Dafür wird jedes einzelne Schöpfungswerk von Sch. genau analysiert (ebenso die Einleitung Gen 1, 1—2 und der Schluß Gen 2, 1—3). Dabei gehen seine Ausführungen vielfach weit über die überlieferungsgeschichtliche Fragestellung hinaus und geben einen umfassenden inhaltlichen Kommentar zu den einzelnen Perikopen, der umfangreiche Literatur verarbeitet und mit vielen Exkursen bereichert ist.

Der jeweilige Ertrag für seine eigentliche Frage kann hier nicht umschrieben werden. Nur ein paar allgemeinere Aspekte seien genannt. Der Wortbericht zeigt vielfach eine gestrafftere und mehr doktrinäre Sprache, scheint deshalb eher vom Tatbericht abgeleitet und im ganzen jünger zu sein (tatsächlich läßt er sich überhaupt schwerlich als vor und ohne seinen Formelrahmen existierend vorstellen). Auch der Tatbericht zeigt im einzelnen manche Überarbeitungen durch P, die im Lichte der sonstigen Traditionen im AO und AT und der priesterschriftlichen Sprache und Lehrtendenz zu erkennen und abzuheben sind. Dadurch lassen sich für die einzelnen Werke mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit ältere Tatberichte erstellen, die sich zu einem sinnvollen Ganzen zusammenfügen, das alle wesentlichen Fakten der jetzigen Schöpfungsgeschichte enthält (der Text wird S. 161 im Zusammenhang geboten). Damit ist „das jeweils älteste, noch mit einiger Sicherheit erkennbare Stadium in einem langen Überlieferungsprozeß" erreicht (161). Dieser Text ist kein echter „Urtext", sondern zeigt schon Spuren von Bearbeitungen; aber was dahinter lag, ist nicht mehr zu fassen als Vorform des jetzigen Textes. Sicher aber ist, daß der so erstellte Traditionstext Ausgangspunkt von Um- und Neugestaltungen geworden ist, deren zeitliche Folge nur noch vermutet werden kann (163 f.): Jüngster Zuwachs 2, 4a und vielleicht 1, 29—30. Davor letzte größere Phase: Tageszählung mit Sabbat in 2, 2—3. Vorher wohl als tiefste Umformung der Wortbericht, der nie ein Eigendasein führte, wohl mit Vollzugsformel. Ob die Billigungsformel zugleich eingebaut und wann der Segen beigefügt ist, wird offengelassen.

Nach dieser Darstellung des Hauptergebnisses befaßt sich der letzte Teil der Arbeit noch mit den treibenden Kräften dieses Überlieferungsprozesses, bzw. der „Interpretation" der jeweils vorgegebenen Traditionsstufe (164—191). Überschriften wie „das Verbum bara, Ordnungsdenken, Schöpfung durch das Wort, Mythos und Chaos, Schöpfung und Geschichte, Stellung des Menschen" verraten, daß hier wichtige Beiträge zur Theologie der priesterlichen Schöpfungsgeschichte beigesteuert werden, die auf dem Fundament einer sorgfältigen überlieferungsgeschichtlichen Analyse ein ganz neues Profil gewinnen. Daß Sch. seine überlieferungsgeschichtliche Arbeit bis zu diesem theologischen und geistesgeschichtlichen Ertrag weitergeführt hat, macht sie besonders wertvoll und exemplarisch und sichert ihr ein Interesse über die engeren Fachkreise hinaus.

Dennoch bleibt die Aufgabe, auf einiges kritisch einzugehen. Wenn ich das *„jeweils älteste"* Stadium (s. o.) richtig verstehe, bietet der als älteste erreichbare Form S. 161 vorgelegte Text in seinen verschiedenen Teilen verschiedene Stadien der Bearbeitung. Was garantiert dann, daß dieser Text einmal zu einem bestimmten Zeitpunkt als eine ganze und geschlossene Schöpfungserzählung existiert hat? Handelt es sich nicht lediglich um Einzelelemente der Tradition, die wir nicht anders als in je verschieden starker Prägung durch P, die nicht mehr abzulösen ist (z. B. Verb habdil [vgl. 160]), fassen können und die P als einzelne bei der Auf-

füllung seines als Einheit entworfenen Wortberichtes aufgenommen und so oder so bearbeitet hat? Gewiß ist Tatschöpfung die ältere Vorstellung, und der Tatbericht enthält das ältere Material, aber als geschlossener Schöpfungsbericht wäre dann der Wortbericht das Ältere oder wenigstens das Primäre. Zu diesem Ergebnis kommt der Erfurter Exeget *Hans Lubsczik* in einem mit dem Verf. fast gleichzeitigen Studium dieser Probleme (vgl. Wortschöpfung und Tatschöpfung. Zur Entwicklung der priesterlichen Schöpfungslehre in Gen 1, 1 — 2, 4a, in: Bibel und Leben 6 [1965] 191—208). Gewiß spricht die stilistische Uniformität des „Traditionsberichts" von Sch. für einen einheitlichen Bericht („und Gott machte" — „und Gott trennte" — „und Gott ruhte"). Aber daß an zwei Stellen gerade das Handeln Gottes nicht genannt wird (vgl. Gen 1, Tatberichte 3. Tag), ist in einem kurzen reinen Tatbericht verdächtig. Daß hier von Sch. zur Legitimierung der „Fremdausführung" die Eigenkraft des Wassers und der „Mutter Erde" als Traditionselement herangeholt wird, hebt den Verdacht nicht ganz auf. Tatsächlich werden diese beiden Vorgänge (Sammeln des Wassers und Wachsen der Pflanzen) erst und nur durch den Wortbericht mit dem Schöpfergott in Bezug gesetzt, d. h. organische Bestandteile eines Schöpfungsberichts. Sollte ein alter Bericht, der nur die Tat Gottes feierte, an diesen beiden Stellen das „Tun" Gottes verschwiegen haben?

Diese Überlegungen sind noch in anderer Hinsicht wichtig. Sind die Aussagen über Wasser und Pflanzen in diesem alten Traditionsbericht keine echten Schöpfungsaussagen, so gehen hier die wirklichen Schöpfungsaussagen von der Himmelsfeste sofort über zu den Himmelskörpern, und dieser Bericht hätte dann nicht acht (so 161), sondern sechs Schöpferakte Gottes enthalten. Das heißt aber, daß schon dieser alte Traditionsbericht das Schema der Arbeitswoche enthielt, das zwar nicht ausdrücklich genannt, aber durch den von Sch. als wahrscheinlich beibehaltenen Schlußsatz „und Gott ruhte" deutlich genug insinuiert wurde.

Ein anderes Element, das hier hineinspielt. Sch. sieht den Wortbericht u. a. wegen seiner strafferen Sprache, die die Dinge zusammenrafft, als jünger an. Typisch etwa: der Wortbericht sagt: es werden „Leuchten am Himmel"; der Tatbericht sagt: Gott machte Leuchten (mit Aufzählung) ... und „setzte sie an den Himmel" (2 Phasen). Vgl. ähnliche sofortige Ortsangabe beim Wort des zweiten Schöpfungswerks (Firmament inmitten des Wassers). Ist aber die breitere und konkrete Sprache des Tatberichts Zeichen größeren Alters und nicht eher mit dem beschreibenden und ausmalenden Charakter des Tatberichts gegeben, also ein Element der Gattung, nicht des Alters? Das ist sicher nicht auszuschließen, legt sich vielmehr nahe. Vielleicht könnte eine breitere Formanalyse von atl. Texten, in denen Wort (als Befehl, Ankündigung usw.) und Tat (als Beschreibung der Durchführung) zusammenstehen, hier mehr Klarheit geben (auch ein Desiderat, das Sch. im Rahmen dieser Arbeit nicht erfüllen konnte).

Es kommt hinzu, daß das Urteil Sch.s über die literarische Begabung des Verfassers des Wortberichts merkwürdig schwankt. Bei den Worten über die Pflanzen und über die Wassertiere wirkt er durch Einführung der Paronomasie sprachverschönernd (108), bei dem Wort über die Himmelsleuchten aber erweist er sich als unfähig, eine Aussage von innerer Einheit zu gestalten (113). Tatsächlich dürfte im letzteren Fall die Analyse Sch.s falsch sein. Die Wiederholung von V. 14a in V. 15a ist nicht ein Zeichen, daß die Aussage V. 15 später angefügt wurde, sondern daß die Zweckbestimmungen von V. 14 sekundär eingefügt wurden und der ursprüngliche Wortbericht lautete: „Es seien Leuchtkörper an der Feste des Himmels, um zu leuchten über die Erde." Denn die Untersuchung der Stilelemente bei Einschüben verschiedenster Art in einen Text zeigt eine ganz typische Technik, um nach dem Einschub den alten Faden wiederaufzunehmen: die letzte Aussage vor dem Einschub wird nach dem Einschub wiederholt, oft in etwas veränderter Form (ein recht grobes Beispiel: Ex 6, 10—28).

Große Schwierigkeiten bereitet dem auf die Verbindlichkeit von Formelementen für den alten Autor öfter zu stark insistierenden Sch. die Darstellung des ersten Schöpfungswerkes (1, 3—4). Hier enthält der „Tatbericht" keine Erschaffung des Lichts, sondern nur seine Trennung von der Finsternis, und außerdem folgt die Billigungsformel hier nicht diesem, sondern dem Wortbericht. Sch. ist der Meinung, daß der Tatbericht V. 4b komplett sei und besage, daß das Licht aus der Finster-

nis V. 2 durch Abtrennung entstanden sei. Diese Finsternis sei ursprünglich als Dämmerung verstanden (97). Das ist gewiß keine brauchbare Lösung. Die Finsternis, schon gar die Chaosfinsternis, ist keine das Licht in sich enthaltende Dämmerung, sondern überall voller Gegensatz zu Licht. Zudem ist die Erschaffung des Lichts in Form der *Abtrennung* aus einem Dämmerchaos in keiner Tradition zu belegen, wohl aber eine positive Erschaffung des Lichts (99—100). Es ist hier in keiner Weise nach einem Urstoff zu fragen, aus dem das Licht gemacht wurde, wie auch beim zweiten Schöpfungswerk für die Himmelfeste von einem solchen keine Rede ist, weder im Wort- noch im Tatbericht! Es ist daher richtiger anzunehmen, daß der Tatbericht über die Lichtschöpfung (wenn er je existierte) mit der Vollzugsformel, die nur hier das konkrete Objekt „Licht" nennt, der Prägnanz halber zusammengeflossen ist. Dann konnte, wenn man mehr auf die sachlich intendierte Aussage als auf Formzwang insistiert, die Billigungsformel durchaus vor der Beschreibung der Trennung von Licht und Finsternis folgen, um sich nur auf das neugeschaffene Licht zu beziehen. Auch in V. 8b LXX bezieht sich die Billigungsformel nur auf die Himmelsfeste, nicht auf die getrennten Wasser, wie die knapp vorangehende Namengebung V. 8a verrät. Beim Licht wäre dieser Platz nach der Namengebung weniger geeignet, den Bezug auf das Licht zu sichern, weil hier die Namengebung auch die Finsternis einbezieht (vgl. dazu auch Sch. 60). Hat also ein Tatbericht (und Gott machte das Licht und schied das Licht...) wirklich vorweg existiert, so zeigt gerade dies erste Schöpfungswerk, daß der Verfasser des Wortberichts ihn als Vorlage benützt und ihn freizügig und sehr überlegt bearbeitet hat.

Diese kritischen Überlegungen, denen noch manche anderen beigefügt werden könnten, die mehr Einzelheiten betreffen, werden bei der Fülle von ungelösten Problemen in Gen 1 niemanden überraschen, am wenigsten Sch. selbst, der im Vorwort den Wunsch ausdrückt, daß die Arbeit „vielleicht nicht in allen Einzelheiten, aber doch im großen und ganzen der Methode und dem Ergebnis" Zustimmung finden möge. Dieser Wunsch wird sich leicht erfüllen, mehr noch: Man wird seine Arbeit als ein grundlegendes und unentbehrliches Werk über die biblische Schöpfungsgeschichte bezeichnen (womit sich auch diese fast allzu lange Rezension rechtfertigt). J. Haspecker, S. J.

Thüsing, Wilhelm, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (Neutestamentliche Abhandlungen, N. F., Bd. 1). Gr. 8° (XVI u. 275 S.). Münster 1965, Aschendorff. 34.— DM.

Der Verf. hat uns in diesem Buch eine außerordentlich tiefgründige christologische Arbeit geschenkt; ihr Hauptanliegen ist zu zeigen, wie die bei Paulus sehr stark zum Ausdruck kommende Christozentrik sich bei ihm mit der vom Alten Testament ererbten Theozentrik verbindet; mit anderen Worten: wie die Existenz der Christen in dem Christus zugleich ganz auf Gott hin ist. Theozentrik umfaßt gewiß auch die „absteigende Linie" von Gott zur Welt; ins Auge gefaßt wird aber vor allem die „aufsteigende Linie", in der Gott als Ziel der Bewegung des Alls gesehen wird; sachlich fällt beides weitgehend zusammen, muß aber unter dieser doppelten Rücksicht betrachtet werden. Christozentrik ist die Bindung des Christen an Christus, durch die Christus zum Mittelpunkt des christlichen Lebens wird; gemeint ist aber nicht nur die subjektive Seite, der existenzielle Vollzug des Lebens, sondern auch die objektive Seite, die Tatsache, daß die Christen in die Bindung an Christus hineingestellt sind. Verdienstvoll ist die Arbeit auch deshalb, weil (nach den Worten des Verfassers) „das ganze Stoffgebiet dieser Untersuchung bisher noch nicht zum Gegenstand einer eingehenden Monographie gemacht worden ist".

In der Ausführung des Themas geht Verf. aus von der Bindung des Christen an Christus als den Kyrios und so von der Hinordnung dieses Herrentums Christi auf Gott und das Herrschertum Gottes (8—60). Folgende Stellen kommen vor allem zur Sprache: 1 Kor 3, 23 („Ihr seid Christi — Christus ist Gottes"); 1 Kor 11, 3 („Christi Haupt ist Gott"); Röm 14, 4—14 („Leben für den Kyrios", das zwar in diesem Text besonders stark auf Christi Herrscherstellung hinweist, aber doch auch Gott als letztes Ziel dieser Herrschaft erscheinen läßt); Röm 15, 3.5—12

(„Das herrscherliche Wirken Christi als Verherrlichung Gottes"; zentral ist hier der Satz: „... wie auch Christus uns angenommen hat zur Ehre Gottes" Röm 15, 7); Phil 2, 11 (1—11): Hier verbindet Verf. wohl mit Recht die Worte „eis doxan Theou" unmittelbar mit „Kyrios Jêsous Christos"; die Akklamation lautet also: „Kyrios ist Jesus Christus zur Verherrlichung des Vaters." So erweist sich das Herrentum Christi als ein Herrschen für Gott, als ein Bewegungsstrom von dem Kyrios, der die Seinen an sich bindet, zu Gott hin (60). — Die Stellung zu Christus ist aber mit der Kategorie des Herrentums allein nicht zu erfassen. Sie muß im Licht des besonderen Verhältnisses der Christen zu Christus, im Lichte ihres „In-Christus-Seins" gesehen werden. Und so fragt Verf. im zweiten Abschnitt nach der Theozentrik des „In-Christus-Seins" (62—114). In einer Vorbemerkung deutet er dies Verhältnis als „pneumatische Christusgemeinschaft", als ein Sein und Leben in Christus, durch die Kraft seines Pneumas; also keine bloße „Umstandsbestimmung" (gegen Neugebauer). Dies „In-Christus-Sein" hat einen individuellen und sozialen Aspekt und ist insofern identisch mit der Zugehörigkeit zum „Leibe Christi". Christus ist verstanden als „korporative Persönlichkeit", als der neue Adam, der als der erhöhte Christus die ihm angehörenden Glieder in sein Leben einbezieht. Es fragt sich, wie nach Paulus dies Verhältnis theozentrisch ausgerichtet ist. Verf. gibt die Antwort durch eingehende Exegese folgender Stellen: Röm 6, 11 (1—11); hier ist die zentrale Aussage 6, 11 „... lebend für Gott in Christus"; Röm 6, 12—7, 4: „Fruchtbringen für Gott" — so wörtlich Röm 7, 4; 2 Kor 5, 11—21: Die Verknüpfung von In-Christus-Sein und Theozentrik in diesem Textstück; zu diesem Abschnitt gehören dann auch noch Gal 2, 19 und 20: Das Leben Christi in mir und mein Leben für Gott. — Im dritten Abschnitt (115—150) wird die letztliche Hinordnung des christlichen Seins und Lebens auf Gott weiterverfolgt durch die Stellen, an denen die Bindung an Christus als Gemeinschaft mit ihm, dem „Sohn Gottes" und dem „Bild Gottes" erscheint: 1. Christus als Sohn Gottes und unsere Einsetzung zu Söhnen (Gal 3, 26 — 7; Röm 8, 14—23); 2. Die Mitgestaltung mit dem Bilde des Sohnes Gottes (Röm 8, 29; 2 Kor 4, 4; 3, 18; Röm 6, 5b). „Gerade von den Begriffen ‚Bild Gottes' und ‚Sohn Gottes' aus, ist die geschlossene Einheit der Christozentrik mit der Theozentrik zu erkennen" (S. 147). — Im 4. Abschnitt (152—163) wird untersucht, wie das Pneuma, das ja immer wieder als entscheidend für die Christus-Herrschaft, für das „In-Christus-Sein" und für die „Mitgestaltung" mit Christus hervortrat, „nicht nur diese Sachverhalte an sich, sondern auch ihre Beziehung zu Gott bedingt", in drei Schritten: 1. Das Pneuma Christi als Pneuma Gottes; 2. Das Pneuma und die Hinordnung der Christozentrik auf Gott; 3. „Durch das Pneuma" (Röm 5, 5; 8, 11; 1 Kor 2, 10; 12, 8). — Dieser letzte Punkt ist wie eine Vorbereitung zum folgenden Abschnitt „Durch Christus" (165—237). Denn „im wesentlichen muß die These akzeptiert werden, daß ‚dia tou pneumatos' einem ‚durch den pneumatischen Christus' gleichwertig ist" (162—163). Im 5. Abschnitt geht Verf. dann die verschiedenen Aussagen durch, in denen etwas „durch Christus" geschieht oder ist: Bestellung zum Apostolat durch Christus, Apostolisches Mahnen durch Christus, Danksagung an Gott und Verherrlichung Gottes durch Christus, Friede und Versöhnung mit Gott durch Christus, zukünftiges eschatologisches Heil durch Christus, Allwirksamkeit Gottes durch Christus und Hinordnung auf Gott durch Christus (1 Kor 8, 6). — Krönender Abschluß ist schließlich die Exegese der schwierigen Stelle 1 Kor 15, 24. 28: Die Übergabe der Herrschaft an den Vater. Verf. hat diese Stelle für sein Thema sehr schön und theologisch tief ausgewertet. Im Blick auch auf Röm 8, 29 sagt er: „Von Röm 8, 29 aus ist jetzt besser zu erkennen, worin die Übergabe der Herrschaft an den Vater näherhin besteht: daß Christus durch sein eigenes ‚hypotassesthai' auch seine ‚Brüder' (die die Erwählten durch die ‚Mitgestaltung' sind) in die vollendete Hinordnung auf den Vater überführt. Denn dieses endgültige ‚hypotassesthai' des Sohnes gehört zur Verwirklichung der Zielangabe von Röm 8, 29 ‚eis to einai auton prôtotokon en pollois adelphois'. Der Sohn ordnet sich dem Vater unter, damit er jetzt als der Erstgeborene unter vielen Brüdern offenbar sei — als derjenige, der die ihm ‚Mitgestalteten' in seine Sohnes-Haltung einbezieht" (247—248). — Hervorheben möchte ich auch noch besonders die Exegese der nicht minder schwierigen Stelle 1 Kor 11, 3 im Zusam-

menhang von 11, 2—12 (Frauenschleier). Es ist hier nicht der Platz, um die Ausführung des Verfassers, die er mit aller Vorsicht vorbringt, nachzuzeichnen. Sie scheint mir den Gedanken des Apostels betreffs der kosmischen Stellung Christi gut zu deuten. K. Wennemer, S. J.

Schoonenberg, Piet, S. J., *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch.* Gr. 8° (230 S.) Einsiedeln - Zürich - Köln 1966, Benziger. 19.80 DM.

Die theologische Bemühung um das Geheimnis der Erbsünde ist seit einiger Zeit in Bewegung. Leider zeigt sich gerade auch in diesem Thema die Wirkung des bedauerlichen Auseinanderlebens von Bibelwissenschaft und Dogmatik. Eine Exegese, die die Ergebnisse ihrer eigenen wissenschaftlichen Arbeit als endgültigen Maßstab für die Glaubensaussage ansehen möchte, ist mit dem Verlangen nach einer Korrektur der traditionellen Erbsündenlehre schneller bei der Hand als ihr die vom Dogma bestimmte systematische Theologie folgen kann. Die gesamttheologische Arbeit muß die unmittelbare Ausdeutung der Heiligen Schrift als Teil der Glaubenswissenschaft betrachten, der gerade deshalb, weil er Teil des Ganzen ist, auf die Ergebnisse des Ganzen hingeordnet und im Lichte des Ganzen zu seinem Ende geführt werden muß. Den Vorwurf solcher Teilbetrachtung und mangelnder Berücksichtigung der dogmatischen Aussagen kann man dem vorliegenden Buch nicht machen. Sch. ist Exeget von Fach, zugleich aber auch Fachdogmatiker. Das hilft ihm, die Aussagen der Schrift in ihrer heutigen Interpretation ernst zu nehmen und weder künstlich auszupressen noch einseitig eng zu verwerten. Es bewirkt zugleich, daß er in seinen Vorschlägen für eine Neubesinnung über die Erbsündenlehre vorsichtig vorangeht, auf die Grenzen von seiten des Dogmas hinweist und in seinen Versuchen einer Neuinterpretation keine allzu kategorischen Aussagen macht.

Das Buch hilft der Besinnung auf das Erbsündendogma vor allem auch dadurch, daß es die Lehre von der Erbsünde aus der mannigfachen Isolierung zu befreien sucht, in die es in der traditionellen Theologie geraten ist. In der Schuldogmatik gibt es zwar einen Traktat über die Erbsünde, deren Zusammenhang mit der Sünde überhaupt scheint aber verlorengegangen zu sein, denn einen Traktat über die Sünde, die doch ein durchaus theologisches Phänomen ist, gibt es in der Dogmatik nicht. Sch. gibt in diesem Buch eine Theologie der Sünde, und als Teil darin behandelt er auch die Erbsünde. Das erweist sich für das Verständnis der Erbsünde nicht nur als vorteilhaft, es ist geradezu unabdingbar, wenn das Geheimnis der Erbsünde nicht noch geheimnisvoller werden soll, als es dem Mysterium iniquitatis entspricht. In der Schuldogmatik wird ferner die Lehre von der ursprünglichen Erhebung behandelt. Da diese aber, wenigstens in der tatsächlichen Behandlungsweise, kaum noch in einem christologisch-soteriologischen Zusammenhang dargestellt wird, ist die Lehre von der Erbsünde aus dem Zusammenhang isoliert worden, den sie in der Schrift eindeutig hat und den sie auch in der theologischen Deutung behalten müßte, wenn sie in ihrer wahren Perspektive gesehen werden soll. Auch diesen Korrekturen leistet das vorliegende Buch einen glücklichen Dienst.

Im 1. Kap. wird, gestützt auf die Aussagen der Heiligen Schrift, deren Wortgebrauch in einem ersten Abschnitt eigens behandelt wird, das Wesen der Sünde dargestellt. Einige Themen erweisen sich dabei als besonders wichtig. Die Tatsache, daß sich die Sünde gegen Gott richtet, erscheint zwar, wenn sie einmal ausgesprochen wird, als selbstverständlich. Im theologischen Allgemeinbewußtsein aber erscheint die Sünde oft mehr wie ein Verstoß gegen eine in sich stehende ethische Ordnung, weniger als ein Affront gegen den persönlichen Gott. Wichtig ist auch die Darstellung der Freiheit, der die Sünde entspringt. Die Freiheit des menschlichen Willens ist durch den Sündenfall nicht verlorengegangen. Hier wird aber eine bedeutsame Unterscheidung dargestellt. Innerlich, in sich selbst ist die Freiheit des Menschen intakt geblieben. Aber dieser freie Menschenwille muß in seiner Situiertheit gesehen werden — ein Begriff, der nachher bei der Darstellung der „Sünde der Welt" noch eine große Bedeutung gewinnen wird. Der freie Mensch steht in einer Umwelt, die von der Sünde bestimmt ist und mit diesem Charakter auf ihn einwirkt und ihn bestimmt und damit die Ausübung seiner Freiheit beeinträchtigt. Auch was über den Unterschied zwischen der Sünde zum Tod, der

Todsünde und der läßlichen Sünde gesagt wird, ist von Bedeutung. Die läßliche Sünde unterscheidet Sch. von der schweren Sünde nicht bloß von der Materie, dem Gegenstand her, sondern vom Grad des persönlichen Engagements, das durch die Bedeutung des Objekts, der Materie, natürlich mit bestimmt wird, so daß die Frage nach der schweren oder leichten Materie ihre Bedeutung behält, aber nicht formal den Unterschied von schwerer und läßlicher Sünde bestimmt. Leider wird die ekklesiologische Dimension der Sünde nicht besprochen.

Das 2. Kap. behandelt die Folgen der Sünde. Die Strafe für die Sünde ist nicht etwas, was äußerlich zusätzlich auferlegt wird, sondern die Sünde selbst erweist sich zugleich auch als ihre Strafe. In der Ohnmacht zur Liebe, der Neigung zum Bösen und der Vereinsamung und Angst werden diese Straffolgen der Sünde des näheren dargestellt.

Das 3. Kap., das der Sünde der Welt gewidmet ist, bereitet schon die Betrachtung der Erbsünde im 4. Kap. vor. Was hier mit Sünde der Welt bezeichnet wird, wird von drei Momenten bestimmt. Das erste sind die sündigen Taten der Menschen in dieser Welt. Der zweite Bestandteil ist die sündige Situation, die aus der Sünde ist und zu ihr einlädt. Diese Situation kommt von außen her auf die Person zu. Das dritte Moment, das zu betrachten ist, ist das Situiertsein der Person, das Bestimmtsein des Menschen selbst durch sein Stehen in dieser sündigen Welt. Diese drei Momente der Sünde der Welt werden in den drei folgenden Abschnitten dieses Kapitels des näheren ausgeführt.

Das vierte und letzte Kapitel geht dann auf das Thema Erbsünde über. Die Lehre von der Erbsünde wird zunächst in ihrer klassischen Gestalt anhand der biblischen Implikationen und der Lehrdokumente der Kirche (die leider nach den Nummern der älteren Denzinger-Ausgabe zitiert werden) dargestellt. Am Schluß wird dann in vorsichtiger Weise mehr im Sinne des Fragens als der kategorischen Aussage untersucht, ob nicht doch das, was Schrift und Kirchenlehre von der Erbsünde sagen, mit dem zusammenfallen könne, was als Sünde der Welt dargestellt worden ist. Sch. ist sich durchaus bewußt, daß die Texte vor allem des Trienter Konzils auf den ersten Blick dagegen zu sprechen scheinen. Er glaubt ihnen aber aus der Aussageabsicht des Konzils eine Deutung geben zu können, die Raum für eine modifizierte Sicht gebe. Hier allerdings wird die weitere theologische Arbeit einsetzen müssen. Die Grundfrage wird vielleicht in folgender Alternative liegen: Entweder ist die Sünde der Welt so sehr auch sündige Bestimmtheit des einzelnen Menschen, daß er selbst im Zustand der Gottfeindlichkeit ist: dann unterscheidet sich die neue Deutung nicht sehr von der bisherigen; oder aber das Situiertsein in einer sündigen Welt bestimmt den Menschen nicht innerlich zum Sünder: dann muß die Frage beantwortet werden, wieso die Erbsünde jedem Menschen als ‚unicuique proprium inest', wie das Tridentinum sagt, und wieso die Menschen, die einzig mit der Erbsünde sterben, ‚in infernum abeunt', wie das zweite Konzil von Lyon und das Konzil von Florenz erklären. O. Semmelroth, S. J.

Adam, Alfred, *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* Bd. I: *Die Zeit der Alten Kirche.* Gr. 8° (408 S.) Gütersloh 1965, Mohn. Subskr. 28.— DM. Normalpr. 34.— DM.

Mit dem ersten Band dieses Werkes wird ein neuer Versuch zu einer „Dogmengeschichte" gemacht, der aber nicht in dem Sinne der großen dogmengeschichtlichen Lehrbücher von Harnack und von Seeberg genommen werden möchte. Der Stoff wird nämlich nicht — wie in diesen eben genannten großen Handbüchern — in allen Einzelheiten behandelt. Vielmehr geht es im Rahmen einer Darstellung des Werdens des christlichen Dogmas für Studierende nur um die Zeichnung des Ansatzes der Probleme, also mehr um eine Problemgeschichte als um eine volle Geschichte der einzelnen Dogmen, und dies auch nur für die Hauptfragen der christlichen Lehre. Verf. spricht nach einem Überblick über die Geschichte der Dogmengeschichtsschreibung (15—30) von der Notwendigkeit ihrer Erneuerung für unsere Zeit und der Findung eines neuen Weges zur Erfüllung dieser Aufgabe. Er verzichtet dabei auf alle Auseinandersetzung etwa mit der Bultmann-Schule und verbleibt selber auf dem Boden eines konservativen Luthertums. Er versteht unter Dogmen die grundlegenden Lehrentscheidungen der Vergangenheit, die

jedoch stets der Nachprüfung an der Schrift unterworfen seien und nur so Gegenwartswert gewinnen könnten. Die evangelische Theologie wisse sich den „hohen Dogmen des Glaubens, wie sie in der Alten Kirche für die trinitarische Theologie und die Christologie formuliert und in die großen Symbole aufgenommen worden sind", verpflichtet (31). Die Lehrentscheidungen der mittelalterlichen Jahrhunderte haben dagegen wohl nur eine mehr historische Bedeutung, nämlich als Grundlagen und Ausgangspunkte zum Verständnis des abendländischen Katholizismus und als Vorgeschichte der Reformation, deren Hauptfrage die Rechtfertigung war. Bei dieser Wertung der dogmengeschichtlichen Epochen wird freilich das ganze Problem der Gültigkeit der alten Dogmen vom Standpunkt des Verf.s aus sichtbar. Offensichtlich wirkt in ihm noch das von Luther übernommene humanistische Ideal der antiquitas nach, das für den alten Protestantismus den Ausschlag gab für die positive Wertung der Alten Kirche. Welche Probleme aber darin verborgen lagen, hat schon der Vater der Dogmengeschichte, D. Petavius, aufgezeigt (vgl. die Studie des Rez.: Hellenisierung - Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: Schol 33 [1958] 321—355. 528—558). Wir haben also beim Verf. nicht den katholischen Begriff von der Verbindlichkeit eines Dogmas, trotz weitgehender Übereinstimmung in der inhaltlichen Darlegung der alten Glaubenslehren. A. beschränkt sich auf „die großen Themen der kirchlichen Lehranschauung" (30), die er durch das Zeugnis der großen Lehrer der Kirche erhellen will. So will er aber „Dogmengeschichte" nicht in „Theologiegeschichte" abgleiten lassen. Die trinitarische Fragestellung ist das Hauptthema der Zeit vom 2. bis zum 4. Jh. (115—302), die christologische Frage das Thema der Zeit vom 4. bis zum 9. Jh. (304—391). Damit bildet die Lehrentwicklung der griechischen Kirche als „der Kirche der beiden Grunddogmen" den Hauptinhalt des Buches. Unter dem Namen Augustins werden die Themen der theologischen Anthropologie besprochen: Gott und Seele, Urstand und Fall, Gnade und Prädestination, die zwei Reiche, Eschatologie, aber auch wieder Trinitätslehre, Christologie und Soteriologie. Etwas außerhalb dieses Rahmens liegt der Abschnitt: Der Islam als nachchristliche Religion (384—391).

Die Beschränkung der Darstellung, wie sie eben beschrieben wurde, ist zum Teil bedingt durch die Eigenart des Werkes als einer Einführung in die Dogmengeschichte für Studierende, zum Teil durch die Unmöglichkeit für einen einzelnen Forscher, Quellen und Literatur für alle Fragen der christlichen Lehre zu bearbeiten. Natürlich bleiben damit heute besonders interessierende Fragen außer acht, wie etwa „Offenbarung", „Kirche" (vgl. aber Index), „Sakramente", „Amt" u. a. m. Innerhalb des umschriebenen Rahmens ist aber sehr viel Treffendes zu den Ansätzen der Hauptdogmen gesagt. Dem Verf. gelingt es, in kurzer Darstellung auch die Voraussetzungen für die Entstehung des Dogmas zu umschreiben (39—105). Er zeigt hier die Anfänge der Lehrbildung innerhalb des Spätjudentums auf (39—60) und berührt damit ein wichtiges Problem, das noch stärkerer Beachtung würdig ist. Man erkennt mehr und mehr, wie die spätjüdische Theologie besonders für die Schöpfungs- und Engellehre, für die Idee vom Urstand und für die Eschatologie von Bedeutung geworden ist. Soll dieser Ansatz voll für die Dogmengeschichtsschreibung ausgewertet werden, dann bedarf es einer kritischen Sichtung dieser spätjüdischen Überlieferungen und Vorstellungen und einer genauen Untersuchung ihres Einflusses. Verf. gehört nicht zu jenen, die zwischen den altkirchlichen Dogmen und dem NT keinen Zusammenhang entdecken können. Er untersucht vielmehr die neutestamentliche Grundlage des Dogmas (61—84) und auch die Bedeutung des Kanons für die Dogmenbildung (85—91). Methodisch bedeutsam ist der Abschnitt: „Sprachliche Voraussetzungen des kirchlich-dogmatischen Denkens" (92—105), wo über das Problem „Sprache und Lehrbildung", aber auch über die Eigenart des hebräischen, griechischen, aramäischen und des lateinischen Denkens gesprochen wird. Auf den ganzen Komplex von Fragen, der sich von R. Bultmann her stellt, geht Verf. nicht ein. Dies zu tun, hätte freilich einen eigenen Band erfordert. Von seinen eigenen Forschungen her baut er jeweils besondere Abschnitte auch über die syrische Kirche ein, die für die Lehrbildung eine eigene Bedeutung hat.

Das Werk als ganzes gibt einen guten Überblick über das Werden der altchristlichen Hauptdogmen. Manches könnte freilich deutlicher herausgearbeitet werden,

so etwa die Entwicklung im zweiten Jahrhundert, wo so etwas wie ein christliches Weltbild oder eine christliche „Weltanschauung" auftaucht und dies aus der Verbindung von trinitarischer Theologie, Kosmologie und Oikonomia-Lehre. Doch bedarf es hier einer sehr vorsichtigen Abgrenzung und Einzelanalyse, um nicht falschen Theorien in der Deutung der vor-nizänischen Zeit und besonders der Apologeten zu unterliegen. Die Rolle Tertullians wäre besonders zu umschreiben. Eben ist eine große Untersuchung über die Trinitätslehre des Afrikaners erschienen, welche in Zukunft für die Deutung der Geschichte des Trinitäts-Dogmas nicht mehr übersehen werden darf. Sie enthält eine gute Klärung der Forschungsgeschichte und zeigt, welch intensiver Einzelarbeit es schon für einen Autor wie etwa Tertullian bedarf, um seine Stellung richtig zu umschreiben. Wir meinen das mehrbändige Werk von Jos. Moingt, Théologie Trinitaire de Tertullien (bisher erschienen drei Bände [Paris 1966]; in Vorbereitung ein Index-Band). Manch andere Einzelliteratur könnte für die verschiedenen Perioden noch verzeichnet werden. Es sei erlaubt, hinzuweisen auf die Angaben in der Studie des Rez.: Christ in Christian Tradition (London 1965). Für den Übergang von der vor-nizänischen zur nachnizänischen Zeit sei verwiesen auf das Werk von A. Weber, APXH. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Caesarea (München 1965). Die bibliographische Angabe S. 383, Anm., wäre so zu fassen: E. von Ivánka, Der Kirchenbegriff der Orthodoxie historisch betrachtet, in: Sentire Ecclesiam (Hugo Rahner-Festschrift), hrsg. v. J. Daniélou u. H. Vorgrimler (Herder 1961) 407—429.

A. Grillmeier, S. J.

Aland, Kurt, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias.* (Theologische Existenz heute, N.F., 86). Gr. 8° (102 S.) München 1963, Kaiser. 5.40 DM.

Die Diskussion um die Kindertaufe ist seit Jahren lebhaft. Die vorliegende Studie meint, als aus den Quellen erwiesenen Befund aufstellen zu können: Säuglingstaufe (so der Streitpunkt präzis gefaßt) ist erst vom 3. Jh. an sicher nachweisbar.

Die methodische Eigenart der Arbeit verlangt einen Hinweis auf ihren Ort innerhalb der Diskussion. Sie ist Auseinandersetzung mit J. Jeremias' Buch „Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten" (Göttingen 1958) und beschränkt sich darum strikt auf die Quellen, ohne Anrufung von Sekundärliteratur, also auch derjenigen, die in der Bestreitung der Position von Jeremias mit dem Verf. einig geht. Das kann man bedauern, aber es dient zweifellos der Straffung. Auf die erste Auflage (1960) erfolgte eine Replik von Jeremias: „Nochmals: die Anfänge der Kindertaufe" (Theologische Existenz heute, N.F., 101), die in der hier anzuzeigenden 2. Auflage einen „Nachtrag" (87—102) möglich und notwendig machte. Die Auseinandersetzung geschieht in sachlicher Härte; einige nicht unbedingt wohltemperierte Töne im Hin und Her sollten bezüglich unseres Autors keine unbegründeten Vermutungen aufkommen lassen: er hält „die Übung der Kindertaufe in der Kirche von heute nicht nur für notwendig, sondern auch für legitim" (6) und bekräftigt das noch einmal in einem „Nachwort: Säuglingstaufe heute?" (82—86).

Kurz der Gang der Untersuchung. Ein einleitendes Kapitel „Wandlungen" belegt die zunächst ablehnende Haltung der (protestantischen) Forschung, zeigt die sich anbahnende Wendung und referiert über Jeremias' Buch. Die kritische Stellungnahme behandelt zuerst „Die ersten sicheren Zeugnisse für die Übung der Säuglingstaufe aus dem 3. Jahrhundert" und arbeitet dann erst chronologisch auf: Cyprian, Origenes, Hippolyt; die patristischen Aussagen von den Anfängen bis an den Ausgang des 2. Jahrhunderts; Tertullian, in einem eigenen Kapitel; „Indirekte Bezeugung im 2. Jahrhundert?"; das Zeugnis der Inschriften (ein nicht unbedeutender Pfeiler in Jeremias' Beweisführung); Paulus und die Urgemeinde; die „Oikos-Formel"; die Perikope von der Segnung der Kinder. Zusammenfassung: Wann und weshalb kam es zur Einführung der Säuglingstaufe? (die Antwort: Anstoß gab die sich durchsetzende Überzeugung, daß Kinder auch von christlichen Eltern in die Sünde verhaftet seien).

Was ist zu dieser kritischen Durchmusterung von Jeremias' Beweisarsenal zu sagen, die mit der bereits genannten These endet: „Sicher nachweisbar erst vom 3. Jahrhundert an"? Nicht ohne Bedacht wurde oben darauf hingewiesen, daß für

Aland ein theologisches Anliegen nicht im Spiel ist. Weiterhin ist erhellend, daß der Großteil des zitierten „Nachtrags" auf methodologischen Fragen insistiert. Wir sind also gehalten, seine Aussage in der Präzision, aber auch in der Dürre zu nehmen, wie sie ihr in der negativen Fassung zukommt: für die ersten zwei Jahrhunderte weisen die Quellen die Praxis der Säuglingstaufe nicht mit Sicherheit aus. Aland wäre wohl der letzte, zu leugnen, daß die von Jeremias beigebrachte Fülle von Indizien überall dort von einer Eindrücklichkeit ist, der man sich schwer entziehen können sollte, wo — aus welchen Gründen auch immer — die Vermutung zugunsten einer solchen Übung apriorisch als rechtens erachtet wird. Nun wird man sagen müssen: dieser negierende Aufweis scheint weitgehend gelungen. Es kann hier nicht alle und jede u. E. zutreffende Kritik bestätigt werden. Nur einige Hinweise. 1 Kor 7, 14c: Was mit der „Heiligkeit" der Kinder positiv gemeint ist, mag eine crux exegetarum sein. Daß es sich um nicht getaufte Kinder handelt, ist gewiß. Aber über ihre für die Ebene Kirche-Heilsanstalt relevante weitere Behandlung ist damit nichts ausgemacht; von „Taufverzicht" zu reden (und damit die Säuglingstaufe in possessione zu sagen) heißt überinterpretieren. „Übertrittstaufe" (= Mittaufe der von heidnischen Eltern geborenen Kinder anläßlich deren Taufe): Die Analogie zur Proselytentaufe scheint einen wirklichen Beweis nicht tragen zu können, falls die „Oikos-Formel" nicht stringente zusätzliche Beweise beisteuert. Nun hat aber Jeremias selbst (in seiner Replik) letztere in „Oikos-Wendung" abgeschwächt, und das affiziert gewiß die bisherige pointierte Füllung als „an die Kinder nicht nur auch, sondern hauptsächlich" denken machend; so aber ist sie für ein „nicht sicher erweisend" anfällig. Die Durchmusterung der frühen Väter: die Bestreitung für die Aussagen von Aristides und Irenäus hat soliden Grund, und die für sicheren Erweis nicht ausreichende Deutung der tertullianischen Aussagen (40 ff.) sollte kaum widerlegt werden können. Damit ist aber entscheidendes Beweismaterial bröckelig geworden. Daß dann beispielsweise die Inschriften mit ihrer Bezeugung kaum über ein „nicht sicher" erhaben sind, soll hier nicht weiter belegt werden.

Abschließend seien einige einschränkende Bemerkungen zu Alands Beweisführung gemacht. Sie können freilich das Urteil über das Gelingen im großen und ganzen seiner kritischen Stellungnahme nicht in Frage stellen. Es geht um die drei Zeugen, die für die runde These „nicht vor dem dritten Jahrhundert" ärgerlich werden können: Origenes, Tertullian und Hippolyt. Man muß sie ausscheiden; ihre Lebensdaten legen sonst den Verzicht auf die Einbeziehung der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts in die Generalthese empfindlich nahe. Aber die Beweisführung will gelegentlich schwach scheinen. Ist denn so offenkundig aus ihren Aussagen zu erheben, daß sie die Säuglingstaufe als eine *neue* Sache bekämpften (die beiden ersten) bzw. für die neue Sache erstmals die liturgische Praxis zeremoniell regelten (Hippolyt in seiner Kirchenordnung)? Hier kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Beweisführung — im Schwung und in der Zuversicht des großen Aufwaschens — an den Rändern etwas verlaufen ist ... Zugegeben: „ab apostolis" besagt als Formulierung nichts. Aber für Hippolyt z. B. (in seiner Auseinandersetzung mit Kallist) ist „Neuerer, Neuerung" eine so wichtige Waffe, daß man nicht leicht glauben kann, er hätte sich nun — auf dem Feld kirchlicher Taufdisziplin — selber leichtsinnig ins Glashaus gesetzt. Und Ähnliches gilt wohl auch für Tertullian (der gegen seiner Meinung nach unvertretbare Neuerungen in der kirchlichen Bußpraxis polemisiert): Wäre die Säuglingstaufe neu, sollte er das bei seiner Ablehnung wohl stärker herausgestellt haben; seine Argumentation ist aber theologisch. Überhaupt, die Behauptung will wenig einleuchten, ein Origenes, ein Tertullian, ein Hippolyt hätten sich nur dann mit einiger Aussicht auf Erfolg gegen die Säuglingstaufe wenden können, wenn es sich um eine ganz neue Sache gehandelt hätte. Auch einmal abgesehen vom doch reichlich bewegten Hintergrund des 2. Jahrhunderts, der unterschiedliche Übung auf diesem Feld harmlos sein ließ — wenn man nicht sehr viel spätere Begriffe von Lehrzucht, Disziplin usw. eintragen will, sollten Leute von diesem Rang sich nicht ihre Stellungnahme haben verbieten lassen, wenn sie gute Gründe dafür beibringen zu können meinten. Schließlich noch eine Bemerkung zur Behandlung von Hippolyts Kirchenordnung 46, 10 (27 f.). Die generelle Anfälligkeit der Konzeption „Übertrittstaufe" sei nicht bestritten. Aber

aus der Tatsache, daß dort gesagt wird, „die Eltern ... oder ein anderer, der zu dieser Familie gehört", solle für die Kinder die Tauffragen beantworten und das Bekenntnis ablegen, kann man nicht schließen, es müsse sich also hier um bereits getaufte Eltern handeln (und mithin Kinder aus christlicher Familie) und folglich habe, einmal öfter, die postulierte Übertrittstaufe hier nicht statt. Es geht aus mannigfachen Gründen nicht an, Katechumenen — die selber in ihrer Tauffeier stehen — stringent als dieser stellvertretenden Leistung für ihre Kinder unfähig zu erklären. Dafür sah die Kirche die Katechumenen viel zu sehr als schon zu ihr gehörig an — dafür stand eine sakramental-effektive Betrachtung noch zu stark im Hintergrund gegenüber der subjektiven Bereitung (vgl. Tertullian, De paen. VI 17: non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus), und eben auf dieser Dimension der für die Kirche erwiesenen Gläubigkeit steht ja hier die stellvertretende Leistung zur Frage — dafür hatte die alte Kirche eine viel zu große Unbefangenheit über die zeitliche Streckbarkeit des Sakraments ohne Gefährdung seiner moralischen Einheit (man denke etwa an die — sakramentale! — Vorauswirkung der Buße in der mittelalterlichen Theologie). — Was das schmale Bändchen an Flurbereinigung leistet, rechtfertigt die relativ ausführliche Anzeige. A. Stenzel, S. J.

Ratschow, Carl Heinz, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, Teil I—II. Gr. 8° (152 u. 270 S.) Gütersloh 1964 u. 1966, Mohn. 16.80 u. 28.— DM.

Das vorliegende Werk war ursprünglich gedacht als eine Neubearbeitung des klassisch gewordenen Handbuches von Heinrich Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche (Gütersloh ^{7}1893). Bald zeigte sich, daß ein völlig neuer Entwurf erarbeitet werden mußte. Schmids Beurteilung der Epoche evangelisch-lutherischer Theologie zwischen 1560 und 1720 als einer einheitlichen Entwicklungsphase war falsch. Der Übergang vom reformatorischen zum aufklärerischen Denken muß ernst genommen und nicht — wie bei ihm — durch formal-schematische Kennzeichnung verschiedener Phasen verdeckt werden. Verf. betont, daß auch das neue Werk noch nicht endgültig sein kann, da erst eine volle Bestandsaufnahme der theologischen Schulen und ihrer Werke zwischen 1560 und 1720 gemacht werden muß, um dann die tatsächlichen Wandlungen der ev.-luth. Dogmatik ermessen zu können. Vor allem müsse das Beginnen von Max Wundt, nämlich die spezifisch evangelische Metaphysik dieses Zeitraumes zu erarbeiten, weitergeführt werden. Es dient auch den katholischen Dogmatikern, sich zum Bewußtsein zu bringen, was R. feststellt: Schmids Werk beruht auf einem Fehlansatz. „Es war sehr bequem mit dem Bilde, das Schmid entworfen hatte. Man gewann und gewinnt durch die Synopsis Schmids eine ganz klare Vorstellung von den einzelnen Gedankengängen der Dogmatiker im 17. Jahrhundert — nur, diese Vorstellung ist falsch" (I, 12). Die „Schein"-Klarheit des Schmidschen Werkes verdecke die tatsächliche dogmatische Position des 17. Jahrhunderts. Viele Fehlurteile, die aus dieser mangelnden Einsicht in den Zusammenhang der Loci erzeugt worden seien, verböten heute überhaupt die Benutzung dieses Werkes. Es geht auch die katholischen Dogmatiker an, wenn R. schreibt: „Es ergab sich bei den fortschreitenden Arbeiten immer deutlicher, daß die Schmidschen Thesen einen tiefen Schaden angerichtet haben: Das der modernen Dogmatik wohl ganz allgemein eigene Verdikt über Inspiration und Zwei-Naturen-Lehre zum Beispiel ist nämlich ein Verdammungsurteil gegen die Schmidsche Auffassung dieser Loci und nicht gegen die tatsächlichen Überzeugungen der Dogmatiker des 17. Jahrhunderts. Das, was Schmid nämlich als Zwei-Naturen-Lehre oder als Schrift-Lehre vorführt, hat es so niemals gegeben. Aber auch der erbitterte Angriff Ritschls auf die ‚natürliche Theologie' ... geht u. E. im wesentlichen auf Heinrich Schmids Entstellungen und Vergröberungen zurück" (13). Ein Kampf gegen Windmühlen also, der auch die katholische Dogmatik in Not gebracht und allmählich beeindruckt hat, so daß nun auch bei uns der Verdacht gegen eine natürliche Theologie, gegen Naturrecht, gegen Metaphysik, gegen Scholastik allzu simplifizierend genährt wird. Denn man muß dabei eine Gefahr beachten, die der protestantischen Theologie sehr zu schaffen gemacht hat. Ihre Not kam nicht zuletzt davon her, daß schon mit dem Anfang der Reformation ganze Epochen der

Theologie und Überlieferung ausgeschaltet und übersprungen wurden, nämlich das Mittelalter und auch die späte Patristik. Indem man nur die Schrift und die angeblich vom Platonismus und Aristotelismus unbelasteten tria saecula priora gelten ließ — im Grunde ein Zugeständnis an das *humanistische* Ideal der antiquitas und simplicitas —, hat sich die protestantische Theologie den Weg zu einer kontinuierlichen Betrachtung der Geschichte der Theologie und Überlieferung und damit eigentlich auch der eigenen Geschichte versperrt (zum Problem vgl. Schol 33 [1958] 321—355. 528—558). Mit dem Werk von R. sucht die evangelische Theologie heute einen neuen Zugang zu einer wichtigen Epoche der eigenen Vergangenheit: „Die Werke der Dogmatik, die zwischen 1560 und 1720 entstanden sind, sind zum Teil wirklich eine ‚hohe Schule' evangelischen dogmatischen Denkens und dessen wert, daß wir uns um sie bemühen" (14). R. bringt interessante Feststellungen zur innerprotestantischen Entwicklung, die uns im Zuge der nach-konziliaren Studienreform zu denken geben müssen. Er knüpft an die Feststellung von den Folgen der melanchthonischen Methodik und Studienplanung an. Schon um 1580 hatte sich im Luthertum erwiesen, daß die Reform Melanchthons ein großer Fehlschlag war. In der Theologie hatten unter dem Einfluß des praeceptor Germaniae nur Logik und Dialektik, nicht aber eigentliche Metaphysik einen Platz gefunden. Damit wurde von Melanchthon „Theologie" nur als „Vorgang", nicht als „res" erfaßt (vgl. I, 34). Dadurch drohte aber auch die res fidei und das Anliegen der Reform selbst verlorenzugehen (I, 14 f.). Ob dieser „verheerenden Folgen des melanchthonischen Studienbetriebs" sahen sich dann die protestantischen Dogmatiker veranlaßt, „mit der Ontologie der lutherischen Aristoteliker, die von den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts an ihre Interpretation der aristotelischen Grundeinsichten erarbeiteten, die Glaubenseinsichten Luthers unmißverständlich wiederzugeben und zu verteidigen" (14). So nahm denn die evangelische Theologie um 1580 die Metaphysikstudien in die Theologie auf. Suarez hat dabei seine große Bedeutung innerhalb des Protestantismus gewonnen ([15]; noch Schopenhauer hat ihn gelesen, wie auch noch Dionysius Petavius S. J. von F. Ch. Baur und anderen Protestanten benützt wurde). R. sieht in der Übernahme der ontologischen Fragestellung in die lutherische Theologie nicht eine Quelle der Stagnation, sondern die große Schule des Denkens, die den Aufbruch zu den neuen Einsichten der Aufklärung und zumal des Idealismus vorbereitete und ermöglichte. Jegliche Studienreform auf unserer Seite wird solche Feststellungen zu beachten haben. Bei aller Notwendigkeit einer solchen Reform wird man unbedingt darauf sehen müssen, daß wir uns nicht die Brücken zur eigenen Vergangenheit abbrechen und uns so notwendig der Verflachung ausliefern. In diesem Zusammenhang ist eine Bemerkung aus dem Vorwort zum zweiten Teil interessant: „Eine generelle Übersetzung des lateinischen Textes schien nicht möglich, obwohl die Erfahrung mit dem ersten Teil zeigte, daß Studenten, Vikare und Pastoren kaum noch in der Lage sind, dies Latein zu lesen" (II, Vorwort).

In den bisher erschienenen zwei Bänden — wie viele noch vorgesehen sind, ist nicht ersichtlich — sucht nun R. mit großer Sachkenntnis den Zugang zur altprotestantischen Dogmatik in Form eines Handbuches zu erschließen. Man fühlt sich in etwa an unseren Denzinger oder Rouët erinnert, nur daß es hier um die wichtigsten protestantischen Theologen zwischen 1560 und 1720 geht und zugleich mit den Texten auch sehr wertvolle Übersichten und Erklärungen geboten werden. Es kam R. darauf an, an einem richtig gewählten Autor ein Musterbeispiel einer alten lutherischen Dogmatik darzustellen und andere Theologen in kurzen Auszügen damit zu vergleichen. So gibt er jeweils (in Teil A) den Text der Theologia positiva acroamatica von Johann Friedrich König (Rostock 1699) wieder und fügt eine detaillierte Analyse des Textes hinzu. Dieser Autor hat sich durch seine Präzision, Kürze und Art der Darbietung empfohlen. In Teil B folgen dann im Anschluß an die bei König gegebene Lehrgestalt Notizen zur Entwicklungsgeschichte aus der Zeit von Melanchthons Loci bis zu den Institutiones des Buddeus. Damit soll nicht eine vollständige Geschichte der lutherischen Dogmatik dieser Zeit geboten werden, sondern nur eine Kennzeichnung wichtiger Positionen erfolgen. Die Absicht des Verf.s ist dabei, daß man wieder hören lerne, „wie sich Wahrheit unter anderen Denkvoraussetzungen einmal dargestellt hat" (II, Vorwort).

Der Aufbau der bisher erschienenen Bände folgt den Loci des protestantischen Lehrsystems. Kap. I behandelt die Prolegomena zur Theologie, Kap. II das „Wort Gottes", Kap. III die Glaubensartikel, die bis zur „Lehre von Gott, dem Ziele (finis) der Theologie" durchgeführt werden. Gottes- und Trinitätslehre, Schöpfung, Vorsehung und Eschatologie sind schon mit berücksichtigt. In vorbildlicher Kürze und Übersichtlichkeit erhält man eine Fülle von Informationen über die Position des als Grundlage genommenen Kompendiums von König und der damit verglichenen anderen Dogmatiken der Barockzeit. Die saubere Methodik dieses Werkes wird auch ein Hinweis sein für katholische Benutzer eines ähnlichen Kompendiums: R. H. Grützmacher — G. G. Muras, Textbuch zur deutschen Systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert, Band I. 1530—1934 (Bern 1961). Darin ist der alte „Schmid" noch benützt und keine saubere Scheidung der Epochen durchgeführt (vgl. ebd. 10).

Man möchte meinen, daß das Handbuch von R. ein vorzügliches Instrument für den ökumenischen Dialog unter Theologen sein kann. Man möchte wünschen, daß auch für die katholischen Theologen ein solches Instrument für die nach-patristische Theologie geschaffen werde, um eben auch bei uns zu sehen, „wie sich Wahrheit unter anderen Denkvoraussetzungen einmal dargestellt hat". Dies wäre die beste Einübung in das Erfassen der neuen Denkpositionen und die Formulierung einer neuen Theologie, die wir erstreben müssen. A. Grillmeier, S. J.

Ueda, Shizuteru, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus.* 8° (174 S. und 2 Tafeln) Gütersloh 1965, Mohn. 24.— DM.

Zu den schwierigsten, aber auch fruchtbarsten Aufgaben der modernen Theologie gehören religionsphänomenologische Untersuchungen, die nicht nur bei einem oberflächlichen Nebeneinanderstellen der Erscheinungsformen stehenbleiben, sondern in die Lebenshaltung der Religionen einzudringen versuchen. Vorliegende Studie, die während eines dreijährigen Aufenthalts des japanischen Verf.s in Deutschland unter „persönlicher Unterstützung und Ermunterung" der Professoren *Fr. Heiler* und *E. Benz* entstanden ist, muß solchen Untersuchungen zugerechnet werden. Ihr zentraler Teil besteht in der Darlegung der Lehre Meister Eckharts. *Rein philologisch* trifft der Verf. dabei die Meinung der modernen Eckhartforschung. Was wir im folgenden als Fehlinterpretation zu erweisen versuchen, gehört einer tieferen Stufe des Eckhartverständnisses an. Der unkorrekte, aber seltene Gebrauch von nicht gesicherten Schriften ist damit zu entschuldigen, daß es um das „Phänomen" des Systems, weniger um den Meister persönlich ging. Weniger verzeihlich und folgenschwerer ist das fast gänzliche Abstandnehmen von einer Auseinandersetzung mit der modernen Eckhartdeutung. Die Darstellung des Meisters gruppiert sich um die beiden Vorstellungsschemata, in denen M. Eckhart seine „religiöse Grunderfahrung zum Ausdruck bringt": „das Motiv der Gottesgeburt in der Seele" und „der Durchbruch zur Gottheit", also die beiden uralten Deutungen des christlichen Lebens, die z. B. Rousselot in der physisch-immanenten und exstatischen Auffassung der Liebe fand und die Reypens „mystique d'introversion" und „mystique d'extraversion" bezeichnete. Jedesmal führt Ueda vom Gottesbegriff über das Menschenbild zur „Begegnung" mit Gott. Der 2. Teil über den „Durchbruch" bildet den Höhepunkt, bei dem mir das exstatische Moment etwas überzeichnet zu sein scheint. Erst im Schlußteil (145—168) wird über „Meister Eckhart im Vergleich mit dem Zen-Buddhismus" gehandelt.

Das objektive Bild, das die Studie sich in geschickter Weise zu erarbeiten sucht, scheint uns auf der *Ebene der Interpretation* stark verzerrt zu werden. Z. B. wird in der Frage, ob die Eckhartsche Lehre primär — nur so vorsichtig darf die schwierige Frage überhaupt angegangen werden — aus der Erfahrung oder aus der Theologie stammt, zugunsten der Erfahrung ein dreifaches Argument gebracht (22—25):

1. Stellen wie „Swer in disen grunt ist geluoget einen ougenblick . . ." Aber man darf nicht übersehen, daß diese Vorstellungen bis in ihre wörtliche Formulierung hinein neuplatonisches, von Augustinus oder Bernhard tradiertes Erbgut sind. Das

bekannte Wort über den „Zwang zu predigen" muß man ebenfalls auf dem Hintergrund einer bei Origenes beginnenden Tradition sehen, die diesen Zwang aus der Gottesbegegnung des Moses nach Ex 33 exegetisiert.

2. „Die Beziehung zwischen Gott und der Seele ist das einzige Thema seiner Predigten." Aber es gibt im Mittelalter eine ganze Literaturgattung, die auf dem Schema „Gott-Ich" aufgebaut ist und auf den ersten Blick die Formelhaftigkeit dieser noch von Newman wiederholten Konzentrierung verrät.

3. U. spielt auf die innere Gewißheit Eckharts an und bringt dafür als Beweis, daß Eckhart sich „bisweilen nicht einmal davor (scheut), sogar einen biblischen Text ... gewaltsam und willkürlich zu deuten ..." Hierin aber unterscheidet sich Eckhart höchstens durch das id quod, nicht aber durch den beweiskräftig sein sollenden modus quo von seinen Zeitgenossen.

Natürlich ist es Aufgabe des Forschers, die überragende Persönlichkeit des Thüringers in seinen Ideen und seinen Lehren zu ergreifen; aber was dem bewußt aufgenommenen und durchlebten christlichen oder außerchristlichen Traditionsstrom zuzuschreiben ist, was der spekulativen Reflexion, die immer von der Gesamtperson miterlebt ist, angehört und was der Sprachgewalt — auch eine vom Erlebnis nicht zu trennende Begabung, worin wir den eigentlichen Ansatzpunkt der Forschung sehen möchten — zu verdanken ist, darf nur äußerst behutsam entflochten werden.

Statt vieler ähnlicher Einzelausstellungen muß noch auf die Sinnspitze des ganzen Werks, die Konfrontierung mit dem Zen-Buddhismus, eingegangen werden. Hierhin gehört das aggressive Wort aus der Einleitung, die *E. Benz* (Meister Eckhart in Japan [11—20]) schrieb, wonach U. der Lehre Meister Eckharts nähersteht, als man dies von vielen deutschen Eckhart-Forschern behaupten kann, die Eckhart im wesentlichen als Scholastiker und als mystischen Theologen kannten, denen aber die Praxis der via mystica fremd war". U. beschreibt Eckharts Lehre als „Unendlichkeitsmystik mit theistischem Unterbau". Inkarnation, Trinität usw. werden nicht über Bord geworfen, aber dynamisch in eine Einheitsspekulation hineingesteigert, die — und das ist zweifelsohne die Intention der Arbeit — ihre adäquate Aussage erst in Formen wie die des Zen-Buddhismus finden kann. Nicht nur das „warum" soll — wie es Eckhart tut — Gott abgesprochen werden, sondern jede Aussage muß versinken, das Gegenüber von Gott und Mensch muß zurückkehren „zum Ureinen, und zwar über das Nichts, wie es sich oben 1. als vollkommenes Verschwinden Gottes und 2. als vollkommenes Absterben des Menschen ereignet" (163—164). Der Unterschied zu Meister Eckhart ist evident, aber die eigentliche Frage lautet: War Eckhart ein verhinderter Mystiker des Nichts, oder war er voll und ganz ein Christ, der sein gelebtes Christentum mit Hilfe von Spekulationen in neuplatonischer Sprache auszudrücken versuchte? Die Frage nach „der verschiedenen Gestalt des Wortgeschehens" darf nicht „einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben", sondern ist Kernpunkt des Vergleichs mit dem Zen. Eine von E. Benz angeregte und vom Verf. durchgeführte Bildbetrachtung macht dies deutlich. Auf der Darstellung des Besuchs Jesu bei Maria und Martha von Pieter Aertsen (1553) spielt sich im Vordergrund, ausladend, fast manieristisch, mit viel Geflügel, Fleisch, Obst usw., das Wirken der Martha ab; im Hintergrund sitzt klein, aber durch die Perspektive geführt, an zentraler Stelle Maria zu den Füßen des Herrn. „Darin, daß in diesem Gemälde Jesus seine bildhafte Größe verliert und derart klein dargestellt wird, ist zum Ausdruck gebracht, daß Gott auf der Rückkehr ist zum Nichts der Gottheit ..." (147). Im entsprechenden Zen-Bild aber, wo mit wenigen schwarzen Strichen ein Mensch bei der Arbeit des Bambusschneidens zu sehen ist, „ist Gott völlig verschwunden ... Es bleibt nur eine lautere Leere" (148). Vielleicht kann ein Zitat des „vortrefflichen *Andrea Pozzo* (geb. 1642), der Soc. Jesu Fratre" aus seinem Werk „Der Maler und Baumeister Perspectiv erster Theil, worinnen gezeigt wird, wie man auf das allergeschwindest und leichteste alles, was zur Architektur und Baukunst gehört, ins Perspectiv bringen solle", die Intention des flämischen Bildes, der es näher stand als wir heute, erläutern: „Inmittelst beliebe der Leser das Werck mit Freuden anzugreiffen und nehme sich den Fürsatz, alle Linien seiner Handlungen stets nach dem wahrhaftigen Aug-Puncten, das ist nach der Ehre Gottes, zu ziehen" (vgl. H. Schade,

Weltanschauliche Strukturen moderner Malerei, in: Religion, Wissenschaft, Kultur 10 [1957] 360).

Dies, Gott und seinen menschgewordenen Sohn in den „Augpuncten", die Perspektive des Lebens zu setzen, ist die Aussage des flämischen Meisters; dies war auch der Wille Meister Eckharts. Daß er sich in seinen Spekulationen einer Einheitsmystik annäherte, mag wichtig und untersuchenswert sein, darf aber nicht zum Angelpunkt der Deutung oder zum Vergleichsansatz werden, es sei denn man eliminiere das Christsein aus den Aussagen Eckharts. J. Sudbrack, S. J.

Schwarzwäller, Klaus, *Theologie oder Phänomenologie. Erwägungen zur Methodik theologischen Verstehens* (Beiträge zur evangelischen Theologie, hrsg. v. E. Wolf, 42). Gr. 8° (274 S.) München 1966, Kaiser. 20.— DM.

Der starke Einfluß Heideggers und seiner bereits in „Sein und Zeit" entwickelten phänomenologischen Methode auf die gegenwärtige deutsche Theologie steht außer allem Zweifel. Verf. versucht, diesem Einfluß anhand einiger der führenden deutschen protestantischen Theologen der Gegenwart einmal kritisch nachzugehen — daher der etwas überspitzte Titel „Theologie oder Phänomenologie". — Vorab kommen einige Grundzüge des Heideggerschen phänomenologischen Ansatzes zur Sprache: die „Reduktion" dessen, was in seinem Sein in den Blick geraten soll, auf sich selbst, wie es an sich aufscheint; zugleich seine Erhellung vom Da-sein, d. h. vom verstehenden Menschen her, und darin eine Art wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisses des Da-seins vom Sein, das sich ihm „lichtet", wie aber auch des Seins vom Da-sein, seinem „Hüter" und „Hirten". Gerade in letzterem — Verf. nennt es den „phänomenologischen Umkehrschluß" (vgl. 77 u. ö.), d. h. das vertauschte Abhängigkeitsverhältnis — sieht der Verf. die Möglichkeit von Offenbarung und somit von Theologie nicht mehr gewahrt. Hier wird vielmehr die Phänomenologie von der Methode zur Weltanschauung (26). Nach S. gibt es bei Heidegger so etwas wie ein — freilich niemals dogmatisch ausgesprochenes — „metaphysisches Dogma der exklusiven Immanenz" (25 u. ö.), das mit eigentlich christlicher Theologie unvereinbar ist.

Vorab bei *R. Bultmann* sieht sich S. den Heideggerschen Ansatz verhängnisvoll auswirken. Wird das jeweilige Selbstverständnis zum Ausgangspunkt und Angelpunkt der Theologie, so ist nicht nur eine einmalig in der Geschichte ergangene Offenbarung in Gefahr, in eine jeweilige „Geschichtlichkeit" aufgelöst zu werden — und damit eben gerade ihre eigentliche geschichtliche Dimension zu verlieren. So etwas wie Offenbarung überhaupt als ein freies Reden Gottes, das sich sein eigenes Verständnis im Angesprochenen überhaupt erst gnadenhaft erschließt und damit Selbstverständnis nicht voraussetzt, sondern allererst schafft, scheint hier preisgegeben. Wenn es bei B. (zumal in seinen Predigten) dann trotzdem wieder zum Vorschein kommt, dann letztlich auf Grund einer glücklichen Inkonsequenz (vgl. 87). — Dieselbe Gefahr der Auflösung einer einmaligen geschichtlichen Offenbarung in eine jeweilige „Geschichtlichkeit" wie bei B. sieht S. bei *W. Pannenberg* gegeben. Wird Offenbarung nicht mehr als in der Geschichte sich ereignend angesehen, sondern einfachhin mit Geschichte identifiziert, so wird das Einmalige abermals zum Jeweiligen, und für Theologie als Entfaltung eines einmaligen Offenbarungsereignisses bleibt kein Platz mehr.

So versucht Verf. in einem 2. Kapitel von einigen Grundzügen (lutheranischer) Theologie aus die Grenzen phänomenologischen Arbeitens genauer abzustecken. Schon die Exegese des AT, in der S. beheimatet ist, macht deutlich, wie hart an den Rand des für den Menschen Unverständlichen die Rede Gottes gehen kann, und wie sie menschliche Sprache selbst dann noch zu sprengen droht, wenn sie sich als wirksames Wort Gottes ihr eigenes Verständnis im Menschen ermöglicht. Nicht anders steht es mit der höheren Einheit von „Gesetz" und „Evangelium" im NT. Wie sie letztlich möglich sein soll, ist menschlicherweise nicht begreifbar und kann darum auch nie rein vom Menschen her erschlossen werden. Ebenso steht es mit der menschliches Begreifen übersteigenden Präsenz des eschatologischen „Schon jetzt" im Ablauf dieser Weltzeit. Wo versucht werden sollte, die Zukunft der Vollendung in eine jeweilige „Zukünftigkeit" einseitig aufzulösen, wird der christliche Vollendungsglaube aufgegeben und die Theologie der Philosophie geopfert

(vgl. 178). — In einem dritten Kapitel werden aus der Unverfügbarkeit und Transzendenz der göttlichen Offenbarung hermeneutische Folgerungen gezogen. Wohl muß die Interpretation biblischer Texte um die beiden Pole „Situation" und „Offenbarung" kreisen, jedoch ist es dabei nicht gleichgültig, wo hier der Ausgangspunkt genommen wird. Geht die Interpretation einseitig von der jeweiligen Situation des Lesers aus, wie Verf. das bei *P. Tillich* gegeben sieht, so ist die Offenbarung in Gefahr, ihren die Immanenz sprengenden Charakter zu verlieren. Auszugehen ist demnach, wie bei *K. Barth,* vom Wort Gottes (235). Jedoch muß ein dritter Beziehungspunkt hinzukommen, in dem gleichsam wie in einem Dreieck die durch die Punkte „Situation" und „Offenbarung" bestimmten Linien zusammenlaufen. Es ist die „Königsherrschaft Jesu Christi" (vgl. 259), die menschliches Verstehen wie göttliches Reden und Handeln umgreift und so allem Verstehen biblischer Offenbarung vorgeordnet ist.

Auch wenn man bei M. Heidegger schwerlich von einem „metaphysischen Dogma der exklusiven Immanenz" sprechen kann, hat S. zweifellos das Verdienst, auf die Schwierigkeiten hingewiesen zu haben, die einer Verwendung der Heideggerschen phänomenologischen Methode in der Theologie entgegenstehen. Die positive Würdigung des Heideggerschen Ansatzes fällt dagegen dann etwas knapp aus (vgl. 267 ff.). Was die „Königsherrschaft Jesu Christi" als determinierender Faktor theologischen Verstehens konkret bedeutet, bleibt am Schluß weitgehend offen (nicht nur wegen der gegen Ende des Buches erheblich schwieriger werdenden Terminologie). Hier wäre zweifellos Raum für eine weitergehende Diskussion, für die etwa die Frage interessant wäre, wieweit sich diese „Königsherrschaft" in der irdischen Gemeinschaft „Kirche" konkretisiert. (Vgl. dazu die Konzilskonstitutionen „Lumen gentium" Kap. I, Art. 3 und „Dei Verbum" Kap. II, n. 12).

J. Beutler, S. J.

Umschau

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik.

Ulmer, Karl, (Hrsg.), Die Wissenschaften und die Wahrheit. Ein Rechenschaftsbericht der Forschung. 8° (204 S., 4 Tafeln) Stuttgart 1966, Kohlhammer. 12.80 DM. — Das Buch ist aus einer „Ringvorlesung der Fakultäten", die im Wintersemester 1965/66 an der Tübinger Universität stattfand, hervorgegangen. Nach einem einführenden philosophischen Beitrag des Herausgebers über „die Vielfalt der Wahrheit in den Wissenschaften und ihre Einheit" kommen zu Wort: Vertreter der Mathematik *(Hans Hermes)*, der Physik *(Werner Braunbek)*, der Biologie *(Hans Friedrich-Freksa)*, der Medizin *(Paul Pulewka)*, der Psychiatrie und Psychotherapie *(Walter Schulte)*, der Geschichtswissenschaft *(Joseph Vogt)*, der Wirtschaftswissenschaft *(Norbert Kloten)*, der Rechtswissenschaft *(Erich Fechner)*, der Philologie und Dichtung *(Ernst Zinn)*, der Kunstgeschichte *(Günter Bandmann)*, der (evangelischen) Theologie *(Hermann Diem)* und zum Schluß wieder der Philosophie *(Joseph Möller)*. Wie nicht anders zu erwarten war, kommen die verschiedensten Gesichtspunkte und Standpunkte zur Aussprache. Das Selbstverständnis der verschiedenen Wissenschaften und ihre kritische Haltung gegenüber den eigenen Ergebnissen tritt eindrucksvoll hervor. So ist das Buch von großer Bedeutung für die Wissenschaftstheorie. Was Ulmer schon in seiner Einführung über fünf Typen von „Wahrheit" (mathematische Wahrheit, Wahrheit in den Gesetzeswissenschaften, den Individualwissenschaften, den praktischen Wissenschaften, der Hermeneutik) darlegt, gewinnt in den einzelnen Beiträgen konkrete Gestalt. Interessant ist die Stellungnahme zu Max Webers Wissenschaftsauffassung, die immer wieder durchbricht. Bei den Vertretern der Wissenschaften vom Menschen ist es am ehesten noch der Wirtschaftswissenschaftler, der bei einer wertfreien Betrachtung stehenbleibt. Andere rücken deutlich von dieser Auffassung ab. „Die These, zweckfreie Forschung sei der vornehmste Weg zur Wahrheit, ist in ihrer Einseitigkeit überholt", sagt der Mediziner Pulewka (72); „jeder Historiker nimmt Wertungen vor", heißt es bei Vogt (101), Trennung von Sein und Wert ist „unhaltbar", sagt der Jurist Fechner (123); der Kunsthistoriker Bandmann spricht von der „großen geglaubten Wahrheit", auf die das große Kunstwerk hingerichtet ist und ohne deren Berücksichtigung es nicht völlig verstanden werden kann (165). Am schärfsten lehnt der Theologe Diem die Wissenschaftsauffassung Max Webers für seine Wissenschaft ab; sie führt dazu, daß die Theologie sich an ihre Hilfswissenschaften verkauft (179). Ein besonderer Gesichtspunkt kommt bei den Medizinern zur Sprache: die Frage der Mitteilung der Wahrheit, der „lebensbedrohlichen und heilsamen Wahrheit" (W. Schulte). Sehr lesenswert sind die historischen Darlegungen Zinns über die wechselnde Einschätzung der Dichtung und ihrer der „Wahrheit" widersprechenden „Gaukeleien", wie sogar Goethe gelegentlich sagt (136—142). — Mit Recht betont Joseph Möller, daß die Wahrheitsfrage, von der sich die Wissenschaften heute vielfach zu distanzieren versuchen, trotz allem unvermeidlich ist (185). Es lassen sich auch tatsächlich in den verschiedensten Wissenschaften, wie Ulmer in seinem Nachwort zeigt, gewisse gemeinsame Grundzüge in der Wahrheitsfrage aufweisen. Zugleich bemerkt U. aber nüchtern, daß wir von einer „vollständigen Klärung" noch weit entfernt sind. „Die unausgetragene Differenz der Wissenschaften untereinander und mit der Philosophie ist ein Kennzeichen unserer Situation, die nur dadurch aufgehoben werden kann, daß sie zunächst einmal offen dargelegt wird" (203). Darin sieht der Herausgeber mit Recht die Bedeutung dieser Ringvorlesung.

J. de Vries, S. J.

Przywara, Erich, Logos. Logos, Abendland, Reich, Commercium. Gr. 8° (171 S.) Düsseldorf 1964, Patmos. 13.80 DM. — Über das Entstehen des Buches mit seinen vier Kapiteln berichtet der Verf. im Nachwort. Die beiden ersten Teile

des 1. Kap. — um 1960 entstanden — enthalten „die tiefere Metaphysik des Logos . . ., wie er der Hintergrund des Gesprächs mit Léon Brunschwicg war, das den Mittelpunkt des Prager Internationalen Philosophenkongresses 1934 bildete"; der Prager Vortrag P.s („Religion und Philosophie") macht den 3. Teil des Kap. „Logos" aus. Das Kap. „Abendland" (65—101) „beruht auf einer Aussprache Mitte Juni 1944 in Wien im Rahmen des Seelsorge-Instituts". Der 1. Teil des Kap. „Reich" ist die Antwort, die P. am 10. Januar 1933 in Berlin Friedrich Hielscher entgegenstellte, der 2. Teil kam kurz nach der „Machtergreifung", der 3. Teil 1944 hinzu; begreiflicherweise konnte damals nichts von all dem gedruckt werden. Die erste Konzeption des Kap. „Commercium" (119—165) „war der Inhalt von Sonntagnachmittagen in kleinem Kreis während der Bombenjahre 1944/45" in München. So wurden dem Verf. „in der einen Agonie des Abendlandes die vier Städte in ihrem realen Zusammenbruch zum Aufbruch der vier Themen des Abendlandes, wie sie in den vier Themen des Buches sichtig werden sollten" (168). Die Gedanken des Verf. gehen aus einer Besinnung auf die geistigen Grundlagen des Abendlandes, ihre Vorzüge und Gefahren hervor; so haben sie über ihre Zeitbedingtheit hinaus auch heute noch ihre Bedeutung. — Das Kap. „Logos" kennzeichnet zuerst den „adventischen Logos" (Ägypten, Heraklit, alttestamentliche Weisheit), dann den johanneischen, Fleisch gewordenen Logos als Gegensatz zu Idealismus und Materialismus, für beide „närrischer Wahnsinn" (33); in 1 Jo wird der „Logos des Lebens" zum Gott als Agape; darin „gibt es nur insoweit echte Philosophie, d. h. lebendiges Eins mit der Weisheit des Logos, als es im Tiefengrund Theologie des Theos Logos Jesus Messias ist" (42). In diesen Zusammenhang wird die Frage „Religion und Philosophie" hineingestellt; beide werden unterschieden nach Gegenstand, Methode und Ausgangspunkt, zugleich wird unter dieser dreifachen Rücksicht die Rückbindung (religatio) der Philosophie an die Religion aufgewiesen. — Das Kap. „Abendland" gliedert sich in die Teile: Geist des Abendlandes, Philosophie des A., Theologie des A., Charisma des A. Jeder der vier Teile ist wieder untergeteilt nach den Stichworten: Sinn, Grenze, Ende (als Zusammenbruch und als Vollendung). Mit dieser Dreiteilung kreuzt sich jedesmal noch eine zweite Dreiteilung, z. B. bei der Theologie: Schrift-Theologie, Philosophische Theologie, Wissenschaftliche Theologie, jede noch einmal in dreifacher Gestalt. Die Fülle der in diesem gliederreichen Schema angeordneten, immer anregenden Gedanken kann in einer kurzen Besprechung auch nicht annähernd angedeutet werden. — Das kurze Kap. „Reich" zeichnet Reich und Kreuz als christliche Grundbegriffe, Reich Gottes, Reich Christi, christliches Reich (civitas Dei, sacrum imperium), „Reich in Fluch und Tod und Auferstehung", das Reich Abendland, das als Weizenkorn „in die Erde fiel und starb und viele Frucht bringt". — Das Kap. „Commercium" soll alles zusammenschließen. Die Idee des „admirabile commercium" zwischen Gott und Mensch in Christus wird dargelegt nach Paulus, Irenaeus, Augustinus, Luther; „commercium" wird in Beziehung gesetzt zur Analogie; die Theologie des commercium als connubium wird entfaltet. Die Idee des commercium zeigt sich als konkretes Weltprinzip gegenüber Identität und Transzendenz, dann im Gegensatz zwischen Katholisch, Reformatorisch und Ostkirchlich. Der letzte Abschnitt schließlich weist im Anschluß an Röm 11 auf das „Austauschgeheimnis Israels" hin: Das Geheimnis des Austauschs „ist das Geheimnis des Gottes, der allesamt einverschlüsselt hat in den Trotz des Unglaubens, um aller sich zu erbarmen" (165). — Das Buch fügt aus souveräner Kenntnis der Bibel und der philosophischen und theologischen Überlieferung eine Überfülle von Gedanken zu kühnen, oft überraschenden Synthesen zusammen: ein echter Przywara, gewiß kein leichtes Buch, aber ein Buch, das durchzuarbeiten sich lohnt. J. de Vries, S. J.

Pieper, Josef, Verteidigungsrede für die Philosophie. 8° (151 S.) München 1966, Kösel. 7.80 DM; geb. 10.80 DM. — P. will die Philosophie gegen die Angriffe verteidigen, die von seiten der Wissenschaften oder, besser gesagt, von seiten derer, die nur das wissenschaftliche Denken als sinnvolle Denkbemühung anerkennen, gegen sie erhoben werden. Diese Angriffe laufen zum großen Teil darauf hinaus, daß die Philosophie für unnütz erklärt wird; sie „dient zu nichts". Damit hängen die andern Vorwürfe zusammen: Sie kommt zu keinen sicheren Ergebnissen, macht

keine Fortschritte, ist nicht exakt, ihre Sprache ist nicht klar, ihre Beziehung zur Erfahrung ist höchst fragwürdig. Sogar K. Jaspers bekennt, daß die Philosophie zu einer „Verlegenheit für Alle" geworden ist (91). Die einen lehnen sie darum schlechthin ab, andere wollen sie dadurch retten, daß sie die Philosophie zur „Präzision" der exakten Wissenschaften verpflichten wollen, bis hin zur formalisierten Zeichensprache („scientific philosophy"). P. zeigt trefflich, daß solche Forderungen darauf beruhen, daß das Wesen der Philosophie verkannt wird. Die an ihr getadelten Mängel sind die notwendige Kehrseite ihrer Vorzüge. Wer der Philosophie Werkzeug-Charakter im Dienst der Beherrschung der Natur (Descartes) oder der Sicherung des Lebens (Dewey) aufzwingen will, vergißt die wesentliche Freiheit der Philosophie, die nicht zweckdienlich, sondern in sich selbst sinnvoll ist, ein wesentliches Element des „Gutes des Menschen" (65). „Fortschritt" ist im philosophischen Bereich eine problematische Kategorie. Nicht, als ob von ihm gar nicht die Rede sein könnte; aber „philosophischer Fortschritt ereignet sich ... nicht so sehr in der Geschlechterfolge als vielmehr im personalen Lebensvollzug des Philosophierenden selbst" (102). Zur „Präzision" der Sprache bemerkt P. treffend: „‚Präzis' heißt: abgeschnitten. Die Präzision des Terminus liegt darin, daß er unter einem bestimmten Aspekt ein Teilphänomen sauber aus dem komplexen Sachverhalt herausschneidet und es, als isoliertes Präparat, der Beobachtung darbietet" (112). Aber gerade das ist nicht möglich, wo es um das Ganze geht. Oft freilich, das gibt P. zu, hat die Schwierigkeit, ein philosophisches Buch zu lesen, ihren Grund allein in einem Mißbrauch der Sprache; ein solcher allerdings „steht im Widerspruch zu dem denkerischen und sprachlichen Stil der großen abendländischen Philosophie" von Platon bis Nietzsche (109). Im letzten Abschnitt stellt P. die Frage: Gehört es zum Philosophieren, „Auskünfte über Welt und Existenz mitzubedenken, die nicht aus Erfahrung und Vernunftargument stammen, sondern aus einem Bereich, der etwa durch die Namen ‚Offenbarung', ‚heilige Überlieferung', ‚Glaube', ‚Theologie' zu bezeichnen wäre?" (122). Er meint, im Lebensvollzug müßten sich Glauben und Philosophieren notwendig durchdringen (135), demgegenüber sei die methodisch saubere Gebietsabgrenzung untergeordnet (133). Das ist gewiß richtig. Aber wenn es nicht zu einer „konturlos diffusen Verquickung" (133) kommen soll, die P. selbst ablehnt, müßte wohl doch der methodische Gesichtspunkt so weit zur Geltung kommen, daß Gedankengänge, in welche die Offenbarung nicht nur anregend, sondern eigentlich begründend eingeht, nicht als „philosophisch" bezeichnet werden. — Im übrigen sei auf die an erhellenden Wesenseinsichten überaus reiche Schrift selbst verwiesen. J. de Vries, S. J.

Kuhn, Helmut, Traktat über die Methode der Philosophie. 8° (102 S.) München 1966, Kösel. 9.80 DM. — Das philosophische Gespräch droht heute „im Stimmengewirr unterzugehen" (10). Darum ist eine Besinnung auf die Methode der Philosophie unerläßlich. Die Methode kann nicht die transzendentale im Sinn der idealistischen Konstruktion des Gegenstandes sein. So könnte die Philosophie nie zu Seiendem gelangen; das Seiende muß sich vielmehr an sich selbst zeigen (24 f.). Darum bekennt sich K. zur phänomenologischen Methode in dem besonderen Sinn, daß sie „die Dinge auffaßt nicht bloß, wie sie sich von sich selbst her zeigen, als unverstellte ‚Erscheinung', sondern wie sie sich in dem weitest denkbaren Horizont zeigen" (39), der „nicht durch kontinuierliche Ausdehnung des Gegenstandsbewußtseins allein, sondern nur durch Mitwirkung des Selbst-Bewußtseins als einer kritischen Instanz anzustreben" ist (40). So wird zugleich das berechtigte Anliegen der Transzendentalphilosophie aufgenommen. Dabei ergibt sich aber eine Alternative, in der es sich zu entscheiden gilt: Das Ich ist einerseits Leib-Seele-Einheit, hineingestellt in die Welt, anderseits das geistige „Ich denke", das sich nicht als in der Welt begegnendes Ding denken läßt (44). Wie verhalten sich beide zueinander? Eine erste Lösung reduziert das „geistige Sein" auf das weltlich-natürliche Daseiende, eine zweite Lösung sucht den Ursprung des welthaft Seienden in dem geistig Seienden (46). Diese zweite Lösung ist die „ontologische Hypothese", die uns ihrerseits vor die Gottesfrage stellt. Drei Überlegungen bestätigen das Ja zu Gott und damit zur ontologischen Affirmation: Erstens eine erkenntnistheoretische Reflexion, die menschliches Erkennen als unter der Norm göttlichen Wissens stehend

erweist (63); zweitens die Besinnung auf das schlechthin Gute im menschlichen Handeln mit der Unbedingtheit seiner Forderung und seiner „Sozialität", die sich grundlegend in der Gott-Mensch-Gemeinschaft verwirkliche (70); drittens die Reflexion auf das Verhältnis von Glaube und Philosophie, deren Ergebnis in den Satz zusammengefaßt wird: „Der Philosoph muß seinen Stolz, der Gläubige sein Mißtrauen gegen die Vernunft aufgeben" (80). Das letzte Kap. bringt eine weitere Bestätigung „durch Interpretation des vom Menschen zuerst Getane und Gewirkte und danach von ihm Gedeutete" (82). Dies geschieht durch ein Bedenken des Staates und des Kunstwerks. „Die echte Bejahung des Staates setzt voraus die Bejahung des Menschen ..., wie sie wiederum von einem über den Menschen hinausliegenden Ja bedingt ist" (94). Auch der Künstler erweist sich als „zwischen das Ja und das Nein gestellt", und auch er kommt nur im Ja zur Vollendung seines Werkes. — Dieses Kap. soll zugleich den Weg bereiten zu neuen, vom Verf. geplanten Untersuchungen über den Staat und über die sich im Kunstwerk offenbarende Schönheit (15). — Nicht ganz klar wird, welchen Erkenntniswert der Verf. seinen Überlegungen zuschreibt. Einerseits könnte man den Eindruck gewinnen, als werde alles nur auf eine Entscheidung gebaut, die „ihre Evidenzgrundlage überlastet" (76, vgl. 81) und ihre Rechtfertigung darin findet, daß nur diese Wahl sinnvoll ist (55, vgl. 65). Anderseits heißt es auch, die Philosophie erhebe sich zwar mit Mühe, aber doch „gedrängt von zwingenden Gründen" zum Gottesgedanken (76); wenigstens rückwirkend werde das, was ursprünglich Annahme war, zu einer Erkenntnis (81). In der Tat müssen zum letzten Ja Einsicht der Vernunft und freie Entscheidung des liebenden Herzens zusammenwirken. J. de Vries S. J.

Leinfellner, Werner, Struktur und Aufbau wissenschaftlicher Theorien. Eine wissenschaftstheoretische-philosophische Untersuchung. 8° (307 S.) Wien-Würzburg 1965, Physica-Verlag. 44.— DM. — Wenn es zutrifft, daß die aristotelische Logik und die Erkenntnistheorie Kants aus der Reflexion auf den jeweiligen zeitgenössischen Vollzug von Wissenschaft entstanden, und wenn man die sicher nicht nur quantitative Ausweitung der wissenschaftlichen Tätigkeit seit Kant bedenkt, dann wären von einer Reflexion auf den modernen Wissenschaftsvollzug gewiß nicht unerhebliche erkenntnislogische Einsichten zu erwarten. Einen Beitrag dazu will die Untersuchung von L. leisten, zusammen mit Arbeiten desselben Verf.s über die Wissenschaftstheorie bei Platon, Aristoteles und Kant. Der Themenkreis ist dreifach: 1. Basisprobleme wissenschaftlicher Theorien: Der Meßapparat, seine Konstitution und Funktion, die Logik der Meßaussagen, Abhängigkeit des Messens von einer schon vorgegebenen Theorie usw. 2. Induktion und Wahrscheinlichkeit in Theorien: Die Frage nach dem Induktionsprinzip, Aufbau der Wahrscheinlichkeitslogik, die Revolution durch die quantenphysikalische Wahrscheinlichkeitskonzeption. 3. Aufbau und Funktion wissenschaftlicher Theorien: Zuordnung zwischen theoretischen Termen und Beobachtungsdaten, Erklärung und Voraussage, Axiomatik - Struktur - Gestalt, Notwendigkeit und Eliminierbarkeit theoretischer Terme, die Wahrheitskonzeption in Theorien. Es wird also nicht über Erkenntnis „im allgemeinen" reflektiert, sondern über die einzige Art von Erkenntnis, die es nach Ansicht von L. gibt, über die Erkenntnis in Form wissenschaftlicher Theorien, die zudem stark nach dem Vorbild der physikalischen Theorien gesehen werden. Es gibt nach L. auch kein allgemeines Induktionsprinzip, aus dem eine Theorie der Induktion abgeleitet werden könnte, sondern es gibt nur die jeweils speziellen induktiv erschlossenen Gesetze. Doch worauf gründet sich das induktive Erschließen? L. hat unbedingt recht, wenn er der Frage nach der Wahrscheinlichkeit eine zentrale Rolle zuweist; aber das gundlegende Problem, woher ich denn weiß, ob und wie Wahrscheinlichkeit und Wirklichkeit miteinander zusammenhängen, scheint irgendwie umgangen. Es sei denn, daß das Streben nach „Praktikabilität" des theoretischen Wissens als ein „Spiel" aufgefaßt wird, in dem der Mensch zwar alles in seinen Kräften Liegende tut, aber schließlich doch abwarten muß, ob seine theoretischen Voraussagen sich erfüllen (277) — womit freilich in letzter Konsequenz auch die Unterscheidung zwischen Sinneswahrnehmung und Sinnestäuschung, zwischen Traum und echter Erinnerung zu einem solchen „Spiel" würde. Immerhin: Wenn moderne Transzendentalphilosophie nach den Möglichkeitsbedingungen

menschlicher Erkenntnis fragt, dann sollte sie sich einmal durch eine solche Strukturanalyse der wissenschaftlichen Theorien hindurchgearbeitet haben; es erscheint dann doch manches in einem anderen Licht, und gerade L. bietet immer wieder eine wenn auch kurze Gegenüberstellung zwischen dem jeweiligen wissenschaftstheoretischen Problem und seinem transzendentalphilosophischen Korrelat.

W. Büchel, S. J.

Krieger, Evelina, Abgrund und Gründe. Versuch einer Philosophie christlicher Positivität. 8° (180 S.) Graz 1966, Styria. 12.80 DM. — Die Verfasserin, die schon durch eine Reihe von Veröffentlichungen u. a. in PhJb (69 [1962] 298—312; 71 [1963] 132—151), TFil (26 [1964] 68—105; 27 [1965] 731—801), WissWeish (25 [1962] 81—102), ZPhForsch (19 [1965] 421—440) hervorgetreten ist, richtet ihre Sondierungen auf die Dialektik von Tat und Reflexion, Freiheit und Sinn, Freiheit und Welt, Ich und Du, Endlichkeit und Unendlichkeit, Zeit und Ewigkeit... Das sich durchhaltende Problem „ist das des Deutschen Idealismus und seines Totalanspruchs für den Begriff im Sinne Hegels einerseits und der in Gnade geschenkten Konkretheit andererseits" (15). Damit ist gegeben, daß der Bereich des Bedachten nach Weite und Tiefe uneingegrenzt ist, wie im Deutschen Idealismus — daß er die Mysterien der Trinität sowie der Menschwerdung des Logos und der Erlösung einbezieht (88—98, 140—156). Die Methode des Bedenkens ist das an Hegel geschulte Bemühen um Überwindung vermeintlicher Entgegensetzungen in konkreter Vermittlung. Der für K. einzige bleibende Gegensatz zwischen Begriff und Gnade ist in Gefahr, alles Nichtbegrifflich-Geistige einfachhin zur Erscheinungsweise von Gnade werden zu lassen, wie denn z. B. das nichtgegenständliche „Verhältnis des Geistes" mit dem „Verhältnis des Glaubens" gleichgesetzt wird (101). Aber es sind dabei doch wohl Wesensstrukturen und Grundfunktionen von „Glauben" (und „Gnade") gemeint, die den spezifisch-theologischen Bestimmungen vorauf- und zugrunde liegen, etwa wenn K. das, was für sie „der Glaube" ist, beschreibt als das Sein-Lassen des Ansich (= der Grenze der eigenen Vollzugsmöglichkeit: 43) durch das Ich, als „die Duldsamkeit, die das Entgegengesetzte doch als einbezogen glauben kann in das Verhältnis, noch vor dem Erweis" (108) (oder Gnade als „Übergang von Ewigkeit zu Zeit": 135). Solcher Glaube ist kreatürlicher Grundvollzug des Menschen überhaupt. Mag in diesem Pathos gemeinsamer philosophisch-theologischer Grundaussagen auch Fragwürdiges aufscheinen: spekulativ unerbittliche Vorstöße in diesen „Untergrund" können nun einmal nicht anders als kühn sein. Und nicht umsonst und nicht zu Unrecht stellt der Obertitel des Büchleins den „Gründen" voran den „Abgrund"! Eine leichte und „schöne" philosophische Lektüre gibt das allerdings nicht ab, vielmehr ein sehr anspruchsvolles, viel an Kenntnis und Interesse voraussetzendes Studienobjekt.

W. Kern, S. J.

Hinners, Richard C., Ideology and Analysis. A Rehabilitation of Metaphysical Ontology. (Essais pour Notre Temps, Section de Philosophie, 3) Gr. 8° (275 S.) Bruges - New York 1966, Desclée de Brouwer. 225.— FB. — Der Verf. hat mit einer Arbeit über Heidegger promoviert (ein Foto von ihm in sehr unkonventioneller Denker-Pose ist beigegeben) und verleugnet den Einfluß Heideggers auch in vorliegender Schrift nicht, die sich ein ehrgeiziges Ziel steckt: Neubegründung metaphysischer Ontologie im Durchgang durch eine Kritik ideologischer Metaphysik und im Ausgang von sprachanalytischen Erkenntnissen. Sein Versuch verdient ganz gewiß Beachtung, aber eine kritische Auseinandersetzung mit ihm würde das Eingehen auf allzuviele Einzelheiten verlangen, was hier nicht möglich ist. H. versteht unter „ideologischer" Metaphysik die traditionelle abendländische Metaphysik, insofern sie „on the love and belief in knowledge for its own sake" begründet ist, also in einem apriorischen, aber auch kultursoziologisch bedingten Glauben an den absoluten Wert der Theorie als solcher (11 u. ö.). Er seinerseits möchte nun Metaphysik und Ontologie nicht im gläubig ergriffenen *Wert* des Theoretischen als solchen verankern, sondern einfach im *Faktum* theoretischer Haltung, „theoretischer Existenz" (10, bes. 126 f.). (Übrigens subsumiert der Verf. auch die moderne thomistische „transzendentale" Metaphysik unter wenigstens

implizit ideologische Philosophie, s. 89, Anm. 1 — ein Zeugnis mehr für eine Mentalität, die eine diskutable Metaphysik im Ausgang von „contemporary experience of science and technology" erstellen möchte; wobei man bitten würde, den für die Moderne zutiefst ebenso wesentlichen Einschlag der *Geisteswissenschaften* nicht zu übersehen.) — Die Wende zur „Objektivität" bereitet sich schon im „gelebten Leben" der schlichten „Existenz" vor, d. h. theoretische Haltung ist in der Lebenspraxis selbst schon präsent, wenn auch nicht reflex. Sie entwickelt sich zu „wissenschaftlicher" Einstellung und Praxis, die eine „partielle" Reflexion auf das gelebte Leben bedeutet und die Möglichkeit einer „totalen" in Sicht bringt. Wichtig ist, daß wissenschaftliche Reflexion ein Sprachverhalten, Sprachgebaren darstellt, und so gilt: „The fact of objectivity is then also a *nominalistic* objectivity" (128). Daher: „The fact of objectivity can then be stated: there are certain signata some of which are also signs" (129, 137 f.). Das ruft nach Sprachanalyse und einem Verständnis theoretischer Existenz als Reflexion auf Sprache, wesentlich auf die Möglichkeit und Notwendigkeit, Sprachregeln aufzustellen und unter Zugrundelegung des (nominalistischen) Nichtwiderspruchsatzes konsistent durchzuführen. Was der Verf. zu diesem Thema äußert, trägt nicht wenig dazu bei, das Anliegen des sprachanalytischen Denktyps unvoreingenommen zu würdigen. Allerdings sollte man fragen: Wie kann eine partielle oder gar totale Reflexion darauf verzichten, schon in ihrem Ansatz „such metaphysically loaded expressions" wie Bewußtsein und Aufmerksamkeit einzuführen (170)? An anderer Stelle kann der Verf. selbst die Vokabel „self-conscious" (in ihrem philosophischen Sinn) nicht umgehen (145), und seine ständige Rede von Intention, „sinnvoll" und Sinn muß doch mehr besagen wollen als Momente der bloßen „verbal activity" (vgl. 207 u. a.) oder als Angabe von Regeln für einen Wortgebrauch (193). Dem Rez. ist es leider nicht gelungen, in der Frage, ob der Verf. von einem reinen Sprach-Behaviorismus ausgehen möchte, klar zu sehen. Die weiteren Ausführungen versuchen eine nähere Bestimmung dessen, was „Sein" heißen mag, um das Formalobjekt einer ontologischen Metaphysik festlegen zu können. Wie es dazu kommt, Sein als „Gegenwart" zu bezeichnen und schließlich als „infinite presence", das läßt sich jetzt nicht nachzeichnen, verrät aber eine fast ingeniöse dialektische Kunst; Zusammenfassungen der einzelnen Kapitel erleichtern hier wie im ganzen Buch das Verständnis. Jedenfalls scheinen dem Verf. die möglichen Bedeutungen von „seiend" und „Sein" zu konvergieren, wenn man sie auf „Zeit" bezieht (201); wieweit dann „unendliche Präsenz" Zeit hinwiederum transzendiert, bleibt zumindest nicht durchsichtig. Sein als unendliche Gegenwart soll nicht einfachhin mit „Gott" identifiziert werden (265). Eine philosophische Gotteslehre gebe es erst, wenn die „metaphysical ontology of presence" mit den Aussagen religiöser Existenz und des geoffenbarten Glaubens konfrontiert wird (266). Die Metaphysik des hl. Thomas und des Thomismus denke von vornherein aus religiös-christlichem Horizont und wage die Identifikation des ontologisch Absoluten mit Gott auf unbefangene Weise. Ja, die ganze Metaphysik des „esse" ist zutiefst religiös bedingt; der Verf. kommentiert sie mit höchster Sympathie (183 f.), aber in seiner eigenen Theorie kommt sie nicht zum Zuge.

H. Ogiermann, S. J.

Delanglade, Jean, S. J., Das Problem Gott. 8° (202 S.) Salzburg 1966, O. Müller. 12.90 DM. — Das Buch bietet nicht so sehr eine Darlegung der Gottesbeweise (bzw. des Gottesbeweises) als eine Reflexion über Aufgabe, Schwierigkeiten und Tragweite der Gottesbeweise. Das 1. Kap. („Die Hypothese Gott und ihre Bedingungen": 9—38) bestimmt als Ausgangspunkt der Untersuchung die „Hypothese Gott", wobei „Gott" im überlieferten Sinn verstanden wird als „persönliches Wesen, das von der Welt und uns verschieden ist und von dem die Welt und wir selbst unsere Existenz empfangen" (13). Die Frage nach der Existenz Gottes ist ein echtes Problem, weil „niemand Gott je gesehen hat" und weil die Behauptung seiner Existenz die Welt und den Menschen selbst in Frage stellt, insofern diese Behauptung die Absolutheit sowohl der Welt wie des Menschen ausschließt. Das 2. Kap. behandelt die Wege „von der Welt zu Gott" (39—73). Gegen die überlieferten kosmologischen Gottesbeweise werden zwei Schwierigkeiten erhoben: 1. Die Naturwissenschaft schließt sie aus; 2. selbst wenn der Weg möglich wäre, würde er nur

zu einem unpersönlichen Absoluten führen, zu dem der Mensch keine persönliche Beziehung hätte. Gegenüber dem ersten Einwand gibt D. zu, daß die Naturwissenschaft als solche nicht zu Gott führt und daß die Notwendigkeit, auf Gott zu rekurrieren, nicht auf dem Mißerfolg der Wissenschaft in ihrem Bereich beruht (48). Auch durch den Rückgang in die Vergangenheit wird die Frage nach dem letzten Grund der Welt nicht gelöst (61). Die metaphysische Frage nach dem letzten Grund des Seins der Welt verlangt vielmehr eine völlig andere Einstellung als die der Naturwissenschaft. Die Notwendigkeit, die von der Naturwissenschaft festgestellt wird, ist nur eine bedingte; die Frage nach Notwendigkeit oder Kontingenz der Welt als ganzer geht über die Möglichkeiten der Naturwissenschaft hinaus (64). Was die Tragweite der kosmologischen Erwägungen angeht, gibt D. zu, daß sie nicht zu einem Gott führen, zu dem der Mensch eine besondere Beziehung hat (70). Es würde aber an unserm Gottesbild etwas Wesentliches fehlen, wenn wir allein vom Menschen ausgingen (71). Der Weg von der Welt zu Gott und der Weg „vom Menschen zu Gott", dem sich das 3. Kap. (74—110) zuwendet, ergänzen sich also gegenseitig. Auch den zweiten Weg betrachtet D. als Schluß von unserm Geistesleben auf Gott als dessen Quelle, also als „kausalen" Gottesbeweis (75), indem er im Sinne Descartes' aus der Tatsache, daß wir die Idee des Unendlichen haben, auf die Existenz des unendlichen Geistes als deren Ursache schließt (99—106). Ausführlich erörtert er zwei Einwände: 1. Der Gedanke des Unendlichen sei Ergebnis einer kollektiven Evolution; 2. er bedeute nicht ein Überschreiten aller Grenzen ins wirklich Unendliche, sondern nur ins je immer Größere, letztlich Unbestimmte, so wie in der Technik eine Überschreitung des je Erreichten zu immer neuen Zielen erfolgt. Das Ergebnis des zweiten Weges ist, daß „für jeden von uns die Behauptung der Existenz Gottes volleren Sinn gewinnt in dem Maße, als wir uns besser als Geist erkennen, d. h. als wir in unserm Handeln wie in unserm Denken den Wörtern Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe einen volleren Sinn geben" (108). Das 4. Kap. „Der Gottesglaube und der Atheismus" (111—144) behandelt die Schwierigkeit gegen den Gottesglauben, die sich allein aus der Tatsächlichkeit des Atheismus ergibt. Daß es außer manchen nur scheinbaren Atheisten auch wirkliche Atheisten gibt, läßt sich nicht leugnen (115—123). Es ist aber nicht berechtigt zu sagen: Wenn Gott existierte, gäbe es keine Atheisten. Gott ist nicht interessiert an einer erzwungenen Beseitigung des Atheismus, er will eine freie, personale Antwort des Menschen (130 f.). „Die Behauptung der Existenz Gottes ist der spekulative Ausdruck einer bestimmten Haltung dem Wirklichen gegenüber, ebenso wie die Verneinung Gottes der spekulative Ausdruck einer entgegengesetzten Haltung ist" (139). Eine Prüfung dieser Haltungen zeigt die Einseitigkeit der letzteren, während die erstere auch den entgegengesetzten Aspekten unserer Erfahrung Rechnung tragen kann (142). Es geht hier vor allem um das Problem des Übels, das den Hauptinhalt des letzten Kapitels „Der Gottesglaube" (145—190) bildet. D. gibt zu, daß eine Lösung des Problems, die den Verstand allseits befriedigt, unmöglich ist. Es gibt für den Gläubigen nur einen Weg: den des Vertrauens zu Gott, „das unserer Meinung nach eins ist mit der Behauptung seiner Existenz" (185). Dieses Vertrauen ist so wenig unbegründet wie die Behauptung der Existenz Gottes. — Wie die Inhaltsübersicht zeigt, liegt der Wert des Buches vor allem in der verständnisvollen Darlegung und Beantwortung der Schwierigkeiten des modernen Menschen gegen den Gottesglauben. Die positive Begründung der Existenz Gottes tritt demgegenüber zurück und befriedigt nicht immer. So ist z. B. allein die Tatsache, daß wir keinen Grund finden, der die Existenz der Welt absolut notwendig machte (64), noch kein hinreichender Grund, positiv ihre Kontingenz zu behaupten. Auch der Descartessche Gottesbeweis aus der Tatsache der Idee des Unendlichen ist nicht unangreifbar. Aber der Hauptwert des Buches wird dadurch nicht aufgehoben.

J. de Vries, S. J.

Portmann, Stephan, Das Böse — die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundproblem in Schellings philosophischer Entwicklung. (Monographien zur philosophischen Forschung, 44) Gr. 8° (X u. 168 S.) Meisenheim/Glan 1966, Hain. 20.— DM. — Ein Beitrag zur allgemeinen Problematik des Schellingschen Denkens, vor allem auch zur Frage nach dessen Kon-

tinuität oder Diskontinuität; P. sieht die Entwicklung bereits in der „Dissertation" vorgezeichnet (5, 11), versteht sie als bruchloses Ganzes (vgl. 73/74). Immerhin schlägt das absolute „Wissen" in „Glauben" um, es handelt sich also doch um so etwas wie eine „Kehre", möchte man meinen, nicht ohne Parallele zu derjenigen Heideggers. Wie ebenfalls bei Heidegger muß von dem Anliegen der Überwindung der (autonomen) Subjektivität gesprochen werden (13), also schließlich von der Überwindung der Idee der Selbsterlösung: zuletzt ist es der Glaube an die Gestalt Christi, vor dem die Vernunft ihre Ohnmacht und zugleich die Möglichkeit von Erlösung erfährt (150), indem sie sich vor dem absolut transzendenten Gott und seiner Offenbarung in Christus „beugt und demütigt" (107). Damit tritt das spezielle Thema der Arbeit hervor, das Böse und die Erlösung, wobei diese als Bewältigung des Bösen aufgefaßt wird. Überhaupt sei es das Hauptthema Schellingschen Philosophierens: die Rechtfertigung des Denkens und Handelns und damit zusammenhängend das Problem von Gut und Böse und der Erlösung, und es finde in der Spätphilosophie, der „positiven" Philosophie, seine systematische Lösung (101). Die „Erbsünde" oder das „radikal Böse", „an dessen Dasein nur eine seichte Philosophie zu zweifeln vermag" (136), steht im Zentrum menschlicher Reflexion, ja, die Möglichkeit einer Erlösung sei immer schon die verborgene Voraussetzung bei Sch. (149); ohne solche Voraussetzung könne „das idealistische Denken unmöglich anfangen" (164). Verf. verfolgt das Thema durch das gesamte Werk Sch.s, der Akzent liegt allerdings auf der Spätphilosophie. Interessant sind seine vielen Hinweise zum Verständnis des Sinnes von „negativer" und „positiver" Philosophie, in ständiger Auseinandersetzung mit der Literatur, besonders auch mit der Schellinginterpretation von Jaspers (152 f.). Gute Zusammenfassungen finden sich immer wieder (vgl. etwa 98. 163 f.). Wichtig scheint vor allem, daß die endgültige Theorie das Axiom, Sünde impliziere Freiheit (82), und zwar bedeute Freiheit wesentlich Freiheit zum Bösen (was Thomas ganz prinzipiell verwirft), auf die *menschliche* Freiheit bezieht: das Böse kommt durch den Menschen in die Welt (87. 119. 136), obwohl so etwas wie die „Potenz" des Bösen in Gott selbst angenommen wird. Wieweit nun ist das Böse notwendig, zu rechtfertigen? Sch. versucht dergleichen wie eine Verallgemeinerung der Idee von der „felix culpa" (vgl. 9, Anm. 18, 160), die freilich in der Erlösungstat Christi kulminiert. Sie erlaubt es, „die Antinomie von Gut und Bös in die von Erlöst und Unerlöst umzuändern" (139). Immerhin besitzt das Böse wiederum auch für Gott selbst eine Weise von Notwendigkeit: wie er erst durch die wirkliche Schöpfung zum Selbstbewußtsein im Vollsinne des Wortes gelangt (113), so durch Menschwerdung und Erlösungstod Christi zu einem echten Du (115), wodurch die „Trinität" nicht „im letzten Moment zur bloß nominellen" wird (132)! — Kritische Einwände des Verf. beziehen sich insbesondere darauf, daß die idealistische Dialektik mit ihrer Setzung der „Notwendigkeit" des Bösen dessen Radikalität schließlich doch aufhebe (93 f.), die Antinomie werde nicht gelöst; Sch. selbst gebraucht Ausdrücke wie „gewissermaßen unvermeidlich", „gleichsam unaufhaltsam" u. ä. (159), was keine „Lösung" darstellt und das Ganze in der Schwebe läßt; entscheidend ist jedoch die Bemerkung: „Die Wirklichkeit des Bösen war nicht notwendig, nur die Möglichkeit" (161), gerade der Entschluß für das *Gute* hätte den Menschen zur echt freien Persönlichkeit gemacht, indem er das „richtige" Selbstbewußtsein, nicht das verkehrte, begründet hätte (160). H. Ogiermann, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Mercken, H. P. F., *Aristoteles* over de menselijke volkomenheid. Boeken I en II van de Nikomachische Etiek met de kommentaren van *Eustratius* en een *Anonymus* in de latijnse vertaling van *Grosseteste* (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België, Klasse der Letteren 26 [1964] 53). 4⁰ (72* u. 207 S.) Brüssel 1964, Paleis der Academiën. — Der Band enthält eine kritische Ausgabe von griechischen Kommentaren zum 1. und 2. Buch der Nikomachischen Ethik in der lateinischen Übersetzung des Robert Grosseteste. Der Kommentar zum 1. Buch stammt von Eustra-

tius, Metropolit von Nicaea (etwa 1050—1120), der zum 2. Buch von einem unbekannten Verfasser vielleicht aus dem 6. Jahrhundert. Diese Kommentare wurden zusammen mit Kommentaren zu den übrigen 8 Büchern (3., 4. u. 5. Buch von dem gleichen Anonymus, 5. Buch ein zweites Mal, ferner 9. u. 10. Buch von Michael von Ephesus, 6. Buch von Eustratius, 7. Buch von einem unbekannten Verfasser um 1200 und 8. Buch von Aspasius) um 1200 zu einem Gesamtkommentar zusammengestellt. Das ganze Kommentarwerk wurde vor Ende 1247 von Grosseteste aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt. Diese Übersetzung war von entscheidender Bedeutung für die Aufnahme der aristotelischen Ethik im Abendland. Albert der Große und durch seine Vermittlung Thomas von Aquin sind weithin von ihr abhängig. 21 Handschriften der Übersetzung sind bekannt. In einer methodisch sehr interessanten Untersuchung, von der auch eine Zusammenfassung in englischer Sprache gegeben wird (65*—68*), begründet der Herausgeber die Auswahl einer Handschrift (von Cambridge) als „Basistext" und drei weiterer Handschriften (Eton, Florenz und Vatikan) als solcher, deren abweichende Lesarten im Apparat bevorzugt werden. J. de Vries, S. J.

Chiereghin, Franco, Fede e Ricerca Filosofica nel Pensiero di S. Agostino (Pubbl. della Scuola di Perfezionamento in Filosofia dell'Univ. di Padova, 6). Gr. 8° (72 S.) Padua 1965, CEDAM. 1000.— L. — Der Verf. beschränkt sich in der Behandlung seines Themas im wesentlichen auf die Erstlingsschrift Augustins „Contra academicos"; aus späteren Werken werden fast nur solche Äußerungen berücksichtigt, in denen die Auffassungen von „Contra academicos" bestätigt werden oder bestätigt zu werden scheinen. Augustinus geht in „Contra academicos" von der Aporie der klassischen griechischen Philosophie aus: einerseits die rationale Gewißheit von der Existenz eines transzendenten Prinzips, anderseits das Bewußtsein der Unfähigkeit, es zu erreichen (16). Die Folge ist der Skeptizismus, der das Ziel in das Suchen selbst setzt (17). Aber ist ein zum Nichtfinden verurteiltes Suchen nicht sinnlos? Das Suchen setzt die Hoffnung voraus, das Ziel erreichen zu können. Diese Hoffnung, durch die sich Augustins Haltung von der Haltung der Skeptiker unterscheidet (40), gibt der Glaube. Der Glaube ist es also, der das Suchen der Wahrheit erst eigentlich in Gang bringt. Glaube aber ist, wie immer wieder gesagt wird, Zustimmung zu nicht verbürgten Inhalten (7. 24. 40. 54. 56). Dieses Charakters des Glaubens muß der Mensch sich bewußt sein, wenn der Glaube ihn zum Forschen antreiben soll. Es gibt auch einen unechten Glauben, der sich seiner selbst als bloßen Glaubens nicht bewußt ist, also angemaßter Besitz der Wahrheit (45) ist; ihn nennt Augustinus „meinen" oder vielleicht besser „wähnen" (opinari); er hindert das Suchen (59). — Der Glaube erscheint also hier fast ausschließlich als Weg zum philosophischen Wissen (intelligere), das seinerseits als das Vorzüglichere gilt (60. 65). Und doch erscheint der Glaube dabei als Glaube nicht auf bloß menschliche, sondern auf göttliche Autorität hin (47. 65). Gelegentlich weist der Verf. selbst auf das schwierige Problem hin, das damit gegeben ist: Der göttliche Glaube gibt ja gerade die größtmögliche Gewähr der Wahrheit (58, Anm. 19); die Rolle, die ihm beim Ingangbringen der philosophischen Untersuchung zukommt, ist also gewiß nicht seine entscheidende Bedeutung für den Menschen. Bei Augustinus selbst kommt dies u. a. darin zum Ausdruck, daß in den späteren Schriften an die Stelle der philosophischen Einsicht mehr und mehr die jenseitige Gottesschau als das „intelligere" tritt, dem das „credere" untergeordnet wird; so etwa im Enchiridion (c. 5): inchoari fide, perfici specie (PL 40, 233; vgl. auch Tract. in Joh. 40 n. 9: PL 35, 1690 f.). Dadurch ist aber dem Gedanken von „Contra academicos" eine völlig andere Wendung gegeben. J. de Vries, S. J.

Neumann, Siegfried, Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin aufgrund der Expositio super librum Boethii De Trinitate. (Beiträge zur Geschichte der Philsosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XLI, H. 2). Gr. 8° (XXI und 178 S.) Münster/Westf. 1965, Aschendorff. 28.— DM. — Es ist dies die erste Monographie zu den qq. 5—6 des Thomaskommentars In Boet. De Trin. über Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften. Als besonders bemerkenswertes Ergebnis der Untersuchung bezeichnet der

Verf. selbst den Aufweis „einer Beziehung zwischen der Konstitution der Wissenschaften und der Konstitution des Seienden" — das substantielle Sein ist Gegenstand der Metaphysik, das Quantum derjenige der Mathematik, die „qualitates" derjenige der Naturwissenschaften (161). Zunächst indes scheint interessanter seine Interpretation der Texte, welche die Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt und den Grund solcher Möglichkeit zum Thema haben. Man wird zugeben, daß die Behandlung der Frage nach Sinn und Bedeutsamkeit der „separatio" dabei ins Zentrum rücken muß. — Im 1. Teil, der historischen Grundlegung, wird nach spezifisch literarkritischen Analysen die Theorie der theoretischen Wissenschaften bei Aristoteles und Boethius, ihrer Gegenstände und Methoden, entwickelt, Teil 2 bringt dann die Interpretation der Thomas-Texte in paralleler Gliederung: auf ein Kap. über Einteilung (und Einteilungsgrund) der theoretischen Wissenschaften im Boethius-Kommentar und ein weiteres über die „subjektive Seite des Erkennens" (hier die Diskussion der Termini „abstractio" und „separatio") folgen Kapitel über Gegenstand der Naturwissenschaft, der Mathematik und der „scientia divina" sowie über die jeweils zugeordnete Methode. Immer wieder begegnet man dabei wertvollen und geschickt formulierten Einsichten und manch anregender Zwischenthematik, z. B. den Materiebegriff (62 ff.) oder auch das Individuationsprinzip bei Thomas betreffend (68 f.). Was aber, um gleich eine freilich sehr allgemeine Bemerkung zur thomanischen Wissenschaftstheorie anzubringen, Gegenstand und Methode der Mathematik oder gar der Naturwissenschaft angeht, so wird bald deutlich, wie wenig das alles mit modernen Auffassungen zu tun hat (was der Verf. nur streift), wie wenig daher eine Grundlegung der Metaphysik auf jener Wissenschaftstheorie wird aufbauen können, wenn sie modernen Ansprüchen genügen will. Damit ist das „sachliche" Interesse der Arbeit (VIII) m. E. stark relativiert, das historische dagegen bleibt intakt. Allerdings besitzt die Diskussion um den Begriff der „separatio" sehr wohl sachliches Interesse. Es wird nicht nötig sein, eingehend zu referieren, da Verf. sich im entscheidenden Punkt an die bekannte Abhandlung von *L.-B. Geiger* anschließt (jetzt auch in „Philosophie et Spiritualité" I [Paris 1963] 87 ff.) sowie den Ergebnissen von *R. W. Schmidt* (L'Emploi de la Séparation en Métaphysique, in: RevPhLouv LVIII [1960] 373 ff.) zustimmt. Er besteht auf der präzisen Abhebung der „separatio", durch die der metaphysische Bereich sich konstituiert, von aller „abstractio" und polemisiert in diesem Zusammenhange u. a. gegen J. Maréchal und K. Rahner. Nun sollte man jedenfalls anerkennen, daß in der Sache selbst sowohl Maréchal (Le Point de Départ de la Métaphysique, cah. 5, 199: die dritte Abstraktion ist gegenüber den anderen „hétérogène") wie Rahner (Geist in Welt [München ²1957] 206: „Die dritte Abstraktionsstufe ist somit innerlich von wesentlich anderer Natur als die beiden ersten") mit Thomas einig gehen. Er selbst hat ja, wie N. selbstverständlich auch notiert, in der Summa Theologica den Ausdruck „separatio" nicht mehr verwendet; damit habe er den Unterschied terminologisch „verwischt", und diese Ungenauigkeit habe in der Schultradition sogar eine sachliche Verschiebung gezeitigt (126, Anm. 38). Nun, vielleicht kann man auch anders deuten: Thomas hat jenen Terminus stillschweigend aufgegeben, denn (darf man diesen Grund vermuten?) auch die Eröffnung des *ens qua ens* ist immer noch eine (analoge) Weise von Abstraktion; eine Negation (ein negatives Urteil) spielt erst beim Übergang zur „causa prima" die entscheidende Rolle. In bezug auf die metaphysische Gotteslehre äußert N. allerdings eine Meinung, die den Sinn von „aequivoce" im Boethius-Kommentar überspannt: die quidditas werde vom materiellen und immateriellen Bereich „gleichsam (!) äquivok" ausgesagt, daher die allzu starke Betonung der „negativen" Theologie — bis zur These, Gott könne „allein im Glauben" gefaßt werden (163). Thomas selbst hat seine Neigung zur negativen Theologie in den späteren Werken überwunden und den Terminus „aequivoce" durch eine strengere Theorie der Analogie überholt. Noch eine Nebenbemerkung: Warum redet man so gern das Wort von J. Pieper weiter (159), er kenne kein Lehrbuch der scholastischen Theologia naturalis, das die scharfen Formeln des hl. Thomas von Gott „tamquam ignotus" usw. zitiere — mein Lehrer an der Gregoriana, R. Arnou, und das ist nur ein Beispiel, zitiert sie (Theologia naturalis [Roma 1942] p. 123). — Die Dissertation ist P. C. Nink gewidmet, dem der Verf. den richtunggebenden Anstoß zum Philosophieren verdankt. Sie läßt

aufhorchen und steckt voller Ansätze zu einem eigenständigen, aber auch eigenwilligen Denken. H. Ogiermann, S. J.

Delfgaauw, Bernard, Die Philosophie im 20. Jahrhundert. (Herder-Bücherei, 248). Kl. 8° (156 S.) Freiburg-Basel-Wien 1966, Herder. 2.80 DM. — Die vom Verf. autorisierte Übersetzung nach der 4. Aufl. von „De Wijsbegeerte van de 20e Eeuw" schenkt uns eine ausgezeichnete Kostprobe von der Kunst des schon sehr bekannt gewordenen holländischen Philosophiegeschichtlers, in angenehm unprätentiöser Sprache das Bild philosophischer Bewegungen zu vermitteln — hier die Gesamtschau der Gegenwartsphilosophie. Ihre Wurzeln in der 2. Hälfte des 19. Jahrh. und der geistesgeschichtliche Hintergrund in der 1. Hälfte des 20. Jahrh. (Teil I) werden in sicheren Zügen ohne allzu grobe Vereinfachung und Verkürzung sichtbar gemacht. Vor allem die theoretischen Probleme der Naturwissenschaft und allmählich diejenigen der erwachenden modernen Geisteswissenschaft bestimmen den Nährboden heutigen philosophischen Fragens, wobei die Problematik des Geschichtlichen (auch in der Naturwissenschaft) immer mehr ans Licht drängt. Teil II referiert dann die „Antworten von der Tradition her", Teil III die „Antworten von der Kehre her", d. h. aus einer Mentalität, die sich nicht auf unmittelbare Vorgänger beruft, sondern mehr oder weniger radikal neue Wege sucht. Unter II gehören Neuthomismus (dessen Anliegen sehr wohlwollend charakterisiert wird — aus dem deutschen Sprachgebiet erscheinen nach J. Geyser nur die Namen A. Brunner und C. Nink: beide aber sicherlich nicht im strengeren Sinne Neuthomisten!), ferner Marxismus, Neukantianismus, Neuhegelianismus. Die beiden letzteren waren nur ein Zwischenspiel, doch von bedeutendem Einfluß auf das gegenwärtige Denken, gerade auch des Neuthomismus. Die Antworten unter III verteilen sich auf nicht weniger als 13 Ismen; es ist dem Verf. anscheinend nicht gelungen, ohne Gewaltsamkeiten stärker zu reduzieren. Sehr gut, daß Spiritualismus, Personalismus und Existenzphilosophie auseinandergehalten werden sowie Philosophie der „Evolution" und Philosophie des „Handelns" (Blondel, dessen Ausstrahlung auf Spiritualismus und Personalismus, aber auch auf W. James notiert wird [70, 96]). Treffend ist die Feststellung, überall finde das geschichtliche Denken zur Reflexion über die Polarität von Genese und *Struktur* (vgl. 24. 27. 77 f. 113. 152). Daß dergleichen grundsätzliche Haltung als „dialektisch" aufgefaßt wird — der dialektische Charakter der Philosophie der Gegenwart (151) —, entspricht dem allenthalben zu beobachtenden vageren Gebrauch des Terminus dialektisch. Übrigens scheint dem Verf. heute die *Sprache* im Mittelpunkt der philosophischen Aufmerksamkeit zu stehen (153), letztlich allerdings, insofern sie Index des menschlichen *Seins* ist. Die fundamentale Einsicht Diltheys wird ja mit Recht darin erblickt, daß „Geschichte in erster Linie die Geschichte der Art und Weise ist, wie der Mensch die Welt erfährt und auslegt" (79), darin sich selbst erfährt und auslegt. So münden auch jene gegenwärtigen philosophischen Bemühungen, die eher von wissenschaftstheoretischen Fragen ausgehen, in „eine umfassende Besinnung auf den Menschen, letzten Endes auf das Sein" (76); auch die Faszination durch die „Fakten" führt also dahin, denn „die Tatsache ist eingebettet in die Struktur ihrer Theorie, die Theorie wieder in die Struktur der philosophischen Grundgedanken, diese wiederum in die Struktur der Art und Weise, wie der Mensch sein eigenes Sein interpretiert" (ebd.).
H. Ogiermann, S. J.

de Muralt, André, Die Einheit der heutigen Philosophie. (Christ heute, 5. Reihe, 9). Kl. 8° (79 S.) Einsiedeln 1966, Johannes Verlag. — Die Frage nach der Einheit der Philosophie heute geht auf die einheitliche Denkstruktur, den gemeinsamen Denkstil zeitgenössischer Philosophien, das Inhaltliche tritt zunächst zurück; die „universale metaphysische Form" modernen Philosophierens findet sich bei Hegel, sie erscheint in der Erkenntniskritik Husserls, der Ethik Sartres, der politischen Philosophie Marxens, der Ästhetik Dufrennes, der Religionsphilosophie Teilhards de Chardin und schließlich in der Ontologie Heideggers (13). Damit sind auch die wesentlichen Richtungen der Gegenwartsphilosophie genannt, wie der Verf. sie sieht. Hegel also liefert die universal gültige Denkform, die Dialektik als die Methode, die Totalität zu denken, und zwar die sich bewegende, geschichtliche

Totalität. „Dialektisch" bedeutet im Grunde nichts anderes als „geschichtlich" und darin „eschatologisch" (75, vgl. 40 f.), freilich eben in der Polarität von Aspekt und Totum. Hegel versucht die Geschichte Gottes-selbst zu verstehen, Husserl die der Vernunft, Sartre die der konkreten und doch „absoluten" Freiheit, Marx die der Gesellschaft, Dufrenne (den der Verf. sehr hoch einstuft) die des Seins selbst im Kunstwerk, Teilhard die des phänomenologisch beschreibbaren Kosmos, Heidegger die des Seins selbst in der „denkenden Erfahrung" des Menschen, die sich in der „Sprache" reflektiert. Nun aber muß ein Denken, das „sich von der theogonischen Denkstruktur Hegels nicht befreit" (54), aufhören, echt humanistisch zu sein (vgl. auch 48), indem es den Menschen zu einer Funktion des Prozesses macht oder einfachhin im Absurden scheitern läßt. Zudem bleibt dialektische Philosophie „ein System rein immanenter Teleologie" (61). Andererseits entwickelt sie sich „auf einen eigenartigen Theologismus hin" (44), der die christliche Lehre „mythisch" wiederaufnimmt (ebd.), so daß „die heutigen Philosophien Verweltlichungen der christlichen Kirchenlehre" sind (75), auch die „atheistische Mystik" Heideggers (66 f.). — Die geistvoll geschriebene Studie bezieht den modernen Thomismus, aber auch den Spiritualismus und Personalismus u. a., in ihre Betrachtung nicht ein. Zum Schluß adressiert sie einige Warnungen an die zeitgenössische Theologie, die ja durch die dialektische Denkstruktur ebenfalls gefährdet ist.

H. Ogiermann, S. J.

Schack, Herbert, Die Revision des Marxismus-Leninismus. Chancen und Grenzen einer Ideologie. 2., neubearb. Aufl. (128 S.) Berlin 1965, Duncker & Humblot, 13.60 DM. — Einer so vielseitigen und vielschichtigen Erscheinung wie dem Marxismus-Leninismus wird jeder Autor eine eigene Sicht abgewinnen; so gibt auch Sch. im 1. Teil seiner Schrift eine Einführung in den Marxismus-Leninismus, wie *er* ihn sieht; mit besonderem Nachdruck stellt er dessen Dogmatismus heraus, der zur Folge hat, daß der politisch institutionalisierte Marxismus-Leninismus nichts mehr fürchtet und zu fürchten hat als den „Revisionismus", d. h. die kritische Überprüfung seiner Thesen durch die eigenen Anhänger. Im 2. Teil untersucht Sch., worauf die unbestreitbare Anziehungskraft dieses Systems oder dieser Ideologie beruht und wie stark sie einzuschätzen sei. Der 3. Teil „Die Grenzen der Chancen" versucht die Aussicht abzuschätzen, daß der Marxismus-Leninismus entweder mit Hilfe seiner Gewaltmethoden entgegen allen kritischen Einwendungen sich weiter behauptet und erstarrt oder sich läutert und freiheitlich wandelt. Wenn Sch. glaubt, letzteres erhoffen zu dürfen, so hat das seinen Grund wohl mehr als in den sorgfältig dargelegten Sachargumenten in seinem Glauben an die *Vernunft* und seiner Hochschätzung der *Wahrheit:* „Der Marxismus begibt sich seines Wahrheitsanspruchs, solange er nicht der vollen und ganzen menschlichen Lebenswirklichkeit gerecht wird ... Die Wahrheit ist die Schicksalsfrage des Marxismus" (120). — Für die eigene Position Sch.s und seine ethische Haltung ist kennzeichnend sein Buch „Wirtschaftsleben und Wirtschaftsgestaltung" (vgl. die Besprechung Schol 39 [1964] 479).

O. v. Nell-Breuning, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie.

Schleichtert, Hubert, Elemente der physikalischen Semantik. 8° (156 S.) Wien-München 1966, Oldenbourg. 14.50 DM. — Physikalische Semantik widmet sich der zweifellos eminent wichtigen Reflexion über die Zuordnung zwischen den Symbolen des physikalischen Formalismus und den Gegebenheiten der Wirklichkeit. Sch. behandelt im 1. Teil allgemein Zählen, Messen und Naturgesetze; der 2. Teil untersucht speziell die Deutung der Addition, Multiplikation, Differentiation und Koordinatentransformation; der 3. Teil setzt sich mit der Deutung der Wellenmechanik auseinander, und der 4. Teil fragt nach der Widerspruchsfreiheit unter anderem der Relativitätstheorie im Hinblick auf das „Uhrenparadoxon". Gegenüber dem, was „die Physiker" selbst über ihre Semantik sagen, ist Sch. oft ziemlich kritisch. Das ist einerseits vielfach berechtigt, weil zumindest die sprachliche Aus-

drucksweise, in der solche Fragen von physikalischer Seite behandelt werden, oft recht salopp ist. Anderseits umschließt aber die saloppe Ausdrucksweise nicht selten einen berechtigten Kern. Sch. beanstandet z. B., daß bei der Diskussion um die Deutung der Wellenmechanik oft „a priori das Beobachtbare mit dem Makrophysikalischen gleichgesetzt" werde (147). Wenn das „a priori" geschähe, wäre es wirklich angreifbar. Tatsächlich handelt es sich aber um die physiologische Erfahrungstatsache, daß wir nur von solchen Geschehnissen eine bewußte Empfindung haben können, welche spätestens in unseren Nervenzellen eine „makrophysikalische Spur" erzeugen. Um die Problematik der quantenphysikalischen Wellenfunktion deutlich zu machen, stellt Sch. ihnen die optischen Wellen gegenüber, zu deren „wohlbekannten Eigenschaften" der kontinuierliche Energietransport gehöre (131). Wo bleibt da die Erfahrungstatsache, daß die elektromagnetische Strahlungsenergie fast ebenso gequantelt ist wie die elektrische Ladung? Nichtsdestoweniger macht Sch. es an einer Reihe von erhellend einfachen und konkreten Beispielen deutlich, wie problembeladen sich oft die scheinbar harmlosesten physikalischen Formulierungen bei der semantischen Reflexion erweisen. Man gewinnt beinahe den Eindruck, nicht einmal die Physik als die rationalste aller Realwissenschaften lasse sich restlos „durchrationalisieren", weil in jeder Aussage schon hundert andere Erkenntnisse mitschwingen und weil der Menschengeist fast überall mit idealisierenden Grenzbegriffen operieren muß, um die sperrige Realität überhaupt in den Griff zu bekommen. Größe und Grenze der Physik werden so sichtbar; man möchte sich nur noch ein klein wenig mehr „Einfühlung" in die Situation des praktizierenden Physikers hinzuwünschen. W. Büchel, S. J.

Wiegand, Friedrich, Klassische oder nichtklassische Physik. 8° (390 S.) Paderborn 1964, Schöningh. 29.50 DM. — Wie schon durch den Titel angedeutet, stößt sich W. an der Art und Weise, wie heute gewöhnlich die klassische Physik als durch Relativitätstheorie und Quantenphysik widerlegt dargestellt wird, und er hat im Grunde mit fast allen vorgetragenen philosophischen Bedenken recht; denn so einfach, wie die Sache in der einschlägigen allgemeinverständlichen und oft auch anspruchsvolleren Literatur dargestellt wird, geht es tatsächlich nicht. Es bleibt nichts anderes übrig, als die physikalischen Tatsachen und Formeln in sich selbst zu nehmen und sich mit ihnen, nicht mit den philosophischen Aperçus der Physiker und anderer Leute, auseinanderzusetzen; dann läßt sich, wie Rez. glaubt, auch die nichtklassische Physik mit den philosophischen Grundforderungen in Einklang bringen. Es ist ebenfalls durchaus berechtigt, die Problematik aller Wahrscheinlichkeitsaussagen stärker hervorzuheben, als dies gewöhnlich geschieht, wenn auch W. den physikalischen Standpunkt gelegentlich etwas zu ungünstig darstellt. Man müßte sogar noch weitergehen und die Wahrscheinlichkeitsproblematik aufrollen, die schon in den einfachsten Aussagen über Sinneswahrnehmungen usw. enthalten ist; dann würde sich wohl ergeben, daß zwischen den „kausalen" Aussagen, so wie sie tatsächlich einzig gemacht werden können, und den statistischen Gesetzlichkeiten kein so tiefer Unterschied besteht, wie W. annimmt. Im Endergebnis kommt W. zu einer dem Rez. sehr akzeptablen Konzeption: Die raum-zeitlichen Bestimmungsstücke, mit denen die Physik operiert, geben nur eine angenäherte, modellmäßige, symbolische Beschreibung einer in sich selbst unräumlichen und unzeitlichen materiellen Wirklichkeit. W. Büchel, S. J.

Beth, Evert W., Mathematical Thought. An Introduction to the Philosophy of Mathematics (Synthese Library). Gr. 8° (XII u. 208 S.) Dordrecht 1965, Reidel. 33.30 DM. — Als ein Gegenstück zu seinem Buch „Formal Methods" (vgl. die Besprechung in Schol 38 [1963] 453) beendete Verf., kurz vor seinem vorzeitigen Tod (April 1964), diese Einführung in die Philosophie der Mathematik. Das Buch ist zum Teil eine Übersetzung seiner in niederländischer Sprache 1942 erschienenen Einführung. — Das Charakteristische der gegenwärtigen Situation um die Philosophie der Mathematik sieht B. in der Kritik an dem naiven Standpunkt gegenüber den Grundlagen der Mathematik. Diese bahnte sich seit dem Anfang des 19. Jh.s an. Die mathematische Wissenschaft wird nicht mehr als ideales, in ihrer Wahrheit unantastbares Gebäude gesehen, welches als eine Propädeutik (Platon)

oder als ein Vorbild der Methode (Descartes) der Philosophie nützlich sein könnte (2 f.). Daraus ergab sich (etwa seit Kant) eine deutliche gegenseitige Emanzipation der Mathematik und der Philosophie. Die heutigen Probleme der Grundlagen der Mathematik sind weitgehend Probleme der Mathematik (5). Die Ergebnisse dieses Forschungsgebietes kann man heute angesichts der Vielfalt der Schulen und Richtungen und angesichts der Vielfalt der Sachprobleme, welche die rasche Entwicklung der Mathematik mit sich bringt, kaum systematisch darstellen (5). So bietet auch B. in seiner Einführung nur eine Auswahl einiger historisch und sachlich wichtiger Topik um dieses Thema. Im 2. Kap. erörtert B. die Entdeckung der nichteuklidischen Geometrien. Dabei ist interessant seine Anmerkung, daß der Gedanke der nichteuklidischen Geometrien mit Kants Theorie des Raumes nicht unvereinbar ist. Weiter werden die Grundlagen der Arithmetik, symbolische Logik und ihr Verhältnis zur traditionellen Logik, Intuitionismus (Brouwer) und Formalismus und das Antinomienproblem auf eine leichte, die geschichtlichen und inhaltlichen Aspekte verbindende Art behandelt. Einen weiten Raum nimmt das 8. Kap. ein, welches zusammen mit der Bibliographie einen Überblick über die neueste Entwicklung vermittelt (124—173, 193—200). In den abschließenden Anmerkungen (Kap. 9) zitiert B. einleitend den Kommentar zur Metaphysik (lectio 3) von Thomas v. Aquin, worin dieser den Weg des philosophischen Denkens mit dem Staunen beginnen läßt, daß sich dann dank der intellektuellen Anstrengung in die Klarheit des Begriffs aufhebt. Ein solches Aufheben des Staunens über das mathematische Denken hält B. heute für ausgeschlossen. Ein tiefer Gedanke, den B. in seiner Einführung dem Leser vermitteln wollte. Es werden dann verschiedene Auffassungen der Philosophie der Mathematik kritisiert: logischer Neopositivismus, Semantik von Fraenkel und H. Scholz, die dialektische Auffassung von Gonseth und sehr eingehend auch der Neuthomist Hoenen. Die intuitionistische Auffassung der Mathematik, die bei Brouwer durch Kants Philosophie inspiriert wurde, sieht B. in einem scharfen Gegensatz zu der aristotelisch-thomistischen Auffassung. Das mag weitgehend stimmen. Vielleicht wäre es aber wichtiger, zu bemerken, daß in der Auffassung des Kontinuums und des Unendlichen bei Aristoteles und bei Brouwer eigentlich mehr Übereinstimmung als Gegensatz besteht. Vl. Richter, S. J.

Müller, Arno Hermann, Lehrbuch der Paläozoologie. Bd. II Invertebraten, Teil 2: Mollusca 2 — Arthropoda 1. 2., erw. Aufl. Gr. 8° (502 S., 668 Abb.) Jena 1965, G. Fischer. 66.— DM. — Dem groß angelegten Lehrbuch der Paläozoologie war ein anhaltender Erfolg beschieden, so daß nach wenigen Jahren eine Neuauflage erfolgen konnte, die der Verf. dazu nützte, die neuesten Ergebnisse bis Oktober 1964 einzuarbeiten. Zahlreiche sehr instruktive Fotos wurden neu aufgenommen. Besondere Aufmerksamkeit fanden vor allem die Ammonoidea und Trilobita, was der biostratigraphischen Bedeutung dieser Gruppen entspricht. Für den Nichtspezialisten sind besonders instruktiv die schematischen Schaubilder, in denen Verf. die zahlenmäßige und zeitliche Verteilung wichtiger Gattungen darstellt, so daß der phasenhafte Charakter der Stammesgeschichte klar ersichtlich wird. Ich greife als Beispiel nur die Darstellung von 1485 Gattungen der Ammonoidea (140) heraus: wie bei den Nautiloidea lassen sich vier Phasen nachweisen, deren Intensität aber interessanterweise gegen den Zeitpunkt des Aussterbens nicht ab-, sondern zunimmt. Eine erste und relativ schwache Phase liegt zwischen Mittel- und Oberdevon. Eine länger anhaltende 2. Phase erstreckt sich vom Mittelkarbon bis zum obersten Perm, wobei das Maximum wieder gegen das Ende hin liegt. Nach einem krisenhaften Einschnitt erfolgt eine neue Blütezeit in einer 3. Phase, die an der Trias-Jura-Grenze endet. Die ganze Gruppe stirbt wieder beinahe aus. Aus den wenigen überdauernden Formen geht schließlich die 4. Phase hervor, die die weitaus stärkste und längste ist. Auch diese Phase endet wieder relativ plötzlich. Der phasenhafte Charakter der Stammesgeschichte der Ammonoidea läßt sich auch innerhalb der einzelnen Phasen selbst nachweisen. Relativ umfangreiche Literaturverzeichnisse zu jedem einzelnen Kapitel ergänzen den Text, so daß man leicht die gewünschte Spezialliteratur findet. Das hervorragend illustrierte Lehrbuch der Paläozoologie läßt kaum mehr einen Wunsch offen. A. Haas, S. J.

Martin, Rudolf — Saller, Karl, Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung. 17. Lieferung. 4° (S. 2753—2943); 18. Lieferung. 4° (S. 2945—2999) Stuttgart 1966, G. Fischer. 42.— u. 18.— DM. — Mit den Lieferungen 17 (letzte Textlieferung) und 18 (Autorenregister, Sachverzeichnis und Druckfehlerberichtigung) ist das vierbändige Lehrbuch der Anthropologie abgeschlossen. Lieferung 17 bringt die „Angewandte Anthropologie", und zwar in drei größeren Unterabschnitten: A. Alltagsanthropologie (Industrieanthropologie). B. Gerichtliche Anthropologie. C. Bevölkerungsbiologie und Eugenik (Erbhygiene). Der Abschnitt über die Alltagsanthropologie (2761—2770) begnügt sich mit einigen Hinweisen auf tägliche Gebrauchsgegenstände, Wohnverhältnisse, Verkehrsmittel, Kleidung usw. Obwohl sich diese Thematik weithin mit den Problemen der Hygiene überschneidet, wäre dieses Kapitel noch ausbaufähig. Wegen seiner praktischen Wichtigkeit wird vielfach der Wunsch entstehen, daß für eine weitere Auflage, die man dem hervorragenden Werk wünschen möchte, gerade dieses Kapitel breiter und differenzierter behandelt wird, wobei auch die anthropologischen Wandlungen und Schäden einer immer energischer fortschreitenden Industrialisierung Berücksichtigung finden könnten. Ausführlicher ist das Gebiet der gerichtlichen Anthropologie behandelt. Hier werden ja auch heute von der Öffentlichkeit oft schwerwiegende anthropologische Entscheidungen gefordert. Die gerichtliche Anthropologie befaßt sich deshalb vorwiegend mit dem Teilgebiet der Vaterschaftsfragen, das auf genetischen Kenntnissen und auf den klassischen anthropologischen Methoden der vergleichenden Messung und Beschreibung gründet. Als drittes Problem kommt die Frage nach der Anlagebedingtheit bestimmter Merkmale hinzu. Den Abschluß des Werkes bildet die Bevölkerungsbiologie und Eugenik (2818—2933) und ein kurzes Kapitel über „Anthropologische Medizin". „Die Ausführungen über Bevölkerungsbiologie und Eugenik (Erbhygiene) sollen die Grundlagen darlegen, auf denen sich die Völker in ihrer Biologie aufbauen müssen, und die Schlußfolgerungen für die Notwendigkeiten ihrer Zukunft ziehen" (2760). Grundlage ist die Bevölkerungslehre, die sich vor allem auf den „Fluß der verschiedenen Eigentümlichkeiten durch die Generationen" (2818) und auf die Einflüsse, die dabei auf diesen Fluß einwirken, bezieht. Besonders hervorzuheben ist, daß das Kapitel über Eugenik (besser: Erbhygiene) mit großer Behutsamkeit angegangen wird. An eugenischen Maßnahmen werden quantitative (Elternschafts- oder Familienversicherung, direkte oder indirekte Steuern) und qualitative (Gesundheitszeugnisse, Eheverbote, Einwanderungs- und Auswanderungsgesetzgebung, Mutationsprophylaxe) empfohlen bzw. besprochen. Bei der Besprechung der qualitativen Eugenik weist Verf. darauf hin, daß hier die Bewertungsmaßstäbe (etwa „die Besten") völlig unklar und die vorgeschlagenen Maßnahmen deshalb sehr umstritten sind (2919). Es wird davor gewarnt, „mit plumpen Händen in das feine und komplizierte Räderwerk des natürlichen Geschehens einzugreifen", denn das „könnte für die Kultur und für die gesamte Menschheit nie wieder gutzumachenden Schaden verursachen, für den keine Generation die Verantwortung tragen kann" (2919). A. Haas, S. J.

von Wahlert, Gerd, Teilhard de Chardin und die moderne Theorie der Evolution der Organismen. 8° (45 S.) Stuttgart 1966, G. Fischer. 8.50 DM. — „Die Kritik, die ich an Teilhard de Chardin übe, bedeutet nicht, daß ich ihn nicht verstünde oder wenigstens zu verstehen versuchte" (41). Das Bemühen um ein Verständnis Teilhards wird Verf. kaum abgesprochen werden können. Eines scheint jedoch sicher: Er hat ihn nicht verstanden. — W. kennt Teilhard — außer aus Sekundärliteratur — nur durch die Übersetzung von „Le phénomène humain", und auch dieses Werk wird nur zweimal zitiert (11 und 21). Dabei sind die Zitate aus ihrem Sinnzusammenhang gelöst und geben nicht die Aussageintention Teilhards wieder. Abgesehen von dieser bedenklichen Verkürzung der Lehre Teilhards, enthält das Buch eine Reihe von Mängeln bei der Behandlung einzelner philosophiegeschichtlicher Zusammenhänge: So wird z. B. der Evolutionismus im Zusammenhang mit der Geschichte der Materie als erstmals von Engels aufgewiesen dargestellt (6) (wir möchten Verf. hier nur auf die diesbezüglichen Theorien der Kirchenväter — etwa Augustinus, Origenes usw. — aufmerksam machen). Aristoteles wird eine „idealistische Morphologie" zugeschrieben (30), die erstmalige Unterscheidung

von Seinsgrund und Erkenntnisgrund Schopenhauer zuerkannt (17). Besonders auffallend ist in W.s Buch das Fehlen jeder Bezugnahme auf die Philosophie Bergsons. Portmann erscheint S. 9 als „Cerabralisationsforscher" (sic!). Die Anmerkung Teilhards: „Seit dem Auftreten des Menschen scheint der Drang der Evolution in allen nichtmenschlichen Zweigen des Lebensbaumes nachgelassen zu haben", wird mit den Worten wiedergegeben: „... die Entstehung von neuen Gruppen im Tierreich (ist) zum Stillstand gekommen ..." (13), um dann als so umschriebene Theorie Teilhards einer Kritik unterzogen zu werden. Bezüglich der Aussetzungen W.s am Begriff des Bewußtseins sei darauf hingewiesen, daß „Conscience" und „conscience", wie aus dem französischen Originaltext ersichtlich, nicht dasselbe bedeuten. — Mit Bedauern stellt man fest, daß Verf. von Schriften wie „Le milieu divin" oder „Le cœur de la matière" offenbar kaum Kenntnis genommen hat. Hier nämlich setzt das richtige Verständnis Teilhards an. „Der Mensch im Kosmos" ist gleichsam nichts als ein großes Zitat aus der Gesamttheorie; es ausschließlich zu betrachten, muß notwendig zu einer Fehldeutung führen. R. Lay, S. J.

Cruchon, Georges, S. J., Einführung in die dynamische Psychologie. Die Person und ihre Umwelt. Kl. 8° (311 S.) Frankfurt a. M. 1965, Knecht. 19.80 DM. — Bei dieser Einführung handelt es sich um ein Buch, das für weitere Kreise geschrieben ist. Daher stand Verf. zweifellos vor dem Problem, wie er wissenschaftliche Zuverlässigkeit und geistiges Niveau mit den Ansprüchen und Zugangsmöglichkeiten der künftigen Leser vereinigen könne. Dieses Problem hat er, wie es scheint, glücklicher im 2. Teil seines Buches gelöst, den man in etwa als eine Einführung in praktische Fragen der Sozialpsychologie und Soziologie bezeichnen könnte, als im 1. Teil: Struktur und Dynamik der Person (25—163). In diesem 1. Abschnitt kommt eine solche Fülle von psychologischen, philosophischen, wissenschaftsgeschichtlichen und theologischen Fragen auf den Leser zu, daß er sie nur schwer bewältigen kann. Der beschränkte Raum hat Verf. offenbar gezwungen, viele Dinge nur eben anzudeuten. Man muß sich aber fragen, ob damit der sachfremde Leser wirklich eingeführt werden kann; auch für einen, der mit den Dingen einigermaßen vertraut ist, wird die Lektüre des Buches dadurch in etwa erschwert. Die Kapitel und einige Paragraphenüberschriften können über die Vielfalt der behandelten oder wenigstens kurz angedeuteten Fragen orientieren: „Die Strukturen und Schichten der Persönlichkeit" (25—69), mit einem Paragraphen über „Die Psychoanalytiker" (51—69); „Vorgeschlagene Konzeption des Aufbaus und der Bereiche der Person" (71—119) mit den größeren Abschnitten über die Bereiche des Geistes (89—99) und des übernatürlichen Lebens (103—119). Dabei ist zu begrüßen, daß der Verf. auch thematisch auf die Wirkungen der Gnade in die Psyche des Menschen eingeht und sich damit einem wichtigen religionspsychologischen Problem stellt. Im 3. Kapitel behandelt er die „Entwicklungslinien der Person" unter den an Adler erinnernden Gesichtspunkten: Formen und Ebenen der Selbstbehauptung (124—140) und der mitmenschlichen Beziehung (141—163). Auch hier wird ein religionspsychologisches Thema herangezogen: „Die von Gott inspirierte, bedingungslose, karitative Liebe" (159—163). — Im 2. Teil seines Buches bespricht C. „Dynamische Beziehungen zwischen der Person und ihrer Umgebung" (167—286) nach den Gesichtspunkten: Gesellschaft und Person (167—189), Die familiäre Dynamik (191—231), Die Dynamik der Gruppe (233—289). Für alle, die konkret mit den Aufgaben und auch Konflikten des Familienlebens, der Erziehung und sozialer Betreuung von Gruppen befaßt sind, bieten die vorgelegten Ergebnisse der Sozialpsychologie und der Reflexionen über ihre Anwendungsmöglichkeiten wertvolle Hinweise. — Die Übersetzung hätte sich gelegentlich eine größere Freiheit vom französischen Original gestatten dürfen: so S. 103: das neue Leben wird „umsonst" mitgeteilt (d. h. ohne eigene Verdienste) oder S. 29: Theorien werden „in Augenschein genommen". — In Anmerkung 30, S. 293, sollte es *A. Görres* statt G. Siegmund heißen. — Es wird interessieren, daß zugleich mit der deutschen Ausgabe auch eine italienische, spanische und englische Übersetzung des Buches erschienen ist.
L. Gilen, S. J.

Berlyne, D. E., Structure and Direction in Thinking. 8° (378 S.) New York-London-Sydney 1965, Wiley. 68.— Sh. — In diesem Buche geht es um Probleme der Denkpsychologie, speziell des zielstrebigen Denkens. Der Verf. steht dem Behaviorismus und seinen Forschungsmethoden und auch den assoziationistischen Auffassungen des Denkens nahe (vgl. die Einleitung: A Neoassociationist Approach [1—30]). Daß auf diese Weise (und wohl überhaupt auf längere Zeit in der Denkpsychologie) zunächst kaum mehr als fragmentarische Erkenntnisse zu erwarten sind, ist auch die Meinung des Verf.s: Es fehlen noch die notwendigen und im einzelnen so schwierigen Voruntersuchungen, die Denken und „reasoning" in allen Erscheinungsformen, nach ihren inneren Bedingungen (zu denen sehr wesentlich die „motivational principles" gehören) und ihrer Struktur aufhellen würden (346). Denken ist für den Verf. überall dort gegeben, wo der Prozeß eine Kette (zwei oder mehr) symbolgebundener Antworten enthält (19). Der Verf. wollte nicht nur ein Textbuch für fortgeschrittene Studenten der Psychologie schreiben, sondern auch Anregungen für weitere Forschungen bieten. Unter dieser Rücksicht ist die Auswahl des Literaturverzeichnisses (347—365) getroffen worden. Auch die russische Literatur ist in bemerkenswertem Umfang herangezogen worden. B. weist auf manche Parallelen zwischen den Ergebnissen dieser Forscher und Piaget hin (mit dem er zeitweilig zusammengearbeitet hat), aber auch auf die Tatsache, daß die sowjetischen Untersuchungen über Piaget hinaus manche neue Forschungsanstöße geben können. Von Bedeutung für die Konzeption des Buches ist die Konfliktstheorie des Verf.s (seine Veröffentlichungen dazu sind im Literaturverzeichnis aufgeführt; besonders zu nennen ist sein Buch: Conflict, Arousal, and Curiosity [New York 1960]). Es gibt Konflikte zwischen Begriffen (Zweifel, Unstimmigkeit, Widersprüche [236—275]); Konflikte führen zum „exploratory" und zum „epistemic behavior" (276 ff.); ohne sie, d. h. ohne eine vorgängige Unsicherheit, ist ein Lernen im Sinne der Informationstheorie nicht möglich (278; vgl. das Kapitel über Information and Adaptation [31—48]). Über die Gleichgewichtigkeiten von „Stimulus-Responses" handeln die Kapitel 3 („Stimulus equivalences" [49—73]), Kap. 4 („Response equivalences and habit-family hierarchies" [74—93]), Kap. 7 („Stimulus-response equivalences and tree structures" [167 ff.]; vgl. auch Kap. 8: „Group structures and equilibrium" [199—235]). Das letzte Kapitel ist den Problemen des produktiven Denkens und ihrer Lösung, von den methodischen Gesichtspunkten des S-R-Schemas aus, gewidmet (315—346). Dem Buche sind außer dem Literaturverzeichnis Namen- und Sachregister beigegeben. L. Gilen, S. J.

Toman, Wilhelm, Familienkonstellationen. Ihr Einfluß auf den Menschen und seine Handlungen. 8° (250 S.) München 1965, Beck. 24.— DM. — Vermutlich wird jeder, der dieses Buch mit Aufmerksamkeit durchliest — auch als interessierter Laie —, feststellen, daß es ihm zu einem besseren Verständnis von Menschen, ihren Beziehungen zueinander und ihren Konflikten geholfen hat. Damit hat das Buch die Aufgabe erfüllt, die sein Verf. ihm gestellt hat (VI). T. überschätzt nicht die Bedeutung der Familienkonstellation, wie es an einigen Stellen des Buches scheinen könnte. Vielmehr sind, wie er ausdrücklich hervorhebt, „die Determinanten der Familienkonstellation nur eine von mehreren Komplexen von Determinanten" (VI). Man kann aber nicht leugnen — das machen diese Untersuchungen deutlich, die auf einer vieljährigen klinisch-psychologischen Arbeit und der genauen Analyse von über 400 Fällen beruhen —, daß die Familienkonstellationen besonders in der Entwicklung der sozialen Neigungen mitwirken, wobei der Grad dieser Einwirkung im einzelnen noch näher zu bestimmen wäre. Nach dem ersten Erscheinen dieses Buches in englischer Sprache (1962) hat Verf. mit seinem Arbeitskreis die empirischen Unterlagen bedeutend erweitert und manche theoretische Fragestellungen, die sich hier anknüpfen, systematisch untersucht. Wesentliche Änderungen seiner Studien sind auch auf dieser breiteren Basis nicht notwendig geworden (VII). T. stellt seine Gedanken unter dem phantasievollen und doch aufschlußreichen Aspekt des Spieles dar, das sich besonders auf die Personenwahl bezieht, mit denen der Mensch außerfamiliäre soziale Dauerbeziehungen aufnimmt. Dabei vertritt er in seiner Grundkonzeption ein „Duplikationstheorem", d. h.: außerfamiliäre soziale Beziehungen dieser Art werden nach dem Vorbild

früher und frühester innerfamiliärer sozialer Beziehungen gesucht und haben die größte Aussicht auf Erfolg und Dauerbestand, wenn sie diesen möglichst ähnlich sind. Empirisch-biographische Belege für diese Theorie bringt der Verf. im 4. Teil seines Buches: Beispiele für das „Spiel" (174—205). Zu den 8 Haupttypen von Geschwisterpositionen (21—121) gehören z. B. der älteste und der jüngste Bruder von Brüdern, die älteste und jüngste Schwester von Schwestern usw. Auch dem Einzelkind und der Position der Zwillinge sind besondere Abschnitte gewidmet (112—121). Im 3. Teil (122—172) behandelt Verf. die Haupttypen von Beziehungen zu den Eltern, wobei auch deren Stellung in der Geschwisterreihe für eine wahrscheinliche, mögliche, erschwerte oder auch nicht realisierbare Identifikation mit einem der beiden Eltern und für die Konflikte mit den Eltern entscheidend ist. Den Abschluß des Buches bilden theoretische Überlegungen (206—241) und ein Nachwort. Aus diesem Nachwort dürfte der für die eigene Lebensführung in einer bereits bestehenden sozialen Dauersituation bedeutsame Hinweis nicht übersehen werden: daß ein wie immer kombiniertes „Kartenblatt" im Prinzip (und erst recht, wenn andere Faktoren der Charakterbildung und Persönlichkeitsbildung einbezogen werden) mindestens ein passables Spiel ergeben kann, an dem durch die hier gebotenen Spielregeln und -prinzipien noch einiges verbessert werden kann (242). Dem Buche sind ein Leitblatt für Datenerhebungen und bibliographische Ergänzungen (245—250) beigegeben. L. Gilen, S. J.

Oldendorff, Antoine, Gründzüge der Sozialpsychologie. Betrachtungen über die Problematik der sozialen Wirklichkeit. Gr. 8° (232 S.) Köln 1965, Bachem. 22.— DM. — Was Josef Pieper bereits 1933 in seinen „Grundformen sozialer Spielregeln" aus der Perspektive der Sozialpädagogik und kürzlich Ralf Dahrendorf in seinem „Homo sociologicus" in der Auseinandersetzung mit der modernen Rollentheorie behandelt haben, greift O. als Sozialpsychologe auf: „In der modernen Gesellschaft liegen . . . verschiedene kontrastierende Wertsysteme nebeneinander oder, besser: durcheinander. Als Folge der horizontalen und vertikalen Mobilität, die sich durch die sozialökonomische und technische Entwicklung enorm vergrößert hat, ist es keine Ausnahme mehr, daß jemand regelmäßig gleichzeitig in drei oder vier Milieus lebt und dementsprechend drei oder vier Persönlichkeiten ‚spielt'. Der beständige gegenseitige Kontakt der Mitglieder aus den verschiedenen gesellschaftlichen, religiösen und politischen Gruppierungen vergrößert die Verwirrung noch" (223). Diese Situation versucht O. darzustellen und zu begründen, indem er in die „sozialpsychologische Betrachtungsweise" und „Untersuchungsmethoden" kurz einführt und dann ausführlich die wichtigsten sozialpsychologischen Kategorien entwickelt: „die Person", „das Ich und der Andere", „die soziale Rolle", „der soziale Raum", „die soziale Lebensordnung", „Wir-Sie-Man", „die Gruppe", „die Konfiguration der Gruppe", „die Führung", „die Moral". Zu jedem Kapitel informiert ein kurzes (leider 1960 bereits abgeschlossenes und vom deutschen Bearbeiter nicht ergänztes) Literaturverzeichnis über die wichtigsten Werke zum Thema. Klar und anschaulich und immer auf Allgemeinverständlichkeit bedacht, mit Schaubildern und Statistiken führt O. den Leser zu der Erkenntnis, wie sehr es an der Zeit ist, daß die normativen Wissenschaften, von der Ethik bis zur Pastoraltheologie, die Ergebnisse der Sozialpsychologie beherzigen. Denn sie zeigt nicht nur auf, in welcher oben angedeuteten Not sich der moderne Mensch befindet, seitdem „die sekundären Gruppen nicht mehr auf der Verlängerungslinie der Familie" liegen (222), sondern postuliert deutlicher als je zuvor, ohne selbst eine normative Wissenschaft sein zu können, im Namen des bedrohten Menschen die ihm unbedingt nötigen „Normen und Maßstäbe": „Ein gedanklich verhältnismäßig unversehrtes Weltbild mit einer gewissen inneren Logik, natürlich nebst der Überzeugung, daß dies eine richtige Wiedergabe der objektiven Welt ist, hat der Mensch nötig, um sich im Leben zu Hause zu fühlen und um sein Dasein als sinnvoll zu empfinden" (221). In dieser Hinsicht zeichnet sich das Werk vor ähnlichen aus und sollte deshalb nicht nur bei den Studenten der Sozialwissenschaften, sondern auch bei den Philosophen und Theologen ein Echo finden.
G. Schiwy, S. J.

Pöll, Wilhelm, Religionspsychologie. Formen der religiösen Kenntnisnahme. 8° (523 S.) München 1965, Kösel. 35.— DM. — Bei der Lektüre dieses Buches ist man immer wieder angenehm berührt von der gründlichen Kenntnis P.s nicht nur in der Religionspsychologie, sondern auch in Nachbargebieten, wie Religionsgeschichte, Theologie und Philosophie. Dabei bleibt er sich sehr wohl der Verschiedenheit psychologischer Fragestellungen von erkenntnistheoretischer und theologischer Problematik bewußt. Für den Erlebenden selber können hier allerdings sehr verwickelte und auch religionspsychologisch bedeutsame Beziehungen bestehen, die nicht nur das Gottes- und Heiligkeitserlebnis (95—116), sondern auch die Gottes- und Heiligkeitsthematik mit ihren Fundierungen im Antriebserleben (272—321) und ihrer Auswirkung in Willensvorgängen (322—340) betreffen. Der Verf. betont mit Recht, daß die Religionspsychologie keine Entscheidungen über den Wahrheitsgehalt des religiösen Denkens und über die Realität des göttlich-heiligen Bereiches fällen kann (vgl. 228 f.). Aber ein echt religionspsychologisches Problem liegt vor, wenn das unverbindliche und vom Objekt distanzierte religiöse Denken zugleich mit dem Wahrheitsanspruch erlebt wird oder in diesen Anspruch bzw. in Zweifel oder Überzeugtsein übergeht. Unter dieser psychologischen Rücksicht kann man sich die Fragen nach besonderen Vollzugsformen religiösen Denkens und seiner Beziehung zur personalen Erlebnistiefe stellen (229—243). Religionsgeschichtlich ist die auch sozialpsychologisch interessante Tatsache nicht zu bestreiten, daß vielen Religionsgemeinschaften von ihren Anhängern das Recht zugebilligt wird, „religiöse Denkinhalte normgebend vorzuschreiben oder auch ihren Erkenntniswert dogmatisch zu verkünden" (229). Die Frage, mit welchen Methoden aprioriischer oder aposteriorischer Art die angesichts solcher Tatsachen auftauchenden Probleme angegangen werden können, ist in diesem Zusammenhang kaum zu umgehen. Über solche methodischen Probleme unterrichtet der 1. Teil des Buches: Einführung in die Religionspsychologie (15—91). In dieser Darstellung wie auch in mehreren anderen Kapiteln (Wahrnehmung, Vorstellung, Denken religiöser Inhalte) hat der Verf. auch psychologisch nicht geschulte Leser vor Augen und sucht sich ihnen verständlich zu machen. — Die Vielfalt und Eigenart der religiösen Erlebnisse (und der Strukturen, die ihnen zugrunde liegen) konnte in einem Bande nicht adäquat behandelt werden. P. beschränkt sich hier vielmehr auf die „Formen der religiösen Kenntnisnahme", wie auch der Untertitel ankündigt. Die Formen der *Stellungnahme* zur Gottes- und Heiligkeitsthematik sind einem weiteren Bande vorbehalten. Man kann nur hoffen, daß der Verf., der sich jahrelang mit seinen Arbeiten und Forschungen beschäftigt hat, diese Weiterführung in Bälde vorlegen kann. — In dem Abschnitt über archetypische Gottesbilder (125 ff.) wäre vielleicht eine ausführlichere (kritische oder zustimmende bzw. einschränkende) Stellungnahme des Verf. zum Begriff des Archetypus bei C. G. Jung manchen Lesern erwünscht gewesen. Der umfangreichste und sachlich interessanteste 3. Teil des Buches handelt von der Kenntnisnahme heiliger Gehalte (139—496). Man muß sich bei der Lektüre dieses Teiles vor Augen halten, daß es dem Verf. nicht darum geht, eine Entwicklungspsychologie der religiösen Gedanken- und Vorstellungswelt zu geben. Er möchte den Fragenkomplex vielmehr funktionspsychologisch angehen; d. h., er möchte aufweisen, was die einzelnen auf Kenntnisnahme angelegten seelischen Funktionen zum Werden des religiösen Gottes- und Weltbildes beizutragen vermögen (vgl. 136). Welche Gewichtigkeit dabei den einzelnen Funktionen zukommt, ist eine Frage, die weitgehend vom Typus der individuellen Persönlichkeit (vgl. 73 ff.), von ihrem Umgang (369—382), ihren Erfahrungen (383—412) und evtl. von ihren Offenbarungserlebnissen her zu lösen ist. Das verwickelte Problem der Offenbarungserlebnisse untersucht der Verf. im letzten Kapitel (413—496), aus dem besonders der Abschnitt über die Echtheit ausgezeichneter Offenbarungserlebnisse hervorzuheben ist (455—496). Die Offenbarungserlebnisse werden vom Verf. den komplexen Formen der Kenntnisnahme zugeordnet; ebenso wie Umgang und Erfahrung, von denen schon die Rede war. Zu ihnen gehört auch das Phänomen der seelischen Übernahme (341—368), die in jeder mehr oder weniger traditionsgebundenen Religiosität und auch in der religiösen Erziehung ihre große Bedeutung hat. Den komplexen religiösen Kenntnisnahmen stehen die von P. als „Grundfunktionen" bezeichneten gegenüber. Hier unterscheidet er die inhaltlich

bestimmten (Sinnesempfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Denken: 139—243) von den wertbestimmten Grundfunktionen (Fühlen, Antriebsleben, Willensvorgänge: 245—340). Über das Verhältnis von Grundfunktion, deren Struktur und der von P. postulierten „einfachen Kernqualität" (139) würde man gern noch eine weitere Analyse sehen. Aber dieses Thema gehört wohl mehr in den Rahmen einer allgemeinen Psychologie. — Dem Buche sind Namen- und Sachverzeichnis beigegeben. L. Gilen, S. J.

Pleßner, Helmuth, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 2. Aufl. 8° (XXVI u. 373 S.) Berlin 1965, de Gruyter. 38.— DM. — Diese 2. Auflage der „Stufen des Organischen" ist gegenüber der 1. Auflage von 1928 (vgl. Schol 5 [1930] 168) um Vorwort (VII—XXIII), Nachtrag (349—361) und Register (363—373) erweitert. In dem Vorwort zur 2. Auflage weist P. — wohl mit Recht — darauf hin, daß sein Buch mit den anstrengenden Untersuchungen zu einer philosophischen Biologie und Anthropologie („das schwerfällige Werk eines Unbekannten", VII) sich bei seinem Erscheinen nicht gegen Schelers lange angekündigte Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos" durchsetzen konnte: es wurde vielfach als eine Ausführung Schelerscher Gedanken angesehen. Daher dann die Tatsache, daß dem Verf. aus den Besprechungen kaum Anregungen entgegenkamen und auch eine ernsthafte Kritik nicht versucht wurde. — Die Aufgabe, die Verf. sich gestellt hatte, war „eine apriorische Theorie der organischen Wesensmerkmale" oder Modale (XX, vgl. 107), die letztlich auf den Menschen bezogen ist und so eine „Grundlegung der Philosophie des Menschen" (vgl. 26—37) bietet. Der Ausgangspunkt des Verf. ist nicht apriorisch, sondern durchaus aposteriorisch: nämlich „das Faktum der Begrenzung und der durch sie gewährleisteten Selbständigkeit eines für belebt geltenden physischen Körpers" (XX). Bei dieser Angabe wäre es naturphilosophisch und auch für eine anthropologisch aufgefaßte Psychologie von Interesse, wenn dieser Begründungszusammenhang zwischen Begrenzung und Selbständigkeit thematisch noch weiter entwickelt würde. Jedenfalls liegt dem ganzen Buche die These (bzw. Hypothese) zugrunde, daß mit dieser je verschiedenen Begrenzung und damit wohl auch je verschiedenen Selbständigkeit der Organismen die „Minimalbedingung" der Lebendigkeit gegeben ist (XX). Unter diesem Aspekt sind die Kapitel zu sehen, die hier nur ihrem Titel nach angeführt werden, um über den Inhalt des Buches zu orientieren, dessen Neuauflage man nur begrüßen kann: Die Daseinsweisen der Lebendigkeit (123—184); Die Organisationsweisen des lebendigen Daseins. Pflanze und Tier (185—236); Die Sphäre des Tieres (237—287); Die Sphäre des Menschen (288—346). — Ein entscheidender Begriff in den scharfsinnigen Untersuchungen P.s ist die von ihm so genannte „Positionalität", die man vielleicht als das „bezugs- und spannungsreiche Umfeld" (vgl. XII, A.) des Organismus bezeichnen könnte. Eine genauere und auch kritische Untersuchung dieses Begriffes könnte einen beachtenswerten Beitrag zu der von P. intendierten philosophischen Anthropologie liefern. Wie vielgestaltig die hier zur Diskussion stehenden Probleme sind, kann aus einigen Hinweisen ersehen werden, die hier nur kurz angeführt seien (vgl. auch das Sachverzeichnis s. v.): Beim Tier finden wir die Positionalität der geschlossenen, beim Menschen die der offenen Form (237—245. 288—293); als Realisierungsmodi der Positionalität sind der „Prozeß" und die Typizität, Fortpflanzung und Selektion, Selbstabbau - Selbstaufbau, aber auch Anpassung, Sollen und Bewußtseinsimmanenz anzusehen. Die historische Reaktionsbasis (Driesch) und der Instinkt haben als Positionalitätsmodi der geschlossenen Form zu gelten. Die „exzentrische Positionsform und Gott als das absolute, notwendige, weltbegründende Sein stehen in Wesenskorrelation" (345). In einem gewissen (dialektischen?) Gegensatz zu dieser These scheint die andere Meinung des Verf.s zu stehen, daß gerade die exzentrische Lebensform den Menschen zum Zweifel gegen die göttliche Existenz und gegen die Einheit der Welt zwingt (346). Auch diese Frage wäre in eine monographische Untersuchung und logische Klärung des Begriffes der Positionalität einzubeziehen. L. Gilen, S. J.

Frankl, Viktor E., Ärztliche Seelsorge. 7. Aufl., 8° (VII u. 276 S.) Wien 1966, Deuticke. 23.50 DM / 148.— S. — Dieses wohl bedeutendste Werk des bekannten Verf.s liegt nun in neubearbeiteter und ergänzter Auflage vor. Es ist in seiner durchgängig anthropologischen Fragestellung weit über die engeren Fachgrenzen hinaus bekannt und beachtet worden (vgl. das Schrifttum S. 257—264!). Verf. markiert als erstes den Weg von der Psychoanalyse und Individualpsychologie zu seiner „Logotherapie" (1—38). In einem philosophisch-anthropologischen Ansatz zeichnet er die Erkenntnis-, Sinn- und Wertproblematik des heutigen Menschen. Eine systematische Lösung dafür gibt er in seiner „Existenzanalyse" (39—168). Er versteht es dabei sehr gut, die Empirie seines neurologischen und psychiatrischen Fachgebietes Ausgangspunkt für die ärztlich-seelsorglich überaus bedeutsamen Fragen nach dem Sinn des Lebens, des Leidens, der menschlichen Arbeit und der Liebe werden zu lassen. Die „Trotzmacht des Geistes" (90 ff.), fundiert durch seine verständlich geschriebene „Dimensionalontologie" (30 ff.), gibt am besten Einblick in den weisen Helferwillen Frankls. Der Mensch ist nach ihm aufgerufen zur verantwortlichen Übernahme von Entscheidungen, und zwar auf dem Hintergrund ihn ansprechender Werte objektiven Seins. Für F. gehört dazu ein Gewissen-haben und damit ein Begleitwissen von Einem-je-ganz-anderen. Damit wird aber für ihn der Logos nie durch Erkennen allein, sondern erst in der Hingabe an eine ihm zukommende Wertfülle wirkmächtig. Ein solcher anthropologischer Ansatz wird psychotherapeutisch bedeutsam im Abschnitt über die Psychologie der Angst- und Zwangsneurose, der Melancholie und Schizophrenie (168—222). Ein besonderes Zeugnis dafür ist die spezifisch logotherapeutische Technik der „Paradoxen Intention" (191—208) geworden. Falldarstellungen geben darüber näheren Aufschluß. Den Theologen werden überdies die Einsichten des Verf. über die ärztliche und die priesterliche Seelsorge (224 ff.) besonders interessieren. — Anm. 1, S. 49, und Anm. 4, S. 75, stehen im XI., Anm. 2, S. 77, im X. Band der gesammelten Werke! Zu Anm. 1, S. 19: Das Zitat steht S. 429. Es wäre dem Werk wohl nicht sehr zuträglich, wenn noch weitere Einschübe vorgenommen würden. Dem Psychotherapeuten, dem Psychagogen, dem Pädagogen und nicht zuletzt dem Seelsorger wird dieses Buch reiche Anregungen geben, dem heutigen Menschen in umfassender Weise dienen zu können. F. Schlederer, S. J.

4. Gesellschaftslehre. Ethik.

Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Max Weber und die Soziologie heute (Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages). Gr. 8° (VII u. 343 S.), Tübingen 1965, Mohr. 27.— DM. — Die zur Jahrhundertfeier des Geburtstags von *Max Weber* veranstaltete Tagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 1964 überragt den Durchschnitt der Jahrestagungen auch wissenschaftlicher Gesellschaften bei weitem. Zweifellos ist es den Veranstaltern gelungen, nicht nur von der Persönlichkeit, sondern auch von dem außerordentlich großen Einfluß, den Max Weber in der wissenschaftlichen Welt von heute, nicht zuletzt in den Vereinigten Staaten von Amerika, ausübt, ein eindrucksvolles Bild zu geben. — Nicht ganz die Höhe der Hauptreferate erreicht die Festrede von *Ernst Topitsch* über „Max Weber und die Soziologie heute" (19—38); danach hätten wir Max Webers große Leistung darin zu erblicken, daß durch seine „Entzauberung" der Welt unser Dasein ein für allemal als kausal-mechanisch determiniert und damit *sinnlos* dargetan wäre. Im Gegensatz dazu lassen die Hauptreferate und die anschließenden Diskussionen der drei Tage: 28. 4. *Talcott Parsons* „Wertfreiheit und Objektivität" (39—98), 29. 4. *Raymond Aron* „Max Weber und die Machtpolitik" (103—156), 30. 4. *Herbert Marcuse* „Industrialisierung und Kapitalismus" (161—218) deutlich erkennen nicht nur, wie vieles bei Max Weber umstritten ist, sondern vielleicht noch mehr, wie seine bedeutendsten und begeistertsten Anhänger um den *Sinn* oder mindestens um eine *Sinndeutung* der Welt und des Daseins ringen und zu welchem Sprühen des Geistes es dabei kommt; diese Referate und Diskussionen nachzuerleben ist geistiger Genuß und Gewinn. — Außer diesen Hauptveranstaltungen fanden Sitzungen von sieben Fachausschüssen statt, über die mit wissenschaftlicher Akribie berichtet wird (221—343). O. v. Nell-Breuning, S. J.

Lieber, Hans-Joachim, Philosophie — Soziologie, Gesellschaft. Gesammelte Studien zum Ideologieproblem. 8° (247 S.) Berlin 1965, de Gruyter. 19.80 DM. — Die in diesem Bändchen gesammelten Aufsätze und Vorträge zu verschiedenen Anlässen kreisen alle um ein gemeinsames Grundthema: das Ideologieproblem. Unter Ideologie versteht L. „gesellschaftlich notwendiges und gesellschaftlich motiviertes Bewußtsein, das jedoch in beidem, in Notwendigkeit und Motivation, zugleich falsches Bewußtsein ist" (58). Zielt Ideologiekritik damit „auf den an die Gesellschaft unmittelbar verfallenden Geist ebeno wie auf die Gesellchaft, zu deren Struktur solche Verfallenheit gehört" (5), so kann der Begriff von Wahrheit, auf den sie sich bezieht, seinerseits wegen der historisch-sozialen Dynamisierung des Geistes ebenfalls nicht unhistorisch oder gesellschaftsfremd oder gesellschaftsneutral konzipiert werden (59). Wissenschaftliches Denken ist kein reines Licht, kein vom realen Lebensprozeß der Gesellschaft abgelöster, rein theoretischer Akt, sondern steht auch in sozialen Zusammenhängen, durch die es bedingt ist und die es zu reflektieren hat (4). Ideologie als Verfall des Geistes an blinde gesellschaftliche Mächte und Prozesse (68) ist damit nicht nur in totalitären Bewegungen möglich und auch nicht auf den politischen Bereich eingeschränkt, sondern diese Gefahr besteht immer dann, wenn versäumt wird, die eigene Einstellung zur Gesellschaft im Ganzen kritisch in Frage zu stellen. — Solche ideologische Verfallenheit verfolgt L. nicht nur im Leninismus und in der Gesellschaft der UdSSR nach Stalins Tod (137—163, 186—212). Er findet ideologische Elemente auch in der empirischen Soziologie, die bewußt ideologiekritisch alle philosophischen Werturteile zu vermeiden sucht, von A. Comte bis zum modernen amerikanischen Funktionalismus; denn alle Gesellschaftswissenschaft, die ihre Aufgabe vergißt, in radikaler und historisch-kritischer Aufklärung der Gesellschaft zur Gestaltung der Zukunft beizutragen, dient der unbewußten Sanktionierung gesellschaftlicher Realitäten und Mächte in ihrer Faktizität. „Wenn Soziologie die gesellschaftlichen Dinge nicht an dem mißt, was sie selber bedeuten wollen, sieht sie sie nicht nur oberflächlich, sondern falsch" (55). Selbst die wissenssoziologische Ideologiekritik eines M. Scheler und K. Mannheim erscheinen dem Verf. ungenügend. Im Begriff der Utopie bei E. Bloch findet er zwar die Spannung zwischen Normativität und Faktizität, von Distanz und Engagement aufgenommen und vermittelt, doch erweist sich Blochs Denkmodell von notwendig untergehenden und ebenso notwendig aufsteigenden Gesellschaften als einer marxistischen Ideologie hörig. Im Appell einer sozialkritischen Gegenwartsphilosophie zur Eigentlichkeit personaler Existenz sieht L. zugleich die Gefahr einer bewußten Distanzierung von den sozialen Faktizitäten, die damit dem blinden Sich-Auswirken überlassen bleiben und so hintergründig sanktioniert werden. Er fordert vielmehr eine Philosophie, die nicht als Fachdisziplin, sondern als spezifische, radikal-kritische, ganzheitlich orientierte Erkenntnis- und Fragehaltung in der wissenschaftlichen Arbeitsteilung nicht aufgeht, sondern die dialektische Spannung zwischen Distanz und Verbundenheit von Geist und Gesellschaft so einsichtig macht, daß sich diese Einsicht zum Gestaltungselement eines kritisch-aufgeklärten, sozialen Selbstverständnisses der von der Universität erzogenen Intelligenz ausformt (117). — Die scharfsinnigen und überzeugend formulierten Analysen beeindrucken durch die Geschlossenheit der Konzeption von der gesellschaftlichen Verantwortung der Wissenschaft. Gegen die gelegentlich etwas überscharfe Betonung des Bezugs der Soziologie auf die Philosophie könnte man wohl auf den Unterschied von Wertbasis und Objektbereich hinweisen und geltend machen, daß eine wissenschaftliche Untersuchung nicht deshalb schon als ideologisch gelten muß, weil sie andere, vielleicht wesentlichere Fragen nicht aufwirft. Gerne hätte man von L. noch mehr erfahren über das positive Woraufhin der Kritik, anders: wie er selbst das Versprechen der Philosophie einzulösen gedenkt, „durch rationale Erkenntnis und darin gründende Beherrschung der Welt Vernunft in ihr ebenso zu verwirklichen wie Freiheit" (14), ohne dabei wieder einer Ideologie zu verfallen. Genügt als Kriterium der Gerechtigkeit das ideale Selbstverständnis der Gesellschaft, das mit deren eigener Realität konfrontiert und in Widerspruch gesetzt wird (so angedeutet in der Marxinterpretation auf S. 87)? Auf welchem Wege könnte die Kritik ein Kriterium aus der Situation selbst gewinnen (171)? Oder muß sich die Philosophie schlicht mit der sokratischen Fragehaltung zufrieden geben (111)? Eines

geht aus L.s Analysen klar hervor: wohl am gefährlichsten wäre es, aus Furcht vor Ideologien auf das Engagement des Geistes ganz zu verzichten.

W. Kerber, S. J.

Weber, Wilhelm — Schreiber, Wilfrid — Rauscher, Anton: Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit. Kl. 8° (131 S.) Münster/Westf. 1966, Regensberg. — Das Büchlein bringt den lateinischen Wortlaut sowie eine (vorläufige) deutsche Übersetzung von Teil II, Kap. III der Pastoralkonstitution ‚Gaudium et spes' sowie drei erläuternde Aufsätze dazu. — Der erste Aufsatz von *W. Weber* gibt einen Einblick in die Entstehungsgeschichte, der sich gut mit dem in der Textausgabe der Action Populaire (vgl. ThPh 41 [1966] 473—474) ergänzt. Der zweite Aufsatz von *W. Schreiber* beleuchtet die Aussagen des Konzils vom Standpunkt der Sozial- und Wirtschaftswissenschaft, wobei der Verfasser nicht ganz der Gefahr entgeht, „Wirtschaft" mit Unternehmertum gleichzusetzen — ein Fehler, der sich als falscher Zungenschlag sogar an einer Stelle in die Enzyklika „Quadragesimo anno" (Ziff. 141) eingeschlichen hat und daher als verzeihlich angesehen werden muß. Obendrein, da die Konstitution trotz ihrer begeisterten Bejahung einer dynamisch-expansiven Wirtschaft deren Schlüsselfigur, den Unternehmer, nicht in den Blick bekommt (unter den in der deutschen Übersetzung Ziff. 68 genannten „Unternehmensleitern" [lateinisch: ‚dirigentes'] sind offenbar die „Kader", d. h. das leitende Personal im Gegensatz zum ausführenden zu verstehen; selbst wo von den Investitionen die Rede ist [Ziff. 70], fehlt jeder Hinweis auf den Unternehmer und seine unternehmerische Initiative, ohne die noch soviel investitionswilliges Kapital brach liegenbleibt), ist es recht, wenn Schreiber und andere sich um einen gewissen Ausgleich bemühen. Davon abgesehen, enthält Schreibers Aufsatz eine Menge kluger und beachtlicher Gedanken. Der dritte Beitrag, von *A. Rauscher*, ordnet die Konstitution in die große Entwicklungslinie der katholischen Soziallehre ein, scheint mir aber die Wendung von Pius XII. zu Johannes XXIII. und dem Konzil zu gering zu veranschlagen. Kennzeichnend dafür ist beispielsweise, daß R. ‚evolutio quaestionis' (Anm. 7 zu Ziff. 68) mit „Entwicklung der Fragestellung" wiedergeben will, wobei er „Fragestellung" offenbar im Sinne des ‚Status quaestionis' einer scholastischen These versteht; wörtlich aber heißt es „Entwicklung der Frage"; wenn es zutrifft, daß richtig *fragen* schon fast die richtige Antwort bedeutet, dann dürfte ‚evolutio quaestionis" sachlich zutreffender mit „*Lehr*-entwicklung" wiederzugeben sein; Lehre entwickelt sich im Fortschritt des immer richtigeren Fragens und der entsprechend immer richtigeren Antworten. Nach der anderen Seite scheint mir R. die Tragweite von „Quadragesimo anno", Ziff. 65, wesentlich zu unterschätzen, wo für den Einbau gesellschaftsrechtlicher Einschläge in das Lohnarbeitsverhältnis folgende Wahlmöglichkeiten angeboten werden: „konsortiale Beteiligung" (‚consortes fiunt') am Eigentum (‚dominium'), desgleichen an der Leitung (‚curatio') oder — stark davon abgesetzt und in etwas abwertendem Ton — „irgendeine Art von (Ertrags- oder) Gewinnbeteiligung". Es scheint mir nicht belanglos, daß das Konzil gerade an diese Stelle aus „Quadragesimo anno", die Pius XII. bekanntlich etwas in den Hintergrund geschoben hatte (Utz-Groner 3266), anknüpft, ihr den terminus technicus entlehnt und damit — gleichviel ob mit oder ohne Absicht — eine wirklich bestehende Kontinuität ins Licht stellt. — Auf einen „Großkommentar" zur Pastoralkonstitution werden wir wohl noch warten müssen; inzwischen sind Schriftchen wie dieses ein nützlicher Behelf.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Zieler, Gerhard, Die Wirklichkeit der Gemeinschaft. Der philosophische und theologische Beitrag Friedrich Pilgrams zur sozialen Problematik. 8° (247 S.) Mainz 1965, Grünewald. 28.— DM. — Unter den Denkern, die sich auf katholischer Seite bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit Fragen der Sozialkritik und den Aufgaben einer Sozialreform befaßten, nimmt der Konvertit *Pilgram* unbestritten einen der ersten Plätze ein. Wie sehr dies berechtigt ist, bestätigt diese schöne Arbeit in eindrucksvoller Weise. Überzeugend nimmt sie P. in Schutz gegen zwei auch von einem so kompetenten Autor wie *Jostock* geteilte irrige Meinungen.

P. sei der damals in katholischen Kreisen so verbreiteten Romantik zuzurechnen und zwischen seinen früheren und seinen späteren Anschauungen liege ein Bruch; bei genauem Zusehen erweist sich, daß keines von beiden zutrifft. — Die Sozialanalyse, die P. gibt, liegt auf einer höheren Abstraktionsebene als die ungefähr zeitgenössische von *Karl Marx*. Die Ursache aller Übel erkennt P. in dem die Sozialnatur des Menschen verkennenden Individualismus, der sich in besonders hohem Grade in der klassischen Nationalökonomie und dem auf sie sich berufenden laisser-faire-Liberalismus mit seiner mechanistischen Auffassung vom Wirtschaftsleben auswirkt und damit dessen Charakter als Sozialprozeß verkennt. Damit hat P. genau die These vorweggenommen, auf der 1931 die Sozialenzyklika „Quadragesimo anno" ihr Gedankengebäude aufbauen wird. Während aber die Enzyklika es unternimmt, zu konkret-praktischen Fragen der gesellschaftlichen Ordnung Stellung zu nehmen, versucht P. die philosophische und theologische *Gegenposition* zum Individualismus aufzubauen: philosophisch, indem er die atomistisch-mechanistisch verstandene „Gesellschaft" auf den als wahres Sozialgebilde mit echter Autorität ausgestatteten „Staat" zurückführt, und theologisch, indem er die Kirche als die alle Menschen in der Einheit mit Gott auch untereinander zusammenschließende Gemeinschaft deutet, worin vielleicht bereits etwas von dem durch die dogmatische Konstitution „Lumen gentium" des 2. Vatikanischen Konzils erschlossenen Kirchenverständnis anklingt. Ganz eindeutig aber ist damit der später in der katholischen Soziallehre klassisch gewordene und von Pius XII. in seiner Ansprache an das Kardinalskollegium vom 20. Februar 1946 sozusagen kanonisierte Gedanke von der Kirche als dem „Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" vorweggenommen. Laut Vorwort war es *Zielers* ursprüngliche Absicht, dieses reizvolle Thema zu behandeln. Nachdem er durch diese Pilgram-Studie sich eine so ausgezeichnete Grundlage dafür geschaffen hat, wäre es sehr zu begrüßen, wenn er sich der Aufgabe unterzöge, den Sinngehalt dieser nicht ohne weiteres verständlichen Formel zu erschließen, sie gegen bereits aufgetretene Mißdeutungen zu schützen und die gegen sie erhobenen Einwendungen auszuräumen.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Wössner, Jakobus, Sozialnatur und Sozialstruktur. Studien über die Entfremdung des Menschen. Gr. 8° (110 S.) Berlin 1965, Duncker & Humblot. 16.60 DM. — Wer geglaubt hatte, die Vokabel „Entfremdung" hätte ihren Zenit längst überschritten, sieht sich beim Studium zeitgenössischer Veröffentlichungen eines Besseren belehrt. Politiker, Soziologen, Philosophen und Theologen reden mehr denn je von der „Entfremdung des Menschen", und mehr denn je besteht die Gefahr, daß der Begriff dabei verschlissen wird. Um so verdienstlicher ist W.s Unternehmen, als Soziologe den „Variationen des Entfremdungs-Theorems" nachzugehen: der „kulturellen" Variante mit Rousseau, der „philosophischen" mit Hegel, der „religiösen" mit Feuerbach, der „ökonomischen" mit Marx und der „soziologischen" mit Dahrendorf (als deutschem Exponenten der ‚homo-sociologicus'-Diskussion) als Schlüsselfigur. Ob man dem nicht noch eine „psychoanalytische Entfremdungsvariante" mit Freud als Hauptinitiator hätte hinzufügen sollen? W.s Darstellung bringt die wichtigsten Texte der Entfremdungstheoretiker und versucht, die jeweilige Entfremdungsvariante auf eine Kurzformel zu bringen, was naturgemäß schwierig ist und daher im einzelnen diskutabel sein mag, aufs ganze aber gelungen scheint. W. geht jedoch weiter: Im II. Teil handelt er von der „Aufhebung der Entfremdung", allerdings in dem Sinne, „daß eine Rückgängigmachung der mit der industriellen Gesellschaft gegebenen sozialstrukturellen Abhängigkeiten außer jeder denkbaren Möglichkeit steht" (65). Vielmehr kommt es darauf an, in dieser Sozial-Struktur jene Elemente zu suchen und zu entwickeln, die der ursprünglichen Sozial-Natur des Menschen entsprechen und so seine Entfremdung zurückdrängen können. Denn „Sozial-Natur des Menschen und Sozial-Struktur der Gesellschaft sind auf ‚Entsprechung' angelegte Korrelate der menschlichen Person" (72). „Die Rede von der ‚Entfremdung' und ihrem logischen Gegensatz, der ‚Entsprechung', hat nur dann einen Sinn, wenn (in folgender Frage) die erste Alternative angenommen wird": „Ist homo ante (Entwurf, Human-Potenz) bereits eine Sinnstruktur, die in der Sozialisierung mit geschichtlich und geographisch

unterschiedlich aktuierten Varianten zur Gestaltung (homo post) drängt, oder ist der Mensch eine diffuse, wenngleich eine mit Spontaneität begabte Potenz, die sich völlig willkürlich durch die ‚Gesellschaft' formen lassen muß?" (108). Weil W. diese Sinnstruktur zu kennen meint — „hier muß vom Christentum als entscheidendem Motivationszentrum und geschichtliche Initiation der ‚Menschenwürde' gesprochen werden, wenn auch die vorauslaufende klassische Philosophie, dann die griechische und römische Stoa und der jüdische Prophetismus als Stimulantien nicht verkannt werden sollen" (80) —, kann er von den modernen Ordnungs-Regulativen das „Total-Regulativ" wegen seines kollektivistischen und das „Liberal-Regulativ" wegen seiner individualistischen Tendenz nicht als gangbare Wege zur Überwindung der Entfremdung akzeptieren. Bleibt das „Solidar-Regulativ": „Freiheit und Bindung gehen hier eine dynamische Balance in gegenseitiger Kontrolle ein" (90), was aber nur möglich ist, wenn die „soziale Kontrolle durch ein geltendes Wertsystem" gesteuert wird, das sowohl „soziale" als auch „persönliche Werte" kennt. Dieses Wertesystem muß sich auch auf die Rolle der Organisationen erstrecken, die aus unserer Gesellschaft nicht mehr weggedacht werden können und dürfen: „Die parametrische Differenz von menschlicher Person und menschlicher Sozial-Natur, von Freiheit und Bindung wiederholt sich auf der sozialen Vermittlungsebene des Menschlichen in der sozial-strukturellen Formel von der freiheitlichen Independenz der sozialen Organisationen und ihrer notwendigen Bindung an das ‚Ganze' (Interdependenz)" (108). Abgesehen von der gelegentlich (bereits aus den Zitaten konstatierbaren) übertrieben eigenwilligen Terminologie (privater, soziologischer und neuscholastischer Provenienz), die für manchen Interessierten den Zugang zum Problem unnötig erschwert, halten wir die Schrift für einen gelungenen Diskussionsbeitrag zu einem wichtigen Thema gegenwärtigen menschlichen Selbstverständnisses.

G. Schiwy, S. J.

Coester, Franz, Bedrohte Selbständigkeit? Kl. 8° (147 S.) Köln 1966, Bachem. 8.80 DM. — Seit jeher hat die katholische Soziallehre die besondere gesellschaftspolitische Bedeutung des selbständigen Mittelstandes betont, am meisten wohl im deutschen Sprachbereich, der im Unterschied zum französischen und englischen, wo man von Mittelschichten (‚classes moyennes', ‚middle classes') in der Mehrzahl spricht, allein das Wort „Mittel*stand*" kennt, das dazu angetan ist, Vorstellungen von geburts- und herrschaftsständisch geordneter Gesellschaft wachzurufen oder richtiger noch: wachzu*halten*, die durch die Entwicklung längst überholt sind. So besteht Anlaß, ernstlich zu überprüfen, was von unserem traditionellen Lehrgut nur zeitgebundene Geltung hatte und was auch heute noch vertreten werden kann oder muß. C.s vorurteilsfreie und sorgfältige Untersuchung beschränkt sich auf den gewerblichen Mittelstand; aus großer Sachkenntnis und in ansprechender Form legt er dar, welche Aussichten für diesen Mittelstand bestehen, was eine verständige Politik für ihn tun kann, vor allem aber, was er *selbst* für sich tun *muß*.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Wingen, Max, Familienpolitik — Konzession oder Konzeption? Kl. 8° (116 S.) Köln 1966. Bachem. 7.20 DM. — Verf., seit vielen Jahren im Bundesministerium für Familie und Jugend tätig und Verfasser des unstreitig besten Werkes, das wir auf katholischer Seite über „Familienpolitik" besitzen (Paderborn ²1965), kennt wie kein anderer sonst die grundsätzliche *und* die tatsächliche Seite seines Gegenstandes. Auch dieses Schriftchen ist in seiner Art ein Meisterwerk. Ohne die Schwächen und Unzulänglichkeiten unserer Familienpolitik zu beschönigen, die zu dem übertreibenden Vorwurf geführt haben, sie sei völlig konzeptionslos und eine bloße Konzession an die Begehrlichkeit, versteht er es, überzeugend darzutun, daß die Vielfalt der getroffenen Einzelmaßnahmen sich doch zu einem sinnvolleren Ganzen zusammenfügt, als dies für jedermann auf den ersten Blick erkennbar ist. Ein Gesamtprogramm der Familienpolitik entwickelte er in 7 Thesen, denen der Zentrale Familienrat des Familienbundes der Deutschen Katholiken zugestimmt hat. — Unannehmbar ist die Behauptung, daß „der Sozialstaat seiner Idee nach wesentlich auf egalitären Vorstellungen beruht" (78); das heißt den Begriff des Sozialen ganz unzulässig verengen, wie auch Sozialpolitik nicht mit Distributions- oder gar *Re*distributionspolitik gleichgesetzt werden darf.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Aux Origines De l'Église. Par *J. Giblet, P. Andriessen, L. Cerfaux, J. Coppens, A. Dénis, P. Grelot, R. Marlé, H. van den Bussche, W. C. van Unnik* (Recherches Bibliques, 7). 8° (206 S.) Bruges 1964, Desclée de Brouwer. 165.— FB.

Averroes (Ibn Rusd), In Aristotelis Librum II (α) Metaphysicorum Commentarius. Die lateinische Übersetzung des Mittelalters auf handschriftlicher Grundlage mit Einleitung und problemgeschichtlicher Studie hrsg. von *Gion Darms* (Thomistische Studien, 11). Gr. 8° (XVI und 106 S.) Freiburg (Schweiz) 1966, Paulusverlag. 13.— Fr./DM.

Azpilcueta (De), Martin, Comentario Resolutorio de Cambios. Introducción y texto crítico por *Alberto Ullastres, José M. Pérez Prendes y Luciano Pereña* (Corpus Hispanorum de Pace, editado bajo la dirección de *Luciano Pereña*, 4). 8° (CXVII und 167 S.) Madrid 1965, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Benoit, P. - Boismard, M. E., Synopse des Quatre Évangiles en Français. Avec parallèles des Apocryphes et des Pères. T. 1. Textes. Gr. 8° (XV und 374 S.) Paris 1965, du Cerf. 42.— F.

Bernardi Triliae Quaestiones de cognitione animae separatae a corpore. A Critical Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes ed. by *Stuart Martin* (Studies and Texts, 11). Gr. 8° (X und 427 S.) Toronto 1965, Pont. Inst. of Medieval Studies.

Colson, Jean, Ministre de Jésus-Christ ou Le Sacerdoce de l'Évangile. Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'église primitive (Théologie Historique. Études publiées par les professeurs de Théologie à l'Institut Catholique de Paris sous la direction de *Jean Daniélou*, 4). 8° (392 S.) Paris 1966, Beauchesne. 50.88 F.

Cuminetti, Mario, Elementi ‚Cattolici' nella Dottrina del Ministero di Alcuni Teologi Calvinisti Contemporanei (J. J. von Allmen - J. L. Leuba - R. Paquier - M. Thurian) (Analecta Gregoriana, Vol. 146, series Fac. Theol.: sect. B. n. 47) Gr. 8° (XXVII und 236 S.) Roma 1965, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana. 3.000 L.

Görlich, J. Wolfgang, Zur Problematik der materialistisch-dialektischen Analyse und Interpretation physikalischer Forschungsergebnisse (Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin. Philosophische und soziologische Veröffentlichungen, hrsg. von *Hans-Joachim Lieber*, 8). Gr. 8° (133 S.) Berlin 1965, in Kommission bei Otto Harassowitz, Wiesbaden. 22.— DM.

Gregoire De Nysse, Traité de la Virginité. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de *Michel Aubineau* (Sources Chrétiennes, 119). Kl. 8° (678 S.) Paris 1966, du Cerf. 58.50 F.

Heimsoeth, Heinz, Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen. 8° (XI und 198 S.) Berlin 1966, de Gruyter. 18.— DM.

Herrmann, Theo, Psychologie der kognitiven Ordnung (Phänomenologisch-Psychologische Forschungen, hrsg. von *C. F. Graumann* und *J. Linschoten* [†], 6). Gr. 8° (XII und 349 S.) Berlin 1965, de Gruyter. 56.— DM.

Jedin, Hubert, Kirche des Glaubens — Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Bd. 1: Kirchengeschichtsschreibung. Italien und das Papsttum. Deutschland, Abendland und das Papsttum. — Bd. 2: Konzil und Kirchenreform. Gr. 8° (512 und 624 S.) Freiburg i. Br. 1966, Herder. Zusammen 140.— DM.

KANTS VORLESUNGEN. Hrsg. von der *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.* Bd. 1: Vorlesungen über Logik. 1. Hälfte (Kants Gesammelte Schriften. Hrsg. von der *Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* Bd. XXIV, 4. Abt.). 8° (IV und 496 S.) Berlin 1966, de Gruyter. Br. 83.— DM, Ln. 98.— DM.

LAMA ANAGARIKA GOVINDA, Grundlagen tibetischer Mystik. Nach den esoterischen Lehren des Großen Mantra Om Mani Padme Hum. Aufnahmen tibetischer Plastik von *Li Gotami.* 2., erw. u. überarb. Aufl. 8° (XVII und 386 S.) Zürich und Stuttgart 1966. Rascher. 23.— DM.

LINDBORG, ROLF, Descartes i Uppsala. Striderna om „Nya Filosofien" 1663—1689. With an English Summary: The Contentions about Cartesianism in Uppsala 1663—1689 (Lychnos-Bibliotek, 22). Gr. 8° (XVI und 367 S.) Stockholm - Göteborg - Uppsala 1965, Almqvist & Wiksells. 50.— schw. Kr., Ln. 65.— schw. Kr.

MORIN, HARALD, Der Begriff des Lebens im „Timaios" Platons unter Berücksichtigung seiner früheren Philosophie (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Philosophica Upsaliensia, 1). Aus dem Schwedischen Manuskript übers. von *Hannelore Zeitler.* Gr. 8° (149 S.) Uppsala 1965, Almqvist & Wiksells. 20.— schw. Kr.

NEUMANN, SIEGFRIED, Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach Thomas von Aquin aufgrund der Expositio super librum Boethii De Trinitate (BeitrGPhThMA, XLI, 2). Gr. 8 (XXII und 178 S.) Münster/W. 1965, Aschendorff. 28.— DM.

NIKOLAUS VON KUES, Philosophisch-Theologische Schriften. Lateinisch-Deutsch, Studien und Jubiläumsausgabe, Bd. 2. Hrsg. und eingeführt von *Leo Gabriel,* übersetzt und kommentiert von *Dietlind* und *Wilhelm Dupré.* 8° (XXXII und 732 S.) Wien 1966, Herder. 228.— öS., 36.80 Fr./DM.

PAPLAUSKAS-RAMUNAS, ANTOINE, Dialogue entre Rome et Moscou. Vladimir Soloviev, porte-parole du mouvement oecuménique en Russie. Préface du cardinal König. Gr. 8° (251 S.) Ottawa 1966, Éditions de l'Université d'Ottawa.

RANDELLINI, LINO, O. F. M., Il Libro delle Cronache (La Sacra Bibbia, Volgata Latina e Traduzione Italiana dai Testi Originali Illustrate con Note Critiche e Commentate a cura di Mons. *Salvatore Garofalo.* Antico Testamento sotto la direzione di *P. Giovanni Rinaldi, C. R. S.).* Gr. 8° (XV und 507 S. mit 24 Abb.) Torino - Roma 1966, Marietti.

ROLOFF, JÜRGEN, Apostolat - Verkündigung - Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen. Gr. 8° (296 S.) Gütersloh 1965, Mohn. 19.80 DM.

SCHÄFER, LOTHAR, Kants Metaphysik der Natur (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, hrsg. von *Paul Wilpert,* 9). Gr. 8° (VIII und 197 S.) Berlin 1966, de Gruyter. 38.— DM.

SCHMIDT, WERNER H., Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes. 2., neu bearb. Aufl. (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, hrsg. von *Georg Fohrer,* 80). Gr. 8° (VI und 105 S.) Berlin 1966, Töpelmann. 28.— DM.

STÖHR, WALDEMAR - ZOETMULDER, PIET, Die Religionen Indonesiens (Die Religionen der Menschheit, hrsg. von *Christel Matthias Schröder,* 5, 1). Gr. 8° (V und 354 S. mit 2 Kartenskizzen) Stuttgart 1965, Kohlhammer. Subskr. 32.— DM, Einzelpreis 36.— DM.

THÜSING, WILHELM, Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen (Neutestamentliche Abhandlungen, N. F., 1). 8° (XVI und 275 S.) Münster/W. 1965, Aschendorff, Br. 32.— DM, Ln. 34.— DM.

WENHAM, J. W., The Elements of New Testament Greek. Based on the Earlier Work by *H. P. V. Nunn.* 8° (XI und 268 S.) Cambridge 1965, University Press. 18.— Sh. — DERS.: Key to the Elements of New Testament Greek. 8° (49 S.) ebd. 6.— Sh.

Causa prima

Metaphysische Gottesidee und Kausaldenken

Von Helmut Ogiermann, S. J.

Vorbemerkungen

Gabriel Marcel hat einmal geäußert, zweifellos sei es die Anwendung der Kategorie der Kausalität auf Gott, die als Hauptquelle des Atheismus gelten müsse[1]. Mit diesem Satz ist unzweideutig zur Aussage gebracht, wie sehr es moderner Mentalität widerstreben mag, Gott als „causa prima" zu denken; wie sehr aber auch kantisches Erbe nachwirkt, wenn Kausalität einfachhin als Kategorie bezeichnet und damit nur dem Bereich des Endlichen, schließlich des weltlichen Seins zugeordnet wird. Von daher versteht sich die Einschränkung „kausaler Erklärung" auf empirische Wissenschaft, wobei der Sinn von Kausalität eine Neubestimmung erfährt, die uns gleich beschäftigen soll. Oder man bezieht, wie *Heidegger* es tut, Kausaldenken auf die Ebene der Seienden, nicht auf die des Seins, auf welche These wir ebenfalls zurückkommen werden. Es scheint sich somit eine Tendenz durchzusetzen, die den Begriff der Kausalität an die Einzelwissenschaften abtreten möchte, oder, wenn Heideggers These ernst genommen wird, so scheint Kausalität allenfalls in einer Metaphysik eine Rolle zu spielen, die nur nach dem Vorletzten, nicht nach dem Letzten und Ursprünglichsten fragt, dem Sein selbst. Andererseits verstärkt sich der Eindruck, empirische Wissenschaft scheide den Terminus Kausalität immer mehr aus, so daß er doch wieder, wenn überhaupt, eher einer überempirischen Wissenschaft vorbehalten bliebe. Die Reflexion über den Sinn von Ursache hat es also zwar vorwiegend mit den Nachwirkungen kantischen Erbes zu tun, aber sicherlich nicht allein.

Eine solche Reflexion könnte auf wortgeschichtliche Befunde zurückgreifen, um aus ihnen Aufschlüsse oder wenigstens Winke für ein genuines Verständnis von Ursache und Ursächlichkeit zu erwarten. Die heutige sprachanalytische Methode (hauptsächlich im angloamerikanischen Sprachraum), die letztlich auf den Wortgebrauch in einer Alltagssprache oder in einem „Sprachspiel" ausgeht, darf hier ausgeklammert bleiben. Ohnehin soll ein kurzer Hinweis genügen. — Immer wieder behauptet Heidegger, die Ausdrücke Ursache und

[1] Vgl. J. Lacroix, L'Athéisme actuel, in: Esprit 22 (1954) 173.

Wirkung hätten ihre Heimat in einem irgendwie technologischen Denken. Am schärfsten formuliert er das in „Vorträge und Aufsätze“ [2]: Gottes Wirken werde „nach der Kausalität des Machens“ ausgelegt, ohne daß es den Theologen und Philosophen einfiele, „dabei jemals die Wesensherkunft dieser Kausalität zu bedenken“. Wohl will Heidegger die Worte „Werk“ und „Wirken“ in einer ursprünglichen Bedeutung verwurzelt sehen, der er Wesentliches für seine eigene Begrifflichkeit abzugewinnen versucht [3]. Doch die Worte „Kausalität“ und „Wirkung“, Ursache als „causa efficiens“ und „effectus“ entstammen nach ihm dem Bezirk des Herstellens und Machens. Damit stimmt zusammen, daß der Sinn von „ratio“ als „Grund“ zu guter Letzt im Rechnen und Berechnen erblickt wird und „eventus“ und „effectus“ in diesen Sinnbereich hineingehören [4].

Es besteht nicht die Absicht, diese Rückführungen etymologischer oder jedenfalls wortgeschichtlicher Art einer Kritik zu unterziehen. Sie mögen lediglich als Zeugnis heutiger Denkatmosphäre fungieren. Das gleiche gilt etwa für die Sätze Gabriel Marcels, kausale Interpretation habe unvermeidlich „materialisierenden“ Charakter, und er neige dazu, das „Nest“ der Kausalität mit Maine de Biran in das Phänomen der muskulären Anstrengung zu verlegen [5].

Nun können aber dergleichen Versuche, einem philosophischen und metaphysischen Begriff seine eigentliche oder vorgebliche Ursprungsstelle nachzuweisen, für die Umgrenzung seines philosophischen und metaphysischen Sinnes kaum etwas ausmachen. „Anfängliche“, umgangssprachliche wie auch literarisch-dichterische, ja selbst in Philosophien auftretende Sinnbestimmungen bleiben ja nicht verbindlich. Auch wenn z. B. Aristoteles die Wirkursache bekanntlich nur im Hinblick auf die „Bewegung“ definiert [6], vermag er niemanden auf diese Definition zu verpflichten. Die ontologische Idee des Grundes und der Ursache entspringt der Reflexion über das Sein des Seienden ineins mit der Einsicht in das „Prinzip“ vom Grunde. Sie werden deshalb gerade einen *metaphysischen* Ursprung haben, und was Etymologie

[2] Pfullingen 1954, 34.
[3] Ebd. 49 f.
[4] Der Satz vom Grund (Pfullingen 1957) 167. — Eine andere Blickrichtung (Zusammenhang von ratio als Grund mit „subiectum“) in: Nietzsche II (Pfullingen 1961) 431 f.
[5] Dieu et causalité, in: RechPhil III–IV (1958) 29. Aber Marcel betont glücklicherweise, die „conception mécaniste de la causalité“ habe vermutlich kaum etwas mit dem zu tun, was Thomas v. Aquin mit causalitas gemeint haben mochte (ebd. 27). Daß Wirkgrund im Deutschen Ur*sache* heißt, liegt offensichtlich an der Tendenz aller Sprache, sich selbst am Materiellen, also ontologisch Untersten, auszubilden.
[6] Vgl. Phys. 198a 26, Met. 1013a 24 f.

und Wortgeschichte zutage fördert, könnte zutiefst von der Vergessenheit der wahren Herkunft oder eher noch von deren Verborgenheit zeugen. Das ontologische Wesen von Grund (und dann Ursache) wird sogar in einem begrifflich unzurückführbaren Moment liegen können und tatsächlich liegen; das Aristotelische „ὅθεν" dürfte sich als das allen Gründen und Ursachen irreduktibel Eigene und Gemeinsame enthüllen. So wäre *Kant* dem Ur-Sinn von Ursache sehr nahegekommen, wenn er ihr Spezifisches mit den Ausdrücken „durch" und „aus" kennzeichnet[7] — ohne allerdings auf die Möglichkeit sich zu besinnen und einzulassen, dieses allgemeinste, abstrakteste Moment als wesentlich hinreichend zu betrachten: für ihn muß der transzendentale Bezug auf Erfahrung hinzukommen, weil jene Begriffsmomente ohne diesen Bezug sinnleer seien. Das „durch" und „aus" lassen sich nach ihm schon gar nicht „empirisch ausdrücken", denn die Empirie gebe nur das Nacheinander. Und weiterhin sei nicht zu begreifen, wie „durch ein gewisses Dasein das Dasein eines anderen gesetzt werde"[8]. Er fordert also ein positives Begreifen des Kausalzusammenhanges als solchen, was doch wohl wiederum darauf hinausläuft, den begrifflichen Elementen die Möglichkeit von Anschauung, Erfahrung, beizustellen. Von unserem Standpunkt aus möchten wir gleich hier erwidern, daß ein solches inneres Verstehen metaphysisch nicht gefordert wird. Es darf die Einsicht in die Notwendigkeit, in die Unabdingbarkeit eines Grundes, eines „ὅθεν", „quo", „durch", für das Sein jedes Seienden sich nicht deshalb verdunkeln, weil das Wie ontologischer Begründung für uns nicht positiv durchschaubar ist.

Unvoreingenommen und unbelastet von etymologischen Abstammungsfragen, freilich ganz in der Linie Humeschen und Kantischen Denkens, definiert die Naturwissenschaft, was in ihr Kausalität heißen soll. Sie spricht nur von „funktionaler Abhängigkeit"[9]; der Terminus „kausale" Erklärung wird beibehalten, steht jedoch für eine „Vergangenheit-Zukunft-Relation"[10], für „eine Beziehung zwischen dem Geschehen in einem Raum-Zeit-Punkt und dem in einem unmittelbar benachbarten, zeitlich unmittelbar folgenden Raum-Zeit-Punkt"[11]. Es ist interessant zu lesen, daß eine physikalische Beschreibung, die der Kausalforderung genügt, eine solche durch Größen ist, „für welche

[7] KrV B 124.

[8] Ebd. 477; er folgt hierin Hume: „Wir sind nicht imstande, irgendwelche Kraft oder Macht zu begreifen, durch welche die Ursache wirkt, oder irgendeine Verknüpfung zwischen ihr und der angenommenen Wirkung" (Meiner, 35 89).

[9] H. Dolch, Kausalität im Verständnis der Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik (Freiburg 1954) 181.

[10] Siehe F. Hund, Denkschemata und Modelle in der Physik, in: StudGen 18 (1965) 182.

[11] W. Heisenberg, Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementar-

Erhaltungssätze gelten, wie Energie und Impuls“ [12]. Immer spielt indes der Zeit-Index, also die zeitliche Beziehung zwischen den betrachteten physikalischen Ereignissen, wie der Kontext eindeutig ergibt, die grundlegende Rolle. Zudem versteht sich die strenge Forderung der Kausalität, was ebenfalls eindeutig hervortritt, im Sinne des „Determinismus“ [13]. Wo Determiniertheit ausfällt, entfällt auch die Möglichkeit kausaler Erklärung.

Die im Vorstehenden skizzierte Auffassung von der Kausalität besitzt nicht nur für die Physik Gültigkeit, sondern mutatis mutandis für alle Naturwissenschaft. Dennoch sollte man meinen, nicht ohne weiteres für alle Einzelwissenschaft überhaupt. Die Wissenschaften vom Menschen dürften eine Kausalität kennen, die jene naturwissenschaftliche entscheidend übersteigt, nämlich ein echtes und nicht auf das bloße Nacheinander reduzierbares „Wirken“, also das Sein und Geschehen von etwas „durch“ den Menschen, wobei das Ursache-sein (zumal von Entschlüssen, Entscheidungen) sich anscheinend in einer unmittelbaren inneren Erfahrung ausweist. Soviel man sehen kann, wurde von den Wissenschaftstheoretikern auf diese Differenz zum rein naturwissenschaftlichen Kausalbegriff bisher noch nicht oder jedenfalls nicht in ausreichend manifester Form reflektiert [14]. Man möchte etwa fragen, ob der Zusammenhang zwischen einem Motiv und der motivierten Handlung auch rein psychologisch nur als zeitliche Abfolge im Rahmen von gewissen psychischen Erhaltungsgesetzen anzusehen sei, als einfaches zeitliches Sichentfalten von psychischen Strukturen, oder nicht doch als ein Wirkzusammenhang, in dem ein eigentliches „quo“, „durch“, mitspielt. Trifft das zu, dann

teilchen, in: M. Heidegger zum 70. Geburtstag (Pfullingen 1959) 295. — Kritik an gewissen Formulierungen Heisenbergs übt übrigens K. Hübner, Zur gegenwärtigen philosophischen Diskussion der Quantentheorie, in: Philnat IX (1963) 3 ff.; er übernimmt die Definition der Kausalität von W. Stegmüller — sie scheint die bisher präziseste zu sein: „Kausalgesetze sind quantitative, deterministische ... Mikro-Sukzessions-Nahwirkungsgesetze, die sich auf ein... von bestimmten Erhaltungsprinzipien beherrschtes Raum-Zeit-Kontinuum beziehen“ (Das Problem der Kausalität, in: Probleme der Wissenschaftstheorie, Festschrift für Victor Kraft [Wien 1960] 183).

[12] C. F. v. Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik (Stuttgart [7]1958) 330.

[13] Ebd. 293. Vgl. auch 85 f. — Die Notwendigkeit der Folge betont neuerdings auch J. Klowski, Der historische Ursprung des Kausalprinzips, in: ArchGeschPhil 48 (1966) 225 ff. Das Kausal*gesetz* postuliert nach ihm darüber hinaus für gleiches Geschehen gleiche Ursachen.

[14] So findet sich bei H. Kunz, Über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens (Stuttgart 1957), kein entsprechender Hinweis. Ebensowenig etwa bei A. Wellek, Psychologie (Bern – München 1963). Die wohl neueste Methodologie auf diesem Gebiet, Kl. Holzkamp, Theorie und Experiment in der Psychologie (Berlin 1964), diskutiert den Begriff der Kausalität im Psychologischen, glaubt jedoch, die vermeintlichen „kausalen Vorgänge“ seien in Wirklichkeit „vom Forscher eingeführte Verknüpfungsprinzipien“ und jede „realistische“ Verwendung des Kausalitätsbegriffs sei fernzuhalten (188).

fände die streng ontologische, metaphysische Konzeption der Ursächlichkeit, von der wir im folgenden zu reden haben, hier einen gewissen Anknüpfungspunkt. Leider haben wir aber, eben wegen der theoretischen Ungeklärtheit innerhalb psychologischer Methodenlehren, auf diesen Vorteil zu verzichten.

Der metaphysische Sinn von Ursache

Wie bereits angedeutet, entspringt der metaphysische Begriff der Ursache (gemeint ist immer Wirkursache) einer ontologischen Reflexion: derjenigen auf das Sein des Seienden, insofern es eines Grundes und eventuell sogar einer Ursache bedarf. Er kommt also zugleich mit der Evidenz des metaphysischen Prinzips vom zureichenden Grund zu Bewußtsein. An dieser Stelle steht nicht erneut zur Diskussion, wie die Evidenz des Prinzips sich bildet; im übrigen wäre wohl auch ein nicht so ausschließlich intuitiver Weg dahin aufzeigbar, wie es der vom Verf. früher angegebene ist[15].

Etwas bedarf, um zu sein und nicht-nicht zu sein, eines Grundes, der entweder mit seinem Sein identisch ist oder nicht und im letzteren Falle als Ursache bezeichnet wird. Eine Ursache ist dann ein Seiendes, das nicht einfachhin durch sein Sein selbst, also durch „innere" Konstitution, begründet, also ein Seiendes, das ein *anderes* Seiendes in dessen Sein begründet. Wie geschieht das? Ein derartiges Begründen erfolgt durch ein „Wirken", wenn Wirken ontologisch primär nichts anderes heißt als: Wirklichkeit *transzendierend* begründen (gleichsam, im Gegensatz zu „innerer, immanenter Konstitution", wie „von außen" — daher „causa externa", welcher Ausdruck indes wegen seiner Mißverständlichkeit eher vermieden werden sollte). Wenn Thomas das Wirken metaphysisch als „Mitteilung von Wirklichkeit" definiert, nämlich als „facere aliquid actu"[16], dann haben wir zu präzisieren. Die Definition bleibt unscharf, solange nicht beseitigt ist, daß sie u. U. auch auf „causae internae", innere Konstitutionsgründe, zuträfe. Macht denn die „causa interna formalis", der Formalgrund, nicht ebenfalls „actu"? Teilt er nicht Aktualität mit, und zwar durch Selbstmitteilung (communicatio sui)? Worin unterscheidet sich davon das Wirken in seinem ihm eigentümlichen „facere actu"? Die Antwort fällt nicht schwer, sie ist schon gegeben. Wirken begründet transzen-

[15] Vgl. Der metaphysische Satz der Kausalität, in: Schol 30 (1955) 344 ff. — Zur metaphysischen Unterscheidung von Erst- und Zweitursache s. die schönen Darlegungen von J. Delanglade, Le problème de Dieu (Paris 1960) 75 ff. Wichtiges zur naturphilosophischen Deutung der Naturkausalität bringt A. Metz, Causalité scientifique et cause première, in: ArchPhil 24 (1961) 517 ff.; doch gerade sein Vorschlag, die geistige Kausalerfahrung (menschliches Eingreifen in die Natur) zu „extrapolieren", um so einen echten Begriff göttlicher Kausalität zu gewinnen, scheint fragwürdig.

[16] S. c. G. I 23; S. th. I 105,1.

dierend, und das soll besagen: ein Wirkendes teilt nicht sein eigenes Sein unmittelbar mit, sondern teilt einem anderen *dessen* Sein mit, macht ein anderes seiend. Und gerade das Wie dieses Mitteilens läßt sich in seiner Möglichkeit nicht positiv durchschauen; man hat es nur metaphysisch zu fordern, sobald es sich um die Notwendigkeit handelt, Kontingentes in seinem Sein zu verstehen. Vielleicht darf man die Definition des Wirkens bei Thomas wie folgt ergänzen: „facere aliquid aliud actu" — „facere aliquid actu a parte entis quod iam est actu". Wenn das „facere" die Definition beinahe tautologisch zu machen scheint, dann ersetzt man es besser durch das allgemeinere (es gilt ja auch für das Aktuieren bei innerer Konstitution) „communicare" (actum, actualitatem). Oder man sagt noch einfacher: „actuare". Für jeden, der mit thomistischer Metaphysik nicht einigermaßen vertraut ist, muß eigens unterstrichen werden, daß es um Mitteilung von actus geht; und das bedeutet, um Mitteilung von Sein, des jeweiligen Seins selbst[17]. Primär ist hier der „actus essendi" gemeint, die Erst-Wirklichkeit, die ein Seiendes überhaupt zu einem solchen macht, Existenz in der Bedeutung von Seins-Vollzug, Seins-Selbstvollzug. Doch wird alles mitgemeint, was irgendwie auf diesen Seinsakt hin analog ist, also vor allem die Wesens-Potenz, insofern sie nur „ist" durch ihren Bezug auf Dasein als Sein-schlechthin. Ebenso muß mitgedacht werden jenes Sein, das als „actus secundus" ja nicht einfach ontologisch identisch ist mit dem „actus primus", also der Erstwirklichkeit gegenüber als Zweitwirklichkeit, Zweit-Akt, eine neue Ebene von Aktualität ausmacht: soweit das Akzidens, darunter wieder ganz in einzigartiger Priorität das Wirken (agere, operatio), seiner Potenz gegenüber ein echtes plus-esse, Mehr-Sein, Seinserfüllung darstellt, nimmt es am Charakter des Seinsaktes teil und ist selbst etwas, was, um zu „sein", eines Grundes, im kontingenten Seienden einer Ursache bedarf. Überall liegt Mitteilung von Sein vor. Eben darin liegt wesentlich der metaphysische Sinn von Wirken. Dieser Sachverhalt ruft nach ein wenig Aufhellung.

Es ist ja gerade das „Sein", der „actus essendi", der gegenüber dem Nichtsein oder auch der bloßen Möglichkeit (Seinsmöglichkeit) des Seienden eine Ursache verlangt. Wie auch immer man den Satz vom zureichenden Grunde und der Ursache aufweisen und zur Evidenz bringen mag, als allgemeines Seinsprinzip kann es sich nur dann rechtfertigen, wenn es vom Sein (der Seienden) als solchem und in deduktiver Abhängigkeit davon vom Sein des Kontingenten als

[17] Vgl. z. B. In Met. n. 751: „Causa importat influxum in esse causati." Zum Ganzen s. die immer noch führende Studie von J. de Finance, Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas (Paris 1945); seine späteren Werke (bes. „Essai sur l'agir humain" [Rome 1962]) überholen die dort entfaltete Metaphysik des Wirkens kaum.

solchem gilt. Grund-Haben wird dann wie eine transzendentale Bestimmung des Seins aufgefaßt werden müssen: Sein ist, insofern es Sein ist, begründet (und Kontingentes, insofern es kontingentes *Sein* ist, verursacht), in Analogie zu den Sätzen vom unum-verum-bonum. Und man hat sehr zu beachten, daß der Satz der Kausalität, der sich auf alles Kontingente erstreckt, den Grund für das *Sein* des Kontingenten aussagt, nicht etwa nur den Grund für irgendein sonstiges Element in der ontologischen Struktur des Kontingenten. Soll er sich aus dem allgemeineren Satz vom Grunde ableiten, dann deshalb und allein deshalb, weil nach dem Grunde von Sein (des Kontingenten) gefragt wird. Selbstverständlich darf dann nicht a priori von „dem" (einen) Sein geredet werden, das alle Seienden als solche konstituiert; die Möglichkeit, vom Sein-selbst als analogem zu sprechen, bleibt offen: das Sein eines kontingenten Seienden ist ja gerade es selbst, das zutiefst als kontingent angesprochen werden muß — es selbst „fällt zu", con-tingit. Das aber impliziert Analogie des Seins; das Sein eines Seienden, das zufällt, kann in seinem ontologischen Status nicht mit demjenigen Sein univok übereinkommen, das wesensmäßig nicht zu-fallen kann, also einen inneren Bezug auf Möglichkeit (und zwar ein im Seienden vorgeordnetes Realprinzip der Möglichkeit) nicht einschließen kann. Der metaphysische Sinn von Ursache geht mithin auf das Sein-selbst der kontingenten Seienden.

Daher denn auch die Notwendigkeit, nicht nur „agere" von „actus" herzuleiten, sondern auch „agere" auf „actus" zu beziehen, so daß eine nicht-metaphysische, empirische Bestimmnug des Sinnes von Wirken höchstens als eine sekundäre, abkünftige betrachtet werden kann. Natürlich setzt das alles die Bereitschaft voraus, „actus" entschieden als „actus essendi" zu sehen und nicht etwa nur als Aktualität im Sinne von gegenständlicher Realität[18]. Wie zugleich die Fähigkeit, im kontingenten Seienden das „etwas" vom „ist" ontologisch streng zu unterscheiden[19].

[18] Heidegger kommt in seinen „seinsgeschichtlichen" Analysen über die verengende Sicht von „actualitas" nicht hinaus. Vornehmlich in Nietzsche II (thematisch auf S. 410 f.) wird „actualitas" als Abfall von „ἐνέργεια" gewertet und zwar im Hinblick auf den Verfall der Metaphysik (und ihren Fall in die Technik als ihren letzten Ausdruck). Nirgendwo bei Heidegger ist sichtbar, daß er den ursprünglichen Sinn von „actus" und erst recht von „esse" bei Thomas zu würdigen weiß. „Wirklichkeit" ist für ihn dann die „Gewirktheit" eines Wirklichen, „das im Wirken beherrscht und in das Vorgehen des Wirkens eingespannt wird" (ebd. 412). Das Seiende „erscheint als das Wirkliche im Gewirk von Ursache und Wirkung" (Über den Humanismus [Frankfurt/M. 1949] 9).

[19] Nebenbei sei angemerkt, daß „res" im metaphysischen Sprachgebrauch natürlich nichts anderes als „aliquid" bedeutet (mit noch einer Nuance). Daher muß es verwundern, wenn man „res" ohne weiteres mit dem „verdinglichenden Wort „Sache" wiedergibt, wie z. B. H. Ebert, Der Gott der Philosophen, in: Hochland 58 (1966) 483. In diesem Punkte ist Heidegger feinfühliger; vgl. Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) 175: res stehe für jedes ens qua ens, so

Der metaphysische Sinn von „causa prima"

Von der metaphysischen Bestimmung der Kausalität als Seinsmitteilung her und nur von ihr her läßt sich verdeutlichen, welches der metaphysische Sinn von Erst-Ursache ist. Es wird sich ergeben, daß allein die Erst-Ursache in Eigentlichkeit und Reinheit Ursache heißen kann, alle andere Ursächlichkeit solche nur sein kann in ontologischer Abhängigkeit von ihr, also in Analogie zu ihr, gleichsam mit ihr zusammen und nie ohne sie. Damit werden an sich keine Neuigkeiten gemeldet. Immerhin kommt es darauf an, die entsprechenden Zusammenhänge, so einfach sie scheinen mögen, ausdrücklich bewußt zu machen. Wenn Thomas sagt, „omne agens actionem suam producere, inquantum agit virtute divina, et ex hoc Deum esse omnium et effectuum et etiam actionum causam", woraus folge, daß „schlechte Handlungen" von Gott her sind, „quantum ad id quod de actione et entitate habent"[20], dann wird greifbar, wie unbefangen und konsequent ontologisch er denkt: alles Sein als Sein im Nichtgöttlichen geht auf Gottes Wirken unmittelbar zurück.

„Causa prima" heißt somit jene Ursache, die ein Seiendes in seinem Sein begründet — in jeder Hinsicht, in welcher ihm Sein eignet, zumal in bezug auf das Sein-überhaupt, die Wirklichkeit einfachhin. In der metaphysischen Gotteslehre wird ja verhältnismäßig leicht aufgezeigt, daß ein kontingentes Seiendes diese seine Wirklichkeit-überhaupt nicht selbst begründen kann, aber auch nicht eine noch so „geringe" Zweit-Wirklichkeit, wie sie in den ontologischen Akzidentien, gerade auch in den Wirk-Aktualitäten, gegeben ist. Und nicht nur vermag kein Kontingentes seine eigenen Zweit-Akte, „quantum ad id quod de entitate habent", selbst zu begründen; es vermag dies auch kein anderes Kontingentes, nicht einmal eine aktual unendliche Reihe von ihnen. Jede akzidentelle Aktualität besagt ihrer Potenz gegenüber, und das heißt sehr genau: ihrer Substanzaktualität gegenüber, die in Potenz zu Akzidentien steht, ein Mehr an Sein, eine Seinsniveau-Differenz, „magis habet de ratione essendi"[21]; der „actus secundus" läßt sich also aus der vorgegebenen Aktualität des „actus primus" in seinem neuen Sein nicht verstehen. Als einziger Weg bleibt offen die Anerkenntnis eines actus primus, der mit seinem Wirken

sei auch bei Meister Eckhart das Wort „dinc", das er, wie Thomas „res", unbefangen auch auf die Seele und sogar Gott anwendet, „der vorsichtige und enthaltsame Name für etwas, das überhaupt ist".

[20] S. c. G. III 71. Der Satz läßt deutlichere Stilisierung zu: „quantum ad id quod de entitate habent, et de actione, secundum quod de entitate habet". Vgl. dazu die oft zitierten Aussagen über das Sein des Geschaffenen als „effectus primus" (S. th. I 45,4 ad 1;5 u. ö.).

[21] „Actus est potentia perfectior, et magis habet de ratione essendi" (De subst. sep. c. 7). „Actus secundus est perfectior quam actus primus" (S. c. G. I 45).

ontologisch identisch ist; ein solcher jedoch offenbart sich leicht als „actus purus", dessen Idee letztlich, unter rein metaphysischem Aspekt, sich mit der Idee „Gottes" deckt.

Die angedeutete Überlegung[22] findet freilich bei nicht wenigen keine große Gegenliebe, namentlich wegen ihrer Abstraktheit und unpersönlichen „Vergegenständlichung" der Gott-Geschöpf-Beziehung. Man sollte sich indes durch solche Bedenklichkeiten davon nicht abbringen lassen, der unausweichlichen Evidenz, die auf diese so abstrakte Weise vermittelt wird, ihr Recht zu geben. Auch auf diesem „schmalen" Pfade vermag man Gott zu begegnen.

„Causa prima" meint darum natürlich nicht das „erste Glied" einer Ursachenreihe (was ja oft genug betont worden ist), sondern die eine, alle anderen möglichen Ursachen transzendierende und diese in ihrem Ursache-sein, ihrer Ursächlichkeit ermöglichende Ursache. Sie allein teilt ursprünglich Sein, actus, mit, jede andere Ursache nur, insoweit durch sie dazu ermächtigt. Der Primat der Erstursache liegt also wesentlich auch darin, daß sie allein andere Ursächlichkeit begründet. Wir fallen damit nicht irgendwie in den Okkasionalismus zurück oder in eine bloß „äußere" Analogie zwischen Erst- und Zweitursache.

Erstursache und Zweitursachen

Schon die Tatsache, daß Thomas jedem actus die Fähigkeit zu wirken zuspricht, also ein echtes agere, macht aufhorchen und vorsichtig. Die betreffenden Texte sind allbekannt[23]. Wie verträgt sich der absolute Primat der Erstursache mit einer solchen Stellung der Zweitursachen? Wenn letztere in einem wahren und eigentlichen Sinne Ursachen sind, geht auch ihr Wirken auf Seinsmitteilung, was Thomas ebenso ausdrücklich behauptet[24]. Das Problem löst sich nur im Rückgriff auf metaphysische Analogie; und die Lösung ist nur verständlich, soweit metaphysische Analogie in ihrem genuinen Sinn aufgefaßt und festgehalten wird.

Zunächst kann man sich an der Unterscheidung orientieren, die dem hl. Thomas geläufig ist: Die Erstursache begründet „das Sein einfachhin und nicht, insofern es dieses oder ein solches ist"[25]; sie

[22] Leider differieren die ausführlichen Darlegungen in den Handbüchern in vieler Beziehung so stark, daß ein ungünstiger Eindruck entsteht. Es wird auch kaum je einmal deutlich gemacht, daß alle vorgeschlagenen Beweisgänge logisch äquivalent seien.

[23] Vgl. z. B. J. de Finance, a. a. O.

[24] „Omne (!) agens facit esse actu" (S. c. G. III 66), denn wirken „nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu" (De pot. 2,1).

[25] S. th. I 45,5; seine Argumentation aus der „communitas effectus" lassen wir beiseite, obwohl sie für Thomas typisch ist. Siehe z. B. De pot. 7,2: „Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu qui est esse, licet singulae

macht, daß etwas überhaupt „ist", die anderen Ursachen (causae secundae, agentia secunda) machen, daß etwas dieses und so ist, sie determinieren und spezifizieren das Sein eines Seienden, das sie (mit-)verursachen[26]. Sie sind also an der Seinsbegründung beteiligt, freilich nur, insoweit das Sein eines Seienden immer ein „esse determinatum" ist und für diese Determination eines Grundes bedarf, der nun aber nicht mehr das Absolute zu sein braucht. Die Determination als solche kann jedenfalls dem Sein-überhaupt gegenüber nicht als ein weiteres Sein des betreffenden Seienden angesprochen werden, fällt also nicht notwendig in die alleinige Zuständigkeit des Absoluten. In den Darstellungen späterer Autoren nimmt die angegebene Unterscheidung die Form an: Das „esse" geht auf die Erstursache zurück, die „taleitas" auf die Zweitursachen[27].

Andererseits aber darf die Einheit des Wirkgeschehens nicht auseinanderbrechen[28]. Deshalb muß darauf bestanden werden, daß Erstursache wie Zweitursache das eine *Sein* des Seienden in je anderer Hinsicht begründen. Das Sein-selbst der (endlichen) Seienden ist ja in sich begrenzt, gerade wegen seiner inneren Beziehung auf Potenz — mag das konkrete Sein des Kontingenten auch durch zwei ontologisch distinkte innere Prinzipien konstituiert werden, der „actus" ist „actus limitatus" (und nicht etwa nur das kontingente Seiende ein ens limitatum). Was nun die Determination und Spezifikation begründet, verursacht damit zugleich das Sein-selbst eines Seienden. Ein solches ist eben nicht möglich ohne eine Ursache, die für seine Determination haftet. Also begründet die Zweitursache nicht eigentlich „nur" die „taleitas", sondern das Sein, insofern es begrenzt ist (ein „solches" ist — jedoch wirklich so „ist").

Hier entspringt die echte innere Analogie zwischen dem Wirken der Erstursache und demjenigen der Zweitursachen. Wir gehen jetzt nicht auf alle Momente ein, bezüglich deren Gemeinsamkeit und Verschiedenheit, Ähnlichkeit und je größere Unähnlichkeit zwischen

proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur . . . Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cuius virtute omnes causant esse et eius (?) esse sit proprius effectus." Die einschlägigen Texte analysiert in interessanter Weise C. Fabro: Il fondamento della IV via, in: De Deo I (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis [Romae 1965]) 63 ff.

[26] „ . . . sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis" (S. c. G. III 66); „causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum quae ad esse superadduntur, vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas . . ." (De pot. 3,1).

[27] In bezug auf das Wirken sieht das so aus: das Geschöpf genügt sich wohl „ad agendum sub respectu talis et talis effectus", nicht jedoch „sub respectu agendi qua talis" — Gott ist Ursache der geschöpflichen Tätigkeit „ut ens, sed non ut tale ens" (W. Brugger, Theologia naturalis [Freiburg ²1964] n. 424). Zur besprochenen Unterscheidung vgl. neuestens auch J. de Finance, Connaissance de l'être (Paris – Bruges 1966) 384.

[28] Siehe z. B. J. de Finance, Etre et agir, 229.

beiden bestehen[29]. Uns interessiert die Analogie hinsichtlich der Seinsmitteilung. Und da haben wir das bereits Gesagte nur noch einmal anders zu formulieren. Die Erstursache begründet das Sein eines Seienden einfachhin, d. h. das überhaupt-Sein, mithin alles, was auch nur irgendwie Akt und vor allem mehr-Sein bedeutet, während die Zweitursachen ihre Tätigkeit nicht anders als in innerer Abhängigkeit von der absoluten Ursächlichkeit auszuüben vermögen, weil sie ja das Sein nur spezifizieren, auf sein So-Sein hin bestimmen. Man darf natürlich nicht entgegnen, auch Gottes Wirksamkeit hänge von derjenigen des Geschöpfes ab, denn Verursachung von überhaupt-Sein gebe es niemals gleichsam für sich allein, sondern stets nur in Einheit mit einer Determinierung des Seins, diese aber komme vom Geschöpf; zumal wenn Gott den freien Akt eines Geschöpfes wolle, vermöge er es nicht ohne dessen Mitwirkung. Doch ontologisch, metaphysisch, macht Gott sich nicht abhängig; sein Wirken ist ja Voraussetzung, Ermöglichung des geschöpflichen Wirkens, und dieses läßt sich keinesfalls als Ermöglichung des göttlichen verstehen. Die eigentliche, innere Analogie zwischen den beiden Tätigkeiten liegt darin, daß beide Sein setzen; die erste Ursache setzt es unmittelbar und als es selbst (esse qua esse), die zweite Ursache lediglich mittelbar, nicht als es selbst, sondern als spezifiziertes, und zwar in wesentlicher Abhängigkeit von der absoluten Ursächlichkeit. Das bleibt genau wahr auch beim Mitwirken Gottes mit geschöpflicher Freiheit[30]. Solche innere Analogie schließt also ein, und das soll nochmals betont werden, daß es sich bei beiden Tätigkeiten um Seinsmitteilung handelt. Hier hat Thomas wohl richtig gesehen, jedenfalls muß man auch dem Geschöpf das „facere esse actu" zugestehen, solange nicht bewiesen ist, daß dabei ein Widerspruch auftrete[31].

Kausalforschung im Bereich der Einzelwissenschaften hat, wie wir gesehen haben, mit dem Sein der Seienden nichts zu tun; sie verbleibt

[29] Vgl. etwa die reale Unbezogenheit der Erstursache auf ihre Wirkung, als Gottes auf das Geschöpf: dazu schöne Sätze bei W. Brugger, Gotteserkenntnis und Gottesglaube, in: Interpretation der Welt, Festschrift für R. Guardini (Würzburg 1965) 202. Zu Gottes Wirksamkeit als *Selbstmitteilung* s. F. Malmberg, Über den Gottmenschen (Quaest. disp., 9 [Freiburg 1960]) 39 f. Bei L. de Raeymaeker, Les causes et la causalité absolue, in: RevPhilLouv 55 (1957) 153 ff., findet sich m. E. nichts sehr Bedeutsames.

[30] Dazu wäre zu vergleichen J. de Finance, Liberté créée et liberté créatrice, in: L'existence de Dieu (Cahiers de l'actualité religieuse, 16 [Tournai 1961]) 229 ff.

[31] Wir möchten also nicht unterschreiben, nur im Falle geistiger Ursächlichkeit, d. h. hier geistig-intentionaler, werde das Sein berührt („ad esse pertingit"): J.-B. Lotz, Ontologia (Barcinone 1963) n. 491. — Das Argument aus dem „obiectum formale" göttlichen Wirkens scheint dem Verf. nicht sehr durchsichtig (s. z. B. E. Coreth, Metaphysik [Innsbruck 1961] 587 f.); daß Sein als Sein, Aktualität schlechthin, nur auf göttliche Kausalität zurückgehe, ergibt sich schon aus der einfachen Anwendung des Prinzips vom zureichenden Grunde (wie oben in Kürze dargelegt).

auf der Ebene der Phänomenalität. Doch selbst wenn sie auf die Seienden (Ansichseienden) bezogen wird, deutet sie nur dergleichen wie Gestalt-, Struktur-, Formwandel, also mathematisch faßbare Äquivalenzen von Umwandlungen der beobachtbaren Qualitäten (Korpuskel, Energiearten usw.). Darüber hinaus werden wir nun sagen müssen, auch so erstrecke sich die welthafte Kausalität nie auf die Seienden *als* Seiende, folglich auch nicht auf deren Sein, sondern immer nur höchstens auf washeitliche Strukturen der Seienden; d. h. niemals auf das Sein, die Aktualität, kraft deren die Seienden ihr Was- und Wiesein „vollziehen", „wirklichen", „verwirklichen". Darum führt wissenschaftliche Betrachtungsweise auch nie über die „Welt" hinaus, zu einer Kausalität, die nicht mehr die der Weltseienden wäre.

Aber auch die metaphysische Betrachtungsweise faßt die Kausalität der Erstursache primär als *immanente*. Damit die Weltseienden und ihre Kausalität möglich und wirklich seien, bedarf es einer überweltlichen, die Welt transzendierenden Kausalität. Deren Transzendenz ist trotzdem nicht das primär Interessierende, jedenfalls nicht für den Metaphysiker: ihn bewegt die Frage, wie *Welt* möglich sei, und Gott zeigt sich ihm zunächst und wesentlich als Grund, Tiefengrund der Welt. Damit verfälscht die Metaphysik Gott nicht zu einem Funktionsmoment an der Welt, verspannt ihn nicht in ein degradierendes Funktionssystem. Seine Kausalität offenbart ihn gerade in seiner herablassenden Freiheit: aus ihr heraus „dient" er der Welt. Was die übernatürliche Offenbarung von ihm weiß, muß ebenfalls von seiner dienenden, Mensch und Welt in ein neues Eigensein rufenden Freiheit verstanden werden. Daß Gottes Wirken wie ein Moment „am" Wirken des Geschöpfes sei[32], das hat so seine große Wahrheit. Darüber darf und kann freilich, gerade als Ermöglichung göttlicher Immanenz, seine Transzendenz nicht vergessen werden. In gewisser Hinsicht gewinnt sie immer wieder sogar das Übergewicht über die geheimnisvolle Wahrheit der Immanenz. Heutzutage wäre letztere wohl noch deutlicher als zu anderen Zeiten herauszustellen und zu würdigen.

Mit einem einzigen Wort mag darauf hingewiesen sein, daß „Kausalität" mühelos in Termini und Wendungen übergeführt werden kann, die stärker auch ihren zutiefst religiösen Sinn aussprechen. Sie läßt sich auf die Ausdrücke „das Haltgebende, Tragende, Bergende" abbilden, und R. Guardini hat sicherlich recht, wenn er schreibt, was die religiöse Erfahrung „als das Eigentliche, Ganz-Erfüllende, Endgültige und Heilgebende auffaßt", sei dasselbe, was das Denken „als

[32] K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Quaest. disp., 12/13 [Freiburg 1962]) 65 ff.; ders., Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln – Köln 1961) 191.

die erste Ursache, das in sich selbst Gründende und alles übrige Begründende — mit einem Wort, als das Absolute versteht" [33].

Einwände gegen die Idee Gottes als causa

In der einen oder anderen Beziehung dürfte unser Thema von einer Diskussion des Einspruchs, den so viele gegen den Begriff der „causa prima" erheben, klärende Hilfe erhoffen. Das Unbehagen an diesem scholastischen Begriff macht sich allenthalben bemerkbar, nicht etwa nur auf seiten nicht-katholischer Denker und Theologen, sondern sehr fühlbar auch auf seiten katholischer. Was stößt an der Idee Gottes als causa und causa prima ab? Wo empfindet man Schwierigkeiten und Widerstände? Im folgenden sollen hauptsächlich katholische Autoren zu Wort kommen, nicht-katholische nur der Ergänzung halber und schließlich die These Heideggers, die vielleicht das meiste Licht auf unser Problem wirft.

1. Man müßte eigentlich weiter ausgreifen, um die Allergie so mancher protestantischer Theologen gegen die ontologisch-metaphysische Interpretation der Gottesidee genauer zu diagnostizieren: schon einmal die Mißverständnisse, die sich etwa bei *K. Barth* finden, wenn er von „actus" und „actus purus" und damit auch von dessen Kausalität redet [34]. Selbst wer metaphysischen Grundbegriffen mehr Gerechtigkeit widerfahren läßt, wie *W. Pannenberg* [35], distanziert sich von ihnen schließlich doch mit aller Bestimmtheit. Bekanntlich wendet auch *P. Tillich* sich gegen die philosophische Brauchbarkeit der Kategorie der Kausalität [36]. Um noch ein neueres Beispiel zu nennen: alle metaphysischen Begriffe, auch die Kategorie der Kausalität, werden kompromißlos verworfen als „Illusion" — der Mensch meint, „das Seiende erkennen zu können, wie es an sich ist; doch führt sie (die Metaphysik) in Wahrheit zu einem vom Menschen selbst hervorgebrachten Bild" [37]. Das letzte Motiv, Gott nicht als Ursache zu denken, ist ja ganz gewiß die immer noch fast allgemeine Abwehrhaltung gegen Metaphysik überhaupt.

Woher sich diese Abwehrhaltung für gewöhnlich herleitet, müßte des genaueren untersucht werden, was hier nicht beabsichtigt ist. Soweit theoretische und nicht ausgesprochen religiöse oder auch exi-

[33] Religion und Offenbarung I (Würzburg 1958) 157.
[34] Die Kirchliche Dogmatik II/1 (Zollikon – Zürich 1948) 288 ff.
[35] Sein und Akt im Mittelalter, in: KerygDogm 7 (1961) 197 ff. — Zur Frage der Möglichkeit einer philosophischen Theologie (auch der Gottesbeweise) vgl. neuerdings G. Ebeling, Existenz zwischen Gott und Gott, in: ZThK 62 (1965) 86 ff.
[36] Vgl. Systematische Theologie I (1955) 247 f. 281.
[37] W. Anz, Christlicher Glaube und griechisches Denken, in: Zeit und Geschichte, Festschrift f. R. Bultmann (Tübingen 1964) 533.

stentielle Gründe in Frage kommen, scheint *G. Ebeling* ins Zentrum zu treffen, wenn er „die" moderne Denkhaltung dafür verantwortlich macht: Zurückweisung allen „Objektivierens" [38]. Damit wird eine allzu allgemeine Thematik angeschnitten, als daß sie im Kontext unserer Abhandlung erörtert werden könnte.

2. Unter den katholischen Philosophen bekunden begreiflicherweise die existentialistisch eingestellten eine tiefe Abneigung gegen die Idee Gottes als causa. Es genüge, an *G. Marcel* zu erinnern. An Texthinweisen soll nachgetragen werden, was sich zu unserer Frage in „L'Homme Problématique" [39] niedergeschlagen hat. Man müsse „mit der Idee Gottes als einer Ursache Schluß machen", da sie den Menschen verdingliche; der Gott, dessen Tod Nietzsche tatsächlich verkündete, sei „der Gott der aristotelisch-thomistischen Überlieferung..., der Gott als erster Beweger". Er polemisiert gegen eine Theologie, die „noch den traditionellen Kategorien tributpflichtig" sei. Kausalität lasse sich von der Basis des „Bio-teleologischen" nicht lösen. Von einer strengen Analogie will er nichts wissen. In dem bereits erwähnten Aufsatz [40] hält er den Rekurs auf Analogie für untersagt. In welchem Sinne er selbst dergleichen wie „Einwirkung" Gottes verstanden wissen will, erläutert er an einem „existentiellen" Beispiel. Ontologische, metaphysische Kausalität aber würde das Verhältnis Gott—Mensch „en termes d'objet" behandeln und damit entpersönlichen, ja überhaupt entwirklichen.

Marcels Aufsatz steht als Entgegnung auf eine Studie aus der Feder von *J. M. Le Blond:* L'Usage Théologique de la Notion de Causalité [41]. Der Verfasser skizziert zunächst, welche Verarmung und Verengung der Begriff der Ursächlichkeit seit Descartes erlitten hat, um

[38] A. a. O. 104 f.; Objektivieren heißt schließlich, metaphysische Texte „ohne Rücksicht auf die Verstehensbedingungen" zu interpretieren, „die in ihnen stillschweigend vorausgesetzt sind". Metaphysisches Denken verfällt dem Vorwurf der Situationsvergessenheit. „Es wird die Situation des metaphysischen Sprachgeschehens, d. h. der Bezug zur Existenz des Menschen, abgeblendet und so der Anschein neutraler Deskription erweckt." Metaphysik verdeckt also den existentiellen Bezug, der sie erst ermöglicht und zugleich als „objektives" Denken verunmöglicht. Sie täuscht sich über sich selbst, indem sie „das Ansichsein Gottes analog dem Ansichsein von innerweltlich Seiendem zur Sprache bringt, d. h. unter Neutralisierung des Existenzbezugs". — Die Antwort darauf müßte wohl lauten, dann habe die Diskussion von vorn zu beginnen und die Möglichkeit echter Metaphysik, zumal den legitimen Sinn der ontologischen Analogie, Schritt für Schritt auf- und nachzuweisen. Ein immer noch typisch protestantisches Motiv gegen den Versuch einer Metaphysik klingt m. E. bei W. Anz auf, wenn er ziemlich schneidend formuliert, sie besage „die Antwort auf die Gottesfrage, die der Mensch sich selbst gibt, und . . . darum eine Handlung des Unglaubens" (a. a. O. 538).

[39] Paris 1955, dt.: Der Mensch als Problem (Frankfurt/M. 1956). Vgl. Schol 31 (1956) 562 ff.

[40] S. Anm. 5.

[41] Ebd. 15 ff.

im Verlaufe einer geistvollen Auslegung der Thomanischen Konzeption den *ursprünglich* metaphysischen Charakter von „causa" herauszuheben und zugleich dessen Kraft, auf inadäquate, irgendwie farblose und fachterminologische Weise das intime religiöse Verhältnis von Gott und Mensch — Gott als Urheber, Schöpfer, Vater — auszusagen[42].

Es muß unbedingt festgehalten werden, daß der metaphysische Sinn von Kausalität der ursprüngliche ist. Jeder andere bedeutet eine methodologisch mehr oder weniger notwendige Niveausenkung. Es ist wichtig, sich davon zu überzeugen, daß metaphysische Kausalität nicht von einer spezifizierten Kausalbestimmung ausgeht und diese dann auf etwas „Höheres" überträgt: etwa von der mechanischen oder biologischen Ursächlichkeit, und sie nun auf Gott anzuwenden versucht. Eine derartige Analogisierung könnte bestenfalls zu einer rein äußeren Analogie oder gar nur metaphorischen Redeweise befugen. Gegen solche Konstruktion verwahrt sich Marcel mit Recht. Man darf ja auch nicht umgekehrt verfahren und von einer höheren Seinsstufe auf niedere übertragen, als wäre z. B. das Apersonale im Grunde nur „in minderer Weise" Person. Ähnliches liegt vor, wo behauptet wird, Sein sei in Wahrheit Geist (oder Bei-sich-sein), das sogenannte Ungeistige daher noch nicht „eigentlich" Sein. Das verantwortbare Denken in Analogie entdeckt in den mechanischen Vorgängen eben das Moment der Kausalität, das „quo", „durch" — wofern es dieses darin entdeckt, und analogisiert dieses Moment. Oder es stößt auf dieses Moment in einer allgemein ontologischen Reflexion (der Reflexion auf einen Zusammenhang, der zur Evidenz des Prinzips vom Grunde und der Ursache führt) und findet es dann in gewissen Erfahrungsbereichen realisiert wieder, so im Bereich des personalen Wirkens, der Freiheit. Analogisiert wird also das „abstrakte" Moment des Kausalnexus, wobei am Ende sich zeigt, daß freies Wirken eben wesenhaft ein gegenüber anderem Wirken Mehr an Wirken, reineres, „wirkenderes" Wirken ist, daß darum auch das Moment der Freiheit von demjenigen Wirkenden analog behauptet werden muß, der das, was Wirken meint, in absolut höchster Vollkommenheit vollzieht. Eines aber will vor allem bedacht sein: die metaphysische Reflexion entwickelt die Idee des Grundes und der Ursache im Hinblick auf das Kontingente, und zwar das kontingente Sein, und so gelangt sie primär, ursprünglich, in der Konsequenz ihres Ansatzes zu *dem* Grunde, *der* Ursache, zu Gott. Sonstiges Grund- und Ursache-sein

[42] Vgl. oben Anm. 33. Vgl. auch M. Nédoncelle, Conscience et Logos (Paris 1961): Gott ist Ursache, allerdings eine ganz einzigartige, „qui m'enveloppe et me caractérise absolument" (130); und Gott der Urheber ist Ur-Geber, „donateur" (134 ff.).

kann nur in Analogie zu ihm und in innerer Abhängigkeit von ihm Sinn haben. Der Einwand G. Marcels trägt also zu kurz.

Zu den existentialistisch geprägten Denkern darf man die personalistischen hinzunehmen. Beider Grundhaltungen gleichen einander zumal in bezug auf die Gottesfrage: die gleiche Abneigung gegen „objektivierende" Begriffe und Beweise, die gleiche Diskriminierung von „Ursache" als mechanistischer, biologistischer, technomorpher Kategorie, der gleiche Verdacht, bei kausaler Deutung des Gott-Mensch-Verhältnisses werde der Mensch verdinglicht, ja auch Gott selbst. Als Beispiel sei erwähnt *H. Duméry*[43]. Er geht so weit, den Einwand aufzugreifen, Gott als causa stehe in einer Reihe mit den anderen causae, eine wirklich transzendente Ursache würde „la chaîne explicative" zerreißen. Man kann kaum leichtfertiger räsonnieren. Duméry's positives Anliegen, nämlich die Möglichkeit eines Zugangs zum lebendigen, personalen Gott, zu einer ursprünglich religiösen Gottesbegegnung, ist natürlich keineswegs zu bagatellisieren.

3. Auch unter Autoren, die eine eigentliche Ontologie, Seinsmetaphysik, wollen oder bei denen man das zumindest voraussetzen sollte, finden sich immer wieder einige, die gegen kausale Gotteserkenntnis polemisieren; jedenfalls hat man den Eindruck, der Sinn dieser Kausalität werde irgendwie doch mißverstanden oder abgewertet. So wenn *J.-B. Metz* „kausale Abhängigkeit" allzusehr an „objektivistisches Seinsverständnis" heranrückt, das Gott als „dinglich vorhandenes Seiendes", als „einen beliebigen (wenn auch ontisch höchsten) Gegenstand ansetzt"[44]. Er meint, Thomas weise eine solche objektivistische „Verrechnung" Gottes (unter die Seienden) energisch ab. Ganz sicherlich. Man möchte nur fragen, ob es zutrifft, daß Thomas Gott denn nicht „ens" nenne, und zwar „summum ens", das als „causa omnium" angesprochen wird. Wiederum ganz sicherlich. Warum denn „Seiendes" ohne weiteres mit „dinglich vorhandenem Seienden" gleichsetzen oder mit „Gegenstand"? Damit wird Kausalabhängigkeit selbst zu einer Kategorie des Dinglichen. Das aber hat man auf alle Fälle auszuschließen. Metz sucht seine Idee von der „anthropologischen Wende", die bei Thomas anheben soll, auch hier durchzuhalten: Die Erhellung der Transzendenz geschehe nicht „nach Art einer objektivistischen Erhellung der Seienden, sondern nach Art einer (transzendentalen) Selbsterhellung des Verständnisses der Seienden" — was alles richtig aufgefaßt werden kann, wofern „Verständnis" der Seienden echte ontologische Analyse der Seienden in ihrem Sein (z. B. ihrer

[43] Le problème de Dieu en philosophie de religion (Bruges 1957). Aus der bereits ziemlich reichen Literatur sei hervorgehoben: W. Brugger, H. Duméry und das Problem der Gotteserkenntnis, in: Schol 34 (1959) 233 ff.

[44] Christliche Anthropozentrik (München 1962) 73 ff.

Kontingenz) besagt. Was soll da der Ausdruck „objektivistische" Beweise? Freilich ist Metaphysik nur möglich im seinsverstehenden Menschen (in seiner Offenheit auf das Sein, die ihn als Geist konstituiert); gleichwohl kann das Verstehen von Sein (und der Seienden vom Sein her) nur so ausgelegt werden, daß die transzendental verstehende Subjektivität sich als „objektiv" durchschaut, d. h. in ihren Funktionen als seinsgebunden. Dazu muß sie ihre eigene Transzendentalität wiederum transzendieren, indem sie die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit des Verständnisses von Sein und Seiend als Einsicht in *ontologische* Bedingungen weiß. „Objektiv" wird allzuleicht und vorschnell mit „objektivistisch" (gleich dinglich, „matérialisant") zusammengeworfen, wie auch „ontologisch" (und ontisch) mit „dinglich". Warum eigentlich?

Daß Metz die metaphysische Kausalität nicht etwa leugnet, belegt auch sein Hinweis auf die zwar nicht gerade sehr durchsichtigen, aber anregenden Bemerkungen über die „via triplex" bei Thomas in *K. Rahners* „Geist in Welt" [45].

Überall, wo heute (nicht allein im deutschen Sprachraum) über Sein und Seiend, Sein und Grund, Grund und Ursache philosophisch diskutiert wird, macht sich der Einfluß *Heideggers* geltend. Anstatt Veröffentlichungen zu besprechen, die ganz und gar dem Heideggerschen Denkstil verfallen sind, wie m. E. das Buch von *W. Strolz*, Menschsein als Gottesfrage [46], scheint es angebracht, uns ohne Umschweife der These Heideggers zu unserem Thema zuzuwenden.

4. Es läßt sich unmittelbar von den Ausführungen in „Identität und Differenz" [47] ausgehen. Die Frage, wie (der) Gott in die Philosophie komme, wird selbstverständlich auf die Geschichte der abendländischen Metaphysik beschränkt, die nach Heidegger in der „Seinsvergessenheit" befangen blieb und als Metaphysik sie auch nicht zu überwinden vermag. Der „Gott der Metaphysik" hat seinen Ursprung

[45] München ²1957, 392 ff.

[46] Vgl. Schol 40 (1965) 573 ff.

[47] Pfullingen ²1957, 51 ff. Heidegger selbst verweist darauf, daß die Charakterisierung der Metaphysik als „onto-theo-logisch" bereits in der Einleitung zu „Was ist Metaphysik?" ausgesprochen ist. — Die knappste Darstellung des Ganzen gibt wohl O. Pöggeler: Der Denkweg M. Heideggers (Pfullingen 1963) 145 ff., s. auch 261 ff., freilich ohne alle kritischen Fingerzeige. Wichtig für die Auseinandersetzung mit diesem Themenkomplex bei Heidegger ist der Aufsatz von G. Siewerth, M. Heidegger und die Frage nach Gott, in: Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz (Düsseldorf 1963) 245 ff.; wir kommen auf einiges daraus noch zurück. Aus der Vielzahl der einschlägigen Publikationen sei noch erwähnt die ausgezeichnete Abhandlung von H. Birault: De l'être, du divin et des dieux chez Heidegger, in: De l'existence de Dieu (Cahiers de l'actualité religieuse, 16), 1961, 49 ff. W. J. Richardsons „Heidegger — Through Phenomenology to Thought" (The Hague 1963) geht auf unser Thema noch nicht ausdrücklich genug ein. (Vgl. Schol 40 [1965] 108 ff.)

im Grund-Ursache-Denken, das von vornherein das Sein der Seienden als Logos, Grund, Gründendes ansetzt. Wie es dazu kam, wird letztlich als Geschick des Seins selber gedeutet, als Schickung des Seins (an den Menschen, den Philosophen). Das Sein selbst stürzt das ganze Abendland in diese ausweglose Verlegenheit und unentrinnbare Verdüsterung. Wenn nun Gott als das „höchste" Seiende gedacht wird, und zwar darum, weil das Sein der anderen Seienden, soll es „gründlich" begriffen werden, in einem Ersten, Letzten, Höchsten gründen muß, dann wird Gott zur „causa sui" und folglich zu einem Wahngebilde: ein bloßer Funktionszusammenhang zwischen Sein und Seiend. Für Heidegger heißt das schließlich, die onto-theo-logische Metaphysik bewege sich *innerhalb* „der" Differenz (von Sein und Seiend), ohne diese Differenz als sie selbst zu erfahren und zu reflektieren — also die Differenten (Sein/Seiend) auf den sie entlassenden Grund ihrer Möglichkeit zu übersteigen. Von hier aus kann man auch nachvollziehen, was Heidegger mit der Behauptung sagen will, sogar das Wort „Sein" werde an die (dem Vorläufigen verhaftete) Metaphysik zurückgegeben, das eigentliche Wesens-Woher der Differenz (und damit des Seins) könne allenfalls mit „das Ereignis" [48] oder mit dem Wort „Es gibt" [49] vorsichtig tastend umschrieben werden.

Wie gelangt Heidegger nun zu dem Satz, der metaphysisch einzig sachgerechte Name für Gott sei „causa sui", und inwiefern stellt ihm zufolge der Gott der Metaphysik ein Wahngebilde dar, nicht den „göttlichen Gott", den Heidegger sucht — denn er sucht ihn, das sollte nicht übersehen werden: sein Denken möchte für den wahren Gott „freier" sein [50].

Um mit dem zweiten zu beginnen, der Gott der Metaphysik als „causa sui" habe mit dem Gott des religiösen Menschen und Lebens nichts zu tun; vor der „causa sui" könne der Mensch weder beten noch opfern, noch musizieren und tanzen. Allerdings. Aber die Metaphysik erreicht ja auch nicht ohne weiteres denjenigen Gott, der dem Ahnen des religiösen Menschen voll entspricht, obwohl wir meinen, es sei bereits der wahre Gott, nur eben nicht in seiner Vollgestalt. Der „abstrakte" Gott der Philosophie ist noch nicht der „konkrete" Gott der Religionsgeschichte oder gar der Offenbarung. Ob nun freilich das, was Heidegger über die Seinsdifferenz hinaus als deren Wesensgrund zu erblicken scheint, irgendwie schon ein erster, scheuer und

[48] Dazu bes. Pöggeler, a. a. O.

[49] Vgl. B. Welte, Die Gottesfrage im Denken Heideggers, in: Auf der Spur des Ewigen (Freiburg–Basel–Wien 1965) 262 ff.

[50] Eine Parallele dazu: auch im neukantianischen Denken eines Léon Brunschvicg begegnet die Formulierung, die metaphysische Kausalität versage, der Mensch suche „le Dieu qui seul pourra être avoué comme divin" (La Raison et la Religion [1939] 66).

verhaltener Vor-Blick auf den wahren Gott sein mag, wie *B. Welte*[51] nahezubringen versucht, wird kaum überzeugen. Denn auch vor dem „Es", dem „Es gibt", kann der Mensch nicht ins Knie fallen noch musizieren und tanzen. Vielleicht trägt übrigens eine religionsgeschichtliche Beobachtung ein wenig zur Sache bei: der so gut wie überall in den naturhaften Religionen anerkannte „Hochgott" oder „Deus otiosus", der als Schöpfer und Weltenherr gilt, empfängt wegen seiner unerhörten Transzendenz gerade keinen Kult, man betet zu ihm höchstens in extremen Notsituationen. Die Metaphysik denkt möglicherweise nur diesen Gott, also wohl gerade den ganz und gar göttlichen, den für einfache religiöse Mentalität allzu „fernen", darum allzu göttlichen.

Was aber hat es mit der „causa sui" auf sich? An dem Ausdruck selbst, der ja z. B. von Thomas scharf abgelehnt wird, braucht man nicht unbedingt zu mäkeln. Identifizieren wir ihn mit „ratio sui" oder noch genauer „ratio sua". An und für sich, streng genommen, impliziert er einen Widerspruch. Wie versteht Heidegger ihn des näheren, wie gelangt er zu ihm?

Den Gedankengang in Kürze nachzuzeichnen ist nicht leicht. Sein Ausgangspunkt war oben schon genannt. Sobald Sein als Logos aufgefaßt wird, verwickelt sich nach Heidegger das Denken von Sein und Seiend in einen gewissen Zirkel. Sein begründet das Seiende, das Seiende, nämlich das höchste Seiende, begründet Sein. „Das Seiende als solches ... ist das Gegründete, das als Gegründetes und so als Erwirktes auf seine Weise gründet, nämlich wirkt, d. h. verursacht. Der Austrag[52] von Gründendem und Gegründetem als solchem hält beide nicht nur auseinander, er hält sie im Zueinander. Die Auseinandergetragenen sind dergestalt in den Austrag verspannt, daß nicht nur Sein als Grund das Seiende gründet, sondern das Seiende seinerseits auf seine Weise das Sein gründet, es verursacht. Solches vermag das Seiende nur, insofern es die Fülle des Seins ‚ist': als das Seiendste." So denke die Metaphysik. Zusammenfassend schreibt Heidegger (die wörtliche, ausführliche Zitation erscheint hier notwendig): „Der Austrag ergibt und vergibt das Sein als her-vor-bringenden Grund, welcher Grund selbst aus dem von ihm Begründeten her der ihm gemäßen Begründung, d. h. der Verursachung durch die ursprünglichste Sache bedarf. Dies ist die Ursache als die Causa sui."

Für Heidegger steht all dem zutiefst entgegen, daß die Metaphysik die Differenz von Sein und Seiend nicht mehr an sich selbst, aus ihrer Wesensherkunft, interpretieren kann. Ihre Leitworte sind Sein und

[51] A. a. O. 276.

[52] „Austrag" bedeutet „Dif-ferenz". Die „Auseinandergetragenen" sind die „Dif-ferenten".

Seiend, sie kommt also über die Differenz nicht hinaus. Daher weiß sich das Denken auf dem Wege „zurück aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik, zurück aus der Vergessenheit der Differenz als solcher in das Geschick der sich entziehenden Verbergung des Austrags". Metaphysische Begriffe treffen also nicht das „Wesen" des Seins und deshalb auch nicht den „göttlichen" Gott.

Vielleicht sieht Heidegger in dem „Kreisen", dem „Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem", auch so etwas wie einen widersprüchlichen Zirkel. Sein begründet Seiendes, Seiendes Sein. Nun aber hat für Heidegger nur Grund von Seiendem einen Sinn, niemals die Idee eines Grundes von Sein. Sein ist „Ab-Grund", „grund-los". Warum? Die Antwort klingt entschieden, jedoch selbst unbegründet — hat er denn auch nur irgendwo in seiner Diskussion des Satzes vom Grunde wirklich aufgewiesen, dieser gelte einfachhin vom Seienden und nicht vom Sein? „Jede Begründung und schon jeder Anschein einer Begründbarkeit müßte das Sein zu etwas Seiendem herabsetzen." [53] Jedenfalls wird nirgendwo der metaphysische Unterschied zwischen Grund und Ursache einigermaßen sachgerecht exponiert, zumal der Unterschied zwischen einem „inneren" Gründen (als Konstituieren von Seiendem in seinem Sein) und „äußerem", transzendentem Begründen durch eigentliche Ur-Sächlichkeit. Ursache ist ein Seiendes, das gerade das *Sein* eines Seienden begründet. Selbstverständlich nur im Falle eines kontingenten Seienden. Das setzt aber das Sein eines Seienden doch nicht selbst zu einem Seienden herab; „Sein" wäre im Kontingenten nach der thomistischen Metaphysik niemals selbst ein „Seiendes", sondern inneres, konstitutives Prinzip und daher auch nie ontologisch identisch mit dem Seienden, das es konstituiert. Viel wesentlicher scheint indes eine weitere Einsicht sich auszuwirken: „Sein" darf, wenn die Rede von Verursachung von Sein überhaupt als sinnvoll betrachtet werden soll, nicht *monistisch* auftreten. Behauptet Heidegger aber nicht einen Seinsmonismus (er behauptet ihn!), wenn er (kaum nur als Ansicht der griechischen Metaphysik) erklärt: „Denn das Seiende ist ein jeweiliges und so ein vielfältiges; dagegen ist das Sein einzig, der absolute Singular in der unbedingten Singularität?" [54] Dann aber kann Sein nicht wieder verursacht werden, es ist ja vor aller Verursachung immer schon vorauszusetzen. Oder man müßte eben die „causa sui" im strengen Sinne,

[53] Der Satz vom Grund (Pfullingen 1957) 185. — Man erinnert sich, daß für Heidegger dies das Schlimmste ausmacht: nur Seiendes zu kennen, nur am Leitfaden der Kausalität Seiendes aus Seiendem zu erklären, Sein-selbst wieder wie Seiendes zu behandeln.

[54] Ebd. 143. — Keinen Einwand gegen die These, Heidegger vertrete einen Seinsmonismus, gibt seine Bemerkung her, Sein dürfe nicht „als das Allgemeine zum jeweilig Seienden" vorgestellt werden; es gebe Sein „nur je und je in dieser und jener geschicklichen Prägung" (Identität und Differenz, 64).

d. h. als Selbstverursachung und nicht nur Selbstbegründung, zulassen; ein Widerspruch. Verursachung heißt, wie Heidegger im Vorübergehen notiert, „Begründung durch Seiendes"; Seiendes wird also vorausgesetzt und mit ihm Sein des Seienden. Verursacht werden kann daher nur ein Seiendes von spezifischem Sein, wir nennen es kontingentes Sein (das *Sein* ist kontingent, nicht nur das betreffende Seiende!). Wenn Kontingentes verursacht wird, dann gibt es außer ihm auch Nichtkontingentes, also ein Sein völlig anderer „Struktur". Ein Monismus des Seins hebt sich auf. Daß auch eine Reihe oder Kette von Kontingenten sich nicht selbst begründen kann und es deshalb nicht nur Kontingentes gibt, darüber im Anhang ein Wort.

Man wird es uns nicht verbieten, den Heideggerschen Ausdruck „ontologische Differenz" zu übernehmen, nun aber nicht einfachhin eine Differenz von Sein („in absoluter Singularität") und Seienden (in ihrer Jeweiligkeit und Vielfalt) zu postulieren, sondern aufgrund sorgfältiger Analyse der begegnenden Seienden sie, die welthaften, als different zu ihrem jeweiligen, eigenen Sein zu verstehen; das kontingente Sein also als different zum Seienden, das kontingente Seiende als different zu seinem Sein. Kontingenz impliziert ja in letzter Instanz *diese* Differenz: von Sein und Seiend, nicht nur die von Sein und Wesen. Solche Nichtidentität verdient den Titel „ontologische Differenz". Das „Absolute", Nichtkontingente, weist sie nicht auf; es „ist" in reiner ontologischer Identität von Sein und Wesen, wiederum zuletzt: von Sein und Seiend. Das führt uns darauf, auch und erst recht das Absolute ein „Seiendes" zu nennen — nur nicht in Differenz zu seinem Sein. Die Ängstlichkeit, mit der man beim Sprechen von Gott diese Bezeichnung (Gott ist Seiendes, Seiender) vermeiden möchte, ist übertrieben. Zumal bedacht werden sollte, daß „seiend" primär nicht etwa „in Teilhabe seiend, in begrenzter Weise am Sein teilnehmen" bedeutet, sondern Sein vollziehen, participium verbi, Sein als eigenes gleichsam darleben. Was fraglos von Gott, der causa prima, zuvor und zuhöchst ausgesagt werden muß[55]. Diese Sicht ermöglicht auch eine Antwort auf die Frage Heideggers nach demjenigen, was nicht innerhalb der Differenz, sondern über ihr, als ihre „Wesensherkunft", gedacht werden muß und sie verstehen läßt. Eine solche Antwort fällt zwar nicht nach dem Geschmack Heideggers selber aus, gleichwohl scheint sie die einzig berechtigte. Vor und über „der Differenz" „gibt es" nur und wesentlich das ontologisch Identische, die formale Identität von Sein und Seiend, das metaphysisch Absolute; es allein „bedingt" das ontologische Geschehen der Differenz. — Falls einer entgegenhalten wollte, auch die ontologische Identität werde noch irgendwie „innerhalb" der Differenz gedacht,

[55] Vgl. ThPh 42 (1967) 99 f.

weil mit den Worten „Sein" und „Seiend", während doch diese selbst nur im Gesichtsfeld der Differenz einen Sinn hätten (man komme also nicht eigentlich über die Differenz hinaus), dann müßten wir das für ein Spiel mit Worten halten und zuallerletzt für nicht nachvollziehbar: man kommt über „Sein" nicht hinaus (und ebensowenig über „Seiend"); jenes „Es" und „das Ereignis", man mag die Sache wenden, wie man will, übersteigt den Sinn von Sein keineswegs.

In unserem Kontext wäre es übrigens nicht unwichtig, die primäre Intention Heideggers bei seinen Reflexionen über Sein, Seiend und Grund ans Licht zu stellen. Er glaubt zu sehen, daß das „Sichzuschicken" des Seins als Grund den Primat der Subjektivität ausgelöst und im Laufe der abendländischen Geschichte immer mehr durchgesetzt habe. Das Anliegen der Suche nach Grund und Begründung entspringe, wie u. a. auch O. Pöggeler sehr klar herausgearbeitet hat, der Tendenz der Subjektivität, sich der Seienden zu „versichern", um sie sich verfügbar zu machen, was schließlich in die moderne Technik ausmünde, die daher das „Verenden" der Metaphysik bedeute. Es genüge an dieser Stelle zu bemerken, daß wir Grund als legitime Forderung seinshaltigen, also realontologischen Denkens verstehen. Im Endeffekt will ja Heidegger selbst, so scheint es, das Sein legitim als Grund fassen (Grund der Seienden). Darüber hinaus muß jedoch, daran halten wir fest, auch nach dem Grund des (jeweiligen) Seins gefragt werden, um so am Ende gerade die schlechthinnige Unverfügbarkeit des Seins für menschliche Subjektivität denkend zu erfahren.

Ohne weiteres sei zugegeben, daß wieder einmal erst durch Heideggers bohrendes Problematisieren unser Blick für wesenhafte Zusammenhänge geschärft worden ist.

G. Siewerth hat einige Gesichtspunkte namhaft gemacht, die in der kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger ihren Wert behalten. Er stellt mit Recht fest, im Denken der großen abendländischen Theologie geschehe längst und immer die Reflexion auf die Differenz von Sein und Seiend, auf die Unterscheidungen zwischen Wesen und konkreter Wirklichkeit, zwischen Sein und Wesen usw.; die Zurückführung der Seienden auf Gott gelinge, ohne daß Gott „in die Welt verspannt würde"; Gott sei abgründige, unzugängliche Freiheit, transzendente „Unbezogenheit" und „Unbedürftigkeit"; nirgends in der antiken wie in der mittelalterlichen Philosophie sei Gott so zum begründenden Grunde geworden, daß das Sein der Seienden „nichts wäre als der selbstbegründende Prozeß des göttlichen Grundes, der causa sui" [56]. Daß Heidegger den „göttlichen" Gott lösen will aus der selbstherrlichen Vernunft des Menschen, die sich seiner bemächtigen und so über ihn verfügen möchte mit den Mitteln von Logik und

[56] A. a. O. 257 253 251.

Onto-Logik, dem muß rückhaltlos zugestimmt werden. Auch dem, daß „das" Sein, letztlich Gott, in unbedingter Freiheit gründet, ohne sich selbst der berechnenden Subjektivität des Menschen auszuliefern, stimmen wir ohne Abstriche zu: nur läßt sich „das" Sein dann nur verstehen, wenn seine „Freiheit" echt personal interpretiert wird — „das" Sein ist der seiende Gott, dessen Ursache-sein aus „abgründiger" Freiheit entspringt. Einem nicht personalen „Es" und „Es gibt", dem „Ereignis" ist der Mensch heillos preisgegeben[57].

M. Müller steht ebenfalls nicht an, Heidegger im Hinblick auf die Theorie des Grunddenkens die Gefolgschaft aufzukündigen[58]. Die „causa prima" sei in der Geschichte der Metaphysik genauso „Abgrund" wie in der Mystik und gerade nicht in geradlinigem Fortgang in der Reihe univoker „causae secundae" zu erreichen. Die große Metaphysik des Abendlandes habe den letzten Grund niemals einfach „beigestellt", „beigebracht" und über ihn „verfügen" wollen (auch nicht in den Gottesbeweisen, setzt er dankenswerterweise hinzu). Daraus aber folgt, daß „der abirrende faktische Gang der abendländischen Seinsgeschichte" nicht notwendig die innere Struktur metaphysischen Denkens spiegele. Schon gar nicht spiegelt sie, wie Heidegger will, ein Seinsgeschick als Sichzuschicken des Seins selbst; das Denken des Seins, auch das der „größten" Denker, ist immer noch etwas anderes als das Sein selbst. Und etwas anderes als das Denken des Seins (gen. obj.) und seine Geschichte, also die Geschichte des Seinsdenkens, kann auch ein Heidegger in seinen Analysen der abendländischen Metaphysik nicht geben; es ist Willkür, sie „Seinsgeschichte" zu nennen. Außer man legt die parmenideische Identität von Sein und Denken, wie Heidegger in „Identität und Differenz", als Identität von Sein und Mensch aus, und zwar so, daß das Sein selbst *sich seiner* im Menschen bewußt wird. Derartiges klingt freilich einigermaßen (seins-)mythologisch.

Nachtrag

Die aktual unendliche Reihe

Das Problem der „series causarum actu infinita" steht dort nicht mehr zur Debatte, wo Kausalität nur empirisch bestimmt wird. Wo sie ihren ontologischen Charakter bewahrt, hat es seine Aktualität nicht eingebüßt. Ihr ontologischer Charakter macht sie zu Seins-Ur-

[57] Dazu vgl. etwa die Worte J.-P. Sartres zur Theorie Heideggers vom seinsgeschicklichen Denken: „Je flaire l'aliénation" — er wittert Selbstentfremdung der menschlichen (bei ihm allerdings absoluten) Freiheit (im Nachruf auf M. Merleau-Ponty, in: Les temps modernes [1961]).

[58] Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart (Heidelberg ^{3}1964) 272 f.

sächlichkeit, was als Gegenbegriff denjenigen der Kontingenz fordert. Denn ontologische Ursache bezieht sich, wie wir gesehen haben, wesentlich auf kontingent Seiendes. Die bleibende Frage ist dann immer noch, ob nicht etwa eine aktual unendliche Reihe von Kontingenten ontologisch genüge, d. h. sich selbst adäquat, als „ratio sufficiens", zu begründen vermöge. Besser noch: ob innerhalb einer solchen Reihe jedes einzelne angebbare kontingente Reihenglied adäquat in seinem Sein begründet sei.

Es bereitet keine Schwierigkeit, empirische, phänomenale Ursachen bis „ins Unendliche" zurücklaufen zu lassen. Geht das in gleicher Weise bei ontologischen Ursachen? Die traditionelle Metaphysik lehnt das ab, obschon die Lösungsvorschläge nicht einfach übereinstimmen. Es erweist sich als notwendig, immer wieder auf diesen Punkt zurückzukommen[59].

Eine aktual unendliche Reihe von Kontingenten kann nun keines ihrer Glieder und so auch nicht sich selbst jemals adäquat begründen, wofern man sie streng ontologisch nimmt (es läßt sich ja ihre rein logische Möglichkeit nicht widerlegen, aber auch kein Nichtwiderspruchsbeweis führen), und zwar für sich allein, also ohne die Möglichkeit eines Nichtkontingenten, Absoluten, miteinzurechnen. Es gibt sie nämlich gar nicht und kann sie nicht geben. Denn es besteht in einer auch aktual unendlichen Reihe von verursachten Ursachen, bedingten Bedingungen niemals die Möglichkeit, auch nur eine dieser Ursachen als „gesetzt", als „gegeben" anzusehen, auch nur eine der Bedingungen als gegeben, als erfüllt zu betrachten. Jede Ursache, die innerhalb einer solchen Reihe vorkommen soll, gibt es nur bedingterweise, und die Rückfrage nach den Bedingungen stößt auf keine Bedingung, die einfachhin gesetzt wäre; sie ist immer wieder nur bedingterweise zu haben. Man beruft sich zwar auf unendlich viele Bedingungen, von denen jedoch keine einzige jemals „ist". Die alte Formel, die Reihe müsse wie ein einziger Bedingungssatz behandelt werden, dessen Untersatz schlechthin fehlt, besitzt ihre Gültigkeit. Auf diesem Wege gelangt man also nie zur Existenz auch nur eines einzigen Kontingenten. Eine Ursache „außerhalb" der Reihe, eine nicht-kontingente, absolute, zeigt sich als notwendig, wenn man die Existenz der Reihe und jedes einzelnen Kontingenten überhaupt ontologisch begründen will.

Die stereotypen Einwände dagegen arbeiten stets mit der Idee bloß empirischer Kausalität. So wenn *Nicolai Hartmann* gegen den

[59] Vgl. Anm. 54. — Die alte Unterscheidung zwischen „series per se ordinata" und „per accidens ordinata" kann auf sich beruhen bleiben; es genügt, zu wissen, daß ein Glied der Reihe durch ein anderes bedingt ist. Übrigens wird noch nicht gefragt, ob das Absolute die Welt transzendiere, also ob die Welt kontingent sei; die Überlegung bleibt völlig abstrakt.

Begriff des „absolut notwendigen Wesens", den er einen ungeheuren Mißbegriff nennt, polemisiert[60]; Notwendigkeit sei „nun einmal" relational, d. h. bedingte Notwendigkeit, was für ihn aus der Erfahrung feststeht (doch wohl kaum aus einer bloßen Definition). Die Kritik am Reihenbegriff bei *G. Klaus*[61] könnte durch die Formulierungen des hl. Thomas in S. Th. I 2, 3 und anderswo provoziert sein; aber Thomas weiß, daß nicht jede Reihe ein erstes Glied haben muß (vgl. In Met. n. 303). Die Reihe der Kontingenten müßte aktual unendlich sein, was freilich unter rein logischem Aspekt nicht zu hindern braucht, *alle* Ursachen in eine einzige zusammenzufassen, nämlich in eine Reihe der Verursachenden; dann aber wäre die „causa prima" eben doch nicht mehr „causa causata" und gehörte unter ontologischem, metaphysischem Aspekt nicht in eine Reihe mit den kontingenten Ursachen. Ganz abgesehen davon, daß die Ursächlichkeit der Erstursache auf das Sein einfachhin geht, die der Zweitursachen nicht. Wichtiger sind vielleicht Einwände, die sich auf die von manchen scholastischen Autoren vertretene Idee beziehen, die Gesamtheit der kontingenten Ursachen müsse selbst wieder als kontingent angesprochen werden, verlange somit für sich selbst eine Ursache, die dann nicht in diese Gesamtheit falle. Es lohnt sich zu wiederholen, daß diese Idee m. E. nicht ausreichend geklärt ist: Entsteht nicht das Paradox einer Reihe oder Menge, die sich selbst enthält, müßte das Ganze aller Kontingenten (man bildet ja die Reihe *aller* Kontingenten) nicht doch, wenn es selbst kontingent ist, in die Menge der Kontingenten fallen? Ob die „Typentheorie" hier, auf metaphysischer Ebene, wirklich weiterhilft? *B. Russell* hat gegen die Möglichkeit, der Gesamtheit der innerweltlichen Ursachen eine Ursache zuzuordnen, schon aus elementar logischen Gründen protestiert[62]. Auch wenn man ihm überzeugender antworten würde, als *P. Copleston* es getan hat, die eben angetönte Schwierigkeit ist damit noch nicht aus der Welt geschafft. Außerdem fragt es sich, ob die Gesamtheit solcher Ursachen überhaupt als ein neues Phänomen, ein neues Seiendes und „Gegebenes" hingestellt werden dürfe, wogegen z. B. *L. Brunschvigk* sich wehrt[63]. Jedenfalls muß genauestens überlegt werden, wie man all diese Setzungen rechtfertigt. *J. Seiler*[64] analysiert ausführlich die logischen und ontologischen Implikationen einer solchen Ganzheitsbildung, die Lehre von der „suppositio" (die ein B. Russell bei den

[60] Möglichkeit und Wirklichkeit (Berlin ²1949) 92 f. Ganz ähnlich H. Bröcker, in: StudGen 7 (1954) 547 f., u. a.

[61] Jesuiten – Gott – Materie (Berlin 1958) 171. Zu einer weiteren Merkwürdigkeit seiner Kritik vgl. J. de Vries, G. Klaus über die thomistischen Gottesbeweise, in: Schol 34 (1959) 54 ff.

[62] Warum ich kein Christ bin (München 1963) 186 ff.

[63] A. a. O. 55. Vgl. auch E. Le Roy, Le problème de Dieu (Paris 1907) 35.

[64] Das Dasein Gottes als Denkaufgabe (Luzern u. Stuttgart 1965) 50 ff.

alten Scholastikern anscheinend nicht vermutet), mögliche Bedenken. Er kommt zum Schluß, im Falle der Übertragung des Kontingenzmerkmals auf die Gesamtheit der Kontingenten bestünden keinerlei Bedenken. Daß eine solche Ganzheit aber überhaupt eben wie ein „Ganzes", wie ein Gegebenes, behandelt werden dürfe, wird nicht sehr deutlich. Man entschlägt sich also lieber der Berufung auf das doch auch kontingente Ganze.

Möchte jemand durchaus daran festhalten, daß die Gesamtheit der aktual unendlich vielen Kontingenten als echte Idee legitimiert sei, daß dann ein Absolutes, dessen die Wirklichkeit fraglos bedürfe, gefunden sei und der Schritt über die Reihe oder Menge hinaus sich erübrige, so läßt sich vielleicht erwidern, auf diese Weise verwickle man sich in einen Widerspruch. Die Gesamtheit könne nicht mehr als kontingent bezeichnet werden (wegen der dabei entstehenden Paradoxie der Menge, die sich selbst enthält) und müsse es anderseits doch (denn noch so viele kontingente Elemente könnten ein ontologisch Konträres, ein Absolutes, unmöglich aufbauen).

Die zu Beginn des Nachtrags vorgelegte Argumentation umgeht die zuletzt berührten Schwierigkeiten. Die Gewißheit der Wirklichkeit der „causa prima", ihrer Präsenz im menschlichen Geiste, wird durch die Einrede von der unendlichen Reihe nicht erschüttert, vielmehr vertieft. Allerdings sind so hochgradig abstrakte, rationale Reflexionen dazu angetan, die *psychische* Labilität, wie sie dem metaphysischen Denken ohnehin eignet, noch zu steigern.

Eine philosophische Antinomie der Quantenphysik

Von Wolfgang Büchel, S. J.

W. Heisenberg charakterisiert einmal die philosophische Problematik, die sich aus der Quantenphysik ergibt, mit folgenden Sätzen: „In diesen Bereichen der Atomphysik geht dann allerdings sehr viel von der früheren anschaulichen Physik verloren. Nicht nur die Anwendbarkeit der Begriffe und Gesetze jener Physik, sondern eigentlich die ganze Wirklichkeitsvorstellung, die der exakten Naturwissenschaft bis zur heutigen Atomphysik zugrunde gelegen hat. Mit dem Wort Wirklichkeitsvorstellung ist hier die Auffassung gemeint, daß es objektive Vorgänge gebe, die in Raum und Zeit in einer bestimmten Weise ablaufen, ganz unabhängig davon, ob sie beobachtet werden oder nicht. In der Atomphysik lassen sich die Beobachtungen nicht mehr in dieser einfachen Weise objektivieren, d. h. auf einen objektiven, beschreibbaren Ablauf in Raum und Zeit zurückführen."[1]

Die Wirklichkeitsvorstellung, welche mit den zitierten Sätzen getroffen ist, ist die kartesische Auffassung der Materie als der res extensa. Wenn diese Auffassung sich im Hinblick auf die Quantenphysik als revisionsbedürftig erweist, dann wird man naheliegenderweise zunächst nicht an eine Revision der „res" denken, da ja „res" für „ens" steht und somit eine Revision der „res" auf eine Revision des Seinsbegriffs hinausliefe. Man wird vielmehr eine Korrektur des „extensa", d. h. eine neue Auffassung der Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Materie, erwarten. Heisenberg freilich will mehr; er erklärt einige Zeilen weiter ausdrücklich, daß den Elementarteilchen „Existenz im eigentlichen Sinn" nicht zugesprochen werden könne. Im gleichen Sinn schreibt *C. F. v. Weizsäcker:* „Das Objekt der quantenmechanischen Kritik ist gar nicht der Begriff des Kausalnexus, sondern der des ‚Dings oder Vorgangs an sich'."[2]

Dennoch schien es bisher möglich, sich auf eine Revision der Auffassung von Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Materie zu beschränken. Man konnte etwa wie folgt argumentieren: Die Quantenphysik muß, wie auch N. Bohr und W. Heisenberg immer wieder betonen, die mikrophysikalischen Objekte mit Begriffen beschreiben, deren Elemente aus der räumlich-zeitlichen Erfahrung gewonnen sind, weil ja der physikalischen Naturbeschreibung kein anderes begriffliches Aus-

[1] W. Heisenberg in: L'Homme et l'Atome (Neuchâtel 1958) 37.
[2] C. F. v. Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik (Stuttgart [6]1954) 76.

gangsmaterial zur Verfügung stehen kann. Wenn man nun annimmt, daß die objektiven Strukturen der mikrophysikalischen Objekte einen unräumlichen und unzeitlichen Charakter tragen, dann ist von vornherein klar, daß diese unräumlichen und unzeitlichen objektiven Strukturen mit den räumlich-zeitlichen Begriffen der Physik nur inadäquat beschrieben werden können. Diese Inadäquatheit wird sich in Erscheinungen von der Art ausdrücken, wie sie in der quantenphysikalischen Naturbeschreibung tatsächlich auftreten: darin, daß ein und dasselbe mikrophysikalische Objekt durch zwei sich gegenseitig ausschließende Bilder — Wellenbild und Teilchenbild — beschrieben werden muß, daß die Naturgesetze nur mehr statistisch erfaßt werden können usw. Durch den Verzicht auf die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Mikroobjekte schien folglich ein hinreichender Grund für das Auftreten der quantenphysikalischen Paradoxien angegeben. Nur wenn sich nachweisen ließe, daß dieser Grund in Wirklichkeit noch nicht hinreichend sei, könnte es als berechtigt erscheinen, an eine Revision des fundamentaleren Begriffs der „res", also des Seinsbegriffs, zu denken. Ein derartiger Nachweis schien aber kaum möglich; denn sobald man irgend etwas Konkretes über die objektiven Strukturen der Mikrowelt aussagen wollte, mußte man sie wohl doch wieder in raum-zeitlichen Bildern beschreiben, und damit war von vornherein die Basis für einen schlüssigen Beweis verloren.

Vor einiger Zeit hat jedoch der amerikanische Physiker *J. S. Bell* eine Argumentation vorgelegt, auf die man das eben Gesagte nicht mehr ohne weiteres anwenden kann. Der tragende Gedanke in der Argumentation Bells ist die Unabhängigkeit zweier Mikroobjekte voneinander, womit gemeint ist, daß die objektiven Strukturen des einen Objekts in keiner relevanten Weise auf die objektiven Strukturen des anderen Objekts einwirken. Dieser Begriff der Unabhängigkeit ist offenbar so abstrakt, daß er von der Unterscheidung räumlich-unräumlich noch gar nicht betroffen wird. Selbstverständlich muß auch Bell mit räumlich-zeitlichen Beziehungen operieren, um überhaupt den Anschluß an die Physik zu gewinnen. Aber es handelt sich dabei vor allem um die räumlich-zeitlichen Beziehungen nicht von Mikro-, sondern von Makroobjekten, und in der Makrowelt kann die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, soweit sie hier bedeutsam ist, nicht gut in Frage gestellt werden. Wir wollen vorerst nicht auf Einzelheiten eingehen, da diese weiter unten ausführlich behandelt werden. Es sei nur darauf hingewiesen, daß man im Anschluß an die Gedanken Bells eine Argumentation aufbauen kann, die zumindest viel Verwandtschaft mit einer philosophischen Antinomie in dem Sinn hat, wie Kant dieses Wort in der Kritik der reinen Vernunft verwendet: Ausgangspunkt ist ein eindeutiger makrophysikalischer Tatbestand,

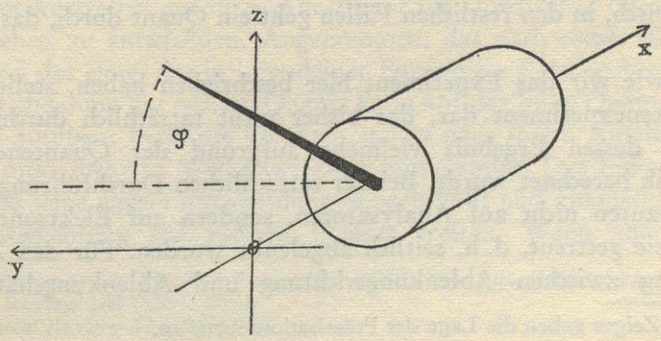
die Annahme der Unabhängigkeit zweier Elementarteilchen sowie die Voraussetzung, daß ein späteres Ereignis nicht wirkursächlich-determinierend auf ein früheres Geschehen einwirken und daß eine beobachtete statistische Regelmäßigkeit nicht auf den Zufall zurückgehen kann. Davon ausgehend läßt sich einerseits eine These, anderseits die entgegengesetzte Antithese ableiten. Man kann natürlich fragen, ob man nicht zur Vermeidung dieses Widerspruchs die Annahme der Unabhängigkeit der betreffenden Teilchen fallenlassen soll; doch das müßte der ganzen Sachlage nach als eine verlegene Ausflucht erscheinen, wie wir darlegen werden.

Die Gruppe von Experimenten, um die es sich handelt, stellt nicht irgendein Randphänomen der Quantenphysik dar, sondern sie faßt die philosophisch-erkenntnistheoretische Problematik, die der gesamten Quantenphysik zugrunde liegt, gleichsam wie in einem Brennpunkt zusammen und wurde darum in Fachkreisen seit je eingehend diskutiert. Trotzdem läßt sich alles Entscheidende so darstellen, daß die wesentliche Problematik auch dem Nichtphysiker zugänglich sein dürfte.

I. Das Experiment

Wir denken uns ein Koordinatensystem, bestehend aus einer x-, y- und z-Achse. Im Schnittpunkt der drei Achsen befindet sich eine Anzahl von Positronium-Atomen. Von ihnen brauchen wir nur zu wissen, daß sie nach einiger Zeit in je 2 Lichtquanten zerfallen, die nach entgegengesetzten Richtungen auseinanderfliegen. Wir wollen alle jene Lichtquantenpaare untersuchen, die in die Richtung der positiven bzw. negativen x-Achse fliegen. Zu diesem Zweck stellen wir auf der positiven und negativen x-Achse in einigem Abstand vom Nullpunkt je einen Polarisationsanalysator auf. Von diesem brauchen wir nur zwei Dinge zu wissen:

1. Wir denken uns jeden Analysator als ein zylindrisches Gebilde, dessen Achse mit der (positiven bzw. negativen) x-Achse zusammenfällt. Um diese Achse ist der Analysator drehbar.



Zum messenden Erfassen der Drehung ist an dem Analysator (an der Stirnfläche des Zylinders) ein Zeiger angebracht[3]. Wenn der Zeiger parallel zu der positiven y-Achse steht, dann liegt er in der Ebene, welche durch die x- und die y-Achse gebildet wird, bildet also mit dieser Ebene einen Winkel von 0°. Dreht man den Analysator um seine Achse, so schwenkt der Zeiger aus der x-y-Ebene hinaus und bildet mit ihr einen von Null verschiedenen Winkel. (Der Winkel beträgt 90°, wenn der Zeiger parallel zur positiven z-Achse steht.) Diesen Winkel zwischen dem Zeiger und der x-y-Ebene wollen wir bei dem einen Analysator als φ, bei dem anderen als ψ bezeichnen.

2. Wenn ein Lichtquant auf einen Analysator trifft, so geht es entweder zur Gänze durch den Analysator hindurch, oder es geht zur Gänze nicht hindurch. Eine dritte Möglichkeit, daß etwa nur ein Teil der Energie des Quants durch den Analysator hindurchginge, besteht nicht. Das Durchgehen bzw. Nicht-Durchgehen wird durch einen entsprechenden Apparat, der hinter dem Analysator aufgestellt ist, registriert.

Was geschieht nun, wenn ein beim Zerfall eines Positronium-Atoms entstandenes Quantenpaar auf die Analysatoren trifft? Das hängt von den Winkeln φ und ψ ab. Wenn $\varphi = \psi$ ist, dann geht immer ein Quant durch, das andere nicht. Ist dagegen $\varphi = \psi \pm 90°$, dann gehen entweder *beide* Quanten durch, oder *beide* gehen nicht durch. Dazu ist freilich zu bemerken, daß dies nur für „ideale" Analysatoren gilt, welche alle Quanten, die sie theoretisch durchlassen bzw. nicht durchlassen sollten, auch tatsächlich durchlassen bzw. nicht durchlassen. Von einem realen Analysator wird diese Forderung nie hundertprozentig erfüllt, aber durch einen entsprechenden technischen Aufwand kann man die Diskrepanz zwischen einem realen und einem idealen Analysator beliebig klein machen. Hierin ist also kein eigentliches Problem zu sehen.

Ist der Winkel φ weder gleich ψ noch gleich $\psi \pm 90°$, dann gehen in einem gewissen Prozentsatz der Fälle beide Quanten durch bzw. nicht durch, in den restlichen Fällen geht ein Quant durch, das andere nicht.

So, wie wir das Experiment hier beschrieben haben, stellt es ein Gedankenexperiment dar, das bisher nicht tatsächlich durchgeführt wurde, dessen Ergebnis vielmehr aufgrund der Quantenelektrodynamik berechnet wurde. Bei der tatsächlichen Durchführung trafen die Quanten nicht auf Analysatoren, sondern auf Elektronen, von denen sie gestreut, d. h. seitlich abgelenkt wurden. Für den Zusammenhang zwischen Ablenkungsrichtung und Ablenkungshäufigkeit

[3] Die Zeiger geben die Lage der Polarisationsebene an.

sagt die Quantenelektrodynamik ganz eigentümliche und von der klassischen Physik abweichende Beziehungen voraus, und diese wurden experimentell eindeutig bestätigt[4]. Die Ablenkungsbeziehungen bei der Streuung an Elektronen stellen aber im theoretischen Formalismus das genaue Gegenstück zu den Durchgangsbeziehungen beim Auftreffen auf Analysatoren dar; da die theoretischen Voraussagen für die Streuung eindeutig bestätigt sind, kann man folglich nicht bezweifeln, daß die Theorie auch für das Auftreffen auf Analysatoren richtige Aussagen macht.

II. These und Antithese

Betrachten wir den Fall $\varphi = \psi$. In diesem Fall wird, wie oben erklärt, mit Gewißheit eines der Quanten durchgehen, das andere nicht. Bei welchem Analysator das Quant durchgehen wird und bei welchem nicht, darüber macht die Quantenphysik keine Angaben. Im Gegenteil: Es ist nach der Quantenphysik *grundsätzlich nicht voraussagbar,* ob im Einzelfall bei dem rechten oder linken Analysator ein Quant durchgehen wird; es handelt sich hier um einen typischen Fall des grundsätzlichen quantenphysikalischen Indeterminismus.

Trotzdem kann man die *These* ableiten, daß es auch im Einzelfall eindeutig seinsmäßig festgelegt (wenn auch nicht voraussagbar) sein muß, bei welchem Analysator das Quant durchgeht und bei welchem nicht. Die Ableitung dieser These wurde zum erstenmal von *A. Einstein* zusammen mit *N. Rosen* und *B. Podolsky* gegeben. Diese Autoren betrachteten allerdings nicht das von uns beschriebene Experiment, sondern ein ähnliches mit gleicher Problematik[5]. Auf unser Experiment übertragen, lautet die Argumentation von Einstein-Rosen-Podolsky wie folgt:

Angenommen, die Quanten flögen auseinander, ohne daß schon entschieden wäre, ob das nach rechts oder das nach links fliegende Quant durch den Analysator hindurchgeht. Die Quanten wären also noch „frei", sich beim Auftreffen auf ihren Analysator für Durchgehen oder Nicht-Durchgehen zu entscheiden. Angenommen, das nach rechts fliegende Quant sei das erste, das in irgendeiner Form diese Entscheidung trifft. Die Entscheidung des rechten Quants kann auf das linke Quant keinen Einfluß ausüben; denn die Quanten stehen nach ihrem Auseinanderfliegen nicht mehr in Wechselwirkung miteinander. Das linke Quant muß also seine eigene Entscheidung unbeeinflußt und unabhängig von der Entscheidung des rechten Quants treffen. Wenn aber beide

[4] Wu-Shaknov in: Physical Review 77 (1950) 136; vgl. Bohm-Aharonov in: Physical Review 108 (1957) 1070.
[5] Physical Review 47 (1935) 777.

Quanten ihre Entscheidungen unabhängig voneinander treffen, dann wird es in durchschnittlich der Hälfte der Fälle so kommen, daß *beide* Quanten durchgehen oder *beide* nicht durchgehen. In Wirklichkeit jedoch darf es bei $\varphi = \psi$ *nicht* vorkommen, daß beide Quanten durchgehen oder nicht durchgehen; es muß immer ein Quant durchgehen, das andere nicht. Also, so schließen Einstein und seine Mitarbeiter, muß man die Voraussetzung fallenlassen, von der die ganze Argumentation ausging, die Voraussetzung nämlich, daß es beim Auseinanderfliegen der Quanten noch nicht festgelegt sei, welches Quant durchgeht und welches nicht.

Man erkennt leicht, daß man eine gleichartige Argumentation für den Fall $\varphi = \psi \pm 90°$ ansetzen kann, in welchem mit Gewißheit beide Quanten durchgehen oder nicht durchgehen. Es ergibt sich also: Bei dem Auseinanderfliegen der Quanten muß es in jedem Quant auf irgendeine Weise eindeutig festgelegt sein, wie sich das Quant verhält, wenn es auf einen Analysator trifft, der auf den Winkel φ bzw. ψ eingestellt ist. Dabei müssen den Quanten für die verschiedenen Werte, die die Winkel φ und ψ annehmen können, *verschiedene* „Befehle" mitgegeben sein. Wenn nämlich die Quanten ohne Rücksicht auf die Werte von φ und ψ einfachhin etwa den „Befehl" hätten, daß das rechte Quant durchgeht, das linke nicht, dann müßten die Quanten diesem „Befehl" auch im Fall $\varphi = \psi \pm 90°$ gehorchen; in diesem Fall gehen aber beide Quanten durch oder beide nicht.

Auf welche Weise die geforderte Festlegung der Quanten geschieht, darüber ist mit der beschriebenen Argumentation natürlich gar nichts ausgemacht. Es braucht nur *irgendeine* Festlegung zu sein, und darum konnte man glauben, daß die von Einstein abgeleitete These unwiderlegbar sei; denn zur Widerlegung hätte man — so schien es — irgendeine Voraussetzung über die konkrete Art der Festlegung machen müssen, und damit wäre stets nur diese spezielle Art von Festlegung ausgeschlossen gewesen. Hier nun liegt das Verdienst von *J. S. Bell.* Er hat in einer Überlegung von geradezu genialer Einfachheit gezeigt, daß die bloße Annahme einer wie auch immer gearteten Festlegung auf einen klaren Widerspruch zu den beobachtbaren statistischen Gesetzmäßigkeiten führt, welche für das Verhalten der Quanten gegenüber Analysatoren gelten[6]. Bell hat aus den dort auftretenden relativen Häufigkeiten eine Prozentzahl konstruiert, welche kleiner als 30 % sein müßte, wenn irgendeine Festlegung bestände; in Wirklichkeit beträgt die fragliche Zahl jedoch 70 %, und damit ist ein Widerspruch aufgewiesen, der durch keine Ungenauigkeit der Messung usw. wegerklärt werden kann. Für die Einzelheiten der Argumentation Bells muß auf den Anhang verwiesen werden. Es sei jedoch ausdrücklich

[6] Physics 1 (1964) 195.

bemerkt, daß der Beweis Bells wesentlich verschieden ist von der Argumentation, mit der *J. v. Neumann* die Unmöglichkeit „verborgener Parameter" in der Quantenphysik nachweisen wollte[6a]. v. Neumann hat nur gezeigt, daß etwaige derartige Parameter *nicht beobachtbar* sein können, und hat insofern im Grunde nicht mehr geboten, als schon Heisenberg bei der Ableitung der Unschärfenbeziehung geleistet hatte. Nur aufgrund des positivistischen Denkansatzes, der das Nicht-Beobachtbare als nicht existent betrachtet, konnte v. Neumann von einer „Unmöglichkeit" verborgener Parameter sprechen. Bei Bell dagegen geht es ausdrücklich nicht um die Beobachtbarkeit, sondern um das bloße Vorhandensein einer verborgenen Festlegung; das ist das ganz Neue an Bells Argumentation.

III. Kopenhagener Interpretation

Der beschriebene Widerspruch von These und Antithese stellt für die „Kopenhagener Interpretation" der Quantenphysik, d. h. für die philosophische Deutung, die von *N. Bohr, W. Heisenberg, C. F. v. Weizsäcker* und anderen vorgelegt wird, keine Antinomie, sondern vielmehr eine völlige Bestätigung ihrer Auffassung dar. v. Weizsäcker hat sogar schon lange vor Einstein diesen Problemkreis behandelt und die Deutung im Sinn der Kopenhagener Interpretation gegeben[7]. Nach der Kopenhagener Interpretation ist nur die Makrophysik der Bereich des „Faktischen", des „Tatsächlichen", in dem die „klassische" Ontologie und damit die Sätze vom Widerspruch, vom ausgeschlossenen Dritten usw. gelten (vgl. jedoch dazu weiter unten). Die Mikrophysik dagegen ist der Bereich des Potentiellen, des Nur-Möglichen; nur durch die Wechselwirkung mit einem makrophysikalischen Meßinstrument geht ein Mikroobjekt aus der mikrophysikalischen Potentialität in die makrophysikalische Faktizität über. Dinge, die im Bereich des Faktischen widersprüchlich wären und sich gegenseitig ausschlössen, können im Bereich des Nur-Möglichen sehr wohl miteinander koexistieren — weil sie dort eben nur verschiedene Möglichkeiten, nicht gegensätzliche Faktizitäten darstellen. Ein Elektron beispielsweise kann nicht in faktischer Wirklichkeit gleichzeitig sowohl ein korpuskulares Teilchen als auch eine Welle sein; es kann aber sehr wohl gleichzeitig die Möglichkeit besitzen, sich gegebenenfalls als Korpuskel oder als Welle im makrophysikalischen Bereich zu manifestieren. Dementsprechend ist nach der Kopenhagener Interpretation sowohl die Ableitung der obigen These als auch der Antithese unzulässig. Denn beide Argumentationen befassen sich mit

[6a] J. v. Neumann, Mathemathische Grundlagen der Quantenmechanik, (Berlin 1932) 160—173.

[7] C. F. v. Weizsäcker in: Zeitschrift f. Physik 70 (1931) 114; vgl. auch N. Bohr in: Physical Review 48 (1935) 696.

mikrophysikalischen Objekten, nämlich mit den Lichtquanten vor deren Wechselwirkung mit dem makrophysikalischen Meßinstrument, welches das Durchgehen bzw. Nicht-Durchgehen durch den Analysator anzeigt, und beide Argumentationen behandeln diese mikrophysikalischen Objekte so, als ob sie dem makrophysikalischen Bereich angehörten, in dem das harte Entweder-Oder des Widerspruchsprinzips gilt.

Für die Kopenhagener Interpretation stellt also der Sachverhalt, den wir diskutieren, kein Problem und keine Antinomie dar. Man könnte freilich fragen, ob die Kopenhagener Interpretation dafür nicht mit einer anderen Antinomie belastet sei: Sie gründet ihre Behauptung von der Nur-Potentialität des Mikrobereichs auf physikalische Gegebenheiten. Damit dieser Schluß faktisch-gültig sei und nicht selbst im Bereich des Nur-Möglichen bleibe, muß den betreffenden physikalischen Gegebenheiten faktische Realität zukommen. Diese Bedingung ist zunächst erfüllt; denn alle Gegebenheiten, auf die sich die Quantenphysik stützt, lassen sich letzten Endes zurückführen auf makrophysikalische Zeigerstände makrophysikalischer Meßapparate, und die Makrophysik ist ja auch nach der Kopenhagener Interpretation der Bereich des Faktisch-Realen.

Aber scheint nicht gerade in dieser Auffassung eine innere Inkonsequenz der Kopenhagener Interpretation zum Ausdruck zu kommen? Sie faßt den Makrokörper als eine rein kollektiv-summenhafte Zusammenballung von Mikroelementen auf; ein „Wesensunterschied" zwischen Mikrowelt und Makrowelt, wie er etwa der aristotelischen Auffassung des Unterschieds zwischen Potentialität und Aktualität entspräche, ist der modernen Physik unbekannt[8]. Wenn aber die Makrowelt lediglich eine summenhafte Zusammenballung von Mikroobjekten darstellt, die ihrerseits einen nur-potentiellen Charakter tragen — wie kann dann die Makrowelt über den nur-potentiellen Charakter hinaus zu faktischer Realität gelangen?

Die Antwort sei anhand eines Vergleichs vorbereitet: Die Potentialität der Mikrowelt kommt in der „Doppelnatur" der Elementarteilchen zum Ausdruck, gemäß der ein und dasselbe Objekt je nach den Umständen durch zwei sich gegenseitig ausschließende Bilder, das Wellenbild und das Teilchenbild, beschrieben werden muß. Diese Doppelnatur haftet nicht nur dem einzelnen Mikroobjekt an, sondern sie überträgt sich zwangsläufig auf jedes System und jedes Kollektiv von Mikroobjekten und damit letzten Endes auch auf den Makrokörper. Trotzdem ist die Makrophysik der Bereich der klassischen Physik, in der es keine Doppelnatur gibt. Ist das nicht ein Widerspruch?

[8] Vgl. W. Büchel, Philosophische Probleme der Physik (Freiburg i. Br. 1965) 371ff.

Es ist kein Widerspruch, wenn man bedenkt, daß alle physikalischen Aussagen grundsätzlich nur Aussagen *im Rahmen der Meßgenauigkeit* sind. Wenn gesagt wurde, daß die Makrophysik der Bereich der klassischen Physik ohne Doppelnatur sei, so besagt dies: Im Rahmen der Meßgenauigkeit lassen sich in der Makrophysik keine Abweichungen von der klassischen Physik feststellen. Das ist aber auch nach der Quantenphysik völlig richtig; denn nach der Quantenphysik besitzen zwar auch die Makrokörper grundsätzlich eine Doppelnatur, aber die physikalischen Auswirkungen der Doppelnatur sind im makrophysikalischen Bereich im Verhältnis zu den dort meßbaren Größen so klein, daß sie sich jeder erreichbaren Meßgenauigkeit entziehen.

Auf diesem Hintergrund gesehen, bietet sich die logische und psychologische Begründung der quantenphysikalischen Aussagen über Mikroobjekte folgendermaßen dar: Die Quantenphysik geht aus von den makrophysikalischen Zeigerständen makrophysikalischer Meßinstrumente. Diese werden zunächst in „naiver" Weise als faktisch-real unterstellt; zugleich ist sich der Physiker bewußt, daß sie mit jenen Grenzen der Meßgenauigkeit behaftet sind, die natürlich auch schon in der klassischen Physik mit jeder Meßaussage verbunden waren. In die Aussagen über die Mikrowelt, die aus den Zeigerständen der Meßinstrumente abgeleitet werden, geht folglich die Ungenauigkeit der diesbezüglichen Meßaussagen mit ein. Es zeigt sich aber dann, daß die grundsätzliche Behauptung der Doppelnatur der Mikrowelt von dem kleinen Ungenauigkeitsspielraum, der durch die Genauigkeitsgrenzen der Meßinstrumente bedingt ist, *logisch unabhängig* ist: Wenn man sich die Angaben der Meßinstrumente im Rahmen der Meßgenauigkeit variiert denkt, bleibt der grundsätzliche Schluß auf die Doppelnatur der Mikroobjekte völlig unberührt; lediglich einige physikalische Konstanten ändern ihren Wert um einen ganz kleinen Bruchteil. Hat man auf diese Weise die Doppelnatur der Elementarteilchen erschlossen, dann muß man natürlich rückschließend folgern, daß auch die Meßinstrumente, welche zunächst in „naiver" Weise als faktisch-real, d. h. als doppelnatur-frei angesehen wurden, mit der Doppelnatur behaftet sind. Die dadurch bedingte Korrektur in der Auffassung der Meßinstrumente führt grundsätzlich zu Abweichungen von der klassisch-physikalischen Auffassung, aber diese Abweichungen sind so klein, daß sie unter den Rahmen der Meßgenauigkeit fallen. Infolgedessen wird der Schluß auf die Doppelnatur der Mikroobjekte von diesen Abweichungen ebensowenig berührt wie von den sonstigen Ungenauigkeiten der Meßinstrumente; der Schluß bleibt logisch verbindlich unabhängig davon, ob die Meßinstrumente als doppelnatur-frei oder doppelnatur-behaftet angesehen werden.

Grundsätzlich gesehen, trägt also nach der Kopenhagener Interpretation die *gesamte* Wirklichkeit einen nur-potentiellen Charakter, und das ist jene Modifikation des Seinsbegriffs, um die es diesen Autoren geht. Im makrophysikalischen Bereich wird diese Modifikation allerdings verwischt durch die Tatsache, daß im Rahmen der Meßgenauigkeit, der natürlich auch jede Sinneswahrnehmung unterliegt, alle Phänomene so sind, wie sie nach der „klassischen" Ontologie sein müßten. Für den Physiker ist infolgedessen in der Makrowelt der Unterschied zwischen „klassischer" und „moderner" Ontologie irrelevant; er kann so tun und wird zweckmäßigerweise auch so tun, als ob es in der Makrowelt „echt klassisch" zuginge, und er kommt so zu einem *scheinbaren* Wesensunterschied zwischen Mikro- und Makrowelt. In diesem Sinn ist es zu verstehen, wenn Bohr und Heisenberg als Physiker die Makrowelt für einfachhin faktisch-real erklären; bei v. Weizsäcker werden diese Verhältnisse viel nuancierter behandelt.

Das Vorstehende ist natürlich sehr summarisch und bedarf weiterer Präzisierung, aber eines dürfte klargeworden sein: Eine Auseinandersetzung mit der Kopenhagener Interpretation ist nur möglich von einem Punkt aus, der eindeutig als „echt klassisch" nachgewiesen werden kann, d. h. bei dem die Möglichkeit einer bloßen Verwischung des Unterschiedes zwischen „klassischer" und „moderner" Ontologie explizit ausgeschlossen ist. Die Erfüllung dieser Forderung ist durchaus nicht trivial, auch wenn man etwa vom Selbstbewußtsein ausgeht. Denn jede Art von Bewußtsein ist mit physiologischen Prozeßabläufen verknüpft, und diese sind an sich aufs beste geeignet, die Feinheiten, um die es geht, zu verwischen; unser Bewußtsein kann ja nicht einmal zwei gleichartige Eindrücke voneinander abheben, welche um 0,1 Sekunden auseinanderliegen, obwohl es sich dabei durchaus noch um makrophysikalische Unterschiede handelt. Damit soll nicht ausgeschlossen sein, daß durch transzendentale Reflexion oder auf andere Weise der Durchstoß zu einer „echt klassischen" Ontologie möglich sei; es sollte aber betont sein, daß man sich mit der Kopenhagener Interpretation, so wie sie vor allem bei v. Weizsäcker vorliegt, gründlicher auseinandersetzen muß, als das bisher geschehen ist.

IV. Andere Lösungsversuche

Lehnt man die Kopenhagener Interpretation ab, so muß man irgendeine der Voraussetzungen fallenlassen, die bei der Ableitung der These oder der Antithese gemacht wurden.

1. Man könnte zunächst bezweifeln, daß die Quantenelektrodynamik für das Experiment mit Analysatoren zutreffende Aussagen mache, da das Experiment ja tatsächlich nicht mit Analysatoren, sondern

mit Streuung an Elektronen durchgeführt wurde. Derartige Zweifel haben sich aber bis jetzt auf die Dauer immer als unhaltbar erwiesen, solange es sich um jene Größenordnungen und Energiebeträge handelt, für die die Quantenphysik empirisch tausendfach bewährt ist, und das ist bei unserem Experiment der Fall. Es war ja in der Geschichte der Quantenphysik so, daß jene Experimente, welche die Doppelnatur der Elementarteilchen am zwingendsten zum Ausdruck bringen, nämlich die Beugungserscheinungen an einzelnen Teilchen und die Interferenzerscheinungen beim Durchgang von Elektronen durch mehrere Spalte, durch Jahrzehnte hindurch nur als Gedankenexperimente diskutiert werden konnten und erst 1949, 1957 und 1961 tatsächlich durchgeführt wurden[9]. Soweit die Realisierung der Gedankenexperimente im Herrschaftsgebiet des dialektischen Materialismus erfolgte, mag sogar die stille Hoffnung mitgespielt haben, Abweichungen von den Voraussagen der Quantentheorie zu entdecken und so den Diamat von den ideologischen Schwierigkeiten zu befreien, die ihm die Quantenphysik bereitete. Derartige Hoffnungen wurden jedoch immer enttäuscht, und darum scheint es auch in unserem Fall nicht ratsam, von dieser Seite her eine Auflösung der Antinomie zu erwarten. Es kommt hinzu, daß die Antinomie nicht nur bei dem einen Experiment auftritt, das wir beschrieben haben; es sind noch wenigstens vier weitere Gedankenexperimente aus den verschiedensten Gebieten der Quantenphysik bekannt, die zu der gleichen Antinomie führen[10].

2. Man könnte daran denken, zwischen den auseinandergelaufenen Quanten eine verborgene Wechselwirkung anzunehmen, um so ihre Unabhängigkeit voneinander aufzuheben. Etwas Derartiges geschieht beispielsweise in einer von *D. Bohm* entwickelten Theorie, welche die Quantenphysik durch verborgene Parameter ergänzt, um auf diese Weise für Meßresultate, die nach der Quantenphysik grundsätzlich unvoraussagbar sind, eine seinsmäßige Vorausbestimmung zu erhalten[11]. Für den Fall unserer beiden Quanten besagt die Bohmsche Theorie, daß in jedem der auseinanderlaufenden Quanten ein verborgener Parameter vorhanden ist, der aber noch keine endgültige Entscheidung über Durchgehen oder Nicht-Durchgehen beinhaltet. Die endgültige Entscheidung fällt erst, wenn der verborgene Parameter des einen Quants mit den verborgenen Parametern seines Analysators in Wechselwirkung tritt. Wenn diese Entscheidung gefallen ist,

[9] Biberman-Suschkin-Fabrikant in: Doklady Akademii Nauk SSSR 66 (1949) 185; Jánossy-Naray in: Acta Physica Hungarica 7 (1957) 403; C. Jönsson in: Zeitschr. f. Physik 161 (1961) 454.

[10] Vgl. Anm. 4, 5 und 7; außerdem M. Furry in: Physical Review 49 (1936) 393, 476.

[11] Vgl. Anm. 4.

wird durch eine Wechselwirkung, welche die Distanz zwischen den Quanten mit unendlich großer Geschwindigkeit überbrückt, der verborgene Parameter des anderen Quants so eingestellt, daß er das Ergebnis liefert, welches zu dem Verhalten des ersten Quants paßt. Als Bohm erkannte, daß seine Konzeption zu derartigen Folgerungen führt, hat er sie aufgegeben.

Den grundlegenden Einwand gegen jede Art einer solchen Wechselwirkung kann man wie folgt formulieren: Wir denken uns die beiden Analysatoren so weit von dem Positronium-Atom entfernt, daß die Flugzeit von dem Atom bis zu den Analysatoren fünf Sekunden beträgt. Wir stellen fest, wann das Atom zerfällt — etwa dadurch, daß wir das Atom mit langwelligem Licht bestrahlen, welches seitlich abgelenkt wird, solange das Atom vorhanden ist. Sobald das Atom zerfallen ist, schieben wir an seine Stelle, also zwischen die auseinanderlaufenden Quanten, eine Wand aus einem zunächst beliebigen Material. Wenn zwischen den beiden Quanten noch eine Wechselwirkung bestände, wäre zu erwarten, daß sie durch die dazwischengeschobene Wand zumindest irgendwie modifiziert würde. Verwendet man Trennwände aus den verschiedensten Materialien, so wäre also wenigstens irgendein Einfluß von der Art zu erwarten, daß die wechselseitige Zuordnung von Durchgehen und Nicht-Durchgehen jedenfalls nicht mehr so eindeutig „funktionieren" würde wie ohne Trennwand. Die Quantentheorie erklärt jedoch, daß das Funktionieren der gegenseitigen Zuordnung von dem Einschieben einer Trennwand *grundsätzlich* nicht betroffen wird. Die Begründung dafür ist sehr einfach: Die Quantentheorie steht auf dem Boden der Relativitätstheorie, gemäß der eine Wirkungsübertragung über räumliche Distanzen hinweg höchstens mit Lichtgeschwindigkeit erfolgen kann. Wenn von dem Material der eingeschobenen Trennwand irgendein Einfluß auf die auseinandergeflogenen Quanten ausgeübt werden soll, so kann diese Einwirkung also höchstens mit Lichtgeschwindigkeit hinter den Quanten „hinterherlaufen". Die Quanten fliegen aber selbst mit Lichtgeschwindigkeit voraus, und infolgedessen kann jegliche von der Trennwand ausgehende Einwirkung die Quanten niemals einholen und darum auch ihr Verhalten gegenüber den Analysatoren nicht modifizieren.

Es ist außerdem zu bedenken: Die für uns entscheidende Wechselwirkung zwischen den Quanten könnte erst in dem Augenblick einsetzen, in dem das erste Quant seinen Analysator erreicht und sich für Durchgehen oder Nicht-Durchgehen entscheidet. Würde nämlich die Abstimmung der Quanten aufeinander zu einem früheren Zeitpunkt erfolgen, dann wäre in *jedem* Quant schon *vor* Erreichen des Analysators für *jeden möglichen* Winkel des Analysators das Verhal-

ten eindeutig festgelegt, und das ist eben jene Annahme, welche Bell als mit den empirischen Befunden unvereinbar nachgewiesen hat. Man kann nun nach der Quantentheorie den Abstand zwischen den Analysatoren grundsätzlich beliebig groß machen, ohne daß dadurch das Funktionieren der gegenseitigen Zuordnung im Verhalten der Quanten irgendwie beeinflußt würde; denn diese Zuordnung beruht auf dem Satz von der Erhaltung des Drehimpulses, und darauf hat der Abstand zwischen den Analysatoren keinen Einfluß. Würde man die Zuordnung auf eine Wechselwirkung zwischen den Quanten zurückführen, so müßte deren Wirksamkeit folglich grundsätzlich unabhängig sein von der Größe der zu überbrückenden räumlichen Entfernung, und das ist bei keiner bisher bekannten physikalischen Wechselwirkung der Fall.

Will man bei dieser Sachlage an einer verborgenen Wechselwirkung zwischen den auseinandergelaufenen Quanten festhalten, so gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder man nimmt eine Wechselwirkung an, die von jedem bekannten Material des eingeschobenen Schirms sowie von dem räumlichen Abstand zwischen den Analysatoren grundsätzlich nicht beeinflußt wird und die außerdem die Distanz zwischen den Quanten mit Überlichtgeschwindigkeit überbrückt (weil sonst eine von dem einen Lichtquant ausgehende Einwirkung das andere Quant nicht mehr einholen könnte). Die ursprüngliche Theorie Bohms führte zu solch einer absurden Annahme, und aus diesem Grund hat Bohm seine Theorie fallengelassen. Oder man bezweifelt die grundsätzliche Unabhängigkeit des beobachtbaren Verhaltens der Quanten von dem Einschieben der Trennwand, und dann gerät man in Widerspruch zur Quanten- und Relativitätstheorie und zieht sich die Schwierigkeiten zu, die wir oben unter Nummer 1 besprochen haben.

V. Zeitliche „Rückwirkung"

Den einzigen gangbaren Ausweg, der allerdings ebenfalls noch den überkommenen naturphilosophischen Auffassungen widerspricht, könnte folgende Überlegung weisen: Die Ableitung der Antithese basiert auf der Voraussetzung, daß die auseinanderfliegenden Quanten für *jeden möglichen* Wert der Winkel φ und ψ eine eindeutige Festlegung auf Durchgehen oder Nicht-Durchgehen in sich tragen. Würde man annehmen, daß die Quanten nur für den Winkel eine Festlegung in sich tragen, auf den der betreffende Analysator tatsächlich eingestellt ist, dann würde der Beweis der Antithese hinfällig. Überprüft man unter dieser Rücksicht den Beweisgang der These, so ergibt sich: Wenn man annehmen könnte, daß die Größe des Winkels, auf den der Analysator im Augenblick des Auftreffens des Quants eingestellt

ist, irgendeinen Einfluß auf das Geschehen bei der Entstehung der Quanten ausübe, dann würde die Argumentation der These nur ergeben, daß die Quanten für diese speziellen Winkel eine Festlegung in sich tragen müssen, und folglich würde die Voraussetzung für die Ableitung der Antithese entfallen. Es fragt sich also, ob man eine Einwirkung der Einstellung der Analysatoren auf das Geschehen bei der Bildung der Quanten annehmen kann.

Die wesentliche Schwierigkeit liegt in dem Umstand, daß die Flugstrecke der Quanten vom Ausgangspunkt bis zum Analysator und damit auch die Flugzeit beliebig groß gemacht werden kann. Während der Flugzeit kann die Einstellung der Analysatoren noch beliebig variiert werden; entscheidend ist erst die Einstellung in dem Augenblick, in dem das Quant auftrifft. Man könnte etwa — durch ein makrophysikalisches Meßinstrument — feststellen, daß das Positronium-Atom zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr existiert, und man könnte weiter — wieder durch ein makrophysikalisches Meßinstrument — fünf Sekunden später feststellen, daß ein Quant auf einen Analysator auftrifft. Wenn die Einstellung des Analysators bis zum Augenblick des Auftreffens des Quants beständig verändert wurde, müßte man folglich annehmen, daß die im Augenblick des Auftreffens vorliegende Einstellung einen irgendwie determinierenden Einfluß ausübe auf das Geschehen bei der Entstehung des Lichtquants, das sich doch — nach makrophysikalischer Zeitrechnung — fünf Sekunden *vorher* abspielte. Man käme also zu der Annahme einer Einwirkung von zukünftigem auf vergangenes Geschehen.

Diese Annahme ist jedoch nicht so abwegig, wie es auf den ersten Blick erscheint. Der Zerfall des Atoms und die maßgebliche Einstellung des Analysators stehen durch den dazwischenliegenden Flug des Lichtquants in einem Realzusammenhang miteinander, insofern das Quant beim Zerfall des Atoms entsteht und mit dem Analysator in seiner entscheidenden Einstellung in Wechselwirkung tritt. Der Flug des Quants ist ein mikrophysikalischer Einzelprozeß, und wir haben schon eingangs betont, daß man der Kopenhagener Interpretation wohl wenigstens so weit entgegenkommen muß, daß man die Kategorien des eigentlichen räumlichen Nebeneinanders und zeitlichen Nacheinanders für den mikrophysikalischen Bereich preisgibt. Infolgedessen kann man nicht sagen, daß die Entstehung des Quants im strengen und eigentlichen Sinn zeitlich vor seinem Auftreffen auf den Analysator liege; wir haben vorhin mit Absicht eine Formulierung gewählt, die lediglich zum Ausdruck brachte, daß die entsprechenden *makrophysikalischen* Instrumentenausschläge zeitlich voreinanderliegen. Man kann folglich nicht die Möglichkeit ausschließen, daß

innerhalb des unzeitlichen Vorgangs des Quantenflugs das „End"-stadium dieses Vorgangs, die Wechselwirkung mit dem Analysator, einen realen, aber nicht direkt beobachtbaren Einfluß auf das „Anfangs"stadium, die Entstehung des Quants, ausübe.

Zugunsten einer solchen Annahme könnte man auf die Tatsache hinweisen, daß schon in der klassischen Physik, also vor der durch die Quantenphysik bedingten Relativierung der mikrophysikalischen Zeitlichkeit, die zeitliche Irreversibilität des anorganischen Naturgeschehens sehr stark den Eindruck eines nur makrophysikalischen Phänomens macht[12]. Die zeitliche Irreversibilität des anorganischen Geschehens läßt sich nämlich in allen Fällen auf die Zunahme der Entropie oder verwandte Sachverhalte zurückführen. Die Zunahme der Entropie stellt aber ein wesentlich *statistisches* Phänomen dar, d. h., sie kann überhaupt nur als Eigenschaft eines *Kollektivs* vieler Elementarteilchen definiert werden. Bei einem Geschehen an einem einzelnen Teilchen, das nicht irgendwie in ein kollektiv-makrophysikalisches Geschehen (etwa in den Ablauf eines makrophysikalischen Meßprozesses) hineinverflochten ist, kann man von einer Zunahme der Entropie überhaupt nicht sprechen, und das legt zumindest die Annahme nahe, daß es bei einem derartigen mikrophysikalischen Einzelprozeß auch nicht jenen irreversiblen zeitlichen Richtungssinn gibt, der dem makrophysikalischen Geschehen zu eigen ist. Das gilt dann auch für jenen mikrophysikalischen Vorgang, der zwischen dem Entstehen des Quants und seiner Wechselwirkung mit dem Analysator liegt und den wir als „Flug" des Quants bezeichnet haben.

Alle diese bisherige Kritik an der Zeitlichkeit der Mikroprozesse blieb freilich bei der *negativen* Aussage stehen, daß die Irreversibilität des zeitlichen Nacheinanders und des darin eingebetteten Determinierungszusammenhangs dem mikrophysikalischen Einzelgeschehen nicht zugeschrieben werden könne. Über solche nur negativen Aussagen gehen wir hinaus, wenn wir annehmen, daß das „End"stadium des Vorgangs „Quantenflug", die Wechselwirkung mit dem Analysator, einen realen determinierenden Einfluß auf das „Anfangs"-stadium, auf die Entstehung des Quants, ausübe; dies wäre die erste *positive* Behauptung einer mikrophysikalischen „zeitlichen Rückwirkung".

Es scheint sogar, als ob auch dieser Lösungsversuch auf eine Antinomie, freilich an anderer Stelle, führe. Das zeitliche Nacheinander wurde seit je in metaphysisch-ontologischer Hinsicht gedeutet als Ausdruck einer unvollkommenen Einheit des zeitlichen Seienden, insofern dessen Sein in die verschiedenen Existenzmomente „auseinandergezogen" ist. Betrachten wir unter dieser Rücksicht die Unzeitlichkeit der Mikrowelt, so müssen wir sagen, daß sie gegenüber dem

[12] Vgl. Büchel, a. a. O. 142.

eigentlichen zeitlichen Nacheinander einen höheren Einheitsgrad zum Ausdruck bringt, so daß wir richtiger nicht von Unzeitlichkeit, sondern von Überzeitlichkeit sprechen sollten.

Das läßt sich zunächst erkennen, indem wir die mikrophysikalische „zeitliche Rückwirkung" vergleichen mit einem Phänomen, zu dessen Erklärung seit je eine irgendwie geartete Überzeitlichkeit als erforderlich angesehen wurde, nämlich mit dem natürlichen (menschlichen) Vorauswissen zukünftiger freier Ereignisse. Wir wollen hier nicht auf die Tatsachenfrage eingehen, ob es etwas Derartiges gibt; es geht uns augenblicklich nur um einen Wesenszusammenhang, den wir bei einer früheren Gelegenheit herauszuarbeiten versuchten[13]: *Wenn* es ein natürliches Vorauswissen zukünftiger freier Ereignisse gibt, dann bedeutet dies, daß der gegenwärtige Zustand der Psyche des Vorauswissenden durch ein zukünftiges Ereignis determiniert wird, und das kann wohl nur verstanden werden, wenn man dem Unbewußt-Physischen eine irgendwie überzeitliche Existenzweise zuschreibt. Damit soll eine Existenzweise gemeint sein, die irgendwie eine größere Einheitlichkeit aufweist als das „Auseinandergezogensein" der eigentlich-zeitlichen Existenz und die aufgrund dieser größeren Einheitlichkeit in der Lage ist, das „auseinandergezogene" echt-zeitliche Geschehen irgendwie „zusammenzufassen" und so zwischen dem vorausgewußten Ereignis und dem gegenwärtigen psychischen Zustand des Vorauswissenden einen Realzusammenhang herzustellen, der einen determinierenden Einfluß des vorausgewußten Ereignisses auf die Psyche des Vorauswissenden ermöglicht. Für eine genauere Durchführung dieses Gedankens sei der Leser auf die angegebene frühere Studie verwiesen; im augenblicklichen Zusammenhang geht es lediglich darum, daß zur Ermöglichung einer „Vorausdetermination" von gegenwärtigem Geschehen durch zukünftiges Geschehen nicht nur eine *Un*zeitlichkeit, sondern eine *Über*zeitlichkeit, also eine Existenzweise von größerer Einheitlichkeit als die des echt-zeitlichen Seins, angenommen werden muß. Bei der mikrophysikalischen „zeitlichen Rückwirkung", um die es uns geht, liegen die Dinge aber genauso wie beim natürlichen Vorauswissen: Die Entstehung der Quanten muß „vorausdeterminiert" sein durch jene Einstellung der Analysatoren, welche einige Sekunden später vorliegen wird, und zur Ermöglichung einer solchen Vorausdetermination muß man folglich nicht nur eine Unzeitlichkeit, sondern eine Überzeitlichkeit des mikrophysikalischen Geschehens annehmen.

[13] Schol 30 (1955) 233. Wenn dort gesagt wurde, daß das makrophysikalische Geschehen einen im eigentlichen Sinn zeitlichen Charakter besitze, so ist das im Sinn der Ausführungen am Ende von Abschnitt III zu korrigieren: Auch das makrophysikalische Geschehen ist grundsätzlich unzeitlich, aber die Auswirkungen dieser Unzeitlichkeit sind nicht mehr erkennbar.

Noch von einem anderen und allgemeineren Gesichtspunkt aus läßt sich zeigen, daß die Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit der Mikrowelt eine Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit bedeutet. Zunächst bezüglich der Unräumlichkeit: Wenn die Physik ein Elektron durch das Bild eines kontinuierlich räumlich ausgebreiteten Wellenzuges beschreibt, dann bringt sie damit die Tatsache zum Ausdruck, daß das Elektron in einem räumlich ausgedehnten Bereich unmittelbar, d. h. ohne Zwischenschaltung anderer Agentien, Wirkungen ausüben und aufnehmen kann. Ein echt-räumliches Seiendes wäre dazu nur fähig, indem es den fraglichen Raumbereich in kontinuierlicher Ausdehnung erfüllte, wobei für das Kontinuierlich-Ausgedehnte der bekannte Satz gilt, daß das „continuum" zwar „indivisum", aber „sine fine divisibile" ist. In der unbegrenzten Teilbarkeit kommt die unvollkommene Selbstidentität des echt-räumlich Seienden zum Ausdruck; gerade diese Teilbarkeit aber muß die Quantenphysik leugnen, weil Ladung, Masse usw. des Elektrons eine unteilbare und unzerlegbare Einheit bilden. Um diese Unteilbarkeit zum Ausdruck zu bringen, verwendet die Quantenphysik zusätzlich zum Wellenbild das Bild eines streng punktförmigen korpuskularen Teilchens; denn das Bild des Punktes stellt ja die einzige Möglichkeit dar, die grundsätzliche Unteilbarkeit und Unzerlegbarkeit in einem räumlichen Bild darzustellen[14]. Die Quantenphysik verwendet also das Wellenbild, um auszudrücken, daß ein Mikroobjekt einen ausgedehnten Raumbereich „beherrscht"; sie verwendet das Bild einer punktförmigen Korpuskel, um auszudrücken, daß diese Raumbeherrschung *nicht* zu jener Teilbarkeit und Zerlegbarkeit führt, wie es bei einem echt-räumlichen Seienden der Fall wäre; und das bedeutet eben, daß das Mikroobjekt eine Raumbeziehung von höherer Einheitlichkeit besitzt, als sie einem echt-räumlichen Seienden zukäme.

Entsprechendes gilt für den zeitlichen Geschehensablauf: Hier verwendet die Quantenphysik das Bild eines stetig-zeitlichen Geschehensablaufes zusammen mit dem Bild eines zeitlich streng punktuellen „Quantensprungs", und der „Quantensprung" stellt wieder die Leugnung jenes zeitlichen „Zerfließens" dar, welches für ein echt-zeitliches Geschehen mit der „Beherrschung" eines ausgedehnten Zeitintervalls verbunden wäre[15].

Aus all dem ergibt sich wohl, daß wir in der Mikrowelt nicht nur von Unräumlichkeit und Unzeitlichkeit, sondern von Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit sprechen müssen. Bei dem Makrokörper als Kollektiv von Mikroobjekten wird, wie am Ende von Abschnitt III dargelegt, die Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit verwischt, d. h.,

[14] Vgl. Büchel, a. a. O. 298 f.
[15] Ebd. 327 ff.

ihre Auswirkungen sind im Rahmen der Meßgenauigkeit nicht mehr zu erfassen, und das entspricht der allgemeinen Tatsache, daß das „Niveau" einer kollektiven Vermassung unter dem Niveau des einzelnen Individuums liegt. Aber grundsätzlich kommt auch noch dem Makrokörper eine Doppelnatur, also Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit, zu, und damit steht er grundsätzlich ontologisch höher als ein echt räumliches und zeitliches Gebilde.

Dieser Sachverhalt spitzt sich zu einer Art Antinomie zu, wenn wir nach der Zeitlichkeit etwa jener psychischen Akte fragen, welche die psychische Komponente in einer Sinnesempfindung darstellen. Diese Akte werden erlebt als *echt*-zeitlich; sie stellen ja jene Erfahrungsgegebenheiten dar, aus denen der Begriff des echten und eigentlichen zeitlichen Nacheinanders abstrahiert wird. Wenn die psychischen Akte darüber hinaus echt-zeitlich *sind*, dann besitzen sie eine zeitliche Existenzweise, deren Einheitsgrad nach dem Obigen geringer ist als der des mikrophysikalischen und sogar noch des makrophysikalischen Geschehens. Es ergäbe sich dann, daß die materielle Komponente in der Sinnesempfindung, der physiologische Prozeßablauf, eine zeitliche Existenzweise von grundsätzlich höherem Einheitsgrad aufwiese als die psychische Komponente, während doch anderseits die psychische Komponente gerade jenes einheitstiftende Prinzip sein soll, welches die Sinnesempfindung überhaupt erst zu einer Erkenntnis, also zu einem exercitium identitatis, macht. Einen direkten Widerspruch brauchte etwas Derartiges vielleicht nicht zu bedeuten, aber in die übliche Metaphysik des Bewußtseins würde sich eine solche Annahme doch nicht ganz zwanglos einfügen.

Eine ganz ähnliche Problematik ergibt sich, wenn man die Tatsache eines natürlichen Vorauswissens zukünftiger Ereignisse anerkennt und zur Erklärung eine Überzeitlichkeit des Psychischen annimmt. Diese Überzeitlichkeit muß dem *Unbewußt*-Psychischen zugeschrieben werden; denn alle bewußten Akte, welche mit dem Vorauswissen verbunden sind, erscheinen als ganz ebenso zeitlich wie irgendeine Sinnesempfindung. Die bewußte Komponente im Vorauswissen erscheint also als zeitlich, während die unbewußte Komponente als überzeitlich angenommen werden muß, und das bedeutet, daß die unbewußte Komponente eine größere Einheitlichkeit der zeitlichen Existenzweise aufweist als die bewußte Komponente. Nach der traditionellen Metaphysik des Bewußtseins möchte man aber eher das Umgekehrte erwarten, da doch das Bewußte eine größere Selbstidentität besitzt als das Unbewußte.

Um die Schwierigkeiten aus der Quantenphysik zu vermeiden, könnte man zu der Annahme neigen, daß die psychischen Akte zwar als echt-zeitlich erschienen, d. h. erlebt würden, daß sie aber in Wirklichkeit ganz ebenso wie die parallellaufenden physiologischen Prozesse „verwischt überzeitlich" seien. Damit hätte man aber im Bewußtsein selbst eine Diskrepanz von Erscheinungen und Wirklichkeit, während doch fast jede realistische Erkenntnistheorie davon ausgeht,

daß die im Bewußtsein gegebenen psychischen Akte jene Objekte seien, bei denen Erscheinung und Wirklichkeit nicht auseinanderfallen können. Auch das brauchte vielleicht keine unüberwindliche Schwierigkeit zu bedeuten; aber man erkennt doch, daß die Überzeitlichkeit des Mikrogeschehens der Metaphysik des Bewußtseins eben darum ein Problem aufgibt, weil sie der Materie eine höhere Seinsidentität verleiht, als in der traditionellen Metaphysik vorgesehen ist.

Um diese Problematik etwas zu entschärfen, könnte man fragen, ob nicht der Rückgriff auf die Über*räumlichkeit* der Mikrowelt dasselbe wie die Heranziehung der Überzeitlichkeit leisten könne. Man könnte etwa auf die Überlegungen oben (Abschnitt IV, 2: verborgene Wechselwirkung zwischen den Quanten) zurückgehen und darauf verweisen, daß die Quanten wegen ihrer Unräumlichkeit gar nicht so räumlich voneinander getrennt seien, wie wir dort vorausgesetzt haben. Dazu ist zu sagen:

Die Unräumlichkeit der Mikroobjekte drückt sich physikalisch vor allem in folgendem aus: Um darzustellen, daß etwa ein Elektron eine unteilbare und unzerlegbare Einheit bildet, muß es durch das Bild eines punktförmigen und insofern räumlich-unteilbaren Korpuskels beschrieben werden. Dasselbe unteilbare Etwas kann aber in einem räumlich ausgedehnten Bereich unmittelbar, d. h. ohne Zwischenschaltung anderer Agentien, Wirkungen ausüben und aufnehmen; um dies darzustellen, wird das Elektron durch einen Wellenzug beschrieben, der den ganzen fraglichen Raumbereich erfüllt. Innerhalb dieses Raumbereiches kann man sich also das Elektron als „unteilbar allgegenwärtig" denken. Außerhalb des von dem Wellenzug erfüllten Raumbereiches kann das Elektron jedoch nur durch Zwischenschaltung anderer Agentien Wirkungen ausüben und aufnehmen. Entsprechendes gilt von den auseinanderfliegenden Lichtquanten: Die Wellenzüge, innerhalb deren ein Quant „unteilbar allgegenwärtig" ist, haben eine Ausdehnung von höchstens einigen Metern und entfernen sich mit Lichtgeschwindigkeit voneinander. Wenn die Quanten einen Einfluß aufeinander ausüben sollten, müßte folglich der Abstand zwischen den Wellenzügen durch ein dazwischengeschaltetes Agens überbrückt werden, und damit ergäbe sich im wesentlichen die gleiche Situation, wie wir sie in Abschnitt IV, 2 behandelt haben.

Wie man sich also auch gegenüber der Antinomie von Einstein-Bell verhalten mag, ob man sich für die Ontologie der Kopenhagener Interpretation entscheidet oder für eine „zeitliche Rückwirkung": In jedem Fall ist ein Umdenken von Kategorien erfordert, dessen Auswirkungen sich zwangsläufig über die Quantenphysik hinaus erstrecken.

Anhang:

Der Unmöglichkeitsbeweis von J. S. Bell

Die Positronium-Atome befinden sich im ^1S-Zustand, in dem die Spins von Elektron und Positron antiparallel eingestellt sind und der Bahndrehimpuls gleich Null ist. Wir wollen es als „Koinzidenz" bezeichnen, wenn *beide* Lichtquanten durch die Analysatoren hindurchgehen oder *beide* gesperrt werden, als „Antikoinzidenz", wenn ein

Quant hindurchgeht, das andere gesperrt wird. Dann ist die relative Häufigkeit der Koinzidenzen gegeben durch $\sin^2(\varphi - \psi)$, die relative Häufigkeit der Antikoinzidenzen durch $\cos^2(\varphi - \psi)$. (Das ist eine Folge der Erhaltung des Drehimpulses beim Zerfall des Positronium-Atoms.) Bezeichnen wir die Differenz zwischen der relativen Häufigkeit der Koinzidenzen und der der Antikoinzidenzen mit $D(\varphi, \psi)$, so gilt folglich

(1) $D(\varphi, \psi) = \sin^2(\varphi - \psi) - \cos^2(\varphi - \psi) = -\cos 2(\varphi - \psi)$

Es sei nun im Sinn Einsteins angenommen, daß in dem Quant 1 eine verborgene Festlegung enthalten ist, welche für jeden möglichen Wert des Winkels φ jeweils festlegt, ob das Quant durchgeht oder nicht, und entsprechendes gelte für Quant 2 in bezug auf den Winkel ψ. Beide Festlegungen zusammen wollen wir als eine „Einstellung" bezeichnen. Selbstverständlich sind verschiedene Einstellungen möglich. Wir wollen sie durchnumerieren, wobei aber jeder einzelnen Einstellung nicht nur eine einzige Nummer zugewiesen werden soll, sondern so viele Nummern, wie der statistischen Häufigkeit des Auftretens dieser Einstellung entspricht. Wenn beispielsweise die erste Einstellung doppelt so oft auftritt wie die zweite, dann werden der ersten Einstellung etwa die Nummern 1 bis 8, der zweiten die Nummern 9 bis 12 zugeteilt usw. Die Gesamtzahl der so erhaltenen Nummern sei N. (Wenn die verschiedenen Einstellungen eine kontinuierliche Mannigfaltigkeit bilden, werden entsprechend Integrale mit Dichtefunktionen angesetzt.)

Wir definieren ferner eine Funktion $A(\alpha, n)$ in folgender Weise: Es sei $A(\alpha, n) = +1$, wenn die Einstellung Nummer n bestimmt, daß Quant 1 durch den auf $\varphi = \alpha$ gedrehten ersten Analysator hindurchgeht; es sei $A(\alpha, n) = -1$, wenn die Einstellung n bestimmt, daß Quant 1 bei $\varphi = \alpha$ nicht durchgeht. Auf diese Weise ist also für jeden Winkel α und jede Nummer n ein $A(\alpha, n)$ festgelegt. In derselben Weise definieren wir für Quant 2 eine Funktion $B(\beta, n)$, welche gleich $+1$ oder -1 ist, je nachdem, ob bei der Einstellung n das Quant 2 durch den auf $\psi = \beta$ gedrehten zweiten Analysator hindurchgeht oder nicht.

Aus diesen Definitionen ergibt sich: Wenn bei der Einstellung n das Produkt $A(\alpha, n) \cdot B(\beta, n) = +1$ ist, dann ergibt diese Einstellung für $\varphi = \alpha$ und $\psi = \beta$ Koinzidenz in dem oben definierten Sinn; ist das Produkt $A(\alpha, n) \cdot B(\beta, n) = -1$, so ergibt die Einstellung n Antikoinzidenz. Wir können also die früher definierte Differenz $D(\varphi, \psi)$ ausdrücken durch

(2) $D(\varphi, \psi) = (1/N) \Sigma A(\varphi, n) \cdot B(\psi, n)$

Nun gilt gemäß (1) und (2) für jeden beliebigen Winkel α:

$$D(\alpha, \alpha) = -1 = (1/N) \Sigma A(\alpha, n) \cdot B(\alpha, n).$$

Das ist aber nur möglich, wenn für jedes n gilt: $A(\alpha, n) = -B(\alpha, n)$. Wir können also schreiben:

(3) $D(\alpha, \beta) = -(1/N) \Sigma A(\alpha, n) \cdot A(\beta, n)$.

Daraus folgt:

$$D(\alpha, \beta) - D(\alpha, \gamma)$$
$$= -(1/N) \Sigma [A(\alpha, n) \cdot A(\beta, n) - A(\alpha, n) \cdot A(\gamma, n)]$$
(4) $$= (1/N) \Sigma A(\alpha, n) \cdot A(\beta, n) \cdot [A(\beta, n) \cdot A(\gamma, n) - 1].$$

Die letzte Umformung ist darum gestattet, weil immer $[A(\beta, n)]^2 = 1$ ist.

Wir bilden nun den Absolutbetrag der beiden Seiten von (4). Dabei beachten wir die allgemeine Regel

$$| \Sigma a_n \cdot b_n | \leq \Sigma | a_n | \cdot | b_n |.$$

In unserem Fall ist $| a_n | = | A(\alpha, n) \cdot A(\beta, n) | = 1$

$| b_n | = | [A(\beta, n) \cdot A(\gamma, n) - 1] | = 1 - A(\beta, n) \cdot A(\gamma, n)$.

Unter Berücksichtigung von (3) ergibt sich folglich

(5) $| D(\alpha, \beta) - D(\alpha, \gamma) | \leq (1/N) \Sigma [1 - A(\beta, n) \cdot A(\gamma, n)] = 1 + D(\beta, \gamma)$.

Diese Ungleichung muß für jedes α, β und γ gelten, also auch für $\alpha = 0$, $\beta = 45°$, $\gamma = 22{,}5°$. Für diese Werte ergibt sich aus (1) und (5)

$| 0 + \cos(-45°) | = 0{,}707 \leq 1 - \cos 45° = 1 - 0{,}707 = 0{,}293$,

und das ist ganz offensichtlich falsch.

Die analytische Philosophie in England und ihre Wandlungen

Von Carlo Huber, S. J.

In Oxford[1] erzählt man sich folgende Anekdote: Am Ende einer Vorlesungsreihe über „zeitgenössische Philosophie" gab Professor Ayer Gelegenheit zur Diskussion. Eine französische Studentin fragte ihn, wieso er den Existentialismus mit keinem Wort erwähnt habe. Sie bekam zur Antwort: „Das ist keine Philosophie, sondern Theater." Sie soll vor sich hin geflüstert haben: „Und was wir hier hören, ist Grammatik!"

Diese Anekdote bringt nicht nur zum Ausdruck, daß man sich gegenseitig nicht kennt und auch gar nicht besonders aneinander interessiert ist: Englische Philosophen lesen normalerweise keinen Heidegger und deutsche rümpfen über Russell gewöhnlich die Nase. Das ist beiderseits recht bedauerlich, weil man viel voneinander lernen könnte. Aber Philosophie scheint in Freiburg oder Paris etwas ganz anderes zu sein als in Oxford.

Schlimmer ist, daß hier ein typisches kontinental-europäisches Vorurteil spürbar wird: In der „englischen Philosophie" ist von Metaphysik keine Spur zu finden. Sie ist im Grunde gar keine wirkliche Philosophie, die sich mit den entscheidenden und tiefen Problemen der Menschheit befaßt. Man treibt nur triviale Sprachuntersuchungen: Was ein Wort in einem bestimmten Zusammenhang bedeute und wie man dieselbe Bedeutung auch anders ausdrücken könne. — Dem entspricht auf der anderen Seite des Kanals das Vorurteil, kontinentale Philosophie sei „Begriffsdichtung", metaphysischer Tiefsinn usw. Aber das interessiert uns hier nicht.

Der allgemeine Eindruck, den man bei uns von der englischen Philosophie hat, ist in groben Zügen doch der: Sprache — und mit ihr alles Denken — wird als ein logistisch-mathematisches Kombinationssystem verstanden. Innerhalb dieses Systems soll — wenigstens idealerweise — der Sinn und die nachprüfbare Wahrheit aller Aussagen, ihre Klarheit und eindeutige Mitteilbarkeit die naturwissenschaftlicher, ja mathematisch formalisierter Sätze sein. Philosophie hat darum nur die Aufgabe, den Sinn sprachlicher Formulierungen zu klären und dadurch Mißverständnisse, vor allem „metaphysische"

[1] Der im folgenden veröffentlichte Beitrag ist aus einem einjährigen Studienaufenthalt des Verf. in Oxford hervorgegangen (Die Schriftleitung).

Fehlinterpretationen zu verhindern. Philosophie sei so im Grunde *identisch* mit Logistik. Kurzum: Die englische Philosophie hat sich in der Form der Sprachanalyse unlösbar mit dem Logischen Positivismus verheiratet.

Diese Vorstellung ist vor allem seit etwa zehn Jahren in Deutschland verbreitet: Seit dieser Zeit wird ja hier in der Grundlagenforschung der Natur- und Sozialwissenschaften der Einfluß der Logistik und der Sprachanalyse spürbar. Dieser Einfluß ist wesentlich stärker, als die geringe Zahl von Logistikern und der Sprachanalyse im englischen Stil Verpflichteten auf den philosophischen Lehrstühlen vermuten läßt: Die Grundlagendiskussion der Wissenschaften spielt sich ja nicht in der philosophischen Fakultät und meist auch nicht unter Fachphilosophen ab. Über die Physik, Chemie, Biologie und die Sozialwissenschaften beeinflußt diese Art zu philosophieren, die man mit einem Schlagwort „neo-positivistisch" oder eben den „Logischen Positivismus" nennt, jedoch eine weit größere Zahl von Studenten, als es Studenten der Philosophie im eigentlichen Sinn überhaupt gibt! Ein deutliches Zeichen für diesen Einfluß auf das geistige Leben in Deutschland überhaupt hat man einerseits in „Anleihen" der Ideologiekritik im Stile Adornos aus Elementen der englischen Sprachanalyse[2], anderseits in der literarischen „Verarbeitung" Wittgensteinscher Sprachspiele in moderner deutscher Lyrik[3]. Sprachanalyse innerhalb eines mathematisch-logistisch verstandenen Sprachsystems erscheint so in Deutschland — man verzeihe uns die Übertreibung! — als „der letzte Schrei" auf dem philosophischen Markt: frisch aus England importiert!

Man ist — auf diesem Hintergrund! — einigermaßen perplex, wenn man in England und besonders in Oxford feststellt, daß der Logische Positivismus und die ihm entsprechende, systematisch verstandene Sprachanalyse hier ganz allgemein als *überholt* gilt: Er hat sich nicht bewährt. Man kann Sprache nicht als ein in sich geschlossenes, analytisches System verstehen! *J. O. Urmson* schrieb schon 1956 in seinem ausgezeichneten Überblick über die Entwicklung der englischen Philosophie zwischen den beiden Weltkriegen: „Der klassische Logische Positivismus mag tot sein; aber er hat nicht umsonst gelebt."[4] Und *P. F. Strawson* gab 1959 seinem Buch „Individuals" den Untertitel: „An Essay in Descriptive Metaphysics."[5] Fast dreißig Jahre vor-

[2] Z. B. im „Jargon der Eigentlichkeit". Natürlich ist Adornos Position in keiner Weise neopositivistisch!

[3] Z. B. bei H. Heissenbüttel. — K. Leonhard schreibt in seinem Leitfaden „Moderne Lyrik" (Bremen 1963): „Heutige Dichter berufen sich auf Wittgenstein: ‚Die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt.'" (47).

[4] J. O. Urmson, Philosophical Analysis. Its Development between the two World Wars (Oxford 1965) 129.

[5] London 1959.

her — seit A. J. Ayers „Language, Truth and Logic“ [6] — war das Wort „metaphysisch“ im ganzen englisch-sprachigen Raum ja nur als eine Art philosophisches Schimpfwort zu hören! Die Entwicklung der englischen analytischen Philosophie seit dem Ende des zweiten Weltkrieges ist so sicher wesentlich verwickelter, als es ihre einfache Gleichsetzung mit dem Logischen Positivismus vermuten läßt.

Das Ziel dieses Aufsatzes ist darum einfach, den angedeuteten falschen Vorstellungen von „englischer Philosophie“ gegenüber den Zusammenbruch des Logischen Positivismus in England darzustellen. Dies geschieht am besten, indem man die Geschichte der analytischen Philosophie seit B. Russels „Our Knowledge of the External World“ [7] erzählt: Die historische Entwicklung folgt hier in einem seltenen Maß der logischen Entfaltung der Probleme. Trotzdem wird dieser geschichtliche Überblick und die Darstellung der Problematik notwendig eine sparsame Auswahl und eine vereinfachende Schematisierung sein: Andere Namen könnten und müßten genannt werden. Bei weitem nicht alle englischen Philosophen, die nach Russell Sprachanalyse betrieben, waren „Atomisten“ oder nach Ayer „Logische Positivisten“. Vor allem aber machen auch und gerade die von uns als sozusagen typisch herangezogenen Vertreter ihre eigene Entwicklung durch: Für Wittgenstein und die Interpretation des „Tractatus“ ist das geradezu notorisch. Es gilt aber auch von Russell, Ayer, Wisdom, Ryle, Austin, Strawson und allen anderen. Schließlich ist dieser Artikel in Oxford geschrieben: Das bringt eine bestimmte Sicht der Entwicklung mit sich. Von Cambridge, London oder Harvard aus würde manches sicher etwas anders aussehen [8]. Allerdings war Oxford für die Entwicklung der analytischen Philosophie von solcher Bedeutung, daß diesem Gesichtspunkt eine besondere Berechtigung zukommt.

Das Entstehen der sprachanalytischen Methode im Bereich des „Logischen Atomismus“ seit Russell und Moore

Als der junge *Bertrand Russell* 1890 sein Studium in Cambridge begann, war die in England vorherrschende Philosophie der psychologistisch angehauchte Neu-Hegelianismus Bradleys. Russells Atomismus und seine und Moores [9] analytische Methode müssen zum Teil als Reaktion auf Bradleys monistisches Weltverständnis apriorischer

[6] London 1936, [2]1946.

[7] London 1914. — In der deutschen philosophischen Fachliteratur hat W. Stegmüller die Entwicklung der analytischen Philosophie gut dargestellt in: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie (Stuttgart [3]1965) 429–523. Vgl. ferner J. Hartnack, Wittgenstein und die moderne Philosophie (Urban-Bücher, 61). Für den englischen Sprachraum: M. J. Charlesworth, Philosophy and Linguistic Analysis (Louvain [2]1961).

[8] Für eine Sicht von Cambridge aus würde sich z. B. die Bedeutung von Wittgensteins Vorlesungsmanuskripten wichtiger darstellen.

[9] G. F. Moore selbst war nie Atomist.

Synthese und innerer Relationen begriffen werden, in dem jeder Satz seinen Sinn und seine Wahrheit nur im Systemganzen hat: Für den jungen Russell besteht unter dem Einfluß Meinongs[10] der einzelne Gegenstand des Denkens und der Sinneserkenntnis schlechthin *unabhängig* in sich selbst. Dies gilt auch von allen logischen und mathematischen Begriffsinhalten. Der mehr psychologisch und subjektiv ausgerichtete Empirismus J. St. Mills war darum keine Alternative. Für Russell, der sich schon bald intensiv der Mathematik zuwandte, kam er vor allem wegen seiner empirischen Begründung der Mathematik nicht in Frage. Russell und in gewissem Sinn auch Moore bewegen sich also schon früh auf einen realistischen Pluralismus zu.

Den entscheidenden Anstoß für seine Philosophie und besonders für seine reduktiv analytische Methode empfängt Russell jedoch von seinen logisch-mathematischen Studien. Denselben Weg, der für diese ganze Bewegung so typisch ist, geht etwas später Russells Schüler Wittgenstein. Von der mathematisch formalisierten Logik Peanos und Freges her entwickelt Russell zusammen mit Whitehead in den „Principia Mathematica“[11] den Aufbau der gesamten Mathematik aus rein logischen Begriffen und Axiomen. Die dieser Deduktion der Mathematik zugrunde gelegte Logik geht in ihrer Formalisierung, technischen Vollständigkeit und Einheitlichkeit weit über das von Peano und Frege Geleistete hinaus, so daß Russell damit zum eigentlichen Begründer der modernen Logistik wird.

Das entscheidende Merkmal der Russellschen Logik ist ihre „Extensionalität“: Das meint, daß komplexe logische Gebilde als rein *äußerliche* Verbindungen einfacherer Aussagen verstanden werden. Die Wahrheit oder Falschheit einer komplexen Aussage besteht in der Kombination der Wahrheit bzw. Falschheit ihrer einzelnen Teilaussagen, ihr Sinn, ihre Bedeutung in deren reiner Summierung. Wahrheit und Falschheit der Teilaussagen sind die *„Wahrheitsfunktionen“* der komplexen Aussage[12]. Nicht nur komplizierte mathematische Ver-

[10] Alexius Meinong (1853–1920), Schüler F. v. Brentanos. Seine psychologisch-gnoseologische Philosophie ist eine Theorie des Objekts, in der das Denken exakt der Wirklichkeit entsprechen soll. Für ihn gilt praktisch: „Unum nomen: unum nominatum.“

[11] Cambridge 1925, ²1927.

[12] Die Wahrheitsfunktionen für den komplexen Satz „p und q und r“ sind die einzelnen Werte (wahr–falsch) für „p“, „q“ und „r“:

p	q	r	p.q.r
W	W	W	W
W	W	F	F
W	F	W	F
F	W	W	F
W	F	F	F
F	W	F	F
F	F	W	F
F	F	F	F

„p und q und r“ ist also nur wahr, wenn „p“, „q“ und „r“ einzeln wahr sind; sonst ist es falsch.

halte, sondern auch so anscheinend ursprüngliche Begriffe wie die Zahlen werden damit auf einige wenige logische Grundbegriffe zurückgeführt[13]. Damit entfällt jedoch die Notwendigkeit, diesen Begriffen entsprechende *eigene* Wirklichkeiten anzunehmen: Die Reduktion komplexer Aussagegebilde auf ihre atomaren *logischen* Bestandteile reduziert auch den Umfang ursprünglicher *Wirklichkeit* auf atomare Tatsachen[14]. Es lag nahe, diese analytische Methode über die Mathematik hinaus auch auf andere Aussagen- und damit Sachgebiete anzuwenden. Hierfür boten sich zunächst bestimmte, einigermaßen exakte Fachsprachen an: z. B. die der Physik, die ja selbst ein gutes Stück weit mathematisch formalisiert ist. Russell selbst war auch schon bald davon überzeugt, er habe in der Logik der Principia Mathematica das logische Gerüst der *Sprache überhaupt* gefunden. Mit dieser Logik lasse sich *alles*, was überhaupt sinnvoll und exakt ausgesagt werden könne, extensional ausdrücken und damit auf atomare Aussagen *reduzieren*.

Freilich bleiben die vorhandenen, natürlichen Sprachen allzuweit hinter einer solchen Exaktheit und Durchsichtigkeit zurück: Ihre logische Struktur ist *verdeckt*. Komplexe Sprachgebilde enthalten und zeigen ihre extensionale, logische Struktur ja meist zunächst nur implizit, abgekürzt und verschwommen. Der Sprachgebrauch des Alltags *verfälscht* darüber hinaus die eigentliche logische Struktur der Sprache und führt dadurch zum Mißverständnis der Wirklichkeit. Philosophische Scheinprobleme sind ein typischer Fall solcher auf einem ungeklärten Sprachgebrauch beruhender Mißverständnisse. Es stellt sich also die Aufgabe, alle unscharfen und abgekürzten Aussagen, welcher Art sie auch seien, zu analysieren und auf ihre exakte, exten-

[13] Das sind die im System zulässigen und für es hinreichenden Verbindungen (logische Konstanten) zwischen irgendwelchen Einzelaussagen (logische Variablen: „p", „q", „r" usw.). Sie sind definitorisch festgelegt und aufeinander zurückführbar. Es sind neben der *Affirmation* (Behauptung eines Satzes „p". — Kein eigenes Zeichen. — Wahr, wenn „p" wahr; falsch, wenn „p" falsch): *Negation* („nicht": „-p". Wahr, wenn „p" falsch: falsch, wenn „p" wahr!), *Konjunktion* („und": „p.q". Wahr, wenn „p" und „q" beide wahr, sonst falsch), *Disjunktion* („oder": „p v q" = „-(-p . -q), *Implikation* („wenn": „p ⊃ q" = „-(p . -q), *Äquivalenz* („wenn und nur wenn": „p ≡ q" = „-(p . -q) - -(q . -p)". — „Oder" und „wenn" entsprechen hier nicht dem üblichen Sprachgebrauch. — Aus diesen Grundfunktionen und einer beliebigen Zahl von Variablen lassen sich alle komplexeren logischen Gebilde aufbauen und diese umgekehrt sich auf jene reduzieren. — Unter den komplexen logischen Gebilden fallen zwei Grenzfälle auf: Solche, deren Wahrheitsfunktionen alle den Wert „wahr" haben (z. B.: „p ⊃ -(-p)"), sind *Tautologien*. Sie sind unter Annahme jedes möglichen Tatbestandes wahr. Die, deren Wahrheitsfunktionen alle den Wert „falsch" haben (z. B. „p . -p"), sind *Kontradiktionen*. Sie sind für jeden möglichen Tatbestand falsch. Beide vermögen also keine Aussagen über Tatbestände in der Welt zu machen.

[14] Hier spürt man den radikalen Realismus von Meinong und Frege: *einem* Wort, *einem* Begriff, entspricht *eine* Wirklichkeit.

sionale Form zu bringen. Bei Aussagen, die durch eine Verfälschung der logischen Struktur zu Mißverständnissen und Pseudoproblemen führen, muß außerdem gezeigt werden, wie gerade die ungeklärte Struktur der Alltagssprache dafür verantwortlich ist.

So lassen sich alle überhaupt möglichen Aussagen auf ihre atomaren, logischen Bestandteile zurückführen. In ihrer abgekürzten, komplexen Form sind sie nur „logische Konstruktionen" aus diesen. Z. B. „Die Familie Maier lebt in Feindschaft mit der Familie Müller" ist eine logische Konstruktion aus Einzelaussagen über die einzelnen Glieder beider Familien und deren konkretes Verhalten zueinander. Die Wahrheit und Falschheit von Aussagen muß von der Wahrheit und Falschheit der Elementarsätze her entschieden werden, in die sie aufgelöst werden, und damit von deren kombinierten Wahrheitsfunktionen. Sinn, Inhalt, Bedeutung eines Satzes, das, was er *meint*[15], *besteht* in diesen Wahrheitsfunktionen. Das heißt z. B.: Mit dem Satz „Peter ist groß" bringe ich zum Ausdruck, *meine* ich, unter welchen Bedingungen ich diesen Satz für wahr und unter welchen ich ihn für falsch halte. Wenn ich keine solchen Bedingungen angeben kann, dann weiß ich tatsächlich *nicht*, was die Worte „Peter", „groß" oder „ist" bedeuten. Ich gebe dann meinen Sprachlauten keinen Sinn. Da man das Feststellen der Wahrheitsfunktionen eines Satzes dessen „Verifizierung" nennt, sagt man dann auch: Die Bedeutung eines Satzes ist die Methode seiner Verifizierung.

Ein Satz, der sich grundsätzlich nicht auf Wahrheitsfunktionen zurückführen läßt, kann nicht verifiziert werden: Es gibt keine angebbaren Bedingungen, unter denen er wahr oder falsch wäre. Ein solcher Satz *ist* dann aber auch nicht wahr *oder* falsch. Er ist einfachhin sinnlos; er hat keine Bedeutung und drückt keinen Inhalt aus. Er ist überhaupt keine Aussage und kein Satz, sondern tritt nur in deren Gewand auf. Die Analyse entlarvt ihn als sinnloses Wortgebilde. Sätze, die sich bei ihrer Analyse als *Tautologien* herausstellen[16], können grundsätzlich keinerlei Aussage über die Wirklichkeit machen. Sie sind ja mit *jedem* Wahrheitswert ihrer Elementarsätze und so mit jedem möglichen Tatbestand verträglich. Sie ergeben sich einfach aus dem definitorisch festgelegten Sinn der logischen Konstanten des Systems[17], aus dem logischen „Symbolismus". Sie entspringen also keineswegs als „notwendige Wahrheiten" irgendeiner nichtempirischen Einsicht in einen Sachverhalt. Nicht nur alle Sätze der Logik und Mathematik sind solche Tautologien. Die Analyse von Aussagen und ihre Reduktion auf Elementarsätze geschieht in Tautologien: Bei der

[15] Im Englischen „meaning".
[16] Vgl. Anm. 13.
[17] Vgl. Anm. 13.

Analyse eines Satzes muß ja dessen Bedeutung unverändert erhalten bleiben. Auch Grundbegriffe der Wissenschaften und Naturgesetze werden teilweise als „implizite Definitionen" und somit als Tautologien betrachtet. Ebenso läßt sich eine Reihe metaphysischer Scheinprobleme dadurch bereinigen, daß man sie als Tautologien erkennt und ihnen damit den Anspruch nimmt, Aussagen über die *Wirklichkeit* zu machen. Nur Sätze, die weder Tautologien noch Kontradiktionen sind, können etwas über Tatsachen aussagen. Sie müssen und können anhand der Wahrheitsfunktionen ihrer Elementarsätze verifiziert werden. Das heißt, es stellt sich hier letztlich die Frage, ob ein bestimmter atomarer Sachverhalt in der Wirklichkeit gegeben ist oder nicht. Diese Frage kann nur von der unmittelbaren *Erfahrung* des betreffenden Sachverhaltes her beantwortet werden.

Es ist klar, daß diese Form der Philosophie und ihre Methode mit den meisten Aussagen der traditionellen Metaphysik nicht gerade wohlmeinend umgeht. Ganze Gebiete der überkommenen Philosophie erledigen sich ja so einfach: Keine Aussage über Gott scheint auf diese Weise verifizierbar. Dasselbe gilt von der Existenz einer geistigen Seele und ihrer Unsterblichkeit. Ob der Ethik Aussagencharakter zugestanden wird, hängt davon ab, ob man *moralische* atomare Sachverhalte und elementare Werturteile annimmt. Andernfalls reduziert sich Ethik eben wie Ästhetik auf Aufforderungen und Gefühlsäußerungen und die *tautologische* Behauptung eines moralischen Standards einer bestimmten Gesellschaft. Auch für solche Allgemeinaussagen, die sich nicht als implizite Definitionen erkennen lassen, stellt sich die Frage, ob man atomare, universale Tatsachen zulassen will oder eben diesen Allgemeinaussagen den Aussagencharakter bestreitet.

Übereinstimmend nimmt man eigentlich nur die ganz einfachen Tatbestände der Sinneserkenntnis als atomare Fakten an: „Das da ist rot" usw. Der Grund dafür liegt nicht nur in der sicher vorherrschenden empiristischen Einstellung. Die *Einfachheit* der logischen Struktur solcher Berichte über Sinneswahrnehmungen legt eben nahe, daß man in ihnen die *Elementar*sätze der Sprache gefunden hat. Hier wird ja anscheinend von einem letztlich einfachen Gegenstand eine nicht mehr weiter zurückführbare Eigenschaft oder Beziehung ausgesagt. Wir werden auf die Schwierigkeiten dieser Position noch zurückkommen. Dennoch ist Russells Logischer Atomismus nicht eigentlich anti-metaphysisch: Es liegt ihm im Gegenteil eine ganz bestimmte Anschauung vom Aufbau der Welt und vom Verhältnis der Sprache zu den Tatsachen zugrunde: Die atomaren Sätze, auf die alle anderen reduziert werden, sind nicht nur die *logisch* letzten, voneinander unabhängigen und so nur äußerlich miteinander verbind-

baren Bestandteile der *Sprache*. Sie *formulieren* die atomaren *Tatsachen*, aus deren Summe die Gesamtheit der Welt besteht[18]. Sie drücken diese aus, ja *bilden* sie *ab*. Die realistische Entsprechung von Sprache, Logik und Wirklichkeit wird so gewahrt, ja extrem betont. Die Struktur der atomaren Sätze soll die Struktur der Sachverhalte abbilden. „In einer logisch vollkommenen Sprache würden die Worte eines Satzes genau den einzelnen Elementen des betreffenden Sachverhaltes entsprechen. ... Eine solche Sprache wird auf den ersten Blick die logische Struktur der behaupteten oder verneinten Tatsache sehen lassen." [19] Zu diesem Ziel muß der atomare Satz so gebaut sein, daß sein Objekt ein völlig singulärer Begriff und sein Prädikat eine einfache, eindeutige Bestimmung ist. Nur dann bildet er eine atomare Tatsache ab, daß nämlich ein bestimmter partikulärer Gegenstand eine bestimmte Eigenschaft besitzt oder nicht. Die logischen Eigenschaften des *Subjekts*begriffes, einer logischen Partikel[20], und des *Prädikats*begriffes, einer Bestimmung, schließen sich in einem solchen Verständnis notwendig gegenseitig aus. Daraus folgt, daß der Subjektsbegriff, die logische Partikel, keine „Beschreibung" sein darf. Als Beschreibung (z. B. „Das neue Haus der Jesuiten in der Zuccalistraße") enthält er ja prädikatsartige, *allgemeine* Bestimmungen. Der Subjektsbegriff darf also noch durch keinerlei Aussage bestimmt sein. Er muß ein „logischer Eigenname" sein. Statt „Der Baum ist groß" muß man also sagen: „Das da ist ein Baum und ist groß." Oder statt: „Der augenblickliche König von Frankreich ist kahl": „Es gibt etwas und nur eines, das ist jetzt König von Frankreich und ist kahl." [21]

Natürlich taugen die üblichen Namen nicht als sprachlicher Ausdruck für logische Eigennamen: „Erna" ist Abkürzung für „meine Schwester" oder in einem andern Kontext für „Gotthards Frau". Als logische Eigennamen bleiben also nur Demonstrativpronomina und -adverbia übrig: „Das da", „hier" usw. Aber auch sie dürfen nicht im alltäglichen Sinn verstanden werden, da auch sie oft nur abgekürzte Beschreibungen sind für: „Das, worauf ich jetzt zeige." — Aus all dem folgt, daß als atomarer Sachverhalt nur ein Sachverhalt *direkter* und *augenblicklicher* Kenntnis in Frage kommt. In jedem anderen Fall ist der Begriff, den man für den Gegenstand verwendet, notwendig wieder eine Beschreibung, etwa meiner Erinnerungsvorstellung, aber kein logischer Eigenname.

[18] Vgl. L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus (London 1922) 1. bis 1. 2.

[19] B. A. W. Russell, The Philosophy of Logical Atomism (The Monist 1918/19). — Vgl. Anm. 10 und 13.

[20] Russells „particulars". Vgl. Russell, Monist 1918.

[21] Ein seit Russell berühmtes Beispiel. Das Problem liegt natürlich darin, daß es keinen König von Frankreich mehr gibt.

Ähnlich vorsichtig muß man mit den anscheinend so einfachen Begriffen für Sinnesqualitäten umgehen: Worte wie „rot", „groß", „daneben" geben ja schon nicht mehr eindeutig die genaue Charakteristik *dieses* bestimmten Farbtones, *dieser* Beziehung oder Gestalt in einem *bestimmten* Sachverhalt wieder. Vor allem aber ist die einzelne Sinnesqualität eines bestimmten Sachverhaltes letztlich nicht mehr von der Sinnesempfindung des Erkenntnissubjektes abtrennbar und grundsätzlich immer möglichen Sinnestäuschungen ausgesetzt. So bleibt als Gegenstand eines atomaren Sachverhaltes nur etwas fast Ungreifbares übrig, das man kaum identifizieren kann, und als seine Bestimmung etwas, das dauernd in Gefahr ist, sich ins Subjektive zu verflüchtigen. Damit tauchen zum erstenmal die später so entscheidenden Probleme der Identifizierung und Re-identifizierung von partikulären Gegenständen[22] und die Frage nach den Sinnesdaten[23] auf.

In dem Anspruch der logisch exakten Sprache, den Sachverhalt *abzubilden,* wird jedoch zweierlei deutlich: Erstens genügt es bei der Analyse nicht, komplexe logische Gebilde auf einfachere zu reduzieren, die aber doch derselben Aussagen*ebene* angehören. Nur wenn es sich schon von Anfang an um einen Tatbestand *direkter* Kenntnis handelt, gehören Anfangs- und Endprodukt der Analyse *derselben* Ebene an: z. B. „Das ist ein Baum, und er ist groß." — Sonst muß man in der Analyse gerade auf diese *andere* Ebene der direkten Kenntnis gelangen, weil man nur dort logische Eigennamen verwenden kann: z. B. „Erna" = „die und nur die, der ich im Moment einen Brief schreibe" — wobei natürlich eine Reihe von Begriffen einer weiteren Analyse bedarf. Konsequenterweise legt sich hier schon die Reduktion aller Aussagen auf Protokollsätze über momentane Sinnesdaten im Sinne des Wiener Kreises nahe. — Zweitens: Diese analytische Methode und der Atomismus bedingen sich gegenseitig: Ziel der Methode ist, durch die Entsprechung von sprachlicher Aussageform und Sachverhalt Einsicht zu gewinnen in die Struktur der Welt. Der Logische Atomismus ist die Metaphysik, die der analytischen Methode Ziel und Berechtigung gibt. *Urmson* sagt das so: „Wenn man von logischer Form reden will" — nämlich von der eigentlichen und exakten Form, auf die unsere Aussagen gebracht werden müssen — „und wenn man Analyse treiben will, dann muß man entweder ein logischer Atomist sein oder sich eben eine bessere Rechtfertigung einfallen lassen."[24]

[22] Das Problem der Identifizierung von logischen Partikeln spielt bis in die jüngste Zeit hinein eine Rolle: vgl. P. F. Strawson, Individuals.
[23] Vgl. unten S. 228 f.
[24] A. a. O. 98.

Der Logische Positivismus in England seit Ayer

Der Umschwung vom Atomismus zum Positivismus in England in den frühen dreißiger Jahren besteht im wesentlichen im Aufgeben der atomistischen Metaphysik als der rationalen Rechtfertigung der analytischen Methode. Damit zugleich und dadurch bedingt vollzog sich eine wesentliche Verschärfung der empiristischen Position. Zwar führen zu dieser Ablehnung der atomistischen Metaphysik auch deren spezifische Schwächen. Wir haben oben einige angedeutet. Diese spielen für die Entwicklung der einzelnen Philosophen auch eine Rolle und zeigten sich zum Teil schon früher. Teilweise handelt es sich dabei um Probleme, die auch den Positivismus betreffen und die weitergetragen werden, bis sie schließlich auch diesen desavouieren. Der entscheidende Grund für die Ablehnung des Atomismus war jedoch ein *prinzipieller:* die grundsätzliche Ablehnung jeder Metaphysik!

So darf das Aufblühen des Logischen Positivismus in England auch nicht als eine Revolte des englischen „common sense" gegen eine überspitzte Philosophie verstanden werden. Freilich waren Moore und andere, obwohl Anhänger der analytischen Methode, nie Atomisten gewesen. Sie wurden aber aus ihrer Tradition heraus auch nie Positivisten! — Freilich ist in der Art, in der der Positivismus des Wiener Kreises in England übernommen wird, etwas von dieser philosophischen Haltung spürbar. Diese zeigt sich aber gerade darin, daß die extrem konsequenten Positionen Schlicks und Carnaps nie viel Anklang fanden. Ja die Konsequenz dieser Richtung trug wesentlich zum späteren Zusammenbruch des positivistischen Systems bei. Nein: Die Ablehnung des Atomismus in dieser Zeit ist eine grundsätzliche und wesentlich *systematische* Ablehnung *jeder* Metaphysik!

Der Anstoß zu dieser Entwicklung kam eigentlich nicht von außen. Freilich erklärt sich der so plötzliche Zusammenbruch des Atomismus daraus, daß im Wiener Kreis die entsprechenden Argumente schon seit Jahren vorbereitet waren. Vor allem stammte der Wiener Kreis ja aus derselben geistigen Tradition: Nach dem ersten Weltkrieg bestand in Wien eine Gruppe von empiristisch eingestellten Philosophen, die starkes Interesse an der Entwicklung der Wissenschaften, besonders der Mathematik und Physik, nahmen. Sie waren stark beeinflußt von Machs älterem Positivismus und von Russells mathematischen und logischen Schriften. Als Wittgenstein, der nach seiner Studienzeit in Cambridge wieder in Österreich lebte, 1921 den Tractatus veröffentlichte[25], bekam dieser für den Wiener Kreis, der sich 1922 formell konstituierte, entscheidende Bedeutung. Der „Logische Positivismus" bzw. „Empirismus" wurde die offizielle Lehrmeinung.

[25] Vgl. Anm. 18.

Wittgenstein hatte im Tractatus immer wieder darauf hingewiesen, daß man über das Verhältnis der Sprache zur Wirklichkeit einfachhin nicht reden könne. Über die „Abbildung" der Wirklichkeit durch die sprachliche Form der Aussage läßt sich sprachlich nichts sagen: Wenn Sprache abbildet, dann tut sie das nämlich gerade nach der Art des Bildes: Sie *zeigt* das Abgebildete und dessen Struktur, aber sie macht keine Aussage darüber. Sie *sagt* es nicht. „Was sich zeigt, kann nicht gesagt werden." [26] Man kann ja auch den Vorgang des Malens und die Beziehung eines Gemäldes zum dargestellten Gegenstand nicht wiederum auf die Leinwand bringen. Wenn das so ist, dann kann es natürlich keinerlei *sach*bezogene Philosophie, keine Metaphysik geben, weil man sie einfach nicht sagen kann.

Diese Position folgt schon aus der logischen Struktur der Sprache, wie Russell sie entwickelte: Wenn Sätze nur dann sinnvoll sind, wenn man sie verifizieren kann, d. h. wenn sie sich auf die Wahrheitsfunktionen ihrer aus direkter Beobachtung stammender Elementarsätze reduzieren lassen, dann sind alle sinnvollen Sätze entweder Tautologien, die keine Aussage über die Wirklichkeit machen, oder selbst empirische Sätze. Metaphysische Behauptungen erheben jedoch den Anspruch, Aussagen über die Wirklichkeit zu machen. Sie wollen also keine Tautologien sein. Anderseits will Metaphysik von der Naturwissenschaft und damit von empirischer Beobachtung *unabhängige* Aussagen machen oder doch wenigstens solche, die in ihrer *Sach*haltigkeit darüber hinausgehen. Ihre Sätze sollen also gerade *als* metaphysische Sätze grundsätzlich *nicht* im obigen Sinn aus der Erfahrung verifizierbar sein [27]. Daraus folgt, daß alle metaphysischen Sätze sinnlos sind: Sie machen überhaupt keine Aussage.

Das gilt natürlich nicht nur von der traditionellen Metaphysik, die schon der Atomismus ablehnte. Es gilt genauso von allen Sätzen, die die logischen Atomisten über das Verhältnis der Sprache zur Wirklichkeit machen, von jeder Aussage über atomare Fakten, deren Struktur usw. Wie soll man solche Sätze denn verifizieren? Sicher sind sie nicht als Tautologien gemeint. Sie wollen ja Aussagen über die Wirklichkeit machen. Durch irgendeine empirische Beobachtung können sie aber nicht verifiziert werden. Also sind sie metaphysischer „Unsinn". Nicht nur eine *bestimmte* Aussage der Philosophie über die Wirklichkeit ist somit *falsch. Jede* solche Aussage ist *unsinnig*. Philosophie kann überhaupt keine Aussage über die Wirklichkeit machen. Das kann nur die

[26] A. a. O. 4. 12 – 4. 1212. Vgl. 4.111.

[27] Hier geben wir natürlich die Meinung des Logischen Positivismus über die Metaphysik wieder. Deren tatsächliches Verhältnis zur Erfahrung ist komplizierter. Außerdem hängt hier alles davon ab, wie man Erfahrung bestimmt.

Empirie, die Beobachtung: die „Naturwissenschaft“ [28]. Deren Sätze allein sind grundsätzlich verifizierbar. Philosophie hat also nur mehr die Aufgabe, mit ihrer analytischen Methode über die Sprache zu wachen: Aussagen zu klären. Sie ist Sprachkritik. Sie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Eigentlich „klärt“ sie nicht einmal, was die Beobachtungssätze der Naturwissenschaft meinen: Sie sagt nur immer wieder gegenüber jedem metaphysischen Verständnis dieser Sätze, daß sie das *nicht* meinen können. „Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also die Sätze der Naturwissenschaft — also etwas, was mit Philosophie eigentlich nichts zu tun hat —, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat.“ [29]

Natürlich hat Wittgenstein durch große Teile des Tractatus genau etwas anderes getan: nämlich atomistische Metaphysik getrieben. Aber er weiß das und sagt deshalb am Ende des Tractatus: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie — auf ihnen — über sie hinausgestiegen ist.“ [30] Der Schluß ist dann das berühmte Zitat von Lichtenberg: „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ [31]

Das alles hatte Wittgenstein schon 1922 geschrieben, aber in der Zeit des Logischen Atomismus überlas man es und blieb bei seinen atomistischen Thesen stehen. Es brachte ihm höchstens Kritik ein. In Wien wurden jedoch gerade diese Gedanken des Tractatus aufgenommen und schnell fruchtbar.

Ayer, der sich Anfang der dreißiger Jahre eine Zeitlang zu Studien in Wien aufhielt und an den Diskussionen des Kreises teilnahm, wurde gerade von diesen Gedanken beeinflußt. Mit seinem nach seiner Rückkehr 1934/35 geschriebenen Buch „Language, Truth and Logic“ verhalf er dem Logischen Positivismus in England zu einem raschen und vollkommenen Sieg.

Welche *Rechtfertigung* gibt sich die analytische Philosophie nun, nachdem sie sich von ihrer atomistischen Begründung befreit hat? Ihre einzige Aufgabe ist die Sprachkritik. Ihr Gegenstand ist nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Sprache. Sie kann also eigentlich nicht von Tatsachen und Dingen reden, sondern nur von Sätzen und Wörtern. Das wird von Carnap und seit Ayer auch in England grundsätzlich konsequent durchgeführt: Philosophisch sagt man nicht: „Eine

[28] Die häufige Identifizierung von Erfahrung und Naturwissenschaft ist zu beachten! — Vgl. L. Wittgenstein, a. a. O. 4.111, 6.53.
[29] A. a. O. 6.53. — Vgl. 4.0031, 4112.
[30] A. a. O. 6.54.
[31] A. a. O. 7.

Rose ist ein Gegenstand", sondern: „‚Rose' ist ein Dingwort", nicht: „Es ist eine Tatsache, daß die Rose rot ist", sondern: „‚Die Rose ist rot' ist ein Satz." Statt der „materialen" Ausdrucksweise, die von Dingen, Gegenständen, Seienden oder Personen redet, ist die „formale" zu gebrauchen, die nur Sätze, Wörter usw. kennt.

Diese Umformung materialer in formale Ausdrücke wird eine wesentliche Aufgabe der philosophischen Analyse. Auch sie hilft wieder, metaphysische Pseudoaussagen zu entlarven. Die materiale Ausdrucksweise unserer Alltagssprache ist ja nach Carnap eine der wesentlichen Quellen der Metaphysik. So wird z. B. Wittgensteins berühmtes Wort: „Es gibt allerdings auch Unaussprechliches" übersetzt: „Es gibt Worte, die keine Worte sind" — ein reiner Widerspruch!

Freilich ist die Umformung gewöhnlicher Sätze in die formale Ausdrucksweise bisweilen schwierig, aber sie ist grundsätzlich immer möglich. Sie braucht auch gar nicht immer durchgeführt zu werden: Die materiale Sprache ist ja nicht eigentlich falsch. Man kann sie also ruhig weiter benützen, wenn man sich nur darüber klar ist, was man tut und sich vor ihren spezifischen Gefahren hütet.

Man kann also genauso wie bisher Analyse treiben; nur ist deren Aufgabe jetzt eine andere: Es geht nicht mehr darum, die logische Struktur der *Welt* und ihren Aufbau aus atomaren Tatsachen aufzuzeigen, sondern nur mehr darum, zu zeigen, welche Worte und Sätze die gleiche Bedeutung haben, auf diese Weise komplexe Aussagen in einfache umzuformen und so die logische Struktur der *Sprache* darzustellen. Das ist grundsätzlich deshalb berechtigt, weil man die Sprache weiterhin als einen *logischen Kalkül* versteht, der sich extensional aus den Wahrheitsfunktionen einfachster Aussagen aufbaut. Diese logische Struktur der Sprache aufzuzeigen und sie in der Alltagssprache sichtbar zu machen, ist die Aufgabe und Rechtfertigung der Analyse im Logischen Positivismus. Die Analyse hat außerdem eine praktische Bedeutung für die Klärung der Begriffe und Aussagen der Wissenschaften und das Verständnis eines wissenschaftlichen Systems. In diesem Sinn spielt sie auch heute noch eine Rolle in der Wissenschaftstheorie.

Da man am Verständnis der Sprache als eines logischen Kalküls festhält, stellt sich genau wie beim Atomismus folgende Frage: Welches sind die einfachsten Elemente der Sprache, aus denen sie sich aufbaut? Die Antwort ist: Die einfachen Beobachtungssätze der Erfahrung, die den Naturwissenschaften zugrunde liegen: die Protokollsätze des Wiener Kreises; z. B. „Das da: rot". Sätze dieser Art und Struktur sind deshalb Protokollsätze, weil Erfahrungsberichte ebendiese sprachliche Form haben. „Rot", „grün", „rund" usw. drücken dabei nicht die *objektive* Farb- oder Gestaltsqualität eines Gegenstandes aus

— das wäre wieder etwas Metaphysisches —, sondern den Erfahrungs*inhalt:* ein *Sinnesdatum. Welche* von den verschiedenen möglichen Protokollsätzen man für die Beschreibung der Erfahrung *annimmt* („Das da: rot" *oder* „Das da: grün"), hängt nach Schlick und Ayer davon ab, ob sie eben eine bestimmte Erfahrung *richtig* wiedergeben. Wir werden noch sehen, daß das erst recht wieder in Schwierigkeiten bringt.

Alle Sätze müssen also dementsprechend auf solche Sätze über Sinnesdaten reduziert werden. Philosophisch richtig redet man nicht über den Tisch, sondern über eine Reihe kombinierter Sätze über *Sinnesdaten.* Der Tisch und alle „Dinge" dieser Welt sind „logische Konstruktionen" aus diesen. Das bedeutet nicht, logische Konstruktionen seien nur fiktive Gegenstände, wie etwa das Einhorn. „Die Behauptung, Tische seien logische Konstruktionen aus Sinnesdaten, ist überhaupt keine Aussage über die Wirklichkeit . . . Sie ist eine Aussage über die Sprache und meint, daß das Sprachsymbol ‚Tisch' in Ausdrücken von bestimmten Symbolen definiert werden kann, die für Sinnesdaten stehen." [32]

Das gilt auch von Menschen und in besonderer Weise von allen psychologischen Gegebenheiten: „Ich muß auch andere Menschen in Begriffen definieren, die deren empirische Erscheinung ausdrücken, nämlich das Verhalten ihres Körpers. Daß es ‚hinter' diesen Sinnesdaten Wirklichkeiten gibt, die für meine Beobachtung grundsätzlich unzugänglich sind, kann nicht mehr Sinn haben als die zugestandenermaßen metaphysische Annahme, solche Wirklichkeiten lägen den Sinnesdaten ‚zugrunde', aus denen materielle Dinge konstituiert werden. Ich habe also genauso Grund, die Existenz anderer Menschen anzunehmen, wie die von materiellen Dingen: In jedem Fall wird meine Hypothese dadurch verifiziert, daß in der Geschichte meiner Sinneswahrnehmung eine entsprechende Reihe von Sinnesdaten vorkommt." Dadurch wird das Bewußtsein anderer nicht geleugnet, „denn wenn ich behaupte, daß irgend etwas bewußt ist, behaupte ich ja nicht mehr, als daß es bei jedem denkbaren Test die empirischen Erscheinungen von ‚Bewußtsein' zeigt" [33]. Dieser „Logische Behaviourismus", wie man ihn genannt hat, spielt im Bereich des Leib-Seele-Problems und unserer Erkenntnis der psychischen Vorgänge in anderen Menschen weit über den Bereich und das Ende des Logischen Positivismus hinaus eine bedeutende Rolle [34]. Ob Protokollsätze falsch sein, ob und wie sie eventuell korrigiert werden könnten, war umstritten. Zum Teil glaubte man in ihnen — recht nach der Art Descartes' —

[32] A. J. Ayer, a. a. O. 74.
[33] A. a. O. 202 f.
[34] Vgl. G. Ryle, The Concept of Mind (London 1949).

den unfehlbaren, absoluten Anfang unserer Erkenntnis gefunden zu haben, von dem aus dann alles Weitere nur logische Kombination in Tautologien sei[35]. Diese ganze Position ist jedoch, wie vor allem *Carnap* und *Neurath* betonten, nicht wirklich konsequent: Wenn man die Protokollsätze dadurch bestimmt, daß sie die Form direkter *Berichte* von Sinnesgegebenheiten haben, und wenn man unter ihnen die als richtig auswählt, die eben eine Sinnesgegebenheit *richtig* wiedergeben, dann weisen sie sich als solche eben doch wieder durch einen Bezug zur „Wirklichkeit" aus, *nicht* durch ein *sprachliches* Kriterium. Wo man das Endprodukt der Analyse erreicht hat, wird *sachlich* bestimmt. Das aber kann nicht Aufgabe der Philosophie sein, die es nur mit Tautologien zu tun hat. Daß bestimmte Sätze aufgrund ihrer formalen Struktur Sinneserfahrung registrieren und welche Sätze diese Erfahrung *richtig* registrieren, gehört nicht dazu. Formal läßt sich dieses Dilemma so formulieren: Ist der Satz „Protokollsätze sind direkte Berichte über eine Sinnesgegebenheit" eine innersprachliche Tautologie oder nicht? Jede Lösung erscheint für die ganze analytische Philosophie im Sinn des Logischen Positivismus fatal!

Carnap versuchte dieses Problem mit systematischer Konsequenz zu lösen: 1. Daß man als Protokollsätze solche der Form: „Jetzt: Freude", „Hier, jetzt: blau" annimmt, beruht auf reiner Konvention. „Jede bestimmte Aussage, die zum physikalischen Sprachsystem gehört, kann unter entsprechenden Umständen als Protokollsatz dienen." [36] — 2. Die Protokollsätze, die man als richtig annimmt, sind eben die, die von den zuständigen Wissenschaften angenommen werden. — Natürlich wird das Problem so nicht gelöst, sondern nur verschoben. Außerdem tritt eine Reihe neuer paradoxer Folgen auf[37]. Da sich jedoch die extreme Richtung Carnaps in England nie wirklich durchgesetzt hat, brauchen wir auf sie nicht weiter einzugehen. In England hielt man eben einfach an der empirischen Basis der Protokollsätze fest und hoffte eines Tages eine Lösung dieses Problems zu finden.

Dasselbe Problem taucht jedoch auch bezüglich der konkreten Reduktion komplexer Sätze auf die Wahrheitsfunktionen der Protokollsätze auf, also bezüglich der *Durchführung* der Analyse überhaupt. Aus der Grundauffassung der analytischen Philosophie von der Sprache als eines rein extensionalen Kalküls ergibt sich, daß die

[35] Vgl. J. L. Austin, Sense and Sensibilia. Ed. by J. O. Urmson and G. J. Warnock (Oxford 1961).

[36] O. Carnap, Über Protokollsätze, zit. in: Ayer, Verification and Experience, 145.

[37] Vgl. A. Quinton, The Foundation of Knowledge, in: British Analytical Philosophy. Ed. by B. Williams and A. Montefiore (Internat. Lib. of Phil. and Scient. Method, [London 1966]).

Bedeutung eines Satzes die Methode seiner Verifizierung ist, d. h. seiner Rückführung auf die Wahrheitsfunktionen von Protokollsätzen. Nun sind *Allgemein*aussagen („Alle A sind B") auch durch eine noch so große Zahl von *Einzel*beobachtungen, Aussagen, die die Vergangenheit betreffen („König Ludwig ist tot"), durch Protokollsätze, die notwendig der *Gegenwart* angehören, nie vollständig verifizierbar. Naturgesetze, physikalische Theorien und Aussagen der Geschichte gehören aber sicher zum Bestand wissenschaftlicher, sinnvoller Aussagen. Wenn man schließlich als Protokollsätze nur Sätze über Sinnesdaten zuläßt und damit jede Aussage auf Aussagen über Sinnesdaten reduziert, dann besteht dasselbe Problem bei *jedem* Satz über irgendein Ding dieser Welt: Ein Satz über einen Tisch oder gar über das Vorhandensein eines Gegenstandes, wenn niemand ihn wahrnimmt („Im Zimmer nebenan steht ein Stuhl"), kann auch durch eine noch so große Anzahl von Sätzen über — seien es nun tatsächliche oder doch wenigstens mögliche[38] — Sinnesdaten nie vollständig verifiziert werden.

Karl Popper versuchte deshalb als Kriterium für die Sinnhaftigkeit von Sätzen statt der Verifikation die Falsifikation einzuführen: Eine Allgemeinaussage ist dann sinnvoll, wenn sie vollständig falsifiziert werden kann, d. h., wenn durch Beobachtung seine Falschheit festgestellt werden kann; das aber ist dann der Fall, wenn beobachtet wird, daß die Aussage auch nur in einem einzigen Fall nicht zutrifft. Natürlich taucht das Problem dann eben am anderen Ende auf: Ein allgemein als sinnvoll angenommener Satz wie „Einige A sind B" kann so nämlich nie vollständig falsifiziert werden; denn auch eine noch so häufige Beobachtung, daß A nicht B ist, schließt nicht aus, daß es unter den nicht beobachteten Fällen einige gibt, in denen A doch B ist. Statt des strengen Verifikationsprinzipes („Der Sinn eines Satzes *ist* die Methode seiner Verifizierung") versuchte man es daher in England im allgemeinen mit einer schwächeren Formulierung: Ein Satz ist sinnvoll, wenn es bestimmte, letztlich in Protokollsätzen formulierte Beobachtungen gibt, die für seine Wahrheit oder Falschheit *bedeutsam* sind. Diese Formulierung legt sich nahe, wenn auch die Protokollsätze selbst nicht unwiderruflich logisch gültig, sondern korrigierbar sind — wozu die Möglichkeit der Sinnestäuschung usw. zu zwingen scheint. Dann ist nämlich überhaupt keine Tatsachen-

[38] Daß ein Gegenstand auch dann existiert, wenn niemand ihn wahrnimmt, soll nichts anderes heißen, als daß bestimmte Sinnesdaten möglich sind — wenn ihn nämlich jetzt jemand wahrnähme. — Hier taucht natürlich das alte Problem Berkeleys wieder auf: „The table I write on, I say, exists, that is I see and feel it; and if I were out of my study I should say it existed, *meaning* thereby that if I was in my study I *might* perceive it, or that some other spirit actually does perceive it." (A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, I, 3 [1710]).

behauptung vollständig und definitiv verifizierbar. Alle solche Sätze haben nur Wahrscheinlichkeitsgeltung. Das allerdings soll nach Ayer für die Praxis genügen und der tatsächlichen Situation menschlicher Erkenntnis entsprechen.

Ganz abgesehen davon, daß „wahrscheinlich" und „sicher" hier einen neuen, vom gewöhnlichen abweichenden Sinn bekommen, muß bei dieser schwachen Formulierung des Verifikationsprinzipes natürlich näher bestimmt werden, *welche* Beobachtungen für Wahrheit und Falschheit bedeutsam sind. Die Schwierigkeit, hierbei einerseits *alle* üblicherweise als metaphysisch betrachteten Sätze auszuschließen, anderseits jedoch *keine* allgemein für sinnvoll gehaltenen Aussagen zu eliminieren, war so groß, daß man keine exakte Formel finden konnte ... und das Problem vertagte.

Die zweite Schwierigkeit, die sich bezüglich des Verifizierungsprinzipes stellte, war jedoch schlechthin fatal: Genau wie bei den Protokollsätzen muß man nämlich fragen: Ist das Verifizierungsprinzip selbst eine analytische, *innersprachliche* Tautologie oder ein aus der *Erfahrung* stammender Satz? Wie es aus der Erfahrung stammen sollte, war nicht einzusehen. Außerdem müßte es dann selbst verifiziert werden und die Frage würde unendlich wiederkehren. Es kann aber auch keine innersprachliche Tautologie sein, weil dann die Verifizierung und mit ihr die ganze Analyse keine Beziehung mehr zur Erfahrung hätte: Daß man überhaupt verifiziert und Analyse betreibt, wäre dann nur die Folge einer arbiträren sprachlichen Konvention. Daß sich im Verifizierungsprinzip aber die nicht aus *Einzel*erfahrung gewinnbare *Grundstruktur* des Denkens, der Erfahrung selbst oder der Sprache zeigt — diese letzte Alternative macht das Verifizierungsprinzip zu einem *metaphysischen* Prinzip!

Der Zusammenbruch des Systems: Austin gegen Ayer

Das System des Logischen Positivismus wies so eine Reihe von beachtlichen Schwierigkeiten auf: Formulierung und Rechtfertigung des Verifizierungsprinzipes, Bestimmung und Auswahl der Protokollsätze usw. Manche Probleme wurden mit dem formalen, logischen Erbe des Atomismus übernommen: die Festlegung der logischen Eigennamen samt ihrer Identifizierung und Reidentifizierung. Fraglich war immer auch, ob bei der Analyse auf Elementarsätze, Protokollsätze oder Sinnesdaten der Sinn des ursprünglichen Satzes wirklich gewahrt wurde. Das bereitete ja nicht nur bei Allgemeinaussagen Schwierigkeiten. Die Bedingungssätze der normalen Sprache („*Wenn* es brennt, *dann* entsteht Rauch") konnten durch die von Russell übernommene „Implikation" Freges nicht ausgedrückt werden[39]. Sie spielten jedoch

[39] Vgl. Anm. 13.

für die Naturwissenschaften eine anscheinend unersetzbare Rolle („Wenn ein Gegenstand erhitzt wird, dehnt er sich aus"). Das Problem zeigte sich besonders bei Sätzen, die eine nichterfüllte Bedingung enthalten („Wenn er nicht mit diesem Zug gefahren wäre, wäre er nicht verunglückt"). Es wurde nie befriedigend gelöst. — Konnten sodann Sätze über augenblickliche Sinnesdaten den Sinn einer Aussage über die Existenz von Gegenständen, die im Moment nicht wahrgenommen werden („Im Zimmer nebenan steht ein Stuhl"), über Ereignisse in der Vergangenheit oder über psychologische Gegebenheiten und Vorkommnisse in anderen Menschen wirklich wiedergeben? — Manche Sätze schließlich, wie das berühmte Beispiel „England erklärte 1914 Deutschland den Krieg", haben gerade dadurch einen bestimmten Sinn, daß sie vieles unbestimmt lassen. In dem genannten Beispiel: wie so etwas wie eine „Kriegserklärung" konkret rechtlich vor sich geht. Dafür kann es viele Möglichkeiten geben. Für einen solchen Satz lassen sich dann aber keine *bestimmten* Wahrheitsfunktionen angeben, die den Sinn des Satzes beibehalten. An diesem Beispiel zeigte sich auch, daß selbst in so einfachen Fällen eine Aussage z. B. über England nicht einfach auf Aussagen über Engländer reduziert werden kann.

Als besonderes Problem kam für das ganze System noch die Gefahr des *Solipsismus* dazu: Wenn man den Begriff anderer Menschen, der psychischen Vorgänge in ihnen und des Bewußtseins auf Aussagen über bestimmtes, sinnlich wahrnehmbares Geschehen reduziert, dann bekommen diese Begriffe nicht nur einen anderen als den üblichen Sinn: Die ganze Wirklichkeit eines Etwas, zu dem man „Du" sagen kann, verflüchtigt sich! Das gilt natürlich erst recht, wenn die Reduktion auf Sinnesinhalte durchgeführt wird: Sinnesinhalte sind ja immer und notwendig *meine* und *nur* meine eigenen: Ist dann das, was man Dinge, Menschen usw. nennt — um das metaphysische Wort „Wirklichkeit" zu vermeiden —, nicht doch trotz aller gegenteiligen Behauptungen nur mehr eine Projektion meiner Vorstellung?

Wo diese Probleme radikal und im Sinne des Systems konsequent gelöst wurden, wie z. B. bei Carnap, da gerieten die Lösungen am allermeisten in Widerspruch zu den üblichen Vorstellungen und wurden teilweise fast unüberschaubar kompliziert. Das aber mußte gerade in England, dem klassischen Land des „common sense", zu einer Reaktion führen. Wenn alltäglichen Sätzen ein Sinn gegeben wird, von dem „der Mann auf der Straße", der diese Sätze dauernd gebraucht, nicht nur nichts weiß, sondern zu dem er sagen würde: „Das meine ich gerade nicht!", dann ... tut man einfach nicht mehr mit. Das aber geschah bei der Umformulierung in die „formale Ausdrucksweise" und der Reduktion auf Sinnesdaten.

Dieser Schwierigkeiten war man sich zum Teil schon ziemlich früh bewußt. Dennoch blieb das System bis zum Anfang der fünfziger Jahre im wesentlichen unangefochten und vorherrschend. Die Schwierigkeiten wurden entweder in der Hoffnung auf eine Lösung weiterdiskutiert, teilweise vertagte man sie auch einfach, wie die exakte Formulierung für das Verifizierungsprinzip in seiner schwächeren Form. Oder man machte eben vom gesunden Menschenverstand her einzelne Abstriche, ohne sich allzusehr um die Konsequenzen für das System als ganzes zu kümmern.

Mit *Austins* Angriffen ändert sich seit Beginn der fünfziger Jahre die Lage jedoch radikal: Es geht jetzt nicht mehr um die einzelnen Schwierigkeiten, sondern um die Grundvoraussetzung der ganzen analytischen Philosophie seit Russell: *Ist die Sprache wirklich ein logischer Kalkül?*

Wenn wir hier von „Austin gegen Ayer" sprechen, dann entspricht das dem Eindruck, den ein Student in diesen Jahren in Oxford bekam und den man auch heute aus den Veröffentlichungen dieser Zeit bekommt. Natürlich gab es neben Austin andere und bald auch seine Schüler. Zur selben Zeit beginnen auch Wittgensteins Vorlesungsmanuskripte wenigstens im kleinen Kreis zu zirkulieren, in denen sich die Gedanken der nach seinem Tod veröffentlichten „Philosophischen Untersuchungen"[40] mit seinen „Sprachspielen" und der Betonung des vielfältigen Gebrauches der Sprache finden. Aber es ist weitgehend Austin, der das Ansehen des Logischen Positivismus als eines Systems zerstört. Und es ist vor allem Ayer, gegen den er sich wendet und der mit diesem System identifiziert wird.

Wir müssen uns hier auf einige zentrale Probleme beschränken und übergehen dabei die Entwicklung, die Austin — ebenso natürlich seine Gegner — in dieser Zeit durchmachen. Das bedeutet allerdings gerade bei Austin, der die analytische Philosophie ja nicht von außen angreift, sondern dazugehört, dessen Tätigkeit im wesentlichen kritisch und gar nicht systematisch ist und der in erster Linie eine Menge Kleinarbeit in der Analyse des tatsächlichen Sprachgebrauches leistet, eine beinahe unerlaubte Vereinfachung.

Austin[41] wendet sich in erster Linie gegen ein voreiliges und einseitiges systematisches Verständnis der Sprache. Sprachliche Formulierungen haben nicht den einzigen und einfachen Zweck, deskriptive, womöglich noch „wissenschaftliche" Aussagen zu machen. Sprachliches Geschehen kann einen sehr vielfältigen und verschiedenen Sinn haben:

[40] Philosophical Investigations (Oxford 1953).

[41] J. L. Austin, Philosophical Papers. Ed. by J. O. Urmson and G. J. Warnock (Oxford 1961). — Ders., How to do Things with Words. Ed. by J. O. Urmson (Oxford 1962).

Neben dem Aussagen-Machen gibt es das Versprechen, Befehlen, Wünschen, Beeinflussen, die Verteidigung, die Entschuldigung, das Urteil (im Sinn von Ablehnung oder Fürgutheißen), die Ausdrücke von Spielsprachen („Schach", „Re"), die alltägliche Unterhaltung („small talk"), geistreiches Gerede, den Stimmungsausdruck, den Witz, das Schimpfen, die Erzählung, den Schwur, das Gebet und vieles mehr. Man kann diese Funktionen der Sprache nicht auf die *eine* der Aussage reduzieren. Sie sind keine abgeschwächten, weniger vollkommenen oder gar Fehlformen der Aussage, sondern haben einen von dieser verschiedenen, ursprünglichen Sinn. So ist z. B. „Ich verspreche, daß ich ihn besuchen werde" wenigstens normalerweise keine Aussage über meine innere Absicht: Das Sagen dieses Satzes *ist* das Versprechen. Ein Schwur, ein Gelübde, die Formel des Eheabschlusses beschreiben keinen Sachverhalt, sondern konstituieren ihn. Sprechen hat hier die Funktion eines *Tuns*. Die Absicht eines Schimpfworts ist nicht die Beschreibung moralischer oder intellektueller Qualitäten eines Menschen, sondern die, ihn zu beleidigen usw. Auch solche Sprachgebilde haben ihre — wenn man will logischen — Strukturen. Man kann sie z. B. verfehlen: Ein Rat kann gut oder schlecht sein, ein Versprechen unehrlich, ein Vertrag ungültig. Aber die Struktur dieser sprachlichen Formulierungen läßt sich nicht auf die deskriptiver Aussagen reduzieren: Sie sind nicht wahrheitsfunktional! Nichtsdestoweniger sind sie sinnvoll und ein intelligenter Gebrauch der Sprache. Von manchen — nicht von allen! — kann man sinnvoll sagen, daß sie wahr oder falsch sind, z. B. von einer Erzählung, einer Liebesbeteuerung, einem Werturteil. Aber wahr und falsch haben hier nicht einfach denselben Sinn wie bei deskriptiven Aussagen.

Auch Aussagen im eigentlichen, beschreibenden Sinn lassen sich nicht schlechthin dadurch als wahr oder falsch bestimmen, daß sie „den Tatsachen entsprechen" bzw. nicht: Erstens sind sie oft nicht *reine* deskriptive Aussagen, sondern enthalten zugleich etwas vom Sinn anderer sprachlicher Formulierungen, z. B. ein Werturteil oder eine Stimmungsäußerung. Die verschiedenen Formen sprachlichen Geschehens dürfen ja nicht als sich gegenseitig *ausschließende* Alternativen verstanden werden. — Sodann wird nicht nur das Wort „wahr" in verschiedenem Sinn gebraucht, sondern auch „Tatsache", wie Austin in seinem Artikel „Unfair to facts" ausführt. — Weiter gibt es, wie wir schon sahen, Aussagen, die gerade durch eine bestimmte, beabsichtigte Unbestimmtheit ihren spezifischen Sinn haben[42]. Solche Aussagen sind sicher wahr oder falsch, aber nicht in genau demselben Sinn wie die Feststellung eines vereinzelten Tatbestan-

[42] Wie das eben schon gebrauchte Beispiel: „England erklärte Deutschland den Krieg."

des. — Bei rein deskriptiven Aussagen schließlich muß man zum Verständnis ihres Sinnes auf jeden Fall auch die *Tatsache,* daß sie *gemacht* werden, heranziehen: Wenn man beim Lesen dieses Aufsatzes die Bemerkung macht: „Das ist Deutsch", dann hat das nur in bestimmten Umständen oder in bestimmter Absicht einen Zweck; etwa um einem, der kein Deutsch kann, etwas zu erklären, oder als Bosheit: „Es ist zwar ein scheußlicher Stil, aber ... es ist Deutsch." Sonst ist diese Aussage zwar nicht „sinnlos", aber „pointless". — Außerdem gibt es in vielen Fällen gerade bei Aussagen ein Mehr oder Weniger von Wahr und Falsch: Wenn ich von einem faulen Spaziergänger sage: „Er beeilte sich", so ist das immer noch „wahrer", als wenn ich sage: „Er lag den ganzen Tag im Bett." In all diesen Fällen läßt sich eine Reduktion auf Wahrheitsfunktionen im Sinn des Logischen Positivismus einfach nicht durchführen.

Welchen Sinn ein Satz hat, kann man also nicht durch philosophische Analyse herausbekommen. Man muß zusehen, wie er *gebraucht* wird. „Frag nicht nach dem Sinn, sondern nach dem Gebrauch", wird in dieser Zeit zu einem Schlagwort[43]. Im konkreten Einzelfall ist das nur dadurch möglich, daß man den *Kontext* beachtet, in dem ein Satz steht. Als den Kontext einer sprachlichen Formulierung muß man aber nicht nur ihren sprachlichen Zusammenhang, auch nicht nur ein Sprachsystem als ganzes heranziehen. Man muß sich auch auf *außersprachliche* Tatbestände beziehen: Wer redet? Zu wem spricht er? Ist sonst noch jemand anwesend? Was liegt im augenblicklichen Wahrnehmungsbereich des Redenden und des Angeredeten? Was für eine Art Mensch ist er? Was ist sein geistiger, kultureller Hintergrund? In welcher Stimmung ist er? Was beabsichtigt er im Moment? usw.

Sprache ist also kein in sich geschlossenes, einheitliches logisches System, sondern Teil intelligenten, menschlichen Verhaltens. Sprache ist kein logistischer Kalkül, sondern eine Tätigkeit des Menschen.

Noch ein anderes, in unserem Zusammenhang bedeutsames Problem beschäftigt Austin stark: das der *Sinnesdaten:* Er entlarvt das Bemühen, alle unsere Aussagen auf Aussagen über Sinnesdaten zurückzuführen, als den alten kartesianischen Versuch, alles menschliche Wissen aus einem absoluten, unbezweifelbaren Anfang abzuleiten. Er wendet sich gegen die Alternative, daß wir entweder Sinnesdaten *oder* Dinge wahrnähmen. Die üblichen Argumente für die Annahme von Sinnesdaten als Gegenstand unserer Erfahrung — Illusion, Sinnestäuschung, verschiedenes Aussehen unter verschiedener Beleuchtung, Spiegelung, Traum usw. — werden dadurch widerlegt, daß Austin die üblichen Redewendungen untersucht, die man zur Beschreibung

[43] J. O. Urmson, a. a. O. 179.

solcher Erfahrungen gebraucht: „Etwas sieht aus wie ...", „es erscheint" usw. Dabei zeigt sich, daß solche Erfahrungen eben auf eine *spezielle* Weise sprachlich ausgedrückt werden, daß man sie gerade *als* Spiegelbilder oder Träume erkennt und unterscheidet, ja daß man z. B. bei dem berühmten Stock, der beim Eintauchen in Wasser gekrümmt aussieht, nur dann verwundert wäre, wenn er *gerade* aussähe. Man sieht ja das Wasser mit und erwartet eine Krümmung! Es geschieht also entweder eine spontane Einordnung einer solchen Erfahrung in das gesamte Weltbild, das man hat, oder man hat wenigstens die Möglichkeit einer Korrektur. Vor allem folgt aus diesen im ganzen doch seltenen Erfahrungen nicht, daß wir *nur* Sinnesdaten wahrnehmen. Und schließlich: So etwas wie ein Sinnesdatum kommt einfach in unserer Erfahrung nicht vor: Man sieht nicht „rot", sondern immer „etwas Rotes". Sinnesdaten sind nur Ergebnisse einer späten und recht komplizierten, indirekten Schlußfolgerung, sei es philosophischer, sei es psychologisch-physiologischer Art. Die letztere sagt jedoch nur etwas über die physikalischen Veränderungen meiner Sinnesorgane und meines Nervensystems bei einer Sinneswahrnehmung. Sie sagt nichts darüber, was *Objekt* der Sinneserkenntnis ist. Die Alternative „Sinnesdatum *oder* Ding" ist eine philosophische Fiktion. Der Versuch, alle unsere Aussagen auf solche über Sinnesdaten zu reduzieren, ist darum einfach unsinnig[44].

Austin beschäftigt sich hauptsächlich mit Einzeluntersuchungen über den Gebrauch bestimmter Ausdrucksweisen und Wortgruppen, besonders solcher, die in der Philosophie eine Rolle spielen. Wir können hierauf nicht im einzelnen eingehen. Aber aus seiner Methode und aus dem, was wir bisher gesehen haben, läßt sich sein Beitrag zur Entwicklung der Philosophie in England etwa so zusammenfassen: Auch Austin ist in erster Linie an der Sprache interessiert. Aber Sprache ist für ihn nicht mehr ein logisches, in sich geschlossenes System nach der Art eines Kalküls. Sie ist Sprach*vollzug*, intelligente Tätigkeit des Menschen in vielen verschiedenen, nicht einfach aufeinander reduzierbaren Formen. Er ist darum am Sprachgebrauch der *Alltags*sprache interessiert, nicht an einem idealen, formalisierten Sprachsystem. Der Gebrauch, den sprachliche Formulierungen haben, kann nicht allein innersprachlich bestimmt werden. Man muß den außersprachlichen Kontext heranziehen. Sprache hat nur einen Sinn, wenn *jemand* über *etwas* spricht. Man kann hinzufügen: Zu einem anderen! Letztlich haben eben sprachliche Formulierungen keinen Sinn, keinen

[44] In dieser ganzen Problematik zeigt sich natürlich der starke Einfluß Berkeleys auf die analytische Philosophie: Ein Einfluß, der oft unbewußt bleibt, weil er einfach aus der pflichtmäßigen Lektüre eines Oxforder Studenten stammt. Vgl. Anm. 38.

Inhalt, sie *meinen* nichts, wenn sie nicht mehr in einem konkreten Sprachgeschehen stehen. Austin hat so keinerlei Bedenken, auch sachliche Erwägungen in die Philosophie einzubeziehen: Seiner Auffassung nach geht es gar nicht anders. In besonderer Weise ist er am Sprachgebrauch der gewöhnlichen Menschen interessiert: Dieser Gebrauch ist der ursprüngliche. Der der Philosophie — und der Wissenschaften! — ist nur ein abgeleiteter. In der Philosophie werden Begriffe oft einfach weitertradiert, ohne daß man auf den ursprünglichen Gebrauch und damit auf die zugrunde liegenden Erfahrungen zurückgreift. Man verallgemeinert und legt sich zu schnell fest. Bestimmte, in der Philosophie mit Vorliebe gebrauchte Begriffe sind dafür typische Beispiele: „Tatsache", „Sachverhalt", „Bedeutung", „Sinn", „Wahrheit", „Wissen" usw. So ist Austins Philosophieren stark kritisch orientiert. Er hat selbst eigentlich kein System und ist Systematisierungen gegenüber sehr skeptisch. Seine ganze Einstellung ist empirisch, beschreibend, positiv. Für Metaphysik hat er nicht viel übrig. Der Grund dafür ist jedoch seine empirische, beschreibende und kritische Haltung; nicht die positivistische These, man könne über die Dinge nicht reden und alle Metaphysik sei grundsätzlich sinnlos. Seine Philosophie ist nicht Sprachphilosophie im *Gegensatz* zu Sachphilosophie. Descartes, dessen Beginn bei subjektiven Bewußtseinsgegebenheiten, denen unbestreitbare Geltung zukommen soll, und die Ableitung eines ganzen Systems aus diesen, lehnt er in besonderer Weise ab[45]. Im ganzen kann man bei ihm wohl eine typische Reaktion des englischen „common sense" gegen das die Wirklichkeit vergewaltigende System des Logischen Positivismus sehen.

Die englische Philosophie heute: Methode ohne System

Austins Kritik am System des Logischen Positivismus und der diesem entsprechenden Sprachanalyse setzte sich im wesentlichen durch. Seit der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre galten diese in der „öffentlichen Meinung" der Universitäten im ganzen als überholt. Diese Entwicklung ist sicher beeinflußt durch die philosophischen Arbeiten des späten Wittgenstein, der weitgehend als der große Lehrer betrachtet wurde und den man mit Vorliebe kommentierte. Es wäre wirklich wünschenswert, daß eine Geschichte der Interpretation Wittgensteins und seines Einflusses auf die englische Philosophie geschrieben würde: Sie würde weitgehend eine Geschichte der Philosophie im England der letzten vierzig Jahre sein. Aber als 1953 Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen" veröffentlicht wurden, war die Reaktion zum guten Teil eigentlich schon: „Das haben wir im Grunde schon gewußt!"[46]

[45] Vgl. Anm. 35. [46] J. O. Urmson, a. a. O. 178.

Daß der Logische Positivismus „tot" ist, darf nun nicht falsch verstanden werden: Seine Überwindung war kein plötzliches Ereignis, und der Anstoß zu dieser Entwicklung kam nicht von außen: In der philosophischen Beschäftigung mit der Sprache und im analytischen Bemühen um sie entdeckte man seine Schwierigkeiten, sprengte sein System und wuchs allmählich aus ihm heraus. Daraus erklären sich einige charakteristische Züge des Philosophierens in England, wie man es heute betreibt:

1. Die entscheidende Erkenntnis Austins und des späten Wittgenstein war, daß Sprache nicht als logistischer Kalkül verstanden werden kann. Mit dieser Einsicht war der Logische Positivismus als System grundsätzlich zerbrochen. Aber das bedeutete nicht, daß man daraus auch schon gleich alle Konsequenzen gezogen hätte: Nicht alle waren von Austins Argumenten, die ja auch ihre Schwächen hatten, ohne weiteres überzeugt. Es gab in den letzten Jahren in England und Amerika — und es gibt sie weiter — Philosophen, die noch stark im positivistischen System verwurzelt sind und die nur innerhalb dieses Systems gewisse Abstriche machen. Die meisten allerdings lehnen grundlegende Thesen dieses Systems ab, z. B. die vollständige Reduzierbarkeit aller Aussagen auf grundlegende, primitive Erfahrungssätze, die einer *anderen* sprachlichen Ebene angehören. Aber nicht alle sind sich darüber klar, daß sie damit das System schon aufgegeben haben. Ayer z. B. würde sich trotz seiner tiefgehenden Entwicklung von „Language, Truth and Logic" (1932) zu „The Problem of Knowledge" (1956) immer noch als Logischen Positivisten bezeichnen. *Umgekehrt* spielen bestimmte Thesen, die eigentlich nur im System des Logischen Positivismus gerechtfertigt werden können und einen Sinn haben, immer noch eine Rolle: eine gewisse, systematische Verwendung des Verifizierungsprinzipes, mit dem man wenigstens für bestimmte Satzgruppen eindeutige und begrenzte Wahrheitsfunktionen sucht und damit allein den Sinn dieser Sätze bestimmt; die — metaphysische! — Alternative von „analytisch-apriorisch-logisch" zu „synthetisch-aposteriori-sachbezogen"; die Einschränkung des Begriffes „Erfahrung" auf solche Erfahrungen, die für die Naturwissenschaften bedeutsam sind und von diesen festgestellt werden; die Reduktion psychischer Begrifflichkeit auf testbares, offenkundiges Verhalten oder gar physiologisch-physikalische Aussagen; die grundsätzliche — apriorische! — Ablehnung ganzer Aussagenbereiche als sinnlos: etwa aller Aussagen über Gott; das Ideal einer absolut eindeutigen Klarheit und allgemeinen Mitteilbarkeit für Sprache, besonders für philosophische Aussagen; die Annahme, naturwissenschaftliche und mathematische Erkenntnis und Ausdrucksweise sei das Ideal aller Erkenntnis und Sprache usw.

2. In bestimmten Teilgebieten der Philosophie behaupten sich die Thesen des Logischen Positivismus über die Sprache mit einer gewissen Beharrlichkeit. Das gilt neben der reinen Logistik besonders von der *Wissenschaftstheorie*. Das ist nicht nur verständlich, sondern bis zu einem gewissen Grad auch berechtigt: Wissenschaftliche Fachsprachen, besonders die der Physik und der von ihr abhängigen Wissenschaften, können ja als ein in sich geschlossenes System verstanden werden, in dem das Verhältnis der einzelnen Begriffe und Aussagen untereinander das eines extensionalen, logistischen Kalküls ist. Außerdem ist die Fachsprache der Physik wahrheitsfunktional aus Experimentsbeobachtungen aufbaubar. Tatsächlich hat die Sprachanalyse des Logischen Positivismus in der Wissenschaftstheorie zu unbestreitbaren Fortschritten geführt. Freilich verlangt schon die Anwendung des Verifikationsprinzipes auf naturwissenschaftliche Theorienbildung beachtliche Modifikationen, obwohl gerade in der Physik sicher der Begriff eines Protons, einer elektrischen Ladung usw. am ehesten mit seiner experimentellen Verifizierung *identifiziert* werden kann: Von elektrischer Ladung redet man dann, wenn diese oder jene Experimente möglich sind. Nach einer „dahinter" liegenden Wirklichkeit zu fragen hat in der Physik nicht viel Sinn[47]. Aber das Verständnis der Fachsprache einer Wissenschaft als eines logistischen Kalküls im Sinne Russells hat seine Grenze und Korrektur darin, daß keine Wissenschaftssprache ohne Rückgriff auf die Alltagssprache auskommt. Man muß schon reden können und Alltagserfahrungen in Worten formuliert haben, damit man überhaupt eine Fachsprache lernen kann. Man übernimmt nicht nur tatsächlich oft bestimmte Begriffe aus der Alltagssprache und gibt ihnen einen eingeschränkten, veränderten, aber jedenfalls noch irgendwie analogen Sinn. Man braucht die Alltagssprache auch immer wieder als „Metasprache", wenn man *über* die Fachsprache reden will. Und man braucht sie, um den Platz einer Wissenschaft im Rahmen menschlichen Gesamtgeschehens zu bestimmen und um deren humane Bezüge auszusagen. Auch Fachsprachen sind eben letztlich Teil des sprachlichen *Gesamt*vollzuges der Menschen. Eine Wissenschaft ist nie nur System, sondern immer auch menschliches Tun: Sie ist selbst Teil intelligenten, menschlichen Verhaltens.

3. Daß sich die Abkehr vom System des Logischen Positivismus als eine Entwicklung innerhalb der analytischen Philosophie selbst vollzog, hat eine weitere Folge: Man wendet sich nicht einfach von der *Sprache* und der *Sprachanalyse* ab. Philosophie ist weiterhin weitgehend Beschäftigung mit der Sprache, und man analysiert auch weiter

[47] Vgl. etwa P. W. Bridgeman, The Logic of Modern Physics (New York 1960) 3 ff.

sprachliche Gebilde auf ihren Sinn. Man betrachtet es als eine typische Aufgabe der Philosophie, die Bedeutung sprachlicher Gebilde klar und scharf zu erfassen und zu formulieren. Anderseits müssen unsinnige Wortverbindungen als solche erkannt werden und die sprachlogischen Gründe dafür gefunden werden, daß bestimmte Wortverbindungen eben unsinnig sind. Dabei spielt die Umformulierung sprachlicher Gebilde weiterhin eine Rolle. Aber man glaubt nicht mehr an die Möglichkeit einer allgemeinen Reduktion *aller* sprachlichen Formulierungen auf *eine* bestimmte Form. Man beschäftigt sich mehr mit bestimmten Wort- und Satzgruppen und versucht deren Zusammenhänge zu klären. Zwischen verschiedenen solchen Gruppen und ihrer typischen sprachlichen Form stellt man Unzurückführbarkeiten fest und sucht nach deren Grund. Solche Gruppenzusammenhänge werden häufig in Anlehnung an Aristoteles „Kategorien" genannt. Die Untersuchung der Sprachlogik bestimmter Kategorien und deren Beziehungen untereinander spielen eine große Rolle[48]. Außerdem übernimmt man aus der sprachanalytischen Tradition des Logischen Positivismus natürlich viele Begriffe und Techniken sowie eine Reihe von Problemen. Auch die logistische Formalisierung mit ihrer ganzen Technik hat weiterhin eine große Bedeutung.

Da man normalerweise nicht schon grundsätzlich ganze Aussagengruppen als unsinnig von jeder weiteren Untersuchung ausschließt, beschäftigt man sich z. B. auch mit dem speziellen Sinn und der Logik ethischer und religiöser Aussagen. Die moderne Diskussion über Gott im englischsprachigen Raum — es seien hier nur die Namen Tillich und Robinson genannt — muß auch in diesem Zusammenhang gesehen werden.

Der Grund dafür, daß man sich in der Philosophie weiterhin hauptsächlich sprachanalytisch betätigt, ist jedoch keine grundsätzliche, systematische Vorentscheidung mehr wie im Logischen Positivismus. Man ist nicht mehr der Meinung, Philosophie *könne* nur Sprachlogik sein. In den meisten *sprach*philosophischen Problemen stecken ja *sach*philosophische, zum Teil gerade die traditionellen Probleme der abendländischen Philosophie. Dessen ist man sich auch bewußt. Auch bezieht man immer wieder ohne Schwierigkeit direkte Sachprobleme in die Untersuchung ein und weiß, daß man das tun *muß*. Besonders ist man natürlich am Verhältnis der Sprache zur Wirklichkeit und zur Erfahrung interessiert. Allerdings betrachtet man die Beziehung der menschlichen Erkenntnis zur Wirklichkeit fast ausschließlich *in* der Sprache. Man identifiziert zwar nicht *intelligentes* menschliches Verhalten mit sprachlichem Verhalten, sondern versteht dieses gerade als einen Teil von jenem. Aber sprachliches Verhalten wird wohl doch als

[48] Besonders bei G. Ryle.

der *klassische* Fall von Intelligenz betrachtet. Außerdem wird *erkennendes* Tun des Menschen — im Gegensatz zu dem weiteren Begriff intelligenten Verhaltens — meist stillschweigend mit *sprachlichem* Geschehen gleichgesetzt. Das hat zur Folge, daß man sich für *vor*sprachliches Erkenntnisgeschehen kaum interessiert — von Untersuchungen über die „reine" Sinneswahrnehmung natürlich abgesehen, die dann aber leicht nur physiologisch verstanden wird. Hier könnte die englische Philosophie von der kontinentalen Phänomenologie, besonders von Merleau-Ponty und von Heideggers „Sein und Zeit", sicher eine Bereicherung empfangen.

Die eigentlichen Gründe für das Festhalten an der Sprachphilosophie in England sind wahrscheinlich ziemlich einfach: *Erstens* ist man eben in dieser Tradition aufgewachsen, hat sie gelernt und lebt in ihr. *Zweitens* stellt die analytische Sprachphilosophie, besonders in ihrer Verbindung mit der Logistik, eine Reihe von Techniken zur Klärung und Bewältigung philosophischer Probleme zur Verfügung, die man lernen und mit ziemlicher Exaktheit handhaben kann. Das entspricht dem auf exakte Arbeit und feststellbare Ergebnisse eingestellten, nüchternen Charakter der englischen Philosophie in ihrer ganzen Geschichte. *Drittens* vollzieht sich Philosophie in England fast ausschließlich an der Universität im *Unterricht* von jungen Leuten, die in drei Jahren ihr philosophisches Baccalaureat machen: Im Tutorial und im Schreiben und Kritisieren von Essays. Hierfür ist die *erlernbare* analytische Methode der Sprachanalyse beinahe ideal.

4. Ein weiteres Charakteristikum der englischen Philosophie in den letzten zehn, fünfzehn Jahren ist ihre *Systemlosigkeit.* Daß der Logische Positivismus „tot" ist, heißt darum auch nicht, daß man zur Metaphysik in irgendeinem traditionellen, *systematischen* Sinn zurückkehre. Der Zusammenbruch des Logischen Positivismus geschah nicht durch die Übermacht eines anderen Systems, und er bedeutet gerade *nicht,* daß man ein anderes System übernommen oder entwickelt hätte. Es gibt in England heute zwar eine Art gemeinsamen Stiles zu philosophieren. Es gibt bestimmte Probleme, die allgemein interessieren. Es gibt vor allem — wenn man das Wort nicht zu eng faßt — eine gemeinsame Methode: die der Sprachanalyse. Und vielleicht gibt es eine vorherrschende Art, Begriffe zu gebrauchen und ihren Sinn zu bestimmen: Begriffe, die man im Gegensatz zu den „ontologischen" Begriffen der traditionellen Metaphysik „funktional" nennen könnte: „Intelligentes menschliches Verhalten" statt „Geistigkeit der Seele", „Verantwortung" statt „Willensfreiheit" [49]. Diese Art, Begriffe zu verwenden, die wir in recht ähnlicher Weise in Heideggers

[49] Vgl. bes. G. Ryle, Concept of Mind; P. F. Strawson, Individuals; P. Geach, Mental Acts (London 1957, ²1960).

„Existentialien“ [50] und in der modernen Theologie [51] finden, müßte jedoch eigens untersucht werden. — Außerdem gibt es in der englischen Philosophie bestimmte Grundhaltungen: Man ist positiv, empirisch und analytisch eingestellt, und man ist Systematisierungen gegenüber ziemlich skeptisch und kritisch. Darum hat man auch weiterhin keine Vorliebe für „Metaphysik“. Aber der Grund dafür ist keine — im Grund selbst metaphysische! — grundsätzliche Ablehnung jeder Metaphysik als unsinnig. Ja es entwickelt sich zum Teil eine „deskriptive Metaphysik“, die man am ehesten als eine Art Regional-Ontologie bezeichnen könnte.

Anderseits gibt es in England heute keine vorherrschende „Philosophie“, kein gemeinsames Corpus philosophischer Wahrheiten, kein einheitliches Verständnis der Sprache, keine eindeutige Bestimmung des Wesens der Philosophie. Das ist wohl einer der Hauptgründe, warum sich ein Fremder in der englischen Philosophie von heute so schwer zurechtfindet — besonders wenn er ein „system-hungriger“ Deutscher ist. Aus demselben Grund ist es auch so schwer, über die heutige englische Philosophie zu schreiben. Aber ist — unter dieser Rücksicht! — die Situation der deutschen Philosophie denn anders?

[50] „Existentialien“ sind nach Heidegger „Seinscharaktere des Daseins“, „entspringen der Analytik des Daseins“, das im Gegensatz zum „Vorhandenen“ „Sein-zu“ ist, „wesenhaft seine Möglichkeit ist“ usw. (Sein und Zeit, 42 44). Die in „Sein und Zeit“ entwickelten Existentialien sind denn auch tatsächlich — im Gegensatz zu ontologischen Begriffen — funktional: In-sein, In-der-Welt-sein, Befindlichkeit, Verstehen, Sorge usw. Um die Ähnlichkeit, die bei aller Verschiedenheit da ist, zu sehen, vergleiche man Heideggers Analyse des „als etwas“ (a. a. O. 149–150) mit Austin, Sense and Sensibilia, und Ryle, The Concept of Mind (vgl. H. Ishiguro, Imagination, in: British Analytical Philosophy). — Was geschieht, wenn man sich des funktionalen Charakters eines Existentials nicht genügend bewußt ist und es einfach mit ontologischen Dingbegriffen zusammenbringt, zeigen 90 Prozent der Kritiken an Rahners „übernatürlichem Existential“: Es sei nutzlos in der Problematik von Natur und Gnade und verschiebe die Frage nur. Natürlich! Auf ein mit ontologischen Begriffen formuliertes Problem, wie es die scholastische Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade ist, gibt ein „Existential“ keine Antwort! Dafür muß erst die Frage umformuliert werden.

[51] Die deutlichsten Beispiele dafür sind wohl die Rückbesinnung auf die ökonomische Trinitätstheologie des NT und der frühen Väter, die Akzentverschiebung im Verständnis der Sakramente, besonders der Eucharistie (wahres Opfer, statische Realpräsenz — dynamisch-anamnetisches Gegenwärtigwerden des Kreuzesopfers, Mahl- und Speisecharakter) und das funktionale Verständnis der Tradition. — Dieser Artikel wurde bereits im Sommer 1966 abgeschlossen. Inzwischen wäre gerade hier viel anzufügen!

Zur Frage nach der Verbindlichkeit der dogmatischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils

Von Otto Semmelroth, S. J.

Daß sich der Dogmatiker mit der Autorität der Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils befaßt, hat einen mehr materiell-inhaltlichen und einen mehr formalen Grund. Letzterer liegt in der Eigenart und Arbeitsweise dieses Konzils. Der materielle Grund ist die Beobachtung, daß sich das Konzil mit einigen Themen befaßt und sie mit einem Inhalt vorgelegt hat, die manchen Theologen nicht nach Geschmack waren und sie zur Frage nach der Autorität der konziliaren Aussagen herausforderten. Besonders deutlich war dieses Phänomen bei der Lehre vom kollegialen Hirtenamt aller Bischöfe über die Gesamtkirche festzustellen. Vielleicht kann man geradezu sagen, daß die Autorität der konziliaren Äußerungen im Laufe des Konzils eigentlich erst in Frage gestellt wurde, als die Entscheidung um diese Frage bevorstand. So kam es ja, daß von der Theologischen Kommission eine Erklärung zur Qualifikation der Konzilsaussagen verlangt wurde, die zuerst durch eine Unterkommission von drei Konzilsvätern erarbeitet und am 29. Oktober 1963 von der Theologischen Kommission gebilligt, dann aber am 29. November mit einem anderen Wortlaut in der Aula verlesen wurde. Dagegen wurde von der Theologischen Kommission reklamiert. In einer Zwischensitzung der Theologischen Kommission im März 1964 wurde in einer fünfköpfigen Unterkommission ein neuer Text erarbeitet, der ein Kompromiß darstellte. Aber dieser Text fand noch nicht die Billigung der Gesamtkommission, sondern erst ein neuformulierter Text wurde am 6. März von der Theologischen Kommission angenommen und in der folgenden Sitzungsperiode des Konzils in der Aula verkündet. Die gleiche Formulierung wurde später noch einmal bei der Verabschiedung der dogmatischen Konstitution Dei Verbum verlesen.

Im folgenden soll zunächst dargelegt werden, daß gerade die Eigenart des Zweiten Vatikanischen Konzils das Aufkommen der Frage nach der Qualifikation seiner Aussagen verständlich machen kann. Zweitens sollen dann kurz verschiedene Positionen skizziert werden, die in der Frage bisher eingenommen worden sind. Der abschließende dritte Teil soll dann nicht so sehr ein Gericht über gegenteilige Positionen darstellen, überhaupt nicht mit einer kategorischen Aussage abschließen, sondern einige Punkte herausstellen, die jedenfalls beachtet werden wollen, wenn man in der Frage nach der Qualifikation der dogmatischen Aussagen des Zweiten Vatikanums weiterkommen will.

I. Die Eigenart des Konzils als Grund der Fragestellung

Was die dogmatische Autorität des Konzils in den Augen mancher beeinträchtigte, war sein pastoraler Charakter. Gewiß unberechtigterweise, wie Paul VI. in dem Brief, den er zur Begrüßung des Internationalen Kongresses über die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils unter dem Datum des 21. September 1966 an Kardinal Pizzardo gerichtet hat und der zu Beginn dieses Kongresses verlesen wurde, sehr betonte: „Quod autem Concilium Oecumenicum Vaticanum II fines praesertim pastorales assequi sibi proposuerat, id nullo modo partes extenuat vel minuit, quae ad theologos spectant. Immo, si alias umquam, hodie

praesertim ipsa pastoralis muneris ratio postulat, ut spiritualis christifidelium vita firmo veritatis munimine fulciatur,... Ceterum dubitare nemo potest, quin ipsae ecclesiasticae disciplinae normae a Concilio Oecumenico statutae tanto magis vim suam et robur retinere valeant, quanto magis a sacrae Theologiae principiis profluant et cum iisdem arctis nexibus copulentur."[1] Daß die mit der Vorbereitung des Konzils Betrauten mit dem von Johannes XXIII. gewollten pastoralen Charakter eines Konzils, das doch auch der Verkündigung der Glaubenslehre dienen sollte, wie der Papst in seiner Rede zu Beginn des Konzils am 11. Oktober 1962 stark betonte, nicht recht fertig wurden, bezeugt das Schicksal der beiden ersten Bände vorbereiteter Schemata. Der erste Band, der den Konzilsvätern vor Beginn des Konzils zugeschickt wurde, aber auch der kleinere zweite, der gegen Ende der ersten Sitzungsperiode den Vätern ausgehändigt wurde, fanden mit Ausnahme des Schemas über die Liturgie keine Gnade in den Augen des Konzils.

Mit dem Wort „pastoral" als Kennzeichnung des Konzils ist gewiß Wichtiges gesagt. Aber was damit gemeint war, ist im Konzil und besonders auch in der Theologischen Kommission oft Gegenstand recht harter Auseinandersetzungen gewesen. Und das gerade auch im Zusammenhang mit der Frage nach der Qualifikation der Lehraussagen des Konzils. In der Theologischen Kommission wollte einmal ein nicht unbedeutender Fundamentaltheologe ganz ausdrücklich die Verbindlichkeit dogmatischer Aussagen dieses Konzils mit dem Hinweis auf seine pastorale Absicht mindern. Die unheilvolle Trennung von pastoralem und doktrinalem Charakter hat sich mehrfach auswirken wollen, ist aber gerade auch in der Theologischen Kommission immer wieder auf Widerstand und Ablehnung gestoßen. Bei der Arbeit dieser Kommission wirkte sich das so weit aus, daß man eines Tages ganz überrascht feststellte, daß auf der Titelseite der Konstitution über die Kirche auf einmal das Wort „*dogmatische* Konstitution" verschwunden war, ohne daß man wußte, auf wessen Anordnung. Auf Intervention der Kommission wurde der Titel „dogmatische Konstitution" wiederhergestellt.

Die pastorale Eigenart des Konzils wirkte sich in den dogmatischen Aussagen darin aus, daß dieses ökumenische Konzil, obwohl es wie ökumenische Konzilien immer Vollzug des außerordentlichen Lehramtes war, in einer Weise sprechen sollte, die an sich die Eigenart der ordentlichen Lehrverkündigung ist. Konzilien wurden für gewöhnlich in außerordentlichen Situationen zusammengerufen, die meist durch Angriffe auf die Rechtgläubigkeit bestimmt waren und ein zusammengerufenes Konzil zur Abgrenzung und Zurückweisung der Irrlehren nötigten. Ein allgemeines Konzil ist daher auch in seiner Arbeits- und Sprechweise als Instanz des außerordentlichen Lehramtes zu erkennen. „Ergo non pro veritate cognoscenda erant necessariae synodi generales, sed ad errores reprimendos", sagte Bischof Gasser beim Ersten Vatikanischen Konzil in seiner Relation am 11. Juli 1870[2]. Im Falle der päpstlichen Ausübung des außerordentlichen Lehramtes ist allerdings seit einem Jahrhundert ein Wandel eingetreten. Die feierliche Lehrverkündigung des päpstlichen Magisterium extraordinarium ist 1854 und 1950 nicht eigentlich von der Verurteilung einer bestimmten Irrlehre bestimmt, sondern erscheint als Ausdrucksmittel höherer Feierlichkeit und eindrucksvoller Verherrlichung. Eine Entwicklung, die, wenn nicht alles täuscht, als fragwürdig erkannt ist und wohl keine allgemein übliche Praxis werden wird.

Dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatte Johannes XXIII. in seiner überraschenden Einleitungsrede bei Beginn des Konzils am 11. Oktober 1962 die Aufgabe gestellt, gewiß das Antlitz der Kirche zu reinigen und zu Irrtümern Stellung zu nehmen. Aber das sollte nicht durch Verdammung, sondern im Sinne positiver Verkündigung geschehen. „Erroribus Ecclesia nullo non tempore

[1] AAS 58 (1966) 878.
[2] Mansi 52, 1211 C.

obstitit, eos saepe etiam damnavit, et quidem severitate firmissima. Ad praesens tempus quod attinet, Christi sponsae placet misericordiae medicinam adhibere, potius quam severitatis arma suscipere; magis quam damnando, suae doctrinae vim uberius explicando putat hodiernis necessitatibus esse consulendum."[3] Praktisch heißt das, daß dieses Konzil in einer Weise vorangehen sollte, die eigentlich mehr die Verkündigungsweise des Magisterium ordinarium, der tagaus, tagein sich vollziehenden Lehrverkündigung, im Leben der Kirche ist. Damit war die Schwierigkeit gegeben, daß das Konzil seine Arbeitsweise erst suchen und finden mußte. Und eine zweite Schwierigkeit, die eng damit zusammenhängt, geht gerade unser Thema an. Wo es sich um Zurückweisung und Verurteilung von Irrlehren handelt, selbst wenn das um der Klarstellung und Abgrenzung der wahren Lehre willen geschieht, ist es leicht, nicht nur inhaltlich klare, sondern auch das volle Engagement des kirchlichen Lehramtes unbezweifelbar erkennen lassende Definitionen zu prägen. Wenn dagegen ein Konzil die Aufgabe bekommt und sich auch selbst zu eigen macht, die Lehre der Kirche in positiver Verkündigung und irgendwie neu auszusagen, dann steht es vor der Gefahr, daß die Verbindlichkeit seiner Aussagen von einer ähnlichen Unsicherheit gezeichnet ist, wie sie ja doch bis heute bezüglich der Capita des Konzils von Trient und des Ersten Vatikanischen Konzils besteht. Aus der Tatsache, daß es in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils keine Canones gibt, wollen manche schließen, daß die Lehraussagen dieses Konzils die gleiche Qualifikation haben wie die Capita im Tridentinum und im Ersten Vatikanum. So ganz unmittelbar einsichtig ist diese Konsequenz allerdings nicht. Außerdem besteht eben immer noch keine Einmütigkeit über die den Capita der beiden früheren Konzilien zuzuschreibende Qualifikation. Andere meinen sogar aus dem Fehlen von Canones, die man gegenüber den Capita unterscheiden könnte, schließen zu sollen, daß den Darlegungen des Zweiten Vatikanums von vornherein ein höheres Gewicht zukomme. Wieder andere ziehen die Konsequenz, daß die dogmatische Qualität der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils von nicht allzu großem Gewicht sein könne.

II. Bisherige Stellungnahmen

Nach dieser Skizzierung der Eigenart des Konzils als Grundlage für das Entstehen der Frage nach der Qualifikation seiner Aussagen soll nun im zweiten Teil ein kurzer Überblick über die bisher erschienenen Stellungnahmen und die darin sich spiegelnden verschiedenen Haltungen gegeben werden.

1. Über die bisher zu unserem Thema gemachten Äußerungen katholischer Theologen findet man einen guten Überblick in der Arbeit von *Angel Antón, S.J.*, Professor für Fundamentaltheologie an der Gregoriana in Rom: „De ratione discriminis in theologica qualificatione constistutionis ‚Lumen gentium'."[4] Die chronologische Reihenfolge beginnt mit *R. Rouquette,* Les derniers jours de la troisième session[5] und *J. Huard,* „Vers un nouveau ‚De Ecclesia'"[6]. Kanonikus *Charles Moeller,* der mittlerweile als Untersekretär in die Congregatio de doctrina fidei berufen wurde, äußerte sich in den Collectanea Mechlinensia[7]. Er zitiert dort auch die Presseberichte von *P. Haubtmann,* der eine besondere Rolle bei der Erarbeitung der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute gespielt hat. Der brasilianische Franziskaner *Bonaventura Kloppenburg* nimmt Stellung in seinen

[3] AAS 54 (1962) 792.
[4] Periodica de re morali, canonica, liturgica 55 (1966) 549–593.
[5] Etudes 322 (1965) 105 (Anm. 1).
[6] Revue Diocésaine de Tournai 20 (1965) 10.
[7] 50 (1965) 105–142.

mehrbändigen Berichten über die verschiedenen Sitzungsperioden des Konzils und vor allem in einer eigenen Arbeit mit dem Thema: „Subsidios para a qualificaçao theológica da ‚Lumen gentium'."[8] Kloppenburg gibt von allen Autoren den Aussagen des Konzils die höchste Qualifikation und scheint nicht einmal Definitionen einfachhin ausschließen zu wollen. Sachlich und gemäßigt äußert sich *D. Iturrioz*, La autoridad doctrinal de las constituciones y decretos de concilio Vaticano segundo[9]. Zu höherer Qualifikation tendiert wieder der italienische Franziskanertheologe *Umberto Betti* in seinem Beitrag zu dem großen, von G. Baraúna veranstalteten internationalen Sammelwerk, das in Deutschland unter dem Titel „De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils"[10] in zwei Bänden erschienen ist: „Der theologische Verbindlichkeitsgrad der Konstitution." Einigermaßen merkwürdig mußte nach der Verkündigung der Kirchenkonstitution mit ihrer Lehre von der Kollegialität des bischöflichen Hirtenamtes über die Gesamtkirche eine Arbeit des Italieners *G. Hering*[11] erscheinen, deren Titel schon die negative Stellung des Verfassers zu dieser Konzilslehre und damit die geringe theologische Qualifikation, die er den Aussagen des Konzils gibt, kennzeichnet. „E vero o falso il principio de la collegialità episcopale?" heißt dieser Titel nämlich. Damals hatte Titularbischof Carlo Colombo, der als päpstlicher theologischer Berater bekannt ist, in einem Brief an den Direktor der besagten Zeitschrift die Auffassung geäußert, daß es sich bei der Konzilslehre über die Kollegialität des bischöflichen Hirtenamtes um eine Lehre handle, die in keiner Weise in Zweifel gezogen werden dürfe. Er qualifiziert also die direkten Aussagen des Konzils wieder recht hoch. Ähnlich minimalistisch wie Hering betrachten die theologische Verbindlichkeit der Konzilslehren — und zwar auch sie bemerkenswerterweise im Zusammenhang der Lehre vom kollegialen Hirtenamt der Bischöfe — *H. Lattanzi* und *A. Gutiérrez*[12]. Schließlich sind noch zwei neuere Beiträge zu nennen: der eine von *Joseph Ratzinger* im ersten Ergänzungsband des Lexikons für Theologie und Kirche[13] in seinem Kommentar zu den Notificationes, die der Generalsekretär des Konzils im Zusammenhang mit der Konstitution Lumen gentium gab. Und der andere von *Henri de Lavalette*, „Réflexions sur la portée doctrinale et pastorale des documents du Vatican II"[14]. Beide warnen vor Extremen sowohl im minimalistischen wie im maximalistischen Sinne.

2. In den genannten Arbeiten finden wir verschiedene Tendenzen in der Beantwortung unserer Frage. Bei den maximalistischen geht zwar keiner so weit, zu sagen, es habe bei den Konzilsaussagen irgendwo eine feierliche Definition und in diesem Sinne ein neues Dogma gegeben. In der Erklärung der Theologischen Kommission ist ja ausdrücklich gesagt worden: „Ratione habita moris conciliaris ac praesentis Concilii finis pastoralis, haec S. Synodus ea tantum de rebus fidei vel morum ab Ecclesia tenenda definit, quae ut talia aperte ipsa declaraverit. Cetera autem, quae S. Synodus proponit, utpote Supremi Ecclesiae Magisterii doctrinam, omnes ac singuli christifideles excipere et amplecti debent iuxta ipsius S. Synodi mentem, quae sive ex subiecta materia sive ex dicendi ratione innotescit, secundum normas theologicae interpretationis." Eine ausdrückliche Aussage über eine Definitionsabsicht ist niemals erfolgt. So wird man eine feierliche Definition an keiner Stelle annehmen können. Wohl aber gibt es unter den genannten Autoren

[8] Revista Eclesiastica Brasileira 25 (1965) 209–219.
[9] EstudEcl 40 (1965) 283–300.
[10] Bd. 1 (Freiburg-Frankfurt/M. 1966) 186–194.
[11] Palestra del Clero 44 (1965) 577–592.
[12] Div 9 (1965) 393–414 421–446.
[13] Das Zweite Vatikanische Konzil I (Freiburg 1966) 349–358.
[14] Etudes 323 (1966) 258–269.

solche, die aus dem Fehlen von Definitionen nicht ohne weiteres folgern wollen, daß es keine unfehlbaren Aussagen gegeben habe. In diese Richtung tendieren zum mindesten deutlich Bonaventura Kloppenburg und Umberto Betti.

Es gibt aber auch das minimalistische Extrem. Da wird die Autorität der Konzilsaussagen in einer Weise abgeschwächt, die weder der Ausdrucksweise der Texte und der mehrfach geschehenen ausdrücklichen Berufung auf die Offenbarung noch den mehrfachen Äußerungen Pauls VI. — über die unten noch gesprochen wird — gerecht wird. Es ist ja auch bemerkenswert, daß diese minimalistische Tendenz gerade angesichts der Lehraussage über das kollegiale Hirtenamt der Bischöfe vertreten wird, die der eigenen Auffassung dieser Autoren nicht entspricht. So bei Hering, Lattanzi und Gutiérrez. Gesprächsweise ist diese abwertende Haltung gegenüber den Aussagen des Konzils unter Theologen nicht selten festzustellen.

Zwischen beiden extremen Haltungen liegt jene, die sich sowohl vor einem Zuviel wie vor einem Zuwenig zu hüten sucht. Sie betont zwar einerseits, daß es keine feierlichen Definitionen gegeben habe. Und die meisten der Vertreter dieser mittleren Richtung scheinen damit eine Leugnung unfehlbarer Aussagen überhaupt zu verbinden. Anderseits betonen sie, daß deswegen die Autorität und Verbindlichkeit der Konzilsaussagen nicht bagatellisiert werden dürfe. Bei manchen wird diese Verbindlichkeit so kategorisch betont, daß man sich fragt, worin sie anders begründet sein könnte als in jener gesicherten Wahrheit, die das Kennzeichen unfehlbarer Aussagen ist. In diese Richtung gehen etwa *Carlo Colombo,* aber auch einige päpstliche Verlautbarungen. Eigens zitiert sei noch Joseph Ratzinger, der an der früher genannten Stelle am Ende seiner Ausführungen sagt: „Es gibt kein neues Dogma nach dem Konzil, in keinem Punkte. Aber das bedeutet doch nicht, daß das Ganze ins Unverbindlich-Erbauliche abgedrängt werden dürfte. Die Texte schließen, je nach ihrer literarischen Art, einen ernsten Anspruch an das Gewissen des katholischen Christen ein; ihre Pastoral fundiert in der Lehre, und ihr lehrmäßiges Reden ist von der Sorge für die Menschen und die Realisierbarkeit des Christlichen in der heutigen Welt geprägt."[15]

Auf diesen „ernsten Anspruch an das Gewissen des katholischen Christen" hat auch der Papst mehrfach sehr eindringlich und kategorisch hingewiesen. Es sind vor allem vier Dokumente, in denen Paul VI. die Verbindlichkeit der konziliaren Aussagen betont hat. Schon in der Ansprache zur Eröffnung der dritten Sitzungsperiode des Konzils am 14. September 1964 hat der Papst bei der Umschreibung der Aufgaben des Konzils gesagt: „Eius est quasdam theologicas controversias easque laboriosas dirimere." Und bei der Aufzählung solcher zu entscheidenden Kontroversfragen heißt es zum Thema Darstellung der Hierarchie folgendermaßen: „Eius denique est manifestare fidelibus Ecclesiae catholicae et fratribus ab eius communione seiunctis, quae sit vera notio ordinum sacrae hierarchiae . . . ac quidem cum auctoritate certa, quam in dubium vocari non licet."[16] Zweitens sagte der Papst bei der Ansprache zum Abschluß der dritten Sitzungsperiode am 21. November 1964: „Quae volventibus saeculis Ecclesia docuit, eadem et nos docemus. Tantummodo id quod antea solum vitae actione continebatur, nunc aperta etiam doctrina exprimitur; quod usque adhuc considerationi, disputationi, atque ex parte etiam controversiis obnoxium erat, in certam doctrinae formulam nunc redactum est . . . Oh, quam gaudemus, cum animadvertamus, ipsorum (scil. episcoporum) dignitatem sollemniter declarari, munera celebrari, potestatem agnosci!"[17] Nicht ohne Bedeutung ist in diesem Zusammenhang drittens auch, was der Papst am Tage vor Abschluß des Konzils, am 6. Dezember 1965, bei der

[15] A. a. O. 350.
[16] AAS 56 (1964) 809.
[17] Ebd. 56 (1964) 1010.

Audienz der italienischen Bischöfe gesagt hat: „Denken wir daran, daß von unserer stets demütigen und treuen, ohne nachlässigen Sinn und ohne stillschweigenden oder ausgesprochenen Vorbehalt vollzogenen Annahme der Konzilsbestimmungen die Annahme von seiten des Klerus und der Gläubigen abhängt. Wenn wir uns jenem kirchlichen Lehramt widmen, das sich in uns personifiziert und von uns ausgeübt wird, so müssen wir als erste dem gelehrig anhangen, was das Konzil festgesetzt hat, und Geist und Tat nach seiner inspirierten und indiskutablen Autorität bilden."[18] Schließlich hat Paul VI. sich in seinem vom 21. September 1966 datierten Brief an Kardinal Pizzardo zur Begrüßung des internationalen Kongresses über die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils sehr eindringlich gegen eine Geringschätzung der Konzilsaussagen verwahrt. Unter dem Thema der zu wahrenden Einheit sagte er da: „In primis unitas necessaria est in doctrina universa a concilio tradita religiose servanda. Quae, cum oecumenicae synodi auctoritate sit comprobata, ad magisterium ecclesiasticum iam pertinet; ac propterea ad fidem et mores quod attinet, norma proxima et universalis veritatis existit, a qua theologis viris in suis peragendis studiis nunquam discedere fas est."[19]

Dies möge zur Darstellung der verschiedenen möglichen und tatsächlich eingenommenen Positionen genügen. Versuchen wir nun im dritten Teil, einige Punkte herauszustellen, die als Ergebnis oder, besser, als weiter zu behandelnde Fragen herausgestellt werden können.

III. Ergebnisse und offene Fragen

1. Zunächst müssen wir wohl die negative Feststellung treffen, daß dieses Konzil, auch in seinen beiden dogmatischen Konstitutionen, nirgendwo ein feierlich definiertes Dogma vorgelegt hat. Das schließt natürlich nicht aus, daß dieses Konzil sich früher schon definierte Dogmen — wie etwa die Primatsstellung und Unfehlbarkeit des Papstes in Art. 18 der Konstitution Lumen gentium — in feierlicher Aussage zu eigen gemacht hat. Aussagen aber, die bisher noch kein Dogma im Sinne einer feierlich definierten Vorlage waren, sind das auch durch die Tätigkeit dieses Konzils nicht geworden. Selbst wenn das in irgendeinem Punkte zweifelhaft wäre, würde ein solcher Zweifel die gemachte negative Feststellung nur bestätigen. Denn das Konzil hat den Canon 1323, § 1 des Codex Iuris Canonici nicht aufgehoben, in dem es heißt: „Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur, nisi id manifeste constiterit."

Ob mit diesem Paragraphen allerdings auch ausgeschlossen ist, daß Lehrvorlagen, die nicht in dieser besonderen Weise der feierlichen Definition vorgelegt sind, nicht doch auch unter dem Charisma unfehlbarer Glaubensbezeugung stehen können, ist wohl eine Frage, die hier noch offengelassen werden sollte. Der erste Paragraph des gleichen Canon erklärt ja, daß „fide divina et catholica ea credenda sunt, quae Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur". Die Fragen bleiben dann noch offen, ob das „sollemne iudicium" nur in Form einer Definition oder auch in weniger abgrenzender, also dem Irrtum entgegengestellter Weise geschehen kann, zweitens ob der Canon 1323 die Funktionsweise des Lehramtes der Kirche überhaupt erschöpfend behandelt. Die Zweiheit Magisterium ordinarium und extraordinarium ist ganz sicher positiv richtig und auch wohl exklusiv erschöpfend. Man kann aber weiterfragen, ob die Funktion des Magisterium extraordinarium nur darin besteht oder jedenfalls nur dann unfehlbar ist, wenn es seine Aussage in Form einer

[18] Ebd. 58 (1966) 68 f.
[19] AAS 58 (1966) 879.

feierlichen Definition und damit der Abgrenzung gegen die Häresie macht. Da nämlich handelt es sich um einen vor allem juristisch bestimmten Vorgang, der die genaue Feststellung ermöglichen soll, wann einer sich durch Häresie außerhalb der Glaubensgemeinschaft der Kirche stellt.

Ehe wir zu einem weiteren Punkt kommen, sei noch kurz umrissen, was diese eben gemachte Feststellung bedeutet. Warum hat das Zweite Vatikanum keine neue feierliche Definition vollzogen? Die Beantwortung dieser Frage ist für weitere Feststellungen wichtig. Wir können die Frage mit folgenden Aussagen beantworten:

Man kann wohl nicht sagen, beim Zweiten Vatikanum habe es deshalb keine feierlichen Definitionen gegeben, weil das Lehramt der Kirche sich hier nicht im vollen Engagement hätte einsetzen wollen. Es gibt nämlich sehr wohl Aussageweisen, in denen das Konzil sich sehr bindend geäußert hat. Man erinnere sich etwa daran, wie in der Konstitution über die Kirche die Absicht des dritten Kapitels, die definierte Lehre des Ersten Vatikanums über den Primat des Papstes durch die Lehre von den Bischöfen zu ergänzen, ausgedrückt ist: „Quam doctrinam de institutione, perpetuitate, vi ac ratione sacri Primatus Romani Pontificis deque eius infallibili Magisterio, Sacra Synodus cunctis fidelibus firmiter credendam rursus proponit, et in eodem incepto pergens, doctrinam de Episcopis, successoribus Apostolorum, qui cum successore Petri, Christi Vicario ac totius Ecclesiae visibili Capite, domum Dei viventis regunt, coram omnibus profiteri et declarare constituit."[20] Formeln wie diese: „Sancta Synodus docet Sacra Scriptura et Traditione innixa . . ."[21] zeugen von autoritativem Lehrwillen des Konzils. Dagegen kann man sich auch nicht darauf berufen, daß es gewöhnliche Praxis der Konzilien sei, kontrovertierte Fragen ohne Entscheidung zu lassen. Natürlich hat es diese Praxis in früheren wie auch bei diesem Konzil gegeben. So wurde in Fragen der Mariologie zum Beispiel in der Konstitution Lumen gentium ausdrücklich gesagt, die Synode wolle die Lehre über Mariens Stellung im Heilswerk beleuchten, „quin tamen in animo habeat, . . . quaestiones labore theologorum nondum ad plenam lucem perductas dirimere"[22]. Das ist aber keineswegs ein Grundsatz, der nicht durchbrochen werden könnte. Schließlich hatte Paul VI. in dem schon vorhin zitierten Satz seiner Rede zum Beginn der dritten Sitzungsperiode ausdrücklich als Programmpunkt der Konzilsarbeit erklärt, „quasdam theologicas controversias, easque laboriosas, dirimere". Aus der Tatsache allein, daß eine bestimmte Frage bisher noch kontrovers war, kann also nicht geschlossen werden, sie könne nicht Gegenstand einer bindenden Entscheidung dieses Konzils gewesen sein. So wird man doch wohl kaum sagen können, daß zum Beispiel die Lehre von der Sakramentalität der Bischofsweihe oder die Lehre vom kollegialen Hirtenamt aller Bischöfe über die Gesamtkirche nach diesem Konzil noch Gegenstand freier Kontroverse unter den Theologen sein können — es sei denn in einzelnen Punkten ihrer näheren Erklärung.

Der Grund, der dieses Konzil bestimmte, seine Lehraussagen nicht in Form feierlicher Definitionen vorzulegen, ist vielmehr jene Zielsetzung und Sprechweise, die mit dem Programmwort „pastoral" gemeint ist. Johannes XXIII. setzte in seiner Einleitungsrede am 11. Oktober 1962 Ziel und Modus dieses Konzils ausdrücklich in Unterschied zu früheren Weisen, den Irrlehren entgegenzutreten. Auch dieses Konzil hatte natürlich mit Irrwegen zu tun. Aber die Auseinandersetzung mit ihnen sollte durch positive Verkündigung der kirchlichen Lehre in einer dem heutigen Menschen mehr entsprechenden Weise geschehen. Die Definition ist aber nun einmal Ausdrucksweise der Abgrenzung und Ver-

[20] Art. 18.
[21] Lumen gentium, Art. 14; vgl. Art. 20 und 21.
[22] Ebd., Art. 54.

urteilung von Irrlehren, die dadurch als Häresien auch im rechtlichen Sinne und mit rechtlichen Folgen herausgestellt werden sollen. In einer Zeit, wo sich die Kirche immer noch ‚in possessione' fühlte, war die Lehrverkündigung des Magisterium extraordinarium in der Form des Anathems und der darin klar definierten, d. h. abgegrenzten Glaubenslehre eine entsprechende Form: Ausdruck eben der ‚possessio', in der sich die Kirche innerhalb der menschlichen Gesellschaft immer noch fühlte. Heute ist die Situation so gewandelt, daß die Kirche ihre Aufgabe darin sieht, für die Wahrheit Zeugnis zu geben, nicht so sehr, die Unwahrheit zu verdammen. Juristischem Denken wird leicht der Verdacht kommen, eine positiv dargelegte Bezeugung der Offenbarungswahrheit wolle nicht mehr den Anspruch erheben, bindend und mit jener Autorität gesprochen zu sein, die der Wahrheit eignet. Theologisch aber ist die Tatsache, daß die Bezeugung der Wahrheit nicht mehr in Form der Verurteilung des Irrtums, sondern in positiver Vorlage geschieht, noch kein hinreichender Grund, von vornherein eine mit dem vollen Engagement der kirchlichen Lehrautorität vorgelegte Glaubensaussage auszuschließen.

2. Diese Feststellung nun, daß es beim Zweiten Vatikanum keine feierliche Definition, wie sie frühere Konzilien in Form von Anathemen ausgesprochen haben, gegeben hat, muß nun zu einer zweiten Feststellung weitergeführt werden, die mehr eine Frage ist: Ist damit auch gesagt, daß bei diesem Konzil auch keine Lehrvorlage erfolgt sein könne, deren bis zur Indiskutabilität reichende bindende Kraft — auf sie hat der Papst ja mehrfach hingewiesen — eben in der Unfehlbarkeit solcher konziliarer Aussagen begründet ist?

Man muß sich beim Versuch einer Beantwortung dieser Frage mit folgendem Problem auseinandersetzen. Es wurde im zweiten Kapitel der Konstitution Lumen gentium ausdrücklich verkündet, daß „universitas fidelium, qui unctionem habet a Sancto, in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi manifestat, cum ‚ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles' universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet"[23]. Und die katholische Lehre von den Loci theologici hält fest, daß die gemeinsame und übereinstimmende Glaubensverkündigung des gesamten Episkopates unter dem besonderen Charisma der unfehlbaren Bezeugung göttlicher Offenbarung steht. Das gilt von der Glaubensverkündigung des Gesamtepiskopates, insofern er ‚per orbem dispersus' das Magisterium ordinarium ausübt. Aber das Kennzeichnende ist dabei nicht das ‚Dispersum esse per orbem', sondern die Gemeinsamkeit der sich auf die Offenbarung berufenden, also den Glauben bezeugenden Verkündigung. Wenn nun dieser selbe Gesamtepiskopat nicht ‚per orbem dispersus', sondern im Konzil versammelt eine bestimmte Lehre mit Berufung auf die Offenbarung verkündet, hat er dann jene Qualität verloren, die ihn zum kollegialen Träger unfehlbarer Lehrverkündigung macht? Ist dieses material gleiche Corpus durch das lokale Zusammensein formal so anders geworden, daß dadurch seine Verkündigung seine charismatische Qualität nur dann behält, wenn sie in anderer Weise geschieht als bei lokalem Getrenntsein? Wird das material gleiche Subjekt, nämlich der Gesamtepiskopat der Kirche als Träger des höchsten Lehramtes in der Kirche, ein formal anderes Subjekt, wenn es nicht über die Erde hin verstreut, sondern zum Konzil versammelt seine Tätigkeit ausübt, wie es ja tatsächlich die Unterscheidung von Magisterium ordinarium und Magisterium extraordinarium nahezulegen scheint? Tritt der Episkopat im Konzil unter einem so anderen Gesetz an, daß unfehlbare Lehraussagen von ihm nur dann anzunehmen sind, wenn sie in der Weise einer feierlichen Definition im sensus technicus ausgeübt werden?

[23] Ebd., Art. 12.

Die Frage muß gestellt werden. Es sei hier nicht gewagt, sie kategorisch im maximalistischen Sinn zu beantworten, obwohl eine minimalistische Beantwortung eigentlich noch weniger Wahrscheinlichkeit besitzt.

3. Als Drittes wäre zum Schluß noch auf folgendes hinzuweisen. Selbst wenn man theologisch zur Erkenntnis kommt, daß bei einem Konzil unfehlbare Lehrvorlagen nur im Falle feierlicher Definitionen vorliegen, bleibt den Lehraussagen des Konzils, die Gegenstand direkter Aussageabsicht im Rahmen von Glaube und Sitten sind, eine sehr hohe Autorität und Qualität zu eigen. Diese mag zwar vielleicht „nur" mit der Qualifikation „theologisch sicher" belegt werden, gehört aber doch gerade als solche in einer bisher in der theologischen Erkenntnislehre doch wohl nicht genug verdeutlichten Weise in den Bereich des Glaubenslebens der Kirche. Theologie ist eine Weise — und, wo sie sachgerecht betrieben wird, eine qualifizierte Weise — des Glaubensvollzugs im Leben der Kirche. Daher ist gerade auch die theologische Bemühung von jenem Siegel charismatischer Begabung gezeichnet, von der die dogmatische Konstitution Dei Verbum des Zweiten Vatikanischen Konzils sagt: „Dieser Geist vervollkommnet den Glauben ständig durch seine Gaben, um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen."[24] Da nun aber die Gnade des Glaubens und seiner theologischen Vertiefung doch wohl in Richtung dessen wirkt, was gerade im Glauben ergriffen wird, nämlich der wahrheitsgemäßen Erfassung der Offenbarung, stehen wir hier vor einer Frage, der noch ein wenig nachgegangen werden muß.

Den Lehraussagen des Konzils schreiben jedenfalls die vorhin genannten Äußerungen des Papstes eine sehr verbindliche Autorität auch für die wissenschaftliche Arbeit der Theologen zu. Nicht als wenn die Forschungsarbeit der Theologie in diesen Punkten nicht weitergehen dürfte. Das gilt schließlich sogar bei definierten Dogmen, die nicht nur Ende, sondern zugleich Anfang weiterer theologischer Arbeit und lebendigen Glaubensverständnisses in der Kirche sind. Anderseits ist auch bei Aussagen, die durch die ausdrückliche und einmütige Verkündigung des Konzils wenigstens „theologisch sicher" vor uns liegen, die Diskussion der Theologen nicht einfach frei. Sie steht nicht nur unter der mehr disziplinären Pflicht des ‚Silentium obsequiosum'. Sie ist auch von der Wahrheit, die in der, wenn auch nicht mit absoluter und definitiver Letztgültigkeit gegebenen Aussage eingefangen ist, her sachlich gebunden.

Hier liegt die einigermaßen drängende, ja bedrängende Frage. Bietet eine geringer als ‚de fide' zu qualifizierende Aussage des Glaubensbereiches so viel Unterpfand für die Wahrheitsgemäßheit der Aussage, daß man den Theologen dadurch wirklich für gebunden erklären kann? Die kirchliche Autorität kann ja nicht gut aus bloßen Gründen der Disziplin, der Ruhe innerhalb des kirchlichen Lebens — auf diesen Faktor hinzuweisen ist gerade in unseren Tagen ja nicht überflüssig — den Theologen verbieten, weiterzuforschen und zu fragen, auch um zu korrigieren und zu ergänzen, solange nicht lehramtliche Verkündigung sich für das Offenbartsein einer Sache definitiv verbürgt hat. Was kann es also heißen — das ist unsere Frage —, daß der Theologe zu der vom Konzil ausgesagten Sache zu stehen habe, selbst wenn mit der Konzilsaussage keine definitorische Endgültigkeit nach Art eines Dogmas gesetzt sein sollte? Anders gefragt: Warum hat das Konzil sachlich echt bindende Aussagen machen wollen und formal eine Aussageweise gewählt, die die künftige Theologie vielleicht nicht zu einer höheren Qualifikation als „theologisch sicher" befähigt?

Wollte das Konzil — und das eben doch unter der charismatischen Führung des Gottesgeistes, die dem Zweiten Vatikanum zuzuerkennen manche nur schwer bereit zu sein scheinen — nicht auch für das Glaubensleben der Kirche und die theologische Arbeit spüren lassen, was bei definierten Dogmen eben wegen ihrer

[24] Dei Verbum, Art. 5.

formalen Endgültigkeit und juridisch abgegrenzten Eindeutigkeit in — man möchte fast sagen — verhängnisvoller Weise gefährdet ist: daß die Kirche mit ihrem Glauben in der Geschichte lebt und noch nicht in der Endgültigkeit der Visio steht; daß also ihre Glaubensaussagen, selbst wenn sie Dogmen sind, weiteres Suchen und Vollenden der Aussage nicht überflüssig machen, wenn die Ergebnisse dieses Suchens auch nicht ein Dogma in sein Gegenteil verkehren können? Die Problematik definierter Dogmen besteht doch nun einmal darin, daß sie den Eindruck einer Überzeitlichkeit, Übergeschichtlichkeit machen, die es auf dieser Erde noch nicht gibt, während die Problematik einer Aussageweise wie beim Zweiten Vatikanum darin liegt, den Eindruck einer Vorläufigkeit zu machen, die gegen die Absicht des Konzils von manchen als Unverbindlichkeit mißverstanden wird.

Von der Kirche hat die Konstitution Lumen gentium gesagt, daß sie das neue Israel sei, das auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt in der gegenwärtigen Weltzeit, das heißt in der Geschichte, einherzieht[25]. Da nun aber das Volk Gottes vom Angesprochensein durch Gottes Offenbarung gezeichnet ist — vgl. die Konstitution Dei Verbum —, muß diese Charakterisierung auch für ihren Offenbarungsbesitz gelten. Auch hier darf sich die Kirche nicht im starren Besitz von nur noch aufsagbaren Satzaussagen wissen, wozu das definierte Dogma leicht verführen mag. Hier dürfte doch wohl eine der besonderen Bedeutungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu sehen sein, daß es keine im früheren Stil vollzogenen dogmatischen Definitionen treffen wollte — ohne deshalb darauf zu verzichten, Inhalt und Richtung des Glaubensverständnisses in gewissen Punkten durchaus festzulegen. Diese formale Offenheit ist nicht nur in taktischen Überlegungen des Verhältnisses zu den Nichtkatholiken begründet, die man nicht vor den Kopf stoßen wollte; auch nicht in der Tatsache, daß das Konzil in den von ihm behandelten Punkten nicht zu einer hinreichenden Sicherheit gekommen wäre, um definieren zu können; oder daß es vielleicht nicht einmal dogmatisch wichtige neue Gesichtspunkte erarbeitet hätte, wie man bisweilen behauptet hören kann. Der Grund dürfte vielmehr darin liegen, daß das Konzil in charismatischem Gespür das Geschichtsbewußtsein unserer Zeit aufgenommen und für die Erkenntnis des der Kirche eigenen Wesens fruchtbar gemacht hat. Das ist kein vorschnelles oder taktisches Nachgeben gegenüber einem Modeempfinden unserer Tage, sondern das Aufspüren eines Wesenszuges der Kirche, der in der Darstellung der Kirche, der sich das Konzil ja so stark verschrieben hatte, nicht vernachlässigt werden durfte. Die Kirche besitzt die geoffenbarte Wahrheit in dynamischer Weise. Das Depositum fidei darf nicht wie ein Depot betrachtet werden, aus dem man Sätze zur einigermaßen unbeteiligten Betrachtung herausnimmt, um sie dann unverändert wieder zurückzulegen. Die Kirche hat sich durch die Offenbarung Gottes immer neu ansprechen zu lassen. Sie muß mit ihr umgehen und sie ‚Spiritu Sancto suggerente', wie das Tridentinum schon gesagt hatte[26], zur Entfaltung bringen.

Das werden viele Theologen ohne größere Schwierigkeit von jenen Aussagen zuzugeben bereit sein, denen keine höhere Qualifikation als „theologisch sicher" anhaftet. Aber es ist doch die doppelte Beobachtung zu machen: Auch die theologisch sicheren Aussagen sind nicht der Willkür theologischer Denkversuche ausgesetzt, sondern können höchstens im Ganzen des Glaubenslebens der Kirche weiterverarbeitet und expliziert werden. Und umgekehrt sind die ‚de fide' zu qualifizierenden Aussagen der Dynamik der Glaubensentfaltung der Kirche nicht entzogen. Auch in ihnen gibt es Tiefen, Zusammenhänge, Perspektiven, die die

[25] Lumen gentium, Art. 9.
[26] DS 1520.

Kirche im Weitergang durch die Geschichte erheben, entfalten, ergänzen und damit auch zu einem neuen Gesicht bringen kann.

Was bedeutet das alles für die Aufgabe des Theologen im Leben der Kirche? Es bedeutet, daß er zu den Aussagen des Konzils, insoweit der Wortlaut und die Aussageweise der betreffenden Aussage das Konzil darin engagiert erweist, zu stehen und sie sich zu eigen zu machen hat. Es gibt von den Aussagen des Konzils für ihn keine innere Emigration. Er kann sich erst recht nicht ausdrücklich von diesen Aussagen distanzieren. Wohl allerdings wird er seinen Anteil daran nehmen dürfen, daß es Aussagen einer Kirche sind, die sich auf dem Wege weiß, also in all diesen Aussagen keineswegs in dem Sinne endgültige Aussagen gemacht haben will, daß nicht die Kirche als ganze zu vertieften, ergänzenden und so auch korrigierenden Erkenntnissen und Aussagen kommen kann. Und daran hat ja gerade der Theologe einen besonderen Anteil. Gerade im Bekenntnis dazu dürfte die besondere Bedeutung der Art und Weise liegen, wie sich dieses Konzil im Unterschied zu früheren zu verschiedenen Fragen geäußert hat. Es wollte sie ‚dirimere', zu einer Entscheidung bringen. Aber es war sich bewußt, mehr als früheres, weniger geschichtsbewußtes Empfinden das war, daß es Funktion eines die Geschichte durchwandernden Gottesvolkes ist und deshalb auch in der Aussageform nicht eine Endgültigkeit formulieren sollte, die es erst gibt, wenn das Gottesvolk seine Wüstenwanderung beendet hat und in die Endgültigkeit der Schau hinübergegangen ist.

Besprechungen

Huber, Eduard, *Um eine „dialektische Logik". Diskussionen in der neueren Sowjetphilosophie* (Wissenschaft und Gegenwart). 8° (259 S.) München 1966, Pustet. 24.— DM.

Nicht nur eine Dialektik der Materie (der „Natur"), sondern auch eine Dialektik des Denkens, eine „dialektische Logik", wurde von den Theoretikern des dialektischen Materialismus immer schon gefordert. Wenn man aber nach einer genaueren Kennzeichnung des „dialektischen" Charakters dieser Logik — etwa im Gegensatz zur „formalen" Logik — fragte, so fand man keine einheitliche Auffassung, und die Meinungsverschiedenheiten schienen hier nicht nur die Sprechweise zu betreffen, wie etwa bei der Frage nach dem „materialistischen" Charakter auch der Logik und Erkenntnislehre, sondern die Sache selbst. Die „neueren" Diskussionen über diese Frage, d. h. die Diskussionen etwa der Jahre 1956—1964, will H. in seinem Buch darstellen. Da es sich hier um eines der zentralsten, aber auch schwierigsten Probleme der Sowjetphilosophie handelt, kann man von vornherein interessante Ergebnisse erwarten. Und man wird in dieser Erwartung nicht enttäuscht.

Der *1. Teil* des Buches (15—59) behandelt „Vorfragen". Es geht hier um das rechte Verständnis des *materialistischen* Charakters der Erkenntnislehre. Die Redeweise, daß das Bewußtsein selbst etwas „Materielles", eine „Bewegungsform der Materie" sei, wird immer mehr abgelehnt. Der Gedanke, das Bewußtsein, ist die selbst „immaterielle" Innenseite der Prozesse, die nach außen als materielle, physiologische Prozesse erscheinen. Das bewußte Abbild hat keine „physikalische Ähnlichkeit" mit der objektiven Welt (35). Wichtig sind vor allem die Diskussionen über die Frage, ob die Maschine „denken" könne. Die Äußerungen der Sowjetphilosophen sind in dieser Frage besonnener als die mancher westlicher Kybernetiker. Die Maschine hat keine Initiative, sie stellt keine Fragen (51); es ist sinnlos, von „Ansichten" der Maschine zu sprechen (52); sie ist nur ein Mittel der geistigen Arbeit des Menschen (52); es fehlt ihr das Bewußtsein (53). H. meint allerdings mit Recht, auf die Frage „Ist ein künstliches vernünftiges Wesen *möglich*?" müsse vom folgerichtig materialistischen Standpunkt aus grundsätzlich mit Ja geantwortet werden (55 f.).

Der *2. Teil* (60—233) wendet sich der *Dialektik* des Denkens zu. Den einzelnen Abschnitten, die den hierher gehörenden Fragen gewidmet sind, werden Texte aus den offiziellen Lehrbüchern (Dialektičeskij materializm, 2. Aufl. 1962, und Osnovy marksistskoj filosofii, 2. Aufl. 1962) oder aus dem Philosophischen Wörterbuch (Filosofskij Slovar' [Moskau 1963]) vorangeschickt. Da diese Texte oft das Ergebnis von Kompromissen sind und kaum vereinbare Standpunkte zu vereinigen suchen, wie H. bemerkt (214), geben sie reichlich Anlaß zu Diskussionen.

Die beiden ersten Kap. behandeln die *formale Logik und ihre Beziehung zur „dialektischen Logik"*. Die Auffassungen gehen hier noch immer sehr auseinander. Die formale Logik wird zwar seit der Logikdiskussion von 1950/51 irgendwie von allen anerkannt. Aber einige schränken ihren Geltungsbereich auf die „nichtdialektischen Begriffe, Urteile und Schlüsse" (d. h. auf die Begriffe usw., die von der Bewegung der Dinge absehen) ein, während sie für die Darstellung der Bewegung eine „dialektische Logik" fordern, die nicht an die Grundgesetze der formalen Logik, insbesondere nicht an das Widerspruchsprinzip, gebunden ist. Diese Ansicht wird aber „heute überwiegend abgelehnt" (81). Das bedeutet, daß die formale Logik für alles Denken maßgebend ist; Dialektik ist dann keine eigentliche „Logik", sondern eine philosophische Lehre der Erkenntnis und der Umgestaltung der Wirklichkeit, oder, wie K. S. Bakradze formuliert: „Die dialektische Logik ist ... eine allgemeine Methodologie der Erkenntnis" und der „praktischen Tätigkeit" (83).

Vor allem in der Lehre von den *„Gesetzen des Denkens"* (3. Kap.) müssen sich die verschiedenen Auffassungen über formale und dialektische Logik zeigen. Entscheidend ist hier die Stellung zum Widerspruchsprinzip. Der Lehrbuchtext läßt es

an Folgerichtigkeit bedenklich fehlen. Er besagt, man müsse zwischen formalen Widersprüchen des Denkens und Widersprüchen in der Wirklichkeit unterscheiden. Logische Widersprüche müsse man ausmerzen, die realen Widersprüche dagegen müsse das Denken abbilden, ja, wie B. M. Kedrov meint, nicht widersprüchlich abbilden (89 f.). Demgegenüber sagt D. V. Pletnev mit Recht: „In welcher Form ... die objektiven Widersprüche sich auch immer abbilden mögen ... im Denken ergeben sie logische Widersprüche" (92). Vor allem muß also der Widerspruch in der Wirklichkeit selbst geleugnet werden. Im Anschluß an K. S. Bakradze und G. S. Batiščev gibt H. folgende Lösung: „Der Widerspruch im Denken ist nicht eine adäquate Abbildung der Wirklichkeit, sondern eine Problemstellung ... Gäbe es das Widerspruchsprinzip nicht, dann könnten wir Sätze von der Form ‚A und nicht-A' ruhig hinnehmen ... dann gäbe es aber auch keinen Fortschritt in der Erkenntnis" (96). Echte Dialektik fordert also, daß der Widerspruch, den die Wirklichkeit nahezulegen scheint, nicht stehenbleibt, sondern aufgelöst wird. Im Zusammenhang damit weist H. auf die trefflichen Versuche sowjetischer Philosophen hin, Zenons Antinomien der Bewegung zu lösen (99—111). Wenn es den eigentlichen Widerspruch in der Wirklichkeit nicht gibt, dann kann er allerdings auch nicht Quelle der Bewegung sein (111—119). Daraus ergibt sich, was N. I. Stjažkin sagt: „Die dialektischen Widersprüche sind der Anfang und nicht das Ende der Erforschung eines gegebenen Problems: Der dialektische Materialismus fordert die Auflösung und nicht die Fetischisierung der Widersprüche", wie verführerisch sie auch zunächst scheinen mögen (118 f.).

Bezüglich des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten zeigt A. A. Zinov'ev, daß das angeblich Dritte zwischen „x" und „nicht-x" ein Drittes ist zwischen „beweisbar" und „widerlegbar", also nicht zwischen kontradiktorischen Gegensätzen. Beim Satz vom Grunde (124—128) wird nicht zwischen dem logischen bzw. methodologischen Satz vom Grund und dem metaphysischen Satz vom Grund unterschieden; nur der letztere führt zu den weltanschaulichen Fragen, auf die der dialektische Materialismus, wie H. bemerkt, die Antwort schuldig bleibt.

Vielleicht die größte Überraschung bringt der folgende kurze Abschnitt über die Begründung der logischen Grundsätze (128—136). Engels und Lenin hatten sie bekanntlich durch die „milliardenfache Wiederholung" der Erfahrung, zu der sogar die vererbte Erfahrung vergangener Generationen gerechnet wird, zu erklären versucht. S. B. Cereteli und L. P. Gokieli gehen einen völlig anderen Weg. Diese Sätze sind weder Erfahrungssätze noch konventionelle Annahmen, noch Tautologien, sondern synthetisch notwendige Sätze (132). Ihre Begründung geschieht durch eine Methode, die Cereteli „infiniten Schluß", Gokieli „Urschluß" nennt. Die Namen sind nicht sehr glücklich; denn wenn es sich wirklich um einen Schluß handelte, würde die Frage nach dessen Prämissen wiederkehren. Gemeint ist aber jene Methode der Widerlegung, in der aufgewiesen wird, daß die Leugnung gewisser Sätze ihre Setzung impliziert: Was im „Wort" ausdrücklich geleugnet wird, dasselbe wird in der „Tat", im Vollzug des Urteils, gesetzt (136), worin dann Gokieli die Zurückführung auf die „Praxis" findet, allerdings eine „Praxis", an die die „Klassiker" der marxistischen Philosophie gewiß nicht gedacht haben. H. sieht in dieser Begründung eine Anwendung der „transzendentalen Methode". Es wäre vielleicht gut gewesen, darauf hinzuweisen, daß für die genannten Autoren diese Begründung nicht nur die Unvermeidlichkeit, sondern auch die Wahrheit der Grundsätze erweisen soll; darin ist dann aber die Anerkennung der unmittelbaren Einsichtigkeit des Widerspruchsprinzips impliziert; nur so ergibt sich die „Apodiktizität", von der Cereteli spricht (133).

Das 4. Kap. behandelt „Begriff — Urteil — Schluß" (139—155). In den Vorbemerkungen wird nochmals darauf hingewiesen, daß die neueren Autoren „dialektische" Begriffe, Urteile und Schlüsse, die dem Widerspruchsprinzip nicht unterliegen, ablehnen. I. S. Narskij betont, es habe noch niemand überzeugende Beispiele solcher Denkgebilde beigebracht (138). Weiter wird die Übersinnlichkeit des Begriffs hervorgehoben und Kants Deutung der Begriffe abgelehnt, weil sie das Allgemeine vom Einzelnen lostrenne (144). Eine Art dialektischer Entwicklung der Erkenntnis liegt im Übergang von der konkreten sinnlichen Anschauung zum ersten, abstrakten Begriff und von diesem wieder zum „konkreten Begriff", in dem der Gegenstand am Ende der Denkbemühung „denkend begriffen" wird

(151—154). Diese *Dialektik des Abstrakten und Konkreten* wird im 5. Kap. weiter ausgeführt (156—168). Dem „Aufstieg vom Abstrakten zum Konkreten" widmet M. N. Alekseev einen Großteil seiner „Dialektischen Logik".

Die folgenden Kapitel behandeln die *Dialektik des Historischen und Logischen* (6. Kap.: 169—176), *der „relativen" und „absoluten" Wahrheit* (7. Kap.: 177—197) *und der Theorie und der Praxis* (8. Kap.: 198—210). Das Logische im Gegensatz zum Historischen meint die begrifflich zu fassende wesentliche Gesetzmäßigkeit der Entwicklung (171), die relative Wahrheit die einzelnen Teilwahrheiten im „asymptotischen" Prozeß der Annäherung an die „absolute", alles umgreifende Wahrheit. Im Zusammenhang damit weist H. darauf hin, daß das Bild von der „asymptotischen" Annäherung an die absolute Wahrheit unter der Voraussetzung der Unendlichkeit des Weltalls und der Endlichkeit aller menschlichen Erkenntnis (selbst wenn die fragwürdige Voraussetzung einer „praktisch endlosen Aufeinanderfolge der Geschlechter" gemacht werde) allzu optimistisch sei (189—192). „Absolute Wahrheiten" (im Plural) werden auch jene Teilwahrheiten genannt, die nicht mehr widerlegt werden können (193); dazu werden auch von I. D. Alekseev noch recht dogmatistisch alle Grundlehren des dialektischen Materialismus gerechnet und z. B. auch die These, daß in der Sowjetunion der Sozialismus endgültig aufgebaut sei usw. (194). Im Kap. über die Praxis werden die verschiedenen, engeren oder weiteren Begriffe der „Praxis" besprochen. Je weiter der Begriff der Praxis gefaßt wird, um so nichtssagender wird allerdings die Lehre von der Praxis als Kriterium der Wahrheit; so wird dann etwa eine astronomische Hypothese durch die „Praxis" astronomischer Beobachtung bewiesen.

Das abschließende 9. Kap. (211—233) handelt über die *„Einheit von Dialektik, Logik und Erkenntnistheorie"*. Leider beherrschen hier die „hoffnungslosen Zitatologen" (219) das Feld, die sich den Kopf darüber zerbrechen, wie man Lenins Ausspruch von der Identität von Dialektik, Logik und Erkenntnistheorie retten könne. So bleibt das Ergebnis recht unbefriedigend. Eine irgendwie einheitliche Auffassung des Verhältnisses von Dialektik, Logik und Erkenntnistheorie fehlt noch, wenn auch im allgemeinen „Dialektik" als das weiteste, Denken und Realität umfassende Gebiet, „Erkenntnistheorie" als Teil der Dialektik (Dialektik des Denkens) und „Logik" wieder als Teil der Erkenntnistheorie betrachtet werden (223). Um hier zur Klarheit zu gelangen, müßten zunächst die Aufgaben der Erkenntnistheorie und der Logik klar voneinander und von der Philosophie der Wirklichkeit abgegrenzt werden. Durch die einseitige Betonung des Abbildcharakters der Erkenntnis und der Identität der Gesetze des Realen und der Gesetze des Denkens wird diese Abgrenzung sehr erschwert. Erst durch die Beachtung der „anderen Weise", in der das Denken den realen Gegenstand darstellt, kann die Notwendigkeit einer Erkenntnistheorie und einer Logik, die nicht bloß unnötige Wiederholung der Seinslehre und auch unter sich verschieden sind, begreiflich gemacht werden.

Durch seine Kenntnis der russischen Sprache hat der Verf. den großen Vorteil, nicht auf die ostdeutschen Übersetzungen allein angewiesen zu sein. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Übersetzungen durch Bevorzugung der „linientreuen" Veröffentlichungen ein einseitiges Bild der sowjetischen Philosophie geben. Demgegenüber zeigt das Buch H.s, daß es — wenigstens in der jüngsten Zeit — in Rußland auch ein anderes Philosophieren gibt, dem man den Rang echter Philosophie nicht absprechen kann. Dafür sind wir dem Verf. dankbar.

J. de Vries, S. J.

Müller-Markus, Siegfried, *Einstein und die Sowjetphilosophie. Krisis einer Lehre.* Band II: *Die allgemeine Relativitätstheorie.* Gr. 8° (X u. 510 S.) Dordrecht und Stuttgart 1966, Reidel. 92.— DM.

Das recht anspruchsvolle Buch führt uns ein in eine fremde Welt, eine Welt, in der ideologische Postulate mitbestimmend sind für die „Wahrheit" einer physikalischen Theorie. Nicht selten zwingen sich Parallelen zu den ideologisch-naturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen im 14. oder frühen 17. Jahrhundert in Frankreich oder Italien auf. Das Werk berichtet von einem Prozeß der Befreiung der Naturwissenschaften von dogmatischen Vorurteilen in der Sowjetunion (SU) der 50er

Jahre. Der Verf. stellt dieses Geschehen dar am Beispiel der allgemeinen Relativitätstheorie (aRT): Einer Periode der Leugnung einer naturwissenschaftlichen Theorie folgt die eines Harmonisierungsversuchs mit ideologischen Prinzipien und endlich eine zunehmende Entideologisierung und der damit verbundenen Verselbständigung der Theorie. Der Verf. legt diese Entwicklung in fünf Kapiteln vor:

1. *Die Stellung der aRT in der sowjetischen Wissenschaft.* Der *faktische* Gehalt der aRT wurde — sieht man von vereinzelten kritischen Äußerungen etwa *I. V. Kuznecovs* ab — im Gegensatz zu dem der speziellen Relativitätstheorie nie bezweifelt. „Dies ist um so seltsamer, als die Schlußkette von faktischen Voraussetzungen bis zu den Folgesätzen bei dieser Theorie unvergleichlich lang ist. Ihre einzige empirische Voraussetzung ist die numerische Gleichheit (besser: numerische Äquivalenz [der Rez.]) von träger und schwerer Masse" (9). Im folgenden Abschnitt stellt der Verf. die Grundzüge der aRT in der Darstellungsweise *V. L. Ginzburgs* vor. Diese Darstellung ist im wesentlichen physikalisch einwandfrei und bringt gegenüber guten westlichen Darstellungen nichts Neues. Die Schwierigkeiten der Theorie werden von *M. F. Širokov* richtig gesehen: Der Energie-Impulstensor des Schwerefeldes ist kein Tensor im Sinne der allgemein kovarianten Definition eines Tensors. Die Koordinaten, wie sie in der metrischen Fundamentalform auftauchen, haben keinen unmittelbaren metrischen Sinn, sondern sind zunächst nichts als „Numerierungen von Raumzeit-Punkten" (28 f.). Etwas optimistisch liest sich allerdings die Aussage: „Die Theorie bedarf keiner weiteren Verallgemeinerung in Gestalt der sog. einheitlichen Feldtheorien. Man muß sie nur mit der Quantenfeldtheorie harmonisch zusammenfügen und die erwähnten Schwierigkeiten beseitigen" (30).

2. *Die Prinzipien.* Der Verf. nennt fünf Prinzipien der aRT: 1. Das Massenprinzip (beinhaltend das Faktum der numerischen Äquivalenz von Schwere und Trägheit). 2. Das Äquivalenzprinzip (beinhaltend die Äquivalenz von echten Kraftfeldern und Feldern, die einem Nichtinertialsystem entsprechen). 3. Das allgemeine Relativitätsprinzip (beinhaltend die Verallgemeinerung des Relativitätsprinzips auf beliebig bewegte Bezugssysteme). 4. Das Kovarianzprinzip. 5. Das Gravitationsprinzip (dessen mathematischer Ausdruck die Feldgleichungen der aRT sind). Während das Massenprinzip niemals bestritten wurde, fand das Äquivalenz-, Relativitäts- und Kovarianzprinzip Gegner in der von *V. A. Fock* geführten Physikergruppe *(A. D. Aleksandrov, A. I. Uëmov, J. P. Terleckij* und *I. V. Kuznecov).* Auch das Gravitationsprinzip wurde verschiedentlich mit dem Hinweis, es handele sich um „eine unzulässige Geometrisierung", zurückgewiesen (38 ff.).

Andersgeartet waren die Angriffe der sowjetischen Philosophen. Sie glaubten in der Theorie einen unzulässigen philosophischen Relativismus vertreten, der vor allem in dem Äquivalenzprinzip seinen Ausdruck finde (45). Der Verf. scheint ein absolutes Gelten dieses Prinzips vorauszusetzen, obwohl keineswegs nur in der SU, sondern auch im „Westen" heute wohl doch allgemein ein grundsätzlicher Unterschied zwischen „echten" Kraftfeldern und Feldern, die einem Nichtinertialsystem entsprechen, angenommen wird. Von besonderer Bedeutung ist die Kritik Focks an den Prinzipien, da Fock ein Physiker von hohem Rang ist und somit keineswegs zu Unrecht „unter den Philosophen die größte Autorität ... besitzt" (57). Neben der schon erwähnten Zurückweisung der universellen Gültigkeit des Äquivalenzprinzips wendet sich Fock vor allem gegen den Begriff „allgemeine Relativität". Auch dieser Einwand scheint uns berechtigt zu sein, da der Begriff etwas unglücklich die Gleichberechtigung aller möglichen physikalischen Bezugssysteme auszusagen scheint, das aber leistet — wie gesagt — die Theorie nicht. Vielleicht sollte man wirklich mit Fock besser von einer relativistischen Gravitationstheorie sprechen (57 ff.). Als zu weitgehend erscheint dem Rez. jedoch die Ausstellung Focks: „Wenn wir anstelle der (Feld-)Gleichungen Einsteins für den Krümmungstensor zweiten Ranges eine Grundgleichung hätten, in der der Krümmungstensor vierten Ranges gleich Null ist, dann würden wir zur speziellen Relativitätstheorie zurückkehren, wobei wir die allgemeine Kovarianz der Gleichungen beibehielten. Diese einfache Überlegung zeigt, daß sich die spezielle und die aRT im Hinblick auf die Kovarianz überhaupt nicht unterscheiden ..." (73 ff.). Wie der Verf. richtig andeutet, ist der Krümmungstensor vierten Ranges im allgemeinen jedoch ungleich Null! „Hier wird die Schwäche des Fockschen Arguments besonders deut-

lich: Gerade die allgemein kovariante, d. h. die Metrik einschließende Formulierung der Naturgesetze wird nicht durch formale Gründe, sondern durch die Inhomogenität (des realen metrischen Feldes [der Rez.]) ... in der Realwelt gefordert und hat zweifellos eine physikalische Bedeutung, sofern nur die Metrik überhaupt Ausdruck der Gravitation ist" (80, Anm.).

Recht interessant, wenn auch nicht unbedingt neu, ist die Herleitung der aRT durch Fock. Er geht dabei aus von einer Analyse von Raum und Zeit und den Gleichungen für die Ausbreitung einer Wellenfront: Zunächst führt er den Begriff „harmonische Koordinaten" ein. Ein Koordinatensystem sei harmonisch, wenn jede der Koordinaten $(x_n, n = 1 \ldots 4)$ der Gleichung

$$\square x_n = (-g)^{-0,5} \frac{\partial}{\partial x_m} \left[(-g)^{0,5} g^{mn} \right] = 0$$

genügt (dabei bedeutet $\square$ den D'Alambert-Operator). Dieses harmonische System ist bevorzugt gegenüber allen anderen und erlaubt sinnvolle Lösungen bezüglich der Struktur des Raum-Zeit-Feldes, wenn folgende Zusatzbedingungen erfüllt sind: 1. Alle Massen des betrachteten Systems sind inselartig in einem bestimmten Volumen konzentriert. 2. Im Unendlichen verschwindet das Gravitationsfeld identisch Null (die Metrik wird euklidisch [? der Rez.]). 3. Das beobachtete System ist geschlossen (es laufen keine „Gravitationswellen" ein) (86 f.). Das formale Prinzip der Kovarianz wird abgelöst durch das Gelten der klassischen Wellengleichung für das Licht (93 f.). „Vor der Wellenfront sind alle Feldkomponenten gleich Null, hinter ihr sind einige von Null verschieden, so daß in der Wellenfront einige Feldkomponenten einen Sprung erleiden. Solche Unstetigkeiten sind nur möglich, wenn die Hyperfläche ihrer Form und Bewegung nach bestimmten Bedingungen genügt, die verhindern, daß die Werte der Ableitungen durch die Feldstärken nach den Maxwellschen Gleichungen bestimmt werden. Die Wellenfront ist also eine sog. Charakteristik" (96). Zunächst gelangt Fock durch diesen Ansatz zu den Gleichungen der speziellen Relativitätstheorie (96 ff.). Der Übergang zur aRT geschieht durch eine Verallgemeinerung der klassischen Wellengleichung (99 ff.).

Diese Herleitung wurde von *V. I. Sviderskij* als „neue Deutung der aRT als Theorie der Gravitation durch die sowjetischen Physiker" gefeiert (103). Unter den Physikern fand die Leistung Focks jedoch nur geteilten Beifall. Nur *A. D. Aleksandrov* und *Terleckij* scheinen ihr uneingeschränkt zugestimmt zu haben (103).

Auf die Phase der Kritik der Prinzipien folgt die der Verteidigung. Es seien hier nur einige Namen genannt: *D. D. Ivanenko, I. Tamm, V. L. Ginzburg* (112), *M. V. Mostepanenko* (113), *B. G. Kuznecov* (115) (der eine interessante wissenschaftsgeschichtliche These einflicht: „Die historische Basis revolutionärer physikalischer Verallgemeinerungen [wird] nicht durch einzelne Episoden des wirtschaftsproduktiven, sozialen und kulturellen Lebens gebildet. Es gibt vielmehr Ereignisse, welche die Produktions- und Experimentiertechnik umgestalten, die gesellschaftliche Funktion der Wissenschaft verändern und direkt oder indirekt zu neuen physikalischen Erkenntnissen und Hypothesen, zu erstmaligen Methoden und Begriffen des mathematischen Denkens führen" [126 f.]), *A. I. Žukov* (134), *A. F. Bogorodskij* (140), *M. F. Širokov* (145).

Dieser Darstellung schließt der Verf. eine Kritik der sowjetischen Thesen an: „Die sowjetische Auseinandersetzung wird auf einem Niveau geführt, das bisher kein anderer Problemkreis der Einsteinschen Theorie erreichte. Sie wird von Focks Überlegungen beherrscht. Sein Verdienst ist es, die Prinzipien der aRT in das Scheinwerferlicht der Kritik zu stellen. Daß sein Standpunkt vom Einsteinschen abweicht, ist noch kein Grund, ihn als falsch anzusehen ..." (152). Der Verf. reduziert dann im folgenden die sowjetische Diskussion (vielleicht etwas zu sehr) auf semantische Fragen (153) und versucht auf diese Weise eine Auflösung der Problematik.

3. *Der Streit um die Weltsysteme.* „Die Diskussion der logischen und mathematischen Grundlagen der Theorie führte zum Sonderproblem ausgezeichneter Bezugssysteme. Von hier aus griff die Sowjetphilosophie dann noch einmal auf der Höhe des 20. Jh. den Streit um die Weltsysteme auf. Sie verteidigt ein zweifaches An-

liegen: Einmal soll die Haltlosigkeit des Kampfes der katholischen Kirche gegen das heliozentrische Weltsystem dargetan, zum anderen doch wieder die Vorstellung eines absoluten Raumes gerettet werden, ausgestattet mit der Eigenschaft der Unendlichkeit" (187). Da sich alle Beteiligten in Ost und West über die Auszeichnung des heliozentrischen gegenüber dem geozentrischen Bezugssystem zumindest aus Gründen der vereinfachten mathematischen Darstellbarkeit der Bewegungsgleichungen im ersteren einig sind, können wir diesen Abschnitt übergehen. Man hat bei der Lektüre der Aussagen sowjetischer Philosophen zu diesem Punkt den Eindruck einer etwas schmalbrüstigen „Donquichotterie": allzuoft scheint man mit Trivialitäten gegen Windmühlen zu fechten.

4. *Raum, Zeit, Materie.* Hier wird ein ideologierelevanteres Thema aufgegriffen. Lenin hatte im Anti-Dühring behauptet: „Die Grundformen alles Seins sind Raum und Zeit, und ein Sein außer der Zeit ist ein ebenso großer Unsinn wie ein Sein außerhalb des Raums ... die Zeit, in der keine erkennbaren Veränderungen vorgehen, ist weit entfernt davon, keine Zeit zu sein; sie ist vielmehr die reine, von keinen fremden Beimischungen affizierte, also die wahre Zeit, die Zeit als solche." Wie stellt sich nun diese Zeittheorie vor der aRT dar? „Wie verträgt sich die These des Diamat von der abgeleiteten Existenz der Raumzeit mit der allgemeinen Feldtheorie und ihrer Weiterführung einer Generaltheorie aller Felder und Teilchen, insbesondere als Gravitonentheorie? Kann ein Epiphänomen wie die Raumzeit die Materie seinerseits erzeugen? Wird dann nicht notgedrungen die Materie zum Epiphänomen der Raumzeit?" (235), formuliert der Verf. seine Frage. In der Sowjetphilosophie wie -physik wird die Bewußtseinsunabhängigkeit von Raum und Zeit nirgends bestritten (236). Darüber hinaus behauptet die Sowjetphilosophie auch die Erkennbarkeit von Raum und Zeit (238). Doch dann beginnen schon die Differenzen. *A. G. Spirkin* schreibt: „Die Wahrnehmung ist also bereits das Abbild der den Sinnesorganen zugänglichen räumlichen Relationen der Dinge. Dabei verhält sich das Bewußtsein nicht passsiv ... bereits zur Erkenntnis der einfachsten räumlichen Relationen der Dinge bedarf es einer synthetischen Arbeit des Gehirns und keines passiven Kopierens folgerichtig angeordneter Dinge" (241). Das dürfte doch wohl die Aufgabe der Leninschen Abbildtheorie implizieren. Ein anderer Konfliktstoff ist — wie schon angedeutet — in dem Verhältnis des Führungsfeldes und den (bislang noch hypothetischen) Gravitonen und deren materieller Bewegung gegeben.

A. I. Uëmov behandelte das Problem 1954 in einer Schrift: „Kann das Raumzeit-Kontinuum mit der Materie in Wechselwirkung treten?" in schier unglaublich naiv anmutender Weise (250—258). Im folgenden Jahr übte *Novik* eine philosophisch „gut fundierte" Kritik an den Thesen Uëmovs (259—263). Scharfe Kritik übte *I. V. Kuznecov* an *V. A. Fock:* „V. A. Fock reißt letztlich Raum und Zeit von der Materie los und stellt sie über die Materie, indem er Raum und Zeit in eine Art aktiven Prinzips verwandelt, das die Eigenschaften und die Bewegung der Materie bedingt ..." (264 f.). Auf weitere plumpe Vorwürfe, etwa derart, daß im Gegensatz zu Fock das Vakuum eine Materieart und für jedes andere Medium die Ausbreitungsgeschwindigkeit elektromagnetischer Wellen bestimmter Länge ebenso universal wie für das Vakuum sei (267), wollen wir hier nicht eingehen; sie erledigen sich durch sich selbst. Fock hat es denn auch offenbar für unter seiner Würde geachtet, zu diesen inkriminierenden Implikationen Stellung zu nehmen (263), obwohl er sonst keine Gelegenheit versäumt, die Vorwürfe der orthodoxen Philosophen lächerlich zu machen. Die Kritik *V. I. Sviderskijs* weist der Verf. mit einem ihm typischen Argument zurück: „Der Stil Sviderskijs wird durch eine für den Diamat typische Verschwommenheit gekennzeichnet. Nirgends finden wir eine Spur von Semantik oder Formalisierung" (270). So versucht er denn auch die von der aRT verwendete Begrifflichkeit am Ende dieses Kapitels (312—346) durch Formalisierungen zu klären und auf diese Weise manches Mißverständnis der sowjetischen Philosophen auszuräumen. An sich ist das Unterfangen sicher legitim. Der Rez. hegt nur einige Bedenken, da diese Formalisierungen ad hoc auf die aRT abgestimmt sind, ohne die Formalisierung der Quanten- oder Wellenmechaniken, die doch z. T. gleiche Inhalte behandeln, mitzuleisten.

Von einiger Bedeutung ist in diesem Kapitel die Darstellung einer Strukturtheorie der absoluten Raumzeit durch *A. D. Alexandrov* (283 f.). „Wir müssen Aleksandrovs Leistung auf dieser Stelle der philosophischen Landkarte ... als Gipfel in einer nur von geringen Höhen durchzogenen Tiefebene ansehen!" (283). Nach Alexandrov besteht ein verbreiteter Fehler der Sowjetphilosophie darin, die Berechtigung der Abstraktion zu übersehen: „Ohne sie gibt es keine Theorie der Formen Raum und Zeit, gäbe es (in der speziellen RT) keine Gleichberechtigung der Inertialsysteme, die nur ... in bezug auf allgemeine Gesetze, jedoch nicht konkret vorhanden ist" (285). So legt er denn auch im folgenden seiner Interpretation „nicht die Sätze des Diamat, sondern rein physikalische Prinzipien zugrunde" (286). Seine Theorie läßt sich in vier Thesen zusammenfassen: 1. Die Raumzeit ist die Mannigfaltigkeit aller Ereignisse, nur vom Standpunkt ihrer Struktur aus genommen, die vom Relationssystem des Vorhergehens (oder der Folge) in Abstraktion von allen anderen Eigenschaften festgelegt ist. 2. Die Raumzeit ist eine vierdimensionale Mannigfaltigkeit. 3. Die Raumzeit ist maximal homogen, d. h. die Gruppe ihrer Transformationen, welche die Relation der Folge unverändert lassen, ist von allen möglichen Transformationen die maximale. 4. Die Mannigfaltigkeit, welche die Raumzeit darstellt, und die in Satz 3 genannten Transformationen sind differenzierbar (293—295). Wie offensichtlich, handeln die Thesen jedoch ausschließlich über die spezielle RT.

5. Kosmologie. Um die Schwierigkeiten des photometrischen (Olbers) und des Gravitationsparadoxons, nach denen bei Annahme unendlicher strahlender Massen, die auf die Erde einfallenden Lichtmengen bzw. die auf sie einwirkenden Gravitationskräfte unendlich groß würden, auszuräumen, führte bekanntlich Einstein 1917 in seine Feldgleichungen die kosmologische Konstante ein und konstruierte dann unter der Voraussetzung einer gleichmäßigen und statischen Masseverteilung die geschlossene „Zylinderwelt" (die vierdimensionale Mannigfaltigkeit der Raumzeit ist in Analogie zur zweidimensionalen Mannigfaltigkeit einer Oberfläche eines Zylinders zu verstehen), den „Einsteinkosmos", der in Raum und Zeit (besser in Raumzeit) unbegrenzt, aber endlich ist. Es stellte sich jedoch bald heraus, daß die Voraussetzung des „statisch" astronomisch nicht haltbar ist. Unter der Voraussetzung einer im Kosmos überall gleichen Massendichte konnte Friedmann die Einsteinschen Feldgleichungen integrieren, erhielt jedoch eine mehrdeutige Lösung, die positive oder negative Raumkrümmungen erlaubt. Die Konferenz über ideologische Fragen der Astronomie vom 13. und 14. 12. 1948 in Leningrad beschäftigte sich in drei Referaten zu diesem Thema. *K. F. Ogorodnikov* wies die Versuche, aus dem uns bekannten Ausschnitt des Kosmos (Metagalaxis) auf den Kosmos als Ganzen zu extrapolieren, zurück (351 f.). *M. S. Ejgenson* stellte fest: „Die Sowjetwissenschaft erklärt ... die Rotverschiebung als physikalische Prozesse der Photonen oder als reale Änderung der Dimensionen unserer endlichen Metagalaxis, die sich ihrerseits in einem unendlichen All befindet" (353), um so der vermeintlichen Konsequenz, die Rotverschiebung (erklärt als Dopplereffekt und somit also als „Nebelflucht") erlaube auf einen bestimmten, ja gar bestimmbaren Anfang der kosmischen Entwicklung vor einigen Milliarden Jahren zurückzurechnen, zu entgehen. *G. A. Kursanov* führte 1950 fünf Gründe gegen die Endlichkeit des Alls an: 1. Die Materie ist unerschaffen; folglich sind Raum und Zeit unendlich. 2. Nach Einstein ist eine Unendlichkeit des Raums nur mit der Massendichte Null verträglich; er beweist dies an der Vorstellung eines Gravitationszentrums des Alls. Die Astronomie aber kennt kein solches Zentrum. 3. Nur bei einem positiven Krümmungsradius ist das All endlich, dies setzt indes eine gleichmäßige Massenverteilung voraus. Diese aber widerspricht den beobachteten Fakten. 4. Nach Einstein besteht — unnötigerweise — eine Schwierigkeit für die Annahme einer euklidischen Metrik des Raums im Unendlichen. 5. Erwiesenermaßen gibt die Riemannsche Geometrie nur die Eigenschaften eines begrenzten Teils des Alls wieder (354 f.). Da solche Argumente aber nicht befriedigen konnten, begann die Sowjetwissenschaft sich bald ernsthaft mit der Möglichkeit eines „endlichen Kosmos" zu beschäftigen. *E. Schatzmann* argumentierte: „... wir können auf die Existenz einer Struktur der Metagalaxis schließen; die Hypothese von der Homogenität und Isotropie des Alls widerspricht den Beobachtungsergebnissen in allen uns zugäng-

lichen Maßstäben" (358). Im folgenden setzt er sich auf der Grundlage dieser „Erkenntnis" mit allen bislang erstellten kosmischen Modellen kritisch auseinander (360 ff.). Voraussetzung seiner Überlegungen ist die Anerkennung der Deutung der Rotverschiebung als galaktischen Fluchteffekts (366). Seit 1956 wird die Expansion des „Alls" in der SU weitgehend als Faktum akzeptiert. Damit befindet sich die Diskussion um die kosmogonischen Weltmodelle in der SU auf der gleichen Basis wie die Auseinandersetzungen im „Westen". *G. I. Naan* untersuchte die sich aus den Feldgleichungen ergebenden kosmogonischen Modelle in vorbildlicher Weise: Er nennt folgende Möglichkeiten (λ — Einsteinsche kosmologische Konstante, k — Robertsonsche Zahl):

1. $\lambda > 0$; $k = +1$:
— monoton expandierendes All, das vom Radius Null ausgeht (1).
— monoton expandierendes All, das von einem endlichen Radius ausgeht (2).
— asymptotisch expandierendes All, das mit $R = 0$ beginnt (3).
— asymptotisch expandierendes All, das mit einem endlichen Radius beginnt (4).
— der Einsteinkosmos (5).
— der de-Sitter-Kosmos (materiefrei) (6).
— oszillierender Kosmos mit der Singularität $R = 0$ (7).
— oszillierender Kosmos mit einem minimalen endlichen Wert (8).
Bei $k = 0$ und $k = -1$ erhält man das erstgenannte Modell.
2. $\lambda = 0$; $k = +1$ erhält man das an siebter Stelle genannte Modell.
$k = 0$ und $k = 1$ erhält man das erstgenannte Modell.
3. $\lambda < 0$ ergibt (bei jedem k) den an siebter Stelle genannten Fall.

Das achte Modell entspricht am besten dem von uns beobachteten Teil des Universums, dagegen sind seine physikalischen Voraussetzungen kaum wahrscheinlich (zunehmender Druck bei Expansion). Nachdem Friedmann die Möglichkeit eines nicht-statischen Universums aufgezeigt hatte, entfiel der eigentliche Sinn der kosmologischen Konstanten Einsteins, so daß also nur noch das erste und siebte Modell übrigbleiben (383). Beide Modelle (von denen das erste „offen", das zweite aber „geschlossen" ist) beginnen mit $R = 0$. Naan entscheidet sich dennoch (unter Einführung einer positiven kosmologischen Konstanten, die uns völlig unbekannte kosmische Kräfte symbolisiert) für das achte Modell (387). Jedoch auch die steady-state-theory (Bondi, Gold, Hoyle), die in die Feldgleichungen ein „erzeugendes Feld" C_{ik} einführt, ist ihm interessant (388). Er fügt jedoch — für den Leser etwas überraschend — die Bemerkung an: „Wir wissen heute *völlig sicher*, daß die Expansion kein universales Phänomen ist." „Folglich kann man daraus, daß die Raumkrümmung in dem einen oder anderen kosmologischen Modell positiv oder konstant ist, gar nicht auf die Eigenschaften des Raums als ganzen schließen ... (die Modelle sind) nur systematische Beschreibungen einiger wichtiger allgemeiner Kennzeichen der Metagalaxis" (389). Den explosiven Beginn der „Welt" kann man also nur sehr gezwungen mit einem Schöpfungsakt in Verbindung bringen (396). Auf der Allunionskonferenz von 1958 korrigierte er seine Meinung dahingehend, daß das Vorzeichen der Raumkrümmung noch völlig offen sei; auf Grund neuester astronomischer Beobachtungen sehr ferner Objekte kommen wir jedoch zu einer negativen Krümmung (397). Auch Žukow betonte 1961 — unter Ablehnung der „Inseltheorie" Focks —, daß eine eventuelle sphärische Krümmung jedenfalls nur einen partiellen Ausschnitt des Kosmos betrifft (405 f.). Der Verf. führt zu dieser Frage noch zahlreiche weitere Autoren an. Philosophisch interessant ist die Diskussion um eine echte oder schlechte Unendlichkeit des Raums (417 u. ö.). Von einiger Bedeutung sind die Ausführungen *J. B. Zel'dovičs* (1964) zur Massendichte im Raum. Die neuesten Beobachtungen erstellen einen Wert von 3.10^{-31} g cm^{-3} und damit die Gültigkeit des ersten Naanschen Modells (448).

In seiner Diskussion der sowjetischen Thesen zu den kosmischen Modellen wird der Verf. — fast möchte man sagen: leider — selbst „ideologisch". Er schließt sein Werk mit den Worten: „Gott ist also — jenseits von Kosmos und geometrischem Entwurf — der einzig denkbare Mittler zwischen beiden. Die Vernunft der Welt ist nichts als die Vernunft Gottes. Dem großen Drama, das wir den Kosmos nennen, geht logisch und ontologisch ein schöpferischer Entwurf voraus: die Geome-

trie des Alls. ‚Gott treibt überall Geometrie', und der Genius des Menschen ist es, der sie in Buchstaben, Figuren und Gleichungen niederschreibt" (462).

Die westliche Physik und Philosophie hat jedoch dem Verf. dankbar zu sein, daß er ihnen das fremde Land des sowjetischen Denkens mit wissenschaftlicher Gründlichkeit erschloß. Sein Werk verdient allergrößte Beachtung.

R. Lay, S. J.

Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster, hrsg. v. *W. Weber, 7. und 8. Band,* 1966—1967: *Wissenschaft - Ethos - Politik im Dienste gesellschaftlicher Ordnung.* Festschrift zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Joseph Höffner, Bischof von Münster, 24. Dezember 1966. Gr. 8° (606 S.) Münster 1966, Regensberg.

Der vorliegende Doppelband des Jahrbuchs (die früheren Bände sind besprochen: I. u. II [1960 u. 61] in: Schol 36 [1961] 464/5, III [1962] ebd. 37 [1962] 479, IV [1963] ebd. 38 [1963] 478, V [1964] ebd. 39 [1964] 629, VI [1965] in: ThPh 41 [1966] 157/8) erscheint als Festschrift für den Begründer dieser Jahrbücher, Professor und jetzt Bischof *Höffner.* Der Titel kennzeichnet treffend die Spannweite, die Motivation und die Zielsetzung des Wirkens (vom „Lebenswerk" zu sprechen wäre noch verfrüht) dessen, dem diese Festschrift gewidmet ist, ebenso aber auch die Weite des Bereichs, den die nahezu 50 Beiträge umspannen. Eine vertretbare systematische Gruppierung der von *W. Schreiber* und *W. Dreier* unter dem Titel „Gesellschaftspolitik aus christlicher Verantwortung" herausgegebenen Aufsätze und Vorträge Höffners (s. Besprechung ThPh 41 [1966] 475/6) gelang noch eben zur Not; hier in der Festschrift mußte der Versuch scheitern und ist gescheitert; der Herausgeber, Höffners Nachfolger auf dem Lehrstuhl und in der Leitung des Instituts, *W. Weber,* hätte sich leichter getan, nach dem Beispiel anderer Festschriften die Beiträge schlicht nach dem Alphabet der Verfassernamen aufeinander folgen zu lassen.

Mit Fug und Recht steht an der Spitze ein Beitrag des Herausgebers selbst über Höffners Beitrag zur Erschließung der spanischen Scholastik des „goldenen Zeitalters" (11 ff.). Bereits H.s Studie „Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert" (Freiburger staatswiss. Schriften, H. 2 [Jena 1941]) hat landläufige, insbesondere auch durch *Sombart* verbreitete Irrtümer berichtigt — leider nicht mit dem Erfolg, daß sie nicht auch heute noch kolportiert würden. Ohne Zweifel aber stellt H.s unter dem Titel „Christentum und Menschenwürde; das Anliegen der spanischen Kolonialethik im ‚Goldenen Zeitalter'" (Trier 1947) gekürzt im Druck erschienene Habilitationsschrift eine einmalige Leistung dar; noch während des Krieges, als die Arbeit erst im Ms. vorlag, hörte ich aus dem Munde eines berufenen Beurteilers: „Dieses Buch sollte auf dem Tisch der bevorstehenden (damals als bald bevorstehend angesehenen, heute immer noch ausstehenden) Friedenskonferenz liegen." — Ein ebenfalls in den einführenden Teil gehörender Beitrag von *Ed. Hegel* berichtet quellenmäßig über die Berufung von *Franz Hitze* (21 ff.) an die Akademie, die Vorläuferin der heutigen Universität Münster, von dem das Institut für Christliche Sozialwissenschaften seinen Ausgang genommen hat. Weniger einsichtig ist, warum auch der Beitrag von *Th. Blank,* „Die wissenschaftliche Beratung des Gesetzgebers" (39 ff.) in dieser Weise ‚hors d'oeuvre' gestellt worden ist; vielleicht ist der Grund dieser, daß H. selbst in solcher Beratung tätig gewesen ist, so namentlich als Mitverfasser der meist als „Vier-Professoren-Gutachten" bezeichneten, auf Anregung des Bundeskanzlers erarbeiteten Denkschrift „Neuordnung der sozialen Leistungen" von *H. Achinger, J. Höffner, H. Muthesius, L. Neundörfer* (Köln 1955).

Unter „I. Grundfragen der katholischen Soziallehre" sucht *G. Ermecke* nach dem Standort der christlichen Gesellschaftslehre (45 ff.), auffallenderweise ohne Bezugnahme auf H.s eigenen Versuch einer „Ortsbestimmung" in Band 1 dieses Jahrbuchs. — In gewisser Entsprechung zu diesem Beitrag steht derjenige von *A. Rauscher* „Sub luce evangelii" (69 ff.), der ihre Stellung zu Philosophie und Theologie, Vernunfterkenntnis und Glaubenserkenntnis untersucht. *J. Giers* behandelt „Wesen und Wandel des organischen Denkens in der kath. Soziallehre" (53 ff.) mit dem überraschenden Ergebnis, daß diese Analogie trotz zahlreicher Aspekte, die sich ihr abgewinnen lassen, im Grunde genommen nicht sehr ergiebig ist. — *J. Meßners*

Beitrag „Animal rationale?" (123 ff.) geht in der Tat eine für jede metaphysisch fundierte Soziallehre grundlegende Frage an; dagegen behandelt *R. Steers* in einer nur für esoterische Kreise genießbaren Diktion (ein Beispiel für viele: „Kernspannung [sic!] im Achsenbezug von Gewissen und Gemüt" [140]) geschriebener Beitrag „Geschehen und Tat im Reifungsprozeß des Menschen" ein gewiß wichtiges, aber in einer anderen Disziplin als der christl. (kath.) Sozialwissenschaft beheimatetes Thema.

Sehr bunt zusammengesetzt ist, wie schon die Überschrift erkennen läßt, der Themenkreis „II. Familie - Eigentum - Recht". Verdientermaßen an die Spitze gestellt ist *L. Neundörfer* mit „Das neue Verständnis von Familie und Haushalt in der gegenwärtigen Gesellschaft" (151 ff.). Darauf folgt mein ein zwar im Augenblick hochaktuelles, aber doch auch sehr spezielles sozialökonomisches Thema behandelnder Beitrag „Umverteilung — intertemporär oder interpersonal?" (161 ff.). Davon kann der Leser sich sogleich wieder erholen an *P. Adenauers* pastoraltheologischem Beitrag „Ehe und Familiensorge im Lichte des Konzils" (175 ff.), woran „Einige Gedanken zur Ehekonstitution des Vaticanum II" von *H. Doms* (185 ff.) sich gut anschließen. Zwischengeschoben erscheint *P. Lücke* mit „Raum und Gesellschaft" (195; vgl. in Gruppe IV *J. H. Müller!*). Auf ihn folgen zwei Beiträge zum Thema „Eigentum". Wem die Sphärenmusik von *A. Antweiler* „Das Eigentum" (203 ff.) noch im Ohr klingt, für den wirkt der Absturz in die nüchterne Berichterstattung von *F. Burgbacher* über „Eigentumspolitik und breite Streuung des Eigentums in Personenhand" (215 ff.) geradezu grausam ernüchternd. — Wäre das Subsidiaritätsprinzip von unsern Politikern immer so sachlich und besonnen behandelt worden wie von *A. Süsterhenn* in „Subsidiaritätsprinzip und Grundgesetz" (227 ff.), dann wären uns viele leicht zu vermeidende Weiterungen erspart geblieben. — *R. Henning* überschreitet die Grenzen seines Themas „Versicherung als mitmenschliches Anliegen und Problem" (235 ff.) durch Eingehen auf Sachfragen der Versicherung, die ihn in die Nachbarschaft meines Beitrags „Umverteilung — intertemporär oder interpersonal?" (s. oben!) führen. — Die Untersuchung von *R. Specht* „Über den Sinn des sog. Voluntarismus in der Gesetzestheorie des Suarez" (247 ff.) berührt den *Höffner*schen Interessenkreis der spanischen Scholastik und hat darum zu Recht in dieser Festschrift Platz gefunden.

Aus Gruppe III „Kirche - Religion - Gesellschaft" seien hervorgehoben *A. Beckel*, „Die Vergesellschaftung nach ‚Mater et magistra' als Phänomen innerhalb der Kirche" (259 ff.), zwei Beiträge zum „Pfarrprinzip": *F. H. Mueller*, „The Future of the Local Church" (271 ff.) und *E. J. Lengeling*, „Die liturgische Versammlung und die Laien als Mitträger der Liturgie" (313 ff.); wo der Soziologe und der Liturgiker auseinandergehen, möchte ich dem Soziologen folgen. — Ganz besondere Hervorhebung verdient der Beitrag des Inhabers des dem seinerzeit *Höffner*schen Lehrstuhl entsprechenden Lehrstuhls der ev.-theol. Fakultät und Leiters des Instituts für christliche *Gesellschafts*lehre *an* der Universität Münster, *H.-D. Wendland*, „Möglichkeiten und Grenzen der ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen" (353 ff.), Wiedergabe eines Vortrags, den W. am 3. Januar 1966 auf der Konferenz der Pastoraltheologen des deutschen Sprachbereichs im Bischöflichen Priesterseminar Innsbruck gehalten hat und von dem auch die „Ökumenische Rundschau" (Evangel. Missionsverlag Stuttgart) einen Abdruck gebracht hat. — Mit sehr großem Interesse wird man *R. Morsey*, „Clemens August Kardinal von Galen; Versuch einer historischen Würdigung" (367 ff.) lesen. — Außer Gelehrten und Forschern haben auch Männer des Wirtschaftslebens Beiträge beigesteuert. *F. Greiß*, „Kirche und Unternehmer im Dialog" (413 ff.) beklagt mit Recht, daß das 2. Vatikan. Konzil in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute den Unternehmer überhaupt nicht kennt, geschweige denn anspricht. Vom Unternehmer handelt auch *P. H. Werhahn*, „Vereintes Europa, eine gesellschaftspolitische Aufgabe auch für Unternehmer?" (531 ff.), doch steht dieser Beitrag in Gruppe IV „Wirtschaft - Arbeit und Betrieb - Politik"; fehlt in der Konzilskonstitution der Unternehmer, so hier das Unternehmen*!* — *W. G. Hoffmann* handelt von „Strukturwandlungen und Wirtschaftswachstum" (465 ff.), *J. van der Ven* über „Mensch und Betriebsarbeit in ethischer Fragestellung" (477 ff.), *L. Höcker* über „Recht und Menschenbild — ein kritischer Beitrag zur Arbeitswissenschaft" (491 ff.), *Th. Keyser* über „Aktuelle Pro-

bleme der Tarifautonomie" (501 ff.), *J. Heinz Müller* über „Raumstruktur und Bevölkerungsverteilung zwischen ethischen Postulaten und ökonomischer Gesetzmäßigkeit" (513 ff., vgl. *P. Lücke* in Gruppe II). *C. v. Dietze* schreibt über „Sozialethische Würdigung des Bauerntums" (521 ff.); es ist der einzige Beitrag, dem ein Verzeichnis des einschlägigen Schrifttums beigegeben ist; es beginnt bezeichnenderweise mit *J. Höffner*, Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter (Paderborn 1939).

Aus Gruppe V „Methodenfragen der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften" seien erwähnt *H. Schelsky*, „Über die Abstraktheiten des ‚technischen' Planungsbegriffs in den Sozialwissenschaften" (563 ff.), *A. Predöhl*, „Die Grenzen der mathematischen Wirtschaftstheorie" (573 ff.) und *Franz Klüber*, „Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsethik im Denken Walter Euckens" (583 ff.).

Eine Festschrift, die wie diese nicht nur klangvolle Namen vereint, sondern durchweg ebenso gehaltvolle wie sorgfältig geschriebene Beiträge enthält, ist wirklich eine Ehre für den Gefeierten; ihre Würdigung an dieser Stelle zum technisch frühest möglichen Termin möchte der Bewunderung für die Festschrift, zugleich aber auch der Verehrung für den durch sie Geehrten Ausdruck geben.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Weber, Wilhelm, *Stabiler Geldwert in geordneter Wirtschaft. Gegenwartsfragen der Währungsethik.* (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster, hrsg. v. *J. Höffner* und *W. Weber*, 15). Gr. 8° (XXXII u. 350 S.) Münster 1965, Aschendorff. Kart. 46.—, Ln. 48.— DM.

Zutreffend bemerkt W., daß auffallend wenig Äußerungen des magisterium Ecclesiae zu Fragen der Stabilität des Geldwerts oder der Geldentwertung vorliegen. Seit er sein Buch in Druck gab, hat nun das 2. Vatikan. Konzil sich zwar sehr unzulänglich dazu geäußert (Const. past. de Ecclesia in mundo huius temporis, n. 70), immerhin aber den ethisch (moraltheologisch) entscheidenden Punkt herausgestellt: die Schädigung irgendwelcher Betroffenen. Stabilität des Geldwerts ist kein sittlicher Wert; ebensowenig sind Änderungen des Geldwerts, sei es nach oben, sei es nach unten, sittliche Unwerte; sittlich zu werten ist das den Geldwert beeinflussende menschliche Handeln unter der Rücksicht der dadurch angerichteten, sei es bezweckten, sei es nur zugelassenen (in Kauf genommenen) Folgen. Handeln mit dem Zweck oder mit der Absicht, andere zu schädigen, ist verwerflich; darüber braucht man keine Untersuchung anzustellen. Alle Problematik liegt im Bereich der vorhersehbaren, aber in den Kauf genommenen Folgen, ein ungeheuer breites Feld der Anwendung des principium duplicis effectus. Im Grunde genommen besteht W.s ganzes Buch in nichts anderem als dem Versuch, die Ursachen-Folgen-Zusammenhänge aufzuklären, die man kennen muß, um dieses Prinzip richtig anwenden zu können; ausdrücklich genannt wird das Prinzip jedoch nie.

Den Zugang zum Sachproblem hätte W. seinen Lesern leichter machen können. Für den Zweck, den er sich gesetzt hat, genügte statt der beiden ersten Kapitel (staatliche und gesellschaftliche Theorie des Geldes, „Problematik" des Geldwerts) eine kurze Erklärung, was in diesem Zusammenhang mit Geldwertänderung gemeint ist; kurz gesagt: wieviel mehr oder wieviel weniger man für den gleichen Betrag Geld bekommt, oder anders ausgedrückt: sie ist das Spiegelbild (der „reziproke Wert") des Auf und Ab der Preise. Ändern sich nur einzelne Preise, so nehmen wir an, die Ursache liege bei den betreffenden Gütern (z. B. knappe oder reiche Kartoffelernte); steigen oder fallen die Preise auf breiter Front oder ganz allgemein, so liegt es nahe, die Ursache auf der Geldseite zu suchen; wir sagen, das Geld habe seinen Wert verändert. — Überdies muß klargestellt werden, in welchem Sinn der Verf. das vielstrapazierte Wort „Inflation" gebraucht. Meist wird es im *absoluten* Sinn gebraucht: allgemeiner Anstieg der Preise (des „Preisniveaus") in Geldziffern; einige Autoren gebrauchen es in *relativem* Sinn: die Preise folgen den dank höherer Produktivität sinkenden Kosten (insbes. geringerem Arbeitsaufwand) entweder nicht entsprechend oder überhaupt nicht. Welcher Terminologie man sich bedient, ist Sache der Konvention; dahinter verbirgt sich allerdings die sachliche Meinungsverschiedenheit, welche von beiden Erscheinungen vor allem Beachtung verdiene. — Mit dem 3. Kapitel beginnt die Untersuchung der Sachprobleme. Das unabsehbare Knäuel aller hier spielenden Wechselbeziehungen

zu entwirren, übersteigt die Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis auch dann noch, wenn wir über die denkbar leistungsfähigsten Großrechenanlagen verfügen. So kann jeder Forscher nur an einzelnen Stellen hineinstoßen; W. verfährt denn auch so. Ohne Not verwickelt er sich jedoch in eine Kontroverse über das sog. „magische" Dreieck (oder Vieleck), dem er eine „Architektonik" gegenüberstellt. Der scherzhafte Ausdruck „magisches Dreieck" (vom jetzigen Bundeswirtschaftsminister *Schiller* in einer Diskussion leicht hingeworfen, um eine langatmige Umschreibung zu ersparen) besagt gar nichts anderes, als daß es *nicht leicht* und höchst wahrscheinlich überhaupt *nicht immer* möglich ist, die drei (oder noch mehr) Ziele der Wirtschaftspolitik gleichzeitig voll zu verwirklichen, so daß man oft vor der Wahl stehen wird, eines von ihnen auf Kosten der anderen zu erreichen, woraus sich die Notwendigkeit des Abwägens und Entscheidens ergibt. Richtig verstanden ist das „magische" Dreieck oder Vieleck nichts anders als die scherzhafte Formulierung des ethischen Problems: Unter welchen Umständen und bis zu welchem Ausmaß kann es gerechtfertigt sein, den Geldwert und damit die Inhaber von Geldvermögen und die Bezieher von Geldeinkommen Schaden nehmen zu lassen, wenn andere gemeinwohlwichtige Ziele nur um diesen Preis erreicht werden können? Außer dem Scherznamen ist am „magischen" Dreieck nichts Magisches und noch weniger etwas Absolutes; daher ist an ihm schon gar nichts zu „entzaubern" (76).

„Keines der ... Ziele darf ohne Rücksichtnahme auf die beiden anderen angestrebt werden. Die Verwirklichung jedes dieser Ziele kann jederzeit mit der Verwirklichung eines oder der beiden anderen Ziele in Widerstreit geraten. Infolgedessen muß die Konjunkturpolitik eine Kompromißlösung zwischen diesen drei Zielen suchen." (Gutachten des Wissenschaftlichen Beirats beim Bundesministerium für Wirtschaft vom 3. 6. 1956, Ziff. I. 3, wo zum erstenmal vom „magischen Dreieck" die Rede ist und der Scherzname in Gebrauch kam.)

Wie finde und wie verwirkliche ich, wenn ich alle Ziele zugleich nicht erreichen kann, den *optimalen Kompromiß* zwischen ihnen? Das ist die fundamentale Frage der „Währungsethik" (Buchtitel!), die das „magische" Dreieck bzw. Vieleck dem Politiker stellt. Da aber nicht nur der Politiker (als Staat durch seine Finanzgebarung und als Notenbank durch ihre Geldpolitik), sondern auch die wirtschaftenden Subjekte, namentlich wenn sie machtvoll organisiert sind, Entwicklungen in Gang setzen, die den Geldwert beeinflussen, haben auch diese sich die Frage vorzulegen, welche Beschränkungen sie sich beim Verfolg ihrer an sich legitimen Interessen auferlegen müssen, um die Stabilität des Geldwerts nicht zu gefährden und dadurch andere ungerecht zu schädigen, vielleicht gar sich auf Kosten dieser anderen selbst zu bereichern. Obwohl auch der Staat wirtschaftet und die Tätigkeit der Notenbank ganz in Geschäftsabschlüssen besteht, hätten W.s Ausführungen an Durchsichtigkeit gewonnen, wenn er Staat und Notenbank als Träger hoheitlicher Aufgaben nicht unter die Wirtschaftssubjekte usw. eingereiht, sondern entsprechend ihrer Sonderstellung außer der Reihe behandelt hätte.

Grenznutzen und Durchschnittsnutzen sind S. 34, Anm. 26 verwechselt; auf S. 188 unten erscheint ‚rate of return over cost' zu Unrecht mit ‚marginal efficiency of capital' gleichgesetzt (man kann das *postulieren* [so richtig 271], aber nicht als Gegebenheit unterstellen oder erst gar *identifizieren*). — Träfe die vom Generaldirektor des Volkswagenwerks übernommene Behauptung zu, letztlich und endlich müsse jede betriebliche Finanzierung über den Preis erfolgen (204, Anm. 34), dann müßte jeder Zuwachs an Realvermögen „letztlich und endlich" sich als Nettozuwachs des Unternehmervermögens niederschlagen; bei den Nicht-Unternehmern könnte sich immer nur provisorisches Vermögen bilden, das durch die Selbstfinanzierung der Unternehmer ihnen immer wieder entwunden würde; das „Zwangssparen" zugunsten der Unternehmer würde die von den Haushalten gebildeten Ersparnisse immer wieder aufzehren. Professor Nordhoff hat — wie das so häufig geschieht — vergessen, daß es außer Selbstfinanzierung und Fremdfinanzierung auch noch *Eigen*finanzierung gibt: das von den Anteilseignern eingeschossene „Eigenkapital" des Unternehmens braucht nicht aus dem Überschuß der Erlöse über die Kosten an die Anteilseigner zurückgezahlt zu werden.

Das Thema der Inflation wird die theoretischen wie die normativen Sozialwissenschaften noch lange beschäftigen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

von Balthasar, Hans Urs, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 3. Bd., 1. Teil: Im Raum der Metaphysik.* 8° (998 S.) Einsiedeln 1965, Johannes-Verlag. 85.— sFr.

Der vorliegende 1. Teil von Bd. 3 des sowohl nach äußerem Umfang wie innerer Tiefe hochbedeutsamen Werkes führt die Thematik des 1. Bandes (Begegnung mit der „Herrlichkeit" der biblisch-christlichen Offenbarung) und des 2. Bandes (die vielfältige Brechung dieser in Christus aufscheinenden ursprünglichen Herrlichkeit Gottes in die großen kirchlichen Theologien) weiter und spürt die Offenbarung der Gottesherrlichkeit in der Welt im Raume der Metaphysik auf. Diese wird hier im weitesten Sinne verstanden: als Mythos (und mythische Kunst), Philosophie und „natürliche" Religion in gegenseitiger Durchdringung. Der Verf. durchmißt wieder in diesem Band mit seinem erstaunlichen, universal-historischen, geistesgeschichtlichen Wissen und mit seiner nuancenreichen, tiefdringenden Urteilskraft einen gewaltigen geistesgeschichtlichen Bogen: beginnend mit Homer, Pindar und den Tragikern, zeigt er, wie für diese und besonders auch für Platon das Sein als „kalón" (heil, schön, herrlich) bestimmt ist. Dies wird ausführlich im 1. Teil („Grundlegungen") des vorliegenden Bandes belegt und durchgeführt (43—281). Im 2. Teil („Auswirkungen" [285—940]) wird aufgezeigt, wie die Lehre über dieses „kalón", die eigentliche transzendentale Ästhetik, auch im christlichen Raum in voller Gültigkeit beheimatet ist und bleibt: von Boethius und Eriugena über die Hochscholastik, Cusanus und Ficino bis zu Hölderlin, Goethe, Hegel und Heidegger, wobei die Geschichte des christlichen Herrlichkeitsbegriffes — manchmal nur zu sehr — hineinverwoben bleibt in die Geschichte der allgemeinen Metaphysik. Erst bestimmte neuzeitliche Strömungen haben die große abendländische Seinserfahrung geschwächt und fast zum Erlöschen gebracht; die Erfahrung nämlich: daß das Dasein in allen seinen Fragwürdigkeiten etwas „Herrliches" sei. Im 3. Teil („Vermächtnis und christlicher Auftrag" [943—983]) wird schließlich dargelegt, wie der heutige Christ verantwortlicher Träger nicht nur der biblischen Offenbarungsherrlichkeit, sondern zugleich auch der metaphysischen Seinsherrlichkeit ist.

In einer kurzen Besprechung kann natürlich nicht einmal eine Ahnung von dem Reichtum der Gedanken, Durchblicke und neuen Einsichten geboten werden, die dieses fundamentale Werk vermittelt. Wir wollen nur einige Gedanken und Gesichtspunkte hervorheben, die uns wichtig scheinen. In der Einleitung zum vorliegenden Band betont der Verf. (13—39), daß die Universalität der biblischen Glorie notwendig jener anderen begegnet, nämlich der „von der Schöpfung her in der Welt vorfindlichen Universalität des menschlichen Geistes, der von sich aus auf das Sein alles Seienden verstehend offen ist, dieses auf seine übersteigenden (‚transzendentalen') Befindlichkeiten hin betrachtet und — vielleicht — diesem Sein, auf seine letzte Abgründigkeit hin angesehen, das Prädikat des Majestätischen (Hans André), des Hehren, Hehr-lichen (Heinrich Schlier) nicht absprechen kann. Wenn christliche Verkündigung und Theologie sich nicht auf Aussagen über ein historisch vorgekommenes und in seinen Auswirkungen noch vorfindliches Seiendes unter Millionen anderen beschränken, sondern allen Ernstes den Totalitätsanspruch auf alles Seiende erheben will, dann muß ihre Botschaft gleichzeitig aus dem historischen Raum (nur seiendes Sein ist wirklich) wie aus dem metaphysischen Raum (nur als Sein ist Seiendes universal) ertönen" (13 f.). So geht es also vornehmlich um das Zueinander von Theologie und Metaphysik (in ihrer ganzen Weite verstanden). Hierbei unternimmt der Verf. den Versuch, „das Christliche zuerst (im vorliegenden Halbband) in seiner Solidarität mit dem Menschheitsdenken und in seiner Einsenkung in die allgemeine religiöse Metaphysik darzustellen"; im letzten Halbband soll dann das Christliche „in seiner einsamen Isolierung gegenüber allen menschlichen Denkentwürfen" (15) gezeichnet werden. Die methodische Schwierigkeit eines Durchblicks durch die abendländische Metaphysik unter der Idee der „Herrlichkeit" sieht der Verf. darin, „daß diese Geschichte zwar im vorchristlichen, antiken Raum anhebt und in einen modernen Raum mündet, den man vielleicht als ‚nachchristlich' bezeichnen kann, aber dazwischen die christliche Ewe durchläuft, die ihre eigene ‚Metaphysik' der Herrlichkeit hat: tief mitgeprägt von den antiken Denkschemen und Kategorien, in manchem aber doch selbständig; gerade diese christliche Periode muß uns von der Analogie des Herrlichkeitsbegriffes über-

zeugen, der durch ‚Philosophie' (soweit es das rein gibt) und Theologie hindurchreicht (die antike Philosophie war ja immer identisch mit Theologie), so sehr und so notwendig, daß die Christen einer Zeit wie der unsern, die an keine metaphysische Herrlichkeit mehr zu ‚glauben' vermag, nicht abrupt und unvermittelt eine biblische Herrlichkeit anbieten dürfen, sondern, mit dieser zusammen und aus ihr neu erschlossen, die verlorengeglaubte metaphysische Tiefe des Seins" (16).

Welchen Standpunkt nimmt der Verf. ein, um das schwierige Unternehmen des universalen Durchblickes wagen und bestehen zu können? Er beschreibt seinen Standort als einen, der höchste Kommunikation nach überallhin erlaubt, aber jeden geistigen Kompromiß vermeidet (16—20). Das heißt: 1. Es ist Standort, von dem aus die Wahrheit der Mythologie und Religionsgeschichte ebenso offenbar werden kann wie das Ganz-Andere der biblischen Offenbarung, und zwar ohne daß aus beiden eine einheitliche Gesamtgeschichte der Offenbarung Gottes in der Welt resultiert (wie bei den deutschen Idealisten, Romantikern und den von diesen abhängigen Theologen). 2. Es ist Standort, der dem Ernst der christlichen Forderung nach Buße und Bekehrung und sofortigem Hören des Wortes (Luther, Kierkegaard, Bultmann) gerecht werden will, ohne deshalb die katholische und ostkirchliche Forderung verherrlichender Kontemplation zu überhören. 3. Es ist Standort, der die ‚Gestalthaftigkeit' der Christusoffenbarung (wie sie eigentlich im folgenden Halbband noch systematisch zu zeichnen sein wird) zusammenzusehen vermag mit dem radikalen Zerbrechen jeder ‚Schönheit und Gestalt' (Is 53, 2) in DEM, der für uns alle ‚zur Sünde gemacht worden' ist. 4. Es ist Standort (innerkatholisch), der eine ungehinderte Blickfreiheit auf das Evangelium zu wahren verspricht, ohne deswegen der kirchlichen und theologischen Überlieferung mitsamt ihren vorchristlichen antiken Implikationen abzusagen. Schließlich 5. ist es Standort, der auch für die „Erblindung der modernen Welt angesichts der Gottherrlichkeit nicht blind ist" (19), ohne sie deswegen mitzuvollziehen oder durch pseudo-theologische Erklärungen zu rechtfertigen.

Die eingeschlagene Methode hat der Verf. bereits umrißhaft in seiner kleinen Schrift *„Glaubhaft ist nur Liebe"* (Einsiedeln 1963) dargelegt. Die „Herzmitte der Offenbarung Gottes in Christo" wird nach dem Verf. nur dem sichtbar, „der ihren letzten Sinn weder auf den Kosmos hin auslegt (wie antike Philosophie und christliche Theologie bis zur Renaissance oft, doch nicht durchgehend, zu tun geneigt war) noch auf den Menschen hin, den sie ergänzt, erlöst, beseligt (wie die Neuzeit es mit Vorliebe tut), sondern ihn ‚interesselos' bei der sich darstellenden hingebenden und ausleerenden Liebe Gottes beläßt, der Gott allein für diese Liebe ‚die Ehre gibt', und sich und die Welt als Funktion dieser Ehre versteht. Man sieht unschwer, daß dieser Verzicht auf Verzweckung der Gottesliebe zu Mensch und Welt hin ebensowohl der höchste ethisch-religiöse wie der höchste ästhetische Akt des Menschen ist, nicht als ‚verdienstliche Leistung', sondern als gehorsame Antwort auf die sich selbst vor ihm und zu ihm hin auslegende Gottesliebe" (20). Die Methode des Durchblicks ist also nicht Evolution, sondern Integration: „als Weg von einer noch implizierten Totalität (mit ihren Gleichgewichten) zu einer explizierteren Totalität (mit ausgelegten, aber nicht aufgegebenen Gleichgewichten)." Vielleicht darf angemerkt werden, daß man diese Methode ruhig auch im eigentlichen Sinn „evolutiv" nennen könnte: Ausfaltung im Sinne einer mehr präformistisch konzipierten Evolution. Solche Evolution ist natürlich nicht ohne Integration zu denken, auch nicht ohne die dauernde Rückbindung an die Vergangenheit, in der irgendwie involviert ist, was evolviert werden soll. Wer die Rückverbundenheit in die Ursprünge verneint — S. 20 erinnert der Verf. daran —, verneint im Grunde auch echte Evolution. Das hat im vorigen Jahrhundert schon der geniale Karl Ernst v. Baer gegenüber Darwin betont. Es hat freilich auch keinen Sinn mehr, das Problem der Evolution (in seinem weitesten Sinn verstanden) weiterhin zu ignorieren, zu verniedlichen oder resigniert beiseite zu schieben. Ist nicht die Gestaltwerdung des Christlichen aus seinen Ursprüngen ein eminent evolutiver Prozeß, freilich kein naturwissenschaftlich-evolutiver Vorgang, der mit naturwissenschaftlichen oder psychologistischen Mitteln und Methoden bewältigt werden kann, sondern seine eigenen Wege „im Geist und im Heiligen Geist" geht? Der Mangel, nicht in Entfaltungen und Entwicklungen denken zu können, ist u. a. schuld daran, daß ganz

falsche Folgerungen aus den Intentionen von Papst Johannes und des Konzils gezogen werden. Ich glaube, daß das grundlegende Werk des Verf.s uns gerade hier hilfreich entgegenkommt, „weil das Christliche, um sich selbst zu verstehen, heilsam rückgebunden ist an seinen historischen Ursprung, der sich nie genialisch aus dem Stegreif oder am Leitfaden der ‚Bedürfnisse des modernen Menschen', sondern nur mit demütigem Hinhorchen im Heiligen Geist auf das ursprüngliche Wort tiefer begreifen läßt ..." (20).

Um das Werk des Verf.s richtig zu verstehen, muß man sich immer vor Augen halten, daß er an einer „innerweltlich eingeschränkten, regionalen Ästhetik" kein Interesse hat. Denn bevor Ästhetik im späten Rationalismus (Baumgarten) und im Kritizismus (Kant) zu einer regional eingeschränkten Wissenschaft gemacht wurde, war sie „ein Aspekt der Metaphysik als der Wissenschaft vom Sein des Seienden, und sofern mit Sein das Letztbegründende der Weltvielheit gemeint war, war Metaphysik untrennbar von Theologie". Wichtig ist ferner eine Eigenschaft der transzendentalen Bestimmungen des Seins: ihr Ineinanderwohnen (circuminsessio). „Keinen Augenblick hätte der antike Mensch daran gedacht, das transzendental-Schöne gegen das transzendental-Wahre und -Gute einzugrenzen, zwischen diesen herrscht circumincessio, das Versöhnende, gnadenhaft Heilende des Schön-Heilen hat das ethische Heil und die Helle der Wahrheit nie außer sich, wenn es auch verschiedene Stufen der Integration geben kann; die Stufe, die die Dichter von Homer bis zur Tragödie verkörperten, erschien Platon als noch unvollkommen gegenüber der von ihm angestrebten; in diesem Sinn sollte der ‚ästhetische' Mythos der ernsteren, existentielleren Philosophie weichen: Sokrates stirbt ja für die Wahrheit. Der Kosmos ist für den alten Platon kalos, weil der Weltenbauer agathos ist. Bei Vergil, bei Plotin ist das gegenseitige Immanieren der Transzendentalien total geworden. Das Mittelalter hält grundsätzlich an dieser Durchwohnung fest und vermag sie in subtiler Metaphysik — die gleichzeitig das Insein des Schönen im Guten wie im Wahren und sein Abgehobensein von beidem mit eigenem Hinblicksgehalt — auch deutlich zu machen; Renaissance und Barock zehren in ihrem Besten von dieser antik-mittelalterlichen Metaphysik, bei Heidegger werden wichtige Aspekte davon nochmals gezeigt" (23). Wo es um das Transzendentale pulchrum geht, da bietet sich auch der Begriff der Gestalt an (30 ff.) und damit auch innerhalb einer Metaphysik des pulchrum das Problem des Transzendentale unum, das in den bisherigen Darlegungen des Verf. noch wenig zu Wort gekommen ist, dessen wichtiger Ort innerhalb einer „Theologischen Ästhetik" aber sicher im abschließenden Band III/2 noch erscheinen wird. Zwar hat der Verf. in seinem umfassenden geschichtstheologischen Werk *„Das Ganze im Fragment"* (Einsiedeln 1963) schon auf die „Unvollendbarkeit" und daher den Fragmentcharakter aller irdischen Gestaltungen und besonders des Menschen und seiner Geschichte hingewiesen; dennoch wird man in einer theologisch-philosophischen Ästhetik nochmals das „unum" in seiner Beziehung zum verum, bonum und pulchrum systematisch entfalten müssen. Wir erwarten deshalb mit großer Spannung die Vollendung eines Werkes, das ohne Zweifel zu den größten Leistungen der heutigen Theologie gerechnet werden muß.

A. Haas, S. J.

Bruaire, Claude, *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence.* 8° (286 S.) Paris 1964, du Seuil.

Dieses Buch verdient schon deshalb gelesen zu werden, weil es als ein Muster des in der gegenwärtigen christlichen Philosophie Frankreichs vorherrschenden Denkens angesehen werden kann. Dessen Kennzeichen lassen sich vergröbernd etwa so zusammenfassen: Der Mensch in seiner aufs Unendliche strebenden Ausrichtung ist der Ansatzpunkt, die Dialektik Hegels liefert die Methode, und als geistige Väter fungieren Bergson und noch mehr Blondel und auch Teilhard.

In dem vorliegenden Werk wird als anthropologischer Ansatzpunkt eine Struktur im Menschen nach ihren drei Grundzügen „Désir - liberté - langage" angegeben; dabei ist mit dem „Begehren" das Grundstreben des Menschen gemeint, das alle seine Tätigkeiten und Wünsche antreibt, mit „Freiheit" der innerste Personkern, der die Entscheidungen trifft, und mit „Sprache" das sich im Ausdruck bestimmende Denken. Diese Grundstruktur ist die „Logik" der menschlichen Existenz, ihre be-

stimmte Ausrichtung. Von dieser „Logik der Existenz" aus wird dann das Verhältnis des Menschen zu Gott untersucht, und es wird festgestellt, daß eine Verstümmelung dieser Grundstruktur notwendig ein falsches (auch philosophisch falsches) Verhältnis zu Gott bedingt, ihre Anerkennung aber ebenso folgerichtig zur Bejahung Gottes führt, der einzig logisch konsequenten Haltung, die sich aus dieser „Logik der Existenz" ableiten läßt, so daß eine neutrale Stellung Gott gegenüber nicht bezogen werden kann: Entweder er wird in Übereinstimmung mit der Logik unserer Existenz bejaht oder zum Ruin eben dieser Ausrichtung unseres Lebens verneint.

Den Nachweis für diese These führt der Autor in den drei Teilen seines Buches. Im ersten (9—91) werden die Fehlhaltungen der menschlichen Existenz beschrieben anhand der dreifachen Gegenüberstellung je zweier der drei genannten Grundzüge im Menschen. Die Fehlhaltung besteht dann jeweils in der freien Überbetonung eines der Glieder dieser drei Paare, die dialektisch die Überbetonung des entgegengesetzten hervorruft, so daß sich sechs Gruppen dieser „Verstümmelung" unserer Existenz ergeben. In der Gegenüberstellung von Begehren und Freiheit entspricht dem Überbetonen des Begehrens die Haltung der Neugier (unbeschränktes Begehren nach Wissen) und der „Wille zur Macht" (22—33); die entgegengesetzte Reaktion einer einseitigen Betonung der Freiheit führt zum „Humanismus" Sartrescher Art (der Mensch setzt sich sein Begehren selbst) oder zur „abstrakten Freiheit", die nicht handelt, weil sie handelnd wieder dem Begehren unterläge (34—48). Entsprechendes wird für das Paar „Freiheit - Sprache" ausgeführt (49—70), wo ein Überwuchern der Freiheit die Sprache beherrschen und in der „Philosophie des Urteils" (als deren Vertreter Brunschvicg genannt wird) die logische Struktur von der Setzung abhängig sein lassen will, während ein Übergewicht der Sprache zum unbeschränkten Systemwillen führt. In der Dialektik „Sprache - Begehren" schließlich (71—94) kommt es zur prophetischen oder magischen Sprache, wenn sich die Sprache des Begehrens bemächtigt, im umgekehrten Fall zu Ästhetismus und zur Sprache als Mittel der Verführung.

Im zweiten Teil untersucht der Verf., wieso es zu den beschriebenen Fehlhaltungen kommt, worin also die richtige Ordnung dieser Grundzüge bestehen, wie die wahre Logik unserer Existenz aussehen muß. Das geschieht mit Hilfe der Hegelschen Logik, jedenfalls was die formale Seite der Untersuchung angeht. (Der Autor hat gleichzeitig mit dem vorliegenden Werk auch eine Arbeit über „Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel" veröffentlicht.) So wird das Zustandekommen der Fehlhaltungen durch ein Ungleichgewicht in den aufgeführten Paaren damit erklärt, daß in ihnen der jeweils zwischen den beiden dialektischen Polen vermittelnde Begriff außer acht gelassen worden sei. Deshalb tritt in der nun unternommenen spekulativen Erarbeitung der „Logik der Existenz" an die Stelle dieser Paare ein „Syllogismus" im Hegelschen Sinn, in dem ein Mittelbegriff jeweils die beiden Extreme verbindet: Im „Syllogismus der Freiheit" vermittelt die Sprache zwischen Freiheit und Begehren (113—133), im „Syllogismus der Sprache" (134 bis 153) steht das Begehren als Verbindung zwischen Sprache und Freiheit, und der dritte Syllogismus (des Begehrens) schließlich lautet „Begehren - Freiheit - Sprache" (154—168). Während im ersten Syllogismus Zeit und Zeitlichkeit, im zweiten Geschichtlichkeit und Geschichte zum Vorschein kamen, enthält der dritte einen „ontologischen Gottesbeweis". Da hier die „absolute Freiheit Gottes sich klar als eine Implikation unsrer Existenz erweist" (21), liegt hier das Kernstück der ganzen Untersuchung, das daher kurz ausgeführt sei.

Der Beweis argumentiert so: Im Sprechen begehrt der Mensch, das absolute Wort zu erreichen. „Weder dieses allumfassende Streben noch diese Sprache von universeller Form kann aber durch unsere Freiheit verbunden sein, da sie eine einzelne und relativ zu ihrer Verbindung ist." Diese Verbindung ist folglich unserer Freiheit vorgegeben. „Nun kann aber wegen der entgegengesetzten Merkmale von Begehren und Sprache diese Verbindung nur durch die Vermittlung einer Freiheit bewirkt werden. Da diese Freiheit in ihrer Existenz und ihrem Vermögen nicht auf sie bezogen sein kann, ist sie folglich eine absolute Freiheit, ist Gott. Gott ist es, der unsere Freiheit die Vollkommenheit des Wissens begehren läßt" (165).

In dem sich an diesen Beweis anschließenden dritten Teil, der auf den ersten, „beschreibenden", und den zweiten, „spekulativen", als „metaphysischer" angeführt wird, zieht B. die Konsequenzen aus dem Voraufgegangenen: Der erwiesenen absoluten Freiheit gegenüber kann sich die Metaphysik noch verschieden verhalten. Entweder sie sagt von Gott keine positiven Bestimmungen aus (theologia negativa); dann wird Gott zum unbestimmten Absoluten, in das hinein die menschliche Freiheit aufgehen will, was zur praktischen Negation Gottes führt und damit zu einer Haltung, die wenigstens in der Praxis gegen die Logik unserer Existenz verstößt (184—219); oder sie nimmt an, daß in Gott Aussagbares ist, das absolute Wort; dann ist es der absoluten Freiheit auch möglich, zu uns zu reden, und nur auf Grund dieser Annahmen gelangen wir über das Reden über Gott hinaus zu einem Reden zu Gott, und dann wird unsere Existenz Sprache für Gott, praktische Gottesbejahung (219—283). Darauf sind wir angelegt. Daß diese Anlage realisiert, daß die volle „Logik unsrer Existenz" verwirklicht wird, das vermag die Philosophie nicht zu bewirken. „Um die Erwartung zu erfüllen, die Anrufung zu entwickeln, muß Gott sich offenbaren, unser Geschick festlegen und den Sieg des Strebens garantieren" (283).

Man vermag schon aus dieser zusammengedrängten Inhaltsangabe zu sehen, welche Fülle von Problemen und Anregungen in dieser Schrift vorliegt. Es läßt sich aber aus dieser kurzen Skizze auch schon erahnen, daß die Aneignung seines Inhalts auf Schwierigkeiten stoßen kann, nicht nur wegen der bei aller Lebendigkeit schwierigen Sprache, sondern noch mehr, weil die kunstvolle Dialektik, in der die menschliche Grundausrichtung dargestellt und die Konsequenzen aus dieser Logik der Existenz gezogen werden, wahrscheinlich bei nicht wenigen den Verdacht aufkommen läßt, daß hier weniger die Begriffsstruktur aus der Realität entwickelt als vielmehr die sicher nicht schlecht beobachtete Wirklichkeit in eine vorgegebene logische Ordnung eingepaßt worden sei. Es wäre schade, wenn sich dadurch jemand abhalten ließe, die reichen Anregungen des Buches aufzunehmen.

A. Keller, S. J.

Levi, Anthony, S. J., *Religion in Practice. An Outline of Christian Religious Teaching in the Light of Human Standards of Conduct.* Kl. 8° (XII u. 208 S.) London 1966, Oxford University Press. 30.— Sh.

The aim of this interesting and original book is well expressed in the subtitle. People today often fail to see the relevance of Christianity to the leading of a good life: L.'s purpose is therefore to show the connection of religion with ordinary moral experience. He aims to show, in the words of his Preface, that „Christian perfection is unattainable without purely human excellence, and that the highest standards of human behaviour, even when they are divorced from any formal religious belief, are in fact constitutive of Christian sanctity". In carrying out this programme, as he himself emphasises, L. owes much to the writings of Karl Rahner; but this does not by any means detract from the basic originality of the theory advanced in this book taken as a whole.

Grace, derived of course from our redemption through Christ, is operative outside the visible Church as well as inside it. All men are called to a supernatural destiny, and it is in virtue of this call that they experience that desire of human perfection which, in the author's view, is the root of morality. The salvation of every man, whether Christian or unbeliever, depends on his fundamental moral option. Explicit belief in Christianity does not make it easier to attain salvation, but what the explicit Christian revelation does do is to make clear and to spell out the real structure and conditions of human perfectibility, and to place that movement towards perfection, which all men experience, in its proper light and context as the gift of God through Christ.

L.'s view of morality is essentially Aristotelian. Moral values are correlative to man's desire for self-perfection, and it is only as the term of this desire that God can be discovered in a morally and religiously relevant way. Even if God is known, for example, as Creator, one cannot accept his dominion until he is known also as the term of one's own aspirations. This basic aspiration for human perfection is, however, a fruit of the redemption. Since theologians hold that grace is necessary

in order to keep the moral law in serious matters and for a prolonged period, anyone who does in fact keep the moral law in this way must be in a state of grace; and since the state of grace requires the presence of faith, and „it is a fact of common experience that there are people who keep the moral law, but who also profess not to believe in God, there must be people who think they do not believe in God, but nevertheless possess the virtue of faith" (20). The act of faith therefore would seem to be implicit in that fundamental moral choice by which one accepts the binding nature of moral values.

After this fundamental part of his theory, L. goes on to consider what the Christian faith actually holds about how the human race is redeemed. Heaven and hell, as he well explains, are in a true sense already implicit in man's own moral choices: they are not extrinsic or arbitrary rewards or punishments. L.'s view of conscience is dependent on his general theory of morality: the judgement of conscience is the judgement as to whether a certain object is or is not conducive to one' ultimate perfection. In rejecting an object which is seen to be necessary to this ultimate perfection, one rejects that perfection itself. But the integration of one's life in terms of one's fundamental choice of the good is hindered by that concupiscence which, along with all forms of suffering and death, is one of the effects of Original Sin. The Redemption was worked essentially by the Incarnation, the personal union of the two natures in Christ: „The source of our redemption is in the personal union of the two natures of Christ, and not in any punishment inflicted by God. The drama of Calvary has to be understood as the acting out of the full implications of the incarnation of the second Person of the Blessed Trinity in sinful human nature" (45).

The objective redemption of mankind was completed by the resurrection and ascension of Christ and by the sending of the Holy Ghost. L. is inclined to attribute a symbolical character to the last two of these events: the ascension, to whose real occurance he holds fast, was probably the outward manifestation of a full glorification which was already actually complete with the resurrection on Easter Day. The visible descent of the Holy Ghost was deferred till after the ascension in order to manifest the dependence of this gift of the Spirit on the completion of Christ's saving work, but in fact the Holy Ghost had been communicated to men since the beginning of time, since the effects of the redemption were retroactive and there can be no justification without the gift of the Holy Ghost. It seems however that L. could perhaps have overcome this last difficulty with the aid of principles which are contained in this very book: was not the gift of the Holy Ghost at Pentecost primarily charismatic? Its aim seems primarily to have been to strengthen the apostles and give them understanding, in order to equip them for the work of the foundation of the Church. The analogate of this pentecostal gift in the Old Testament would not, in this case, be that general gift of the inhabitation of the Spirit which is an essential part of all justification and which the apostles themselves, along with all the justified since the beginning of time, had doubtless already received before Pentecost, but rather the gift of inspiration granted to the prophets and the special charisms granted to such figures as Moses for their work of leading the people of Israel. L. concludes this portion of his book with a section which examines the seven Christian sacraments and their relationship to the salvific work of Christ carried on by his Church.

After this section devoted to the objective redemption worked by Christ, he returns to the question with which he had begun, and seeks to analyse the ways in which this redemption takes effect in the lives of men. Christian life can only consist in the progressive appropriation of the effects of the redemption. But this full supernatural perfection can also be achieved outside the visible Church, and it is characteristic of the Author's approach that he first considers how those outside the Church attain their sanctification, and then uses this insight as a means of illuminating the nature and meaning of sacramental sanctification within the Church. Salvation is achieved by the forgiveness of sins and the gift of the Spirit, for those who have not received the sacrament of baptism as much as for those who have. The Church is the sacrament, the visible sign of the saving, sanctifying activity of God in the world: its members are obliged to receive through the sacraments the

graces which others receive without them, in order to bear testimony to the true origin and nature of those graces. Only through this view of the Church as the sacrament of the world's salvation can the necessity of the Church and of its sacraments be reconciled with the possibility of salvation outside it.

The author then goes on to consider the nature of sanctity. This is sometimes confused with singular, paranormal phenomena, or identified with those extreme forms of heroic sanctity which are not called for in the lives of most people, but essentially it can be identified with the highest forms of human moral excellence. Prayer is a powerful means to this self-fulfilment, since it develops in the man who prays a sensitivity which enables him to discern what is truly perfective; basically it consists in a quiet attention to that self-revelation of God in man which is identical with His drawing man towards Himself. This drawing of man towards God, which is the same as man's own quest for final self-fulfilment, should be a harmonious process. Christianity is not a religion of fear, nor does it exalt suffering: It demands, of course, a readiness to undergo suffering if need be, if there is no third alternative between that and the abandonment of what one sees to be right, but that is a different matter. If Christianity inculcated fear or demanded suffering to appease an angry deity, it would be „opposed to our experience of human perfectibility to which any authentic religious revelation must *a priori* correspond. A religion of fear is contrary to the exigences of redeemed humanity, and any revelation which justified it could not be true" (155). Revealed religion, then, must measure up to the empirical criterion of human moral consciousness. This is a consequence of that view of morality and religion which L. affirmed at the beginning of the book, for God can only be discovered, in a way that is meaningful for religion, as the term of man's aspiration for perfection.

But the human moral consciousness is not something that is given once for all; it is an essential part of L.'s theory that this consciousness evolves in the course of history. „The emergence of fresh philosophical and scientific truths and the emergence of new moral values is part of the historical process" (115—6). L. is strongly opposed to those who think they detect a widespread decay of moral standards in the contemporary world: one cannot say that there is proportionally either more or less sin at present than in the past, but there is a sense in which it is possible to affirm „a steady moral progress throughout the recent centuries in the history of Western society" (171—2). This progress is seen, according to the author, in an increased sensitivity to the malice of acts of violence, an increased concern for individual freedom, a greater concern for the fate of the deprived and the unhappy. The emergence of these new human values has been responsible for such reform movements as those for the „abolition of slavery or hanging, prison reform or disarmament" (157), movements in which Christians have commonly failed to take that prominent part which one might have expected of them. One might remark in passing that this last judgement is hardly true in the case of the abolition of slavery, provided one does not restrict „Christians" to „Catholics", since the successful movement for the abolition of slavery was very largely the work of Evangelical Christians such as Wesley and Wilberforce. And L. suggests that the new emphasis on marital love and the increasing doubts felt about the morality of a „just war" may well reflect a further evolution of moral sensitivity in these spheres. This emergence of new moral values in society is not to be attributed, in the Author's view, to any inherent powers of evolution in the human spirit: rather it is its comparative insulation from physical need which makes contemporary society more sensitive to the exigences of human perfectibility. Such developments always present a certain problem to the Church, since on the one hand authentic progress in human moral insight is always the fruit of the Holy Spirit, while on the other hand the Church is rightly concerned to be faithful to the revelation she has received, and has thus to exercise a true discretion. It is not always easy to distinguish true progress in moral sensibility from concomitant aberrations rooted merely in sentimentality. On the whole, however, L. considers that the contemporary humanist ethic corresponds closely with Christian moral teaching. And this, of course, is what one would necessarily expect on the author's whole theory of morality. The aim of his book is to show the harmony that obtains between man's natural

aspirations, themselves the fruit of the Redemption, and supernatural perfection. There can be nothing arbitrary in this latter: in the last resort it is identical with the fulfilment of the former. Christianity ultimately coincides with a fully developed humanism: but due to original sin, humanism can scarcely reach its full development without the aid of revelation. The Church's rôle, apart from this guidance on points where unaided moral consciousness does not see clearly, is „to demonstrate how human perfectibility arises from the redemption worked by Christ, and how its satisfaction involves participating in the fruits which flow from that redemption" (194).

L.'s book undoubtedly marks an important attempt to commend Christianity to the Liberal Humanist, and to explain it to the Christian who leans towards such Humanism. The Author acknowledges his closeness in spirit to Erasmus and the humanists of the renaissance, and this Christian Humanism is undoubtedly the dominant note of his book. In a sense, the central assertion of L.'s book is, that it is possible, with the aid of grace, to make an implicit act of faith, and to be justified by that faith, in the absence of any explicit belief in God. Such an act would be implied in the determination to try in all circumstances to live in accordance with what one saw to be one's duty, and in sorrow when one failed to do so. And this assertion would seem to be true. When we come, however, to the more detailed question of how L. envisages this process of justification through the acceptance of the moral law, a number of questions arise. It might, for instance, be questioned whether the Author's analysis of morality in terms of human perfectibility is correct; indeed, L. himself recognises (Chap. 2, note 5) that this view would not be universally acceptable. It might be said, for example, that knowledge of moral values and ethical norms does not depend on one's knowledge of one's own perfectibility, but rather precedes and conditions it: that the moral value of justice, for instance, the obligation to act towards everyone and everything in accordance with their real value and nature, first imposes itself upon us, as truth does, and that only then do we realise that there can be no perfection for us which does not involve submission to and realisation of this value.

But in this case, it might be said, what one's moral judgement tells one ought to be done will depend on what one judges things to be. The root of the widely different moral judgements implicit in, say, Communism on the one hand and Liberalism on the other, will be found in differing views of the nature of man and of his relationship to society. And if this is true, the changing moral evaluations of recent centuries (like those that have taken place in the more remote past) will be attributable, not to an objective progress of moral insight as such, but to changing ideas of what man is. The present day, in western countries, is indeed marked by a more sensitive horror of violence than were former times (though it has also committed more violence than most), and by a greater concern for social security; on the other hand, it would also seem to be marked by a lessening of esteem for personal independence, as well as for marital fidelity and for those virtues, such as reverence, which have to do directly with man's relationship to God. Whether one judges that advance or decay preponderates in this picture, it might be said, depends on which values one thinks the more important, which in turn depends on one's basic views about man's nature and his relationship to God and to society. The advance is perhaps less evident than L. claims.

L., as has been seen, holds that it is not possible, in the concrete order, to discern the natural from the supernatural, and that, since the only perfection possible for a fallen-and-redeemed human being is a supernatural one, the desire of perfection which we experience (and which he regards as the root of morality) is itself the fruit of the redemption. But this seems far from certain. It might be argued that what necessarily flows from the possession of intellect and will, from the power to know and to desire what is known, is strictly natural; but every created spiritual being necessarily knows and desires God at least implicitly, so that this implicit desire of God, which flows from the very nature of a spiritual being, cannot be a fruit of the redemption or dependent on grace, except of course in the very broad sense that the continued existence of humanity, after sin, is, in God's plan, solely with a view to its being redeemed. What doubtless does depend on grace is the

consistent and really wholehearted effort, going beyond that velleity which is natural to any rational being, to live according to the moral law which is naturally known, to fulfil the whole of one's duty. But it seems certain that it is possible to live in accordance with many of the moral norms which nature proposes without the aid of grace: even apart from external sanctions and pressures, it is more natural to love one's wife or children than not to do so, and all men prefer justice to injustice when their own interest is not involved. It would seem certain, therefore, that St. Augustine was right in holding that such actions do not necessarily presuppose either grace or faith.

But in this case, it would seem, a more fundamental difficulty arises. According to L., as we saw, „it is a fact of common experience that there are people who keep the moral law, but who also profess not to believe in God" (20). If what has been suggested is true, however, it is only the keeping of the whole of the moral law which would be a necessary sign of grace. And in this sense, it might be said, it is far from evident that anyone, whether Christian or unbeliever, keeps the moral law in its entirety. The prayer of the Psalmist: „Enter not into judgement with thy servant, for no man living is righteous before thee" (Ps. 143 [142], 2), and the insistance of St. Paul that he is not justified even by his own clear conscience (1 Cor 4, 5), seem to point to the contrary. The common experience of the saints, who still see their own sinfulness even when their lives surpass the moral ideals of most men, seems to confirm the view that justice is a transcendent value which we are always called upon to realise, and which always imposes itself upon us as obligatory, but which we can never fully attain in this life. It is clear that we all observe many particular precepts of the moral law, and that we rightly judge that many other people do so too: but this, for the reasons given, does not seem to be a clear sign of justification. The complete fulfilment of the law would require that one should love God „with all your heart, and with all your soul, and with all your might" (Deut 6, 5); it would require, in the case of someone who did not consciously believe in God, an overriding love of justice, of rightness, an absolute adhesion to the good. And this, it might be said, is something that we should hesitate to claim for ourselves or to recognise in others. We are all ultimately dependent on the mercy of God.

L. has undertaken a subject of the greatest importance in this book, and he has treated it with considerable originality. His central view, that acceptance of grace is implicit in the determination to live according to the moral law, would seem to be both true and important. On the other hand, his view of the nature of the moral law, and of its relationship to the redemption, seems to be questionable, and he seems to be unduly optimistic about the possibility of fulfilling the moral law in its entirety and of recognising that other people are doing so. The ideal of morality, as of sanctity (with which L. rightly sees that it is identical), is a transcendent one, never fully attained in this life, and sorrow for sin (in the case of a theist, reliance on the mercy of God) would seem to be as essential a part of justification as is the determination to strive to fulfil one's whole duty. Be that as it may, it is the great merit of this book that it raises these fundamental problems and brings them into discussion. The Author has shown, without doubt, that the consideration of how an „unbeliever" can be saved is capable of throwing considerable light on the salvation of the believer as well. L. would not claim to have said the last word on this subject; but if his book excites a lively discussion of the matters he has raised, it will have been of the greatest value. R. J. P. Acworth, S. J.

Krämer, Edgar, *Der Mensch und die Geschichte.* 8° (473 S.) Flensburg 1966, Karfeld. 16.80 DM.

Der Verf. beginnt mit der Frage, ob Geschichtsphilosophie, d. h. die Frage nach dem Sinn der Geschichte, überhaupt möglich und zulässig sei. Und dann geht er über zur Methode, bzw. zum Ansatzpunkt dieser Frage.

Sicher hat die Geschichtsphilosophie zunächst den historischen Stoff als vorgegeben ins Auge zu fassen. Kann sie nun von „Erfahrung" ausgehen, von einem geschichtswissenschaftlich gesicherten Material, oder setzt Geschichtsschreibung bereits eine philosophische Idee voraus, eine Leitidee, um die sich der empirische Roh-

stoff erst zu historisch sinnvollem Geschehen zusammenfügt? Man muß wohl sagen, daß auch in der positiven Geschichtswissenschaft bereits Leitfäden philosophischen Charakters wirksam sind.

Aber damit sind wir noch nicht bei der Geschichtsphilosophie. Diese fragt nicht nur nach dem Zusammenhang einzelner Fakten, sondern nach dem Sinn von Epochen und Kulturen und schließlich des gesamten Geschichtsverlaufes.

Wo setzt nun die eigentliche geschichtsphilosophische Frage an? Wo immer sie ansetzen mag, hat sie die vorliegende Geschichte, welche die Geschichtsforscher erarbeitet haben, zu berücksichtigen. Sie muß immer die faktischen Geschehnisse im Auge behalten. In diesem Punkt werden alle ernst zu nehmenden Geschichtsdeuter sich nicht unterscheiden dürfen.

Eine gewisse induktive Methode wird demnach immer mit einfließen müssen, auch bei der Geschichtstheologie, wie wir zu K. ergänzend bemerken müssen. Die im historischen Geschehen etwa angedeuteten „ontologischen" Linien der Entwicklung dürfen nie unbeachtet bleiben, weil auch die Theologie der Wirklichkeit nicht widersprechen darf. Aber die im realen historischen Geschehen angedeuteten Sinnansätze bleiben, wie K. richtig sagt, ein Torso. Sie geben kein Ganzes einer Sinndeutung der Geschichte. Wie wird der Torso überwunden?

K. nennt mehrere Wege. 1. könnte die Vernunft aus den bruchstückhaften „ontologischen" Andeutungen der Geschichte in eigener Autonomie sozusagen in Richtung der Wegmarkierung die Gedanken weiterspinnen. Das wäre eine prognostische Geschichtsphilosophie. Wir müssen dazu beifügen, daß sie niemals zu einem in allen Teilen einsichtsvollen Ganzen gelangen wird. Dem steht nicht nur die Problematik der Dimension der Zukunft, sondern auch die Undurchsichtigkeit vieler Perioden der Vergangenheit im Wege.

Der 2. Weg, den K. angibt, ist derjenige der Geschichtsprophetie. Eine Vorstufe zu ihr ist der Geschichts- oder Naturmythos. Doch ist hier wiederum zu sagen, daß christliche Geschichtsdeutung niemals reine Prophetie aus der Offenbarung gewesen ist. Von der rein heilsgeschichtlichen Prophetie etwa der Apokalypse wollen wir hier absehen. Die christliche Geschichtsdeutung hat immer auch die „ontologischen" Andeutungen der gegebenen Geschichte berücksichtigt, da „Ontologie" und Offenbarung letztlich aus derselben Quelle stammen.

Einen 3. Weg findet K. in der Geschichtsidee a priori des ordnenden Verstandes. Es ist ein allgemeiner Geschichtsplan a priori. Seine nur allgemeinen Umrisse bedürfen der Synthese mit der philosophischen Geschichtsprognose (die induktiv arbeitet).

K. entwirft die Grundthese seiner idealistischen Geschichtsphilosophie etwa so: „Die Geschichtsprophetie wird (in diesem Falle) nicht verstanden als christliche Offenbarung, als irgendwie geartete Meta-Geschichte der Hochreligionen. Wir gehen von der Hypothese aus, daß Gott im Außergeschichtlichen einen Plan der innerweltlichen Geschichte verfügt hat, der auf unerforschliche Weise in das kollektive Unbewußte und damit a priori in den Bewußtseinshorizont eines jeden Menschen gedrungen ist, und zwar in der Regel nur undeutlich und bruchstückhaft. Diesen außergeschichtlichen Plan können wir innergeschichtlich mit unvollkommenen Zeugnissen nachzeichnen" (Prognose). Obschon der Plan a priori eigentlich „keines Beweises der (historischen) Wirklichkeit bedarf, da er ja vor aller Erfahrung in uns liegt", gewinnt K.s Hypothese eben doch nur so viel an Wahrscheinlichkeit, als er sie im realen Gang der Geschichte nachweisen kann.

Der eigentliche Wert und die Bedeutung des Buches liegen denn auch in den historischen Analysen- und Zeitkritiken. Die Geschichtsphilosophie, die er geben will, soll dem neuen Weltbild gemäß sein, wie es die Atomphysik im Mikrokosmos und Astronomie und Astrophysik im Makrokosmos geschaffen haben.

„Die Frage, die seit dem Eintritt der Menschheit in das Atomzeitalter unüberhörbar laut gestellt wird, lautet, ist die Menschheit in naher Zukunft zum Untergang verurteilt?"

Da der Geschichtsverlauf ex hypothesi zunächst a priori bestimmt wird, so muß die obige Frage naturnotwendig zur umfassenderen vorstoßen: Gibt es irgendeinen derartigen außergeschichtlichen Plan, nach dem sich der innerweltliche Verlauf der

Geschichte richten muß? Damit verbunden ist eine weitere Frage: Gibt es gegenüber diesem Plane a priori die Freiheit menschlicher Selbstbestimmung?

Außer den Glaubenswelten der Hochreligionen gibt es nach K. keine aus dem Meta-Historischen alle Zeitalter umgreifenden Geschichtsdeutungen. Diese alten Deutungen werden aber vielen heutigen Menschen innerlich nicht mehr zugänglich sein. Deswegen der neuartige Versuch K.s: Er will „selbst auf die Gefahr hin, etwas Unerlaubtes zu tun ... in einer zeitgemäßen Geschichtsphilosophie eine verzweifelte Anstrengung unternehmen, elementare Grundstrukturen des überschaubaren Geschichtsablaufes herausarbeiten, um damit gewisse Leitideen zu gewinnen, mit deren Hilfe wir uns hinauswagen können in das Gebiet der Spekulation" (56).

Der Autor geht nun daran, einerseits die aprioristischen, anderseits die prognosistischen Teilelemente seiner Theorie herauszuarbeiten. Er beginnt mit einer erkenntnistheoretischen Begründung der „idealistischen" Hemisphäre seiner Geschichtsphilosophie. Wie Kant eine Tafel der Denk- und Erkenntniskategorien, die zugleich oberste Ordnungsbegriffe der Wirklichkeit sind, a priori ableitet und aufstellt, so versucht K. eine transzendentale Deduktion von Kategorien der Geschichte. Er gelangt zu einer Siebenzahl. „Der Geschichtsplan a priori, dessen Thesen wir im folgenden Kapitel darstellen, ist die reine Konkretisierung der sieben Geschichtskategorien in einem transzendentalen Schema aller Geschichtserfahrung" (57).

Das Deduktionsverfahren können wir hier übergehen; was geschichtsphilosophisch für uns zählt, ist, inwieweit der apriorische Horizont durch den realen Geschichtsverlauf und die in ihm liegenden Entwicklungstendenzen gefüllt wird. Daher gehen wir zum Geschichtsplan selber über. Er umfaßt sieben Phasen. Im konkreten Entwurf dieser Phasen wird deutlich, daß hier bereits die aposterioristische Hälfte der Krämerschen Geschichtsphilosophie mit hereinwirkt.

Die erste Phase umfaßt die Entwicklung des Alls bis zur Endstufe Mensch. Eine Schöpfung durch Gott am Anfang ist denkbar; sie zu leugnen wäre denkwidrig. Freilich, beweisen kann man sie nicht, da Gottes Dasein selber rational unbeweisbar ist. Die zweite Phase beginnt mit dem Geist des Menschen und wird beherrscht durch seine Entwicklung. Durch den Geist hebt sich der Mensch aus der allgemeinen Entwicklungslinie des organischen Lebens heraus. Es sind zwei Bahnen, auf denen sich das menschliche Denken entfaltet. Die eine ist die der Weisheit, der geistigen und ethischen Sinngebung für das Dasein. Sie umgreift die Welt in philosophischem (religiösem) Verstehen und geht aus auf die Pflege der humanen Werte in all ihren Bezogenheiten. Die andere Denkbahn besteht „im naturwissenschaftlichen Analysieren der Tiefen des Mikrokosmos". K. nennt sie die mephistophelische oder „satanistische" Denkweise. Solange die Objektivationen dieser beiden Denkrichtungen einander die Waage halten oder gar die der Weisheit die Vorhand haben, ist eine gedeihliche Fortentwicklung des Ganzen gesichert. Nun aber hat die naturwissenschaftliche oder „satanistische" Richtung ein Übergewicht bekommen, und dieses wird immer größer. Vom außerweltlichen oder Geschichtsplan a priori her gesehen, muß das so sein, da der Geist von Gott erweckt worden ist, damit er schließlich den Kosmos (der Erde) zerstöre. Die weiteren fünf Phasen zeigen die Stufen, in denen das wissenschaftlich-satanistische Denkprinzip sich an Einfluß und Macht immer höher schwingt, während die faustische oder Weisheitslinie immer flacher verläuft.

Sicher stimmt es, daß die Anlagen des Menschen zum Guten oder Bösen in der Geschichte ungefähr immer gleich geblieben sind. Aber nach K. ist die Möglichkeit des „Bösen" gewachsen, und nunmehr setzt ihn die absolute Waffe der Atomwissenschaft instand, alles organische Leben auf Erden auszulöschen. Die Möglichkeit des Bösen wird unbegrenzt, während die Kräfte des Guten verfallen. Es geht mit ihnen seit ihrem Höhepunkt in der Achsenzeit (Jaspers) bergab. Philosophie, Religion, Kultur und sittliche Normen verlieren an Wirksamkeit, werden zunehmend innerlich ausgehöhlt (70). Die Waffentechnik hat sich schwindelerregend vervollkommnet: einer immer kleiner werdenden Zahl von Menschen wird es immer leichter, eine immer größere Anzahl von Menschen zu töten. Die rund hunderttausend Atombomben, die heute bereitstehen, genügen schon, das Antlitz der Erde zu zerstören.

In der siebten oder Endphase, „im apokalyptischen Feuer des letzten Tages verwandelt sich die Erde in einer Kettenreaktion zu einem glühenden Atomball".

Deutet K. die Geschichte in ihrem bisherigen Verlauf und den sichtbaren Ansätzen der Zukunft in einer annehmbaren Weise? Man kann nicht leugnen, daß manches im bisherigen Gang der Geschichte seine Deutung unterstützt. Man könnte sich wohl auch, menschlich gesprochen, auf den Satz einigen, daß, wenn es eine bestimmte Möglichkeit gibt, die Menschheit schlagartig auszurotten, sich wohl auch eines Tages die Bösewichter oder jene unglücklichen Zufälle finden werden, welche die schicksalhafte Kettenreaktion auslösen.

Könnte man also sagen, K.s Buch sei die transzendental gepolsterte Voraussage eines Unglückspropheten, dessen Gesichte leider nur allzu viele Stützpunkte in der Wirklichkeit haben? Damit wäre zu wenig gesagt. Es bleiben noch die Probleme des göttlichen Geschichtsplanes a priori und die Frage nach dem Rang des Geistigen und der menschlichen Freiheit in der Geschichte.

Nach K. ist der Mensch nicht imstande, diesen Geschichtsplan durch eine Entscheidung für das Gute zu ändern. Unsere Menschennatur ist von Gott so angelegt, daß das satanistische Prinzip siegt und der Zweck: Rückverwandlung der Erde in einen Feuerball, erreicht wird. „Objektiv" gesehen, ist dieser ganze Gang der Dinge wertfrei, weil notwendig. Gleichwohl kommt dem Menschen eine Freiheit der Entscheidung zu, und gleichwohl steht er unter einem sittlichen Sollen, das ein bewußtes Handeln in Richtung des Zerstörungswerkes moralisch böse macht. Wie ist das denkmöglich? Freiheit und Notwendigkeit liegen ähnlich wie bei Kant auf verschiedenen Ebenen. Auf der Ebene des äußeren Geschichtsablaufes ist Freiheit ohnmächtig. „In der Ohnmacht des Individuums, eine geschichtliche Schicksalswende herbeizuführen, manifestiert sich die Notwendigkeit des geschichtlichen Es; seine gleichzeitige intelligible Freiheit legitimiert sich im Schwimmen gegen den Strom" (73). Der Geschichtsverlauf, auf der naturhaften Ebene wertfrei, von Gott so bestimmt und unabänderlich, erlangt im numenalen Bereich, wo es Freiheit gibt, ethische Bedeutung.

Aber was besagen Ethik, Religion und Freiheit, wenn sie gegenüber einem feststehenden Geschichtsplan von vornherein ohnmächtig sind? Die Welt des Religiösen und des sittlichen Sollens und der Gang der Geschichte klaffen nicht nur tatsächlich, sondern zwangsläufig auseinander. Damit wird eine merkwürdige Schizophrenie in die ganze Weltordnung, in die metaphysische Anthropologie, ja in die Idee Gottes selber hineingetragen. Und die Menschheitsgeschichte als Ganzes verliert ihre Würde durch K.s deterministische Kreislauftheorie. Ist der Geist eine Krönung in einem „sinnvollen Zweckzusammenhang", wenn dieser Zweck letztlich darin besteht, den Prozeß der Erdentfaltung auf seinen Anfang zurückzuführen: einen glühenden Feuerball? Von diesem Ziel her gesehen, wird dann auch eine Umwertung der historischen Ereignisse vorgenommen. Sie erhalten um so mehr Gewicht, je mehr sie dieses Endziel fördern. Das gleiche geschieht mit den geschichtlich bedeutsamen Personen. Hitler z. B., der direkt und indirekt die Atomphysik und die Kernwaffentechnik ungeheuer beschleunigt hat, ist gewichtiger als etwa Alexander der Große oder Sophokles oder Martin Luther.

Natürlich gibt es daneben die andere Welt des faustischen Geistes, der Weisheit und sittlichen Größe. Aber sie steht im Schatten, weil sie im Gang der Geschichte ohnmächtig ist und ohnmächtig sein muß, wenn der Geschichtsplan a priori erfüllt werden soll. Was soll es, daß es neben der naturhaften Wiederholung des Gleichen einen Kosmos höherer Sinnhaftigkeit gibt, wenn er historisch unfruchtbar sein muß? Die eigentliche Dimension unseres Menschentums, diejenige der Persönlichkeit und Freiheit, samt der Konzeption einer „intelligiblen" Welt zerrinnt zu einem blassen Schemen, dem auch der Glaube des Individuums kein wirkliches Leben einhauchen kann.

Das idealistische Rahmenwerk und der Geschichtsplan a priori erweisen sich somit als keine annehmbaren Arbeitshypothesen für den Aufbau einer Geschichtsphilosophie im Atomzeitalter.

Trotzdem ist K.s Buch ein Beitrag zu einer zeitgemäßen Geschichtsdeutung. Vieles in seinen Zeit- und Kulturanalysen ist so ernst, daß es dazu zwingt, mit ihm ins Gespräch zu kommen.

G. F. Klenk, S. J.

Vanier, Jean, *Le bonheur principe et fin de la morale aristotélicienne* (Textes et Études Philosophiques). Gr. 8° (499 S.) Paris-Bruges 1965, Desclée. 240.— FB.

Die vorliegende Untersuchung stellt eine philosophische Dissertation dar, die dem Institut catholique in Paris zur Erlangung des Doktorgrades vorgelegen hat. Ihr bestimmendes Anliegen läßt sich in dem Bemühen zusammenfassen, eine zusammenhängende Darstellung der aristotelischen Ethik unter dem besonderen Aspekt der Glückseligkeit als ihres Zieles wie Prinzips zu bieten. Dabei steht im Zentrum der Analysen die Nikomachische Ethik; doch werden auch die übrigen Werke des Aristoteles als Interpretationshilfen in reichem Maße herangezogen, so daß der Leser ein umfassendes Bild der aristotelischen Ethik empfängt, das unmittelbar aus den Quellen heraus erarbeitet ist. Letztere werden in klarer und verständnisvoller Übersetzung geboten; dadurch ist ein leichter Zugang zu Aristoteles gewährleistet.

Dem Verf. geht es darum, die innere Verhältniseinheit von Glückseligkeit und sittlicher Pflicht herauszuarbeiten. Von diesem Zentralgedanken aus, der keinesfalls nur das Interesse des Historikers wachruft, sondern der zugleich in die heutige ethische Problematik hinüberweist und somit die Studie für gegenwärtiges ethisches Arbeiten sehr wertvoll macht, werden die wesentlichen Themenkreise der aristotelischen Ethik behandelt: das Verhältnis von Religion und Moral, Individuum und Gemeinschaft, innerem Gewissensspruch und objektiver Rechtsordnung, von „contemplatio" des Weisen und der praktischen Übung der sittlichen Tugenden im öffentlichen Leben. — Ehe jedoch der Einstieg in die aristotelische Gedankenwelt erfolgt, legt der Verf. seine eigene Interpretationsmethode dar: Er will mehr leisten als eine rein historische Untersuchung, ebenso mehr als eine rein philologische Textanalyse. Denn da es sich um das Verstehen eines philosophischen Textes handle, könne dies nur in einem philosophischen Nachvollzug geschehen. Die Interpretation eines philosophischen Autors stelle in gewissem Sinn eine eigenständige philosophische Leistung dar, in der auch das explizit gemacht werden dürfe, was in den zu interpretierenden Quellen nur implizit mit-ausgesagt werde. Die Interpretation eines vergangenen Autors geschehe darum notwendig immer in die Zukunft hinein. Dazu bleibt anzumerken, daß ein solches Verfahren nicht unbedingt unwissenschaftlich sein muß; ein Gleiches geschieht ja auch in der Thomas-Deutung durch die Vertreter der transzendentalen Methode. Der Verf. verzichtet auch keinesfalls auf eine gründliche Textanalyse, in der auch der historische Hintergrund zum Tragen kommt. Doch läßt sich nicht die naheliegende Gefahr vermeiden — und auch der Verf. ist ihr bisweilen erlegen, so wenn er Gott die Welt erkennen läßt, indem er sein eigenes Wesen erkennt —, daß spätere Fragestellungen in die Quellen hineingetragen werden, daß ‚Eisegese' statt Exegese getrieben wird. Bisweilen wird darum auch Aristoteles im Licht des Thomas v. Aquin interpretiert.

Sehr wertvoll, zumal auch für die gegenwärtige Fragestellung, erscheinen die Ausführungen über die aristotelische Methode, Ethik zu betreiben. Verf. weist hier auf das starke Gewicht des „sensus communis" der ethischen Tradition hin, zugleich aber auch auf die unumgängliche Bedeutung einer Beachtung kontingenter Tatsachen. Ethik kann nicht einseitig in der Form einer aprioristischen und rationalistischen Deduktionswissenschaft betrieben werden; sie vermag auf ein ausgebreitetes positives Wissen nicht zu verzichten. Quelle des ethischen Wissens sei darum die unmittelbare Einsicht in eine konkrete Situation (55); dieser eigne zwar nur eine praktische Gewißheit, doch sei sie für die ethische Fragestellung eigentümlich und auch genügend. V. sucht auf diese Weise darzulegen, daß die Ethik nicht im unmittelbaren Gefolge der Metaphysik stehe (63), sie ruhe in Tradition und Erfahrung. Auch hier bleibt zu fragen, ob die Alternative zwischen Metaphysik und Erfahrungswissenschaft nicht zu scharf gesehen ist: Die hohe Bedeutung der Erfahrung soll durchaus anerkannt werden, aber es scheint doch, daß letztere durch Verf. überfordert wird. Die metaphysische Fragestellung selbst bestimmt zu einem hohen Ernstnehmen der Erfahrungstatsachen, aber das ist noch kein Verzicht auf Metaphysik. Der Verlauf der Untersuchung macht darum auch immer wieder deutlich, wie sehr die aristotelische Ethik metaphysisch „unterbaut" ist.

V. geht sodann die umstrittene Frage der inneren Entwicklung Aristoteles' an. Hier tritt er in eine offene Diskussion mit Gauthier, Nuyens und Jäger ein. Diesen gegenüber stellt er fest, daß Aristoteles seinen Prinzipien im Verlaufe seines Lebens

immer treu geblieben sei (95); doch sei eine Entwicklung von in den Frühwerken bereits implizit Gesagtem zu dessen Explizierung und Präzisierung in den Spätwerken durchaus anzunehmen; dadurch werde die innere Kohärenz der aristotelischen Ethik genügend gewährleistet; zugleich werde aber dem jeweiligen Wandel der in der konkreten Aussage unterstellten Denkperspektive Rechnung getragen. So begrüßenswert die Nüchternheit des Verf. ist, nicht vorschnell Entwicklungen in Aristoteles hineinzutragen, sondern den jeweiligen Wandel der Diskussionslage, die situationsbedingte Absicht des Autors usw. exakt zu berücksichtigen, so wird doch nicht jeder mit ihm in allen Einzelheiten einig gehen, so wenn er u. a. in der Frage des Leib-Seele-Verhältnisses keine Entwicklung bzw. keine Aufgabe früherer Positionen in den aristotelischen Spätwerken zugunsten einer substantiellen Einheit beider erkennen will (92).

Der Verf. steigt nun in die eigentliche Thematik seiner Arbeit ein; unter Heranziehung und Auswertung vieler Texte bemüht er sich um eine genaue Erfassung des Wesens der menschlichen Glückseligkeit. Letztere besteht in einer dem Menschen immanenten Tätigkeit, die ihre eigene Vollendungsgestalt bereits in sich trägt. Sie ist nicht der harmonische Besitz aller irdischen Güter, auch nicht ein rein geistiges Glück, sondern die beste und vollkommenste Aktuierung seiner selbst; sie vollendet sich in der „contemplatio" des Weisen. Diese wiederum darf nicht intellektualisiert werden; sie ist die indirekte und nicht intuitive Erkenntnis Gottes. Schon auf Grund seiner erkenntnistheoretischen Prämissen setzt sich Aristoteles an diesem Punkt von seinem Lehrer Plato ab. Auf die „contemplatio" ist die Ausübung der moralischen Tugenden ausgerichtet. Zwar werden letztere direkt durch die Klugheit geleitet; aber deren Aufgabe liegt in der Hinführung zur Weisheit. Die irdischen Güter stehen nicht außerhalb ihrer: Ihr Gebrauch empfängt sein bestimmendes Maß vom „finis ultimus"; dieser bestimmt ihre moralische, nicht aber ihre metaphysische Gutheit (174). Sie üben eine Hilfsfunktion im Hinblick auf die vollkommene Aktuierung der menschlichen Natur aus. V. setzt dabei die aristotelische Lehre von der Eudämonie gegenüber einem subjektivistisch und solipsistisch zu denkenden vordergründigen Glück (plaisir) ab. Die Bedeutung der Freundschaft im aristotelischen Denken gibt davon beredtes Zeugnis: In ihr wird das Leben des Freundes zum eigenen Leben, vollkommene Gleichheit und Gemeinsamkeit des Lebens stellen sich ein (221). — V. unternimmt sodann eine Analyse des sittlichen Aktes. Dabei wird dem Verständnis der rechten Mitte zwischen zwei Extremen die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Die rechte Mitte ist der Ausdruck, und zwar in die Geschichte hinein, des natürlichen Strebens nach Glückseligkeit; von hier ist die Lehre vom sittlichen Naturgesetz zu entwickeln im Zusammenhang mit der Lehre von der Epikie für diejenigen konkreten Situationen, die vom positiven Gesetz nicht erfaßt sind. Auch die Lehre von der sittlichen Verpflichtung als eines Müssens kann sinngemäß nur vom Streben nach Glückseligkeit als vollkommener Aktuierung seiner selbst verstanden werden; der Pflicht eignet aus der Sicht des aristotelischen Eudämonismus eine Hilfs- wie Hinführungsfunktion zur menschlichen Selbstentfaltung. — In der Gestaltung des öffentlichen Lebens spielt die Weisheit die gleiche Führungsrolle wie in der Ausrichtung des persönlichen Lebens. Die „contemplatio" des Weisen ist auf das Ganze des staatlichen Lebens ausgerichtet; allerdings bleibt das politische Leben der „contemplatio" untergeordnet. Aufgabe des Weisen ist die Gesetzgebung, denn in ihr setzt sich die Universalität, die der „contemplatio" als Formalobjekt eigen ist, in die Universalität des praktischen Dienstes an der Gemeinschaft um. Der Verf. gibt in diesem Zusammenhang zu, daß bei Aristoteles noch manche Frage einer letzten inneren Harmonie entbehrt. Gefährlich wird dies dann, wenn er nun Vergleiche mit dem geschichtlich nachfolgenden Christentum anstellt, zumal in der Form einer Vorbereitung. Hier wirken sehr stark die methodischen Voraussetzungen mit, die dem Verf. eigen sind.

Die wenigen kritischen Anmerkungen wollen den Gesamtwert der Arbeit keineswegs mindern. Wer sich intensiv mit Aristoteles auseinandersetzen will, wird hier unmittelbar aus den Quellen erarbeitetes Material zur Verfügung haben, in das zugleich die kritische Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Literatur eingearbeitet ist. Das Buch von V. hat darum zuerst den Wert eines Arbeitsbuches; zugleich bietet es aber fruchtbare Ausblicke auf die modernen Problemstellungen.

Darum ist es auch für den Moraltheologen bedeutsam, der ja heute mehr denn je in philosophische Grundfragen eintreten muß.

K. Demmer, M. S. C.

van Steenberghen, Fernand, *La philosophie au XIII^e siècle* (Philosophes médiévaux, 9). Gr. 8° (594 S.) Louvain-Paris 1966, Publications Universitaires — Nauwelaerts. 400.— FB.

Der besonders durch seine Arbeiten über Siger von Brabant rühmlich bekannte Philosophieprofessor an der Löwener Universität bringt hier in einem stattlichen Band eine Zusammenfassung der hochscholastischen Philosophie. Man könnte zwar von vornherein das Recht einer solchen Darstellung anzweifeln; denn im 13. Jahrhundert gab es offenbar noch keine in sich stehende und für sich betriebene Philosophie. Aber anderseits wurden doch damals die ausgesprochen philosophischen Schriften zahlreicher, zumal im Vergleich mit denen aus der Frühscholastik, z. B. die Kommentare zu Aristoteles, und auch die philosophischen Themen innerhalb der Theologie nahmen an Gewicht zu, namentlich die Fragen nach der Pluralität der Formen, nach der Ewigkeit der Welt, nach der Bedeutung des intellectus agens u. a. m. Nicht zuletzt war außerdem die Bekanntschaft mit der arabischen Wissenschaft an dem Aufschwung beteiligt. Alles das läßt eine „Philosophie des 13. Jahrhunderts" nicht unbegründet erscheinen, vornehmlich wenn sie von einem Forscher vorgelegt wird, der sich wie kaum ein anderer als hierfür kompetent ausgewiesen hat. Freilich muß es allenthalben deutlich werden, daß die philosophischen Probleme einen Bezug zu den theologischen aufzeigen.

Der Verf. geht mit imponierender Sachkenntnis, geistiger Kraft der Synthese und äußerster Exaktheit in Einzelangaben voran. Gerade in dem letzteren Punkt ist er seinem Hauptgegner, Étienne Gilson, unbedingt überlegen. Die drei wichtigsten Kapitel behandeln Bonaventura (190—271), Albert den Großen (272—306) und Thomas von Aquin (307—356) in ihrer Stellungnahme zur Philosophie. Der Einführung dienen vier Abschnitte mit mehr grundsätzlichem Inhalt: Der Stand der Frage (9—33), Die historischen Voraussetzungen für die Gedanken im 13. Jahrhundert (34—71), Das Eindringen der heidnischen Philosophie (72—117), Der eklektische Aristotelismus (118—189). Am Schluß folgen vier weitere Kapitel, die das Gesagte durchführen und im Überblick abrunden: Der heterodoxe Aristotelismus (357—412), Die großen Lehrstreitigkeiten (413—493), Das Entstehen der Schulen und ihre Gegensätzlichkeit (494—512), Gesamtergebnis der Philosophie im 13. Jahrhundert (513—548). Der praktischen Erschließung des Ganzen dienen mehrere Register (549—594), von denen insbesondere die „Table chronologique" (584—590) mit ihren klaren Unterscheidungen zwischen Gesichertem und Hypothetischem wirklich großen Nutzen bringen kann. Nur ausnahmsweise werden philosophische Texte im Wortlaut angeführt, dafür ist aber die Auseinandersetzung mit der modernen Literatur gut vertreten. Meistens zeigt sich der Verf. recht großzügig, wenn er z. B. unentschiedene Fragen offenläßt (etwa bei der Bestimmung der Authentizität gegenüber einigen Schriften Alberts des Großen), mitunter kann er indes auch kleinlich sein, indem er u. a. die deutsche Übersetzung des Buches von A. Hayen „Saint Thomas d'Aquin et la Vie de l'Église" (Louvain 1952) tadelt, weil sie das französische „notamment" mit „vor allem" wiedergegeben habe (547, Anm. 44).

Es fällt ungemein schwer, bei der umfassenden Erudition des Verf. sachliche Ausstellungen zu machen. Die Kritik müßte sich mit geringfügigen Einzelheiten begnügen; so wäre die Frage nicht unberechtigt, warum der von Roger Bacon O. F. M. angegriffene Scholastiker „Albert de Cologne" (das ist doch wohl Albert der Große) sein soll und nicht ein Angehöriger seines eigenen Ordens, wie es der Textzusammenhang nahelegt (423, siehe auch 160). Einen allzu breiten Raum nimmt die Kontroverse ein, die v. St. mit den zahlreichen Gegnern seiner Bonaventura-Interpretation führt; der Unterschied scheint nicht erheblich zu sein, ob man nun mit ihm die aristotelischen oder mit diesen die augustinischen Momente betont, weil alle darin übereinstimmen, daß beide vorhanden sind (242—267); und ist nicht wenigstens der Ausdruck „Aristotélisme néoplatonisant" als Kennzeichnung der Philosophie Bonaventuras verwirrend? Dagegen ist z. B. die eingehende Schilderung

der Anfänge der Thomistenschule durchaus angebracht (500—507); nur dürfte nicht übersehen werden, daß unsere Kenntnisse über die ersten „Thomisten", die Schüler des hl. Thomas, recht lückenhaft sind und daß ihr „Thomismus" sicher nicht dasselbe besagt wie die später, etwa mit Capreolus, ausgebildete Richtung; dazwischen liegt ja eine Generation, die trotz wesentlicher Abhängigkeit doch auch Kritik an Thomas übt (Jakob von Metz, Herveus Natalis, Johannes Quidort von Paris, Johannes Regina von Neapel, wenn Durandus unbeachtet bleiben soll). In vielen anderen Einzelheiten wird der Verf. Zustimmung finden, so z. B., wenn er gegen J. Ratzinger (Der Wortgebrauch von natura und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura, in: Miscellania Mediaevalia, 2 [Berlin 1963] 483—498) dafürhält, daß Bonaventura in seinem Sentenzenkommentar unter „philosophia naturalis" immer die „Naturphilosophie" (nicht im Gegensatz zu einer „übernatürlichen Philosophie") versteht und daß der einzige Text in De donis als eine reportatio mit Vorsicht zu verwerten ist (217, Anm. 45).

Jedenfalls kommt dem Werk des Verf. eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu. Die Geschichte der Philosophie wird darin für die besprochene Epoche einen zuverlässigen Führer haben, und auch der Theologe wird selbst in den Belangen seines Faches darauf zurückgreifen. Als Nachschlagewerk — leider ist der schwere Band nicht gebunden — verdient es einen Platz in jeder größeren Bibliothek. Wenn man etwas bedauern kann, so wäre es dies, daß nicht die Theologie, wie es eigentlich dem mittelalterlichen Denken entspricht, gleich mitbehandelt ist.

J. Beumer, S. J.

Frings, Manfred, *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of the Great Thinker.* 8° (223 S.) Pittsburgh 1965, Duquesne University Press. 6.50 $.

Der Untertitel dieses neuen Scheler-Buches in englischer Sprache enthält die notwendige Einschränkung, die ein Buch von 220 Seiten mit allgemeinem Haupttitel „Max Scheler" erfordert: „Eine kurze Einführung in die Welt eines großen Denkers." Der Verf. bestimmt seine Intention jedoch noch genauer: Nur die wesentlichen Aspekte der philosophischen Botschaft Schelers sollen dargelegt werden, wobei eine Darstellung seiner phänomenologischen Methode, die die Kenntnis der Husserlschen Phänomenologie voraussetzt, ausgenommen ist (14). Diese Zusammenfassung der wichtigsten Gedanken des Philosophen ist für den englischen Sprachraum, in dem erst wenige Werke Schelers in Übersetzungen vorliegen, gedacht. Für seine Zielsetzung bringt der Verf. eine ausgezeichnete Befähigung mit. Als gebürtiger Deutscher, der in Köln, Göttingen und Cambridge studierte, brauchen sich seine Untersuchungen nicht auf Übersetzungen zu stützen. 1958 kam F. durch die Förderung des „Conference Board of Associated Research Councils of the U.S. Government" in die Vereinigten Staaten, wo er fünf Jahre Philosophie dozierte und heute den Rang eines „Associate Professor" an der Duquesne University einnimmt.

Folgende Gründe führt Verf. für den Mangel an Darstellungen moderner europäischer Philosophie im allgemeinen und Schelerscher Philosophie im besonderen im englischen Sprachraum an: 1. die Übersetzungsschwierigkeit. Gerade in der deutschen Philosophie (Husserl, Scheler, Heidegger) sind Wortschöpfungen keine Seltenheit (11). Die Armut der englischen Sprache im Bereich des Emotionalen („Einfluß des Puritanismus" [82] — vermutet der Verfasser) erschwert vor allem eine nuancierte Scheler-Übersetzung und auch -Interpretation. 2. Das erst jetzt in den USA erwachende Interesse für die Phänomenologie und ihre Fragestellung 50 Jahre nach ihrem Aufblühen in Deutschland ist ein weiterer Grund (12). So ist nach Meinung des Verf. die Bedeutung einer Wertethik in Amerika zur Zeit überhaupt noch nicht erkannt (103). 3. Ein anderer Grund liegt in dem Faktum, daß der Druck der Werke Schelers von 1933—1945 verboten war. Scheler war Halbjude (23). Noch heute sind auch in Deutschland viele seiner Veröffentlichungen nicht wieder erschienen oder vergriffen. Erst 6 von den geplanten 13 Bänden der Gesammelten Werke sind herausgebracht. Es existiert noch eine Fülle unveröffentlichten Materials. Für das bisherige Zurücktreten Schelers hinter Husserl und Heidegger könnte noch ein vierter Grund angegeben werden: das durch seinen frühen Tod unvollendet gebliebene Werk (23).

Zum Inhalt: Dem Verf. lag ein Exemplar von Heideggers Buch „Sein und Zeit" vor, das Scheler zu seinen eigenen Studien benutzt und mit einer Fülle von Anmer-

kungen versehen hatte (25). Heidegger gilt auch der Dank des Verf. für seine „persönliche Mitarbeit" an diesem Schelerbuch (19). F. findet wesentliche Teile der Heideggerschen Philosophie bei Scheler vorgezeichnet: vor allem die Frage nach dem „Dasein", die bei Heidegger auf eine Fundamentalontologie, bei Scheler auf eine Anthropologie hinausläuft. Ebenso findet er die von Heidegger her so bekannten Begriffe der „Angst" und „Sorge" schon 1913/14 bei ihm angedeutet (202 ff.). Doch nur der Anfang und das Ende des Buches zeichnen die Linien Schelerschen Denkens zu Heidegger aus oder verfolgen ihren Ursprung zu Husserl. Das Anliegen des Buches ist Scheler allein.

In 9 Kapiteln, die mit zentralen Themen Schelers überschrieben sind, wie z. B. „Ordo amoris", „materiale Wertethik", „Ressentiment", „Das Zeitalter des Ausgleichs", versucht Verf. aus allen bekannten Werken Schelers einheitliche Strukturen zu finden. Gibt es einen Einheitsfokus in der bunten Vielfalt der Gedanken Schelers? Ja! Der Mensch und die Frage: Was ist der Mensch? (22). Diese Frage nach dem Menschen wird anders gestellt und beantwortet als bei Husserl und Heidegger. Scheler ist der Philosoph der Liebe; er ist der Philosoph, der den Menschen vor allem als ein „ens amans" begreift. „Der Mensch ist, ehe er ein ens cogitans ist oder ein ens volens, ein ens amans." Dieser Satz Schelers aus dem „Ordo amoris" ist das Herz Schelerschen Denkens. F. schreibt dazu: „Wenn dies nicht verstanden ist, ist die Philosophie Schelers als ganze nicht verstanden" (67/68).

Von diesem Zentrum, diesem Angelpunkt aus werden wichtige Grundbegriffe und Unterscheidungen bei Scheler geklärt, die von seinen Kritikern teilweise unbeachtet bleiben. So werden z. B. folgende Unterscheidungen klar und sauber herausgearbeitet: Gefühl und Fühlen (51); Moral und Ethik (107); Sein-sollen und Tun-sollen (127); Erkennen und Wissen (176); Beweis, Aufweis und Nachweis (150); relativer und absoluter Wert (121) usw. Alle diese Unterscheidungen sind grundlegend für das Verständnis Schelers. Nun stehen diese Untersuchungen keineswegs unverbunden und zusammenhanglos nebeneinander. F. versucht — ausgehend vom „Herzen Schelerscher Philosophie" — die Hauptgedanken auseinander zu entfalten, auch wenn sich kein direkter Hinweis dafür bei Scheler selbst findet. So zeugt z. B. die Weise, wie er Schelers Gedanken über das „Ressentiment im Aufbau der Moralen" mit dem „Ordo amoris" verknüpft, von tiefem Verständnis. In dieser „Einführung" liest man also nicht nur gute Exzerpte verschiedener Werke Schelers, sondern findet Zusammenhänge, die nicht unbewiesen bleiben. — Aus einem solchen Verständnis Schelers wendet sich Verf. bisweilen scharf gegen bestimmte Schelerkritiken (nicht Kritiker), die hartnäckig immer wieder auftauchen. So klärt er z. B. den „Substanz"-begriff in der Personlehre Schelers zur Mahnung an alle, die „Substanz" nur mit scholastisch-aristotelischen Implikationen denken können (133). Er klärt, daß die „relativen Werte" in der Ethik Schelers nichts mit einem ethischen Relativismus zu tun haben (121). Ebenso zieht er gegen die These eines „Bruchs" um 1922 im Denken Schelers zu Felde (44). Eine sehr wichtige und sicher richtige, jedoch wohl noch näher aufzuweisende These vertritt F. gegen eine große Anzahl von — besonders katholischen — Schelerkritikern. Er schreibt: Katholische Schriftsteller scheinen die Neigung zu haben, in der Abkehr Schelers von der Kirche „eine Art von Entartung der Qualität der Schelerschen philosophischen Gedanken zu sehen, wobei sie implizieren, daß seine erste Periode die fruchtbarste und wertvollste war. Nur jemand, der Scheler aus einer fixierten Perspektive liest, kann zu einem solchen Schluß kommen, aber nicht jemand, der *Scheler* liest" (166).

Eine eigene Fragestellung bringt der Verfasser, wenn er Scheler unter der Überschrift „Christliche Philosophie" abhandelt und zu dem Ergebnis kommt, daß Scheler „christliche Philosophie" treibt, insofern in der Mitte seines Denkens die Liebe steht. Dies ist nicht bei Thomas von Aquin und auch nicht bei vielen anderen Denkern des christlichen Mittelalters der Fall. Die Wende von der griechischen zur christlichen Philosophie ist eine „Bewegungsumkehr der Liebe" — um dieses Schelerwort zu gebrauchen. Und so ist für Scheler wie für F. die mittelalterliche Philosophie eine „griechische Philosophie mit christlicher Ornamentik".

In der Einleitung seines „nicht leichten Unternehmens", das der Verf. sich in diesem Buch vorgenommen hat, bittet er: „May its criticism not be so hard as the effort which stands behind it" (15). Viele Einzelfragen wären zu diesem Buch

kritisch anzumerken und zu erörtern. Z. B. die Darstellung der Werterfassung in der Liebe (69), die auch bei Scheler ein dunkler Punkt bleibt; die fast ausschließliche Orientierung über die Persönlichkeit Max Schelers bei Dietrich von Hildebrand; das geringe Eingehen auf Entwicklungen im Denken Schelers. Doch das ändert nichts daran, daß dem Verf. mit diesem Buch eine ausgezeichnete Einführung auf engstem Raum gelungen ist, die im deutschen Sprachraum nicht leicht ein Äquivalent finden wird. Die Darstellung ist einfach, ohne zu simplifizieren. Sie enthält viele kleine wertvolle Hinweise, die gegenüber anderer Schelerliteratur Richtigstellungen und Neuansätze enthalten. Hoffentlich erfüllt das Buch seinen Sinn, zu den Originalwerken ein Schlüssel zu sein, recht oft.

W. Mader, S. J.

Gerleman, Gillis, *Das Hohelied* (Biblischer Kommentar, XVIII, 2.—3. Lieferung). Gr. 8° (187 S.) Neukirchen-Vluyn 1963/65, Neukirchener Verlag. — Krinetzki, Leo, O. S. B., *Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes.* Gr. 8° (324 S.). Düsseldorf 1964, Patmos. 42.— DM.

Das Hohelied (HL) hat in jüngster Zeit das besondere Interesse der Exegeten gefunden. Innerhalb eines Jahrzehnts sind allein im deutschen Sprachraum vier wissenschaftliche Kommentierungen des HL erschienen, von denen jede im literarischen und theologischen Verständnis des biblischen Buches ihre eigenen Wege geht. Nimmt man noch die umfangreiche französische Interpretation durch *A. Robert - R. Tournay* hinzu (Le Cantique des Cantiques. Traduction et commentaire [Paris 1963]), in der auf 466 Seiten literarisch das „anthologische", theologisch das allegorische Verständnis des HL mit allem Nachdruck zu Worte kommt, so dürften in diesen neuesten großen Kommentaren alle Deutungen des HL durchexerziert sein, die sich der heutigen exegetischen Wissenschaft mit ihren verschiedenen Richtungen als ernsthafte Möglichkeiten anbieten. Daß die Rätsel des HL als literarischen Werkes und als kanonischen Buches damit gelöst seien, wird man nicht sagen können.

1958 hatte *H. Ringgren* in seinem relativ knappen Kommentar (Göttinger ATD, 16/2) das HL — vor allem wegen der auffallend großen Initiative, die darin der Braut zukommt, und wegen des oft aufklingenden Frühlingsmotivs — seinem literarischen Ursprung und Typ nach vorwiegend als eine Sammlung von Liedern des Tammuz-Ischtar-Kreises verstanden, die freilich erst stark zersungen und in ihrem ursprünglichen Sinn wohl nicht mehr begriffen bzw. bewußt umgedeutet ihren Platz im Kanon fanden „als ein Glied in der Vorgeschichte des Braut- bzw. Ehebilds sowohl des Alten als des Neuen Bundes" (4). *W. Rudolph* lehnte in seinem Kommentar (KAT, XVII, 1—3 [Gütersloh 1962]) eine solche kultisch-mythische Herkunft der Lieder wie auch jede Art von bildhaft-symbolischem oder allegorischem Bezug auf das Jahwe-Israel-Verhältnis mit großer Entschiedenheit ab (vgl. dazu Schol 40 [1965] 116—121) und charakterisierte seinerseits das HL als eine Sammlung von Volksliedern über Liebe und Hochzeit, die als Zeugnis der Gottgefälligkeit der Liebe zwischen Mann und Frau in den Kanon aufgenommen sei.

Diesen beiden Deutungen tritt nun der neue Kommentar von *Gerleman* in verschiedener Hinsicht entgegen. Literarisch gesehen, gilt ihm das HL keineswegs als volkstümliche Poesie, sondern als „Kunstdichtung im eigentlichen Sinn des Wortes" und als „Produkt eines bewußt schaffenden und mit berechneten Stilmitteln arbeitenden Kunstverstandes" (53). Das wird durch eine ausführliche Untersuchung über „Sprache und literarische Form" und „Naturschilderung und Menschendarstellung im Hohenlied" (52—72) zu erhärten gesucht. Inhaltlich verraten diese Lieder keinen Bezug zu Ehe und Hochzeit (so läßt sich ihnen in dieser Hinsicht auch kein theologischer Sinn abgewinnen), sondern preisen ohne irgendwelche ethischen Akzente sinnliche Schönheit und Liebesgenuß junger Menschen, bewegen sich also durchaus und allein im profanen Bereich (72; 84). Aber gerade das gibt ihnen in ihrem geistigen und religiösen Ursprungsraum eine höchst aktuelle theologische Relevanz: Sie sind eine klare Absage an jede kultisch-mythische Vergöttlichung des Sexuellen in der Umwelt Israels (84). Mit diesem Negativen erschöpft sich aber

auch die theologische Bedeutung des HL; eine positive religiöse Aussage oder heilsgeschichtliche Symbolik enthält es nicht.

Im ganzen ist das HL nach G. ein charakteristisches Produkt des „salomonischen Humanismus". Die damit gegebene Frühdatierung, deren sprachliche Schwierigkeiten nur mit Mühe und kaum überzeugend bewältigt, ja im Grunde nicht einmal in ihrem vollen Umfang erörtert werden (die berühmten Fremdwörter sind hier das geringste Problem), sieht G. vor allem gestützt durch eine überaus enge Verwandtschaft der Lieder des HL mit der ägyptischen Liebesdichtung. Damit ist ein hervorragendes Spezifikum der Interpretation G.s genannt. Die ägyptische Liebespoesie wird von ihm in einem Maß wie nie zuvor zur Erklärung der einzelnen Textpartien herangezogen; Paralleltexte werden in großem Umfang wörtlich angeführt; schwierige Wörter, Begriffe und Liedmotive werden vom Ägyptischen her gedeutet, und für die bekannten Beschreibungslieder wird nicht die reale Gestalt junger Menschen, sondern die typisierte Form ägyptischer Plastiken als Vorlage angesehen. Man wird diesen manchmal doch recht fernliegenden Deutungen nicht immer zustimmen können und auch nicht recht einsehen, wieso solche Vertrautheit mit dem ägyptischen Milieu gerade nur für die Salomonzeit zutreffen und somit ein wichtiges Indiz für die Frühdatierung sein soll, zumal etwa die ägyptische Weisheitsliteratur bis in die jüngste Zeit in Israel bekannt und beliebt war. Aber im ganzen hat G. hier doch einen Gesichtspunkt für das genauere Verständnis des HL in die Diskussion eingeführt, der bisher sicher nicht in vollem Maß ausgewertet wurde und deshalb ernste Beachtung verdient.

Im übrigen ist die Einzelauslegung G.s durch die hier angedeutete Auffassung des Buches bestimmt und begrenzt. Religiöse Akzente tauchen bei der Behandlung der einzelnen Perikopen nicht auf. Der für den „Biblischen Kommentar" sonst charakteristische Passus „Ziel" (= religiöse Bedeutung) fehlt sowohl bei den Einzelabschnitten wie am Schluß des ganzen Kommentars. Die eigentliche Auslegung („Wort") erschöpft sich zumeist in philologischen Erläuterungen und Informationen über die vielerlei „Realien". Hier wird viel und gutes Material geboten. Dagegen vermißt man — gerade weil eingangs das HL so nachdrücklich als Kunstlyrik hingestellt wurde — die eigentlich literarische Interpretation, die ins einzelne gehende behutsame Erschließung der gedanklichen und stimmungsmäßigen Bewegung der Lieder, die detaillierte Würdigung der bald in breiter Schilderung, bald in skizzenhafter Andeutung (etwa hinsichtlich der Liebesvereinigung) sich bewährenden Kunst des Lyrikers. Im ganzen hätte die These von der „Kunstdichtung im eigentlichen Sinn des Wortes" viel stärker durch Analyse der formalen Stilmittel erhärtet werden sollen und können (die so unermüdlich betonte „Travestie" scheint mir gerade für den Alten Orient kein zwingendes Kriterium für Kunstdichtung zu sein).

Dieses letzte Desiderat wird nun in glücklichster Weise durch die umfängliche Arbeit von *L. Krinetzki* erfüllt. Ihm geht es gerade um die formale, „stilistisch-ästhetische Analyse" (22) des HL, „um den Reichtum des im Formalen verborgenen Stimmungsgehaltes soweit als möglich zu erschließen" (21). K. geht hier ganz neue Wege und liefert damit einen durchaus selbständigen und neuartigen Beitrag zum besseren Verständnis des HL. Er bedient sich dabei aller Erfahrung und Techniken der neuesten Literaturwissenschaft, um die sprachliche und literarische „Form", deren Betrachtung er aber nie vom Inhalt losgelöst wissen will, voll zu erschließen und zu würdigen. Das beginnt schon bei der lautlichen Gestalt des Einzelwortes oder zusammengehöriger Wortgruppen mit ihrer vokalischen oder konsonantischen Assonanz, Klangmalerei und dem Symbolwert heller und dunkler Vokale, harter und weicher Konsonanten. Wortspiele, rhetorische Figuren, der genaue Sinn und Stimmungsgehalt der vielen Vergleiche werden ebenso beachtet wie die verschiedenen Formen des Aufbaus der Sätze, Verse und Strophen. Eine systematische Einführung in diese Art literarischer Interpretation bringt ein umfangreiches Kapitel der Einleitung (Die dichterisch-literarische Form des Hohen Liedes [46—82]). Verfasser und Verlag haben viel Mühe darauf verwandt, alle die genannten Phänomene auch graphisch deutlich zu machen. Hebräische Wörter und Textstücke werden vielfach in Umschrift geboten mit Hervorhebung der Formelemente, auf die es ankommt, um auch dem Nichtfachmann die Klangwerte des

Originals zu vermitteln (stets mit genauer interlinearer deutscher Übersetzung). Die Gliederung und der Rhythmus der Aussagen werden durch einen aufgelockerten Druck der kleineren Einheiten optisch nahegebracht. Dabei ist die ganze Darstellung angenehm lesbar gehalten, vor allem durch Abtrennung aller „Textkritisch-philologischen Anmerkungen" in einen besonderen Anhang (291—315). Selbstverständlich enthält die Darstellung und Ausdeutung K.s viele subjektive Elemente wie jede derartige Analyse eines poetischen Gebildes, und gerade für die besonders herausgearbeitete Lautstruktur kommen die bekannten Probleme der alten Aussprache des Hebräischen noch hinzu. Man wird deshalb keineswegs immer der gleichen Meinung sein wie der Autor, aber es ist unbestreitbar ein lohnendes Unternehmen, seine Deutungen auf sich wirken zu lassen und auf seine Anregungen hin am konkret gebotenen Material sich ein eigenes Urteil zu bilden.

Über die weiteren Züge der Auslegung K.s braucht wenig gesagt zu werden. Erfreulich ist, daß er neben den originalen Liedeinheiten auch den locker gefügten, aber deutlich erkennbaren (wenigstens bis 6,3 oder 8,4, wie mir scheint) Zyklen gebührende Beachtung schenkt (im Unterschied zu den vorher genannten Kommentaren). Mögen diese Zyklen auch erst sekundär geschaffen sein, so sind sie für das Verständnis des jetzigen Buches doch recht wichtig. Sie bewegen sich im mehrfach wiederholten Rhythmus von Suchen, Finden und Vereinigung der Liebenden. Eine lineare Entwicklung von Rückblick auf die Brautzeit über Heimholung der Braut zur Hochzeit und ewigen Liebesvereinigung, wie sie von K. behauptet wird, vermag ich in der Aufeinanderfolge der Zyklen allerdings nicht zu erkennen. Ich fürchte, er ist hier beeinflußt von seiner auch in der Einzelauswertung zu beobachtenden merkwürdig ängstlichen Sorge, das jeweilige Tun und Verhalten der Liebenden vom christlich-moralischen Standpunkt aus zu rechtfertigen. So etwa schon zu 1, 2—4: „Aus dem kleinen Lied spricht eine herrliche Auffassung von der bräutlichen Liebe ...; man darf sich ihrer dort, wo sie rechtmäßig erfahren wird, nämlich in der auf die Ehe hinsteuernden Brautschaft und in der Ehe selbst, als eines Gutes freuen und sie rühmen" (87); oder zu 2, 4—5: „Diese Stärkungsmittel sind in Wirklichkeit nichts anderes als die Liebe selbst, die Liebe in ihrer vollen gottgewollten Form ehelicher Vereinigung" (115). Ähnlich an vielen Stellen. Da es sich nach Auskunft des stets neuen Suchens und Findens hier keineswegs um Eheleute handelt, haben solche moralischen Glossen nichts mehr mit der sauberen Ausdeutung dessen, was der Text sagt und meint, zu tun. — Für das religiöse und theologische „Zeugnis des Hohen Liedes" versucht K. in einer eigenen Abhandlung (259—288) eine organische Verbindung zwischen Wortsinn, der von der bräutlich-ehelichen Liebe spricht, und geistig-typischem Sinn, der sowohl auf die neue Gottesgemeinschaft des nachexilischen Israels geht wie auf die endzeitliche Vollendung. Doch das ist alles gegenüber der ausgezeichneten literarischen Analyse K.s wenig profiliert und von geringerer Bedeutung. J. Haspecker, S. J.

Schmidt, Werner H., *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes* (BZAW, 80). 2., neubearb. Aufl. 8° (105 S.) Berlin 1966, Töpelmann. 28.— DM.

Seit Mowinckels „Psalmenstudien II, Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie" (1922) gehört die Frage nach der Herkunft der Königsprädikation Jahwes zu den umstrittenen Themen in der atl. Wissenschaft. A. Frh. v. Gall (1926) nahm als erster an, daß dieser Titel erst auf kanaanäischem Boden für Jahwe, den Gott Israels, möglich war. Dieser These stellte M. Buber in „Königtum Gottes" (1932) entgegen, daß „für die Frühzeit Israels die Glaubensvorstellung eines Volkskönigtums Gottes" konstitutiv sei. Die weitere Diskussion wurde durch die Funde von Ras Schamra maßgeblich bestimmt. A. Alt, H. Schmid, H. J. Kraus, H. Wildberger und O. Eißfeldt gingen dieser Frage nach. Für den Verf. ergibt sich nach dem Überblick über die Forschungslage (1—4) die Aufgabe, 1. die Ras-Schamra-Texte eingehend auf die Aussagen über das Gottkönigtum zu befragen und ein möglichst differenziertes Bild zu gewinnen und 2. die Aufnahme dieser Königsvorstellung in das Glaubensbewußtsein Israels und die mit ihr verbundenen Wandlungen des Verständnisses des Begriffs „König" aufzuzeigen. Um das Ergebnis des Verf. vorwegzunehmen: „die alttestamentlichen Aussagen vom ‚Königtum'

Jahwes kamen erst im Lande auf und gehen höchstwahrscheinlich auf einen gemeinsamen Ursprung zurück, der ... die in Israels Umwelt herrschende mythische Vorstellung vom König der Götter ist" (Vorwort).

Nach einer gedrängten Darstellung des Bildes der beiden ugaritischen Königsgötter El und Baal (5—9) und des Baalmythos (10—21) vergleicht der Verf. das Königtum Els (23—29) und Baals (29—64) mit Aussagen des AT. Nur einige Beispiele der vom Verf. gefundenen Paralleltexte, die sich zuweilen bis in den Wortlaut decken, seien genannt. El gilt als die Spitze des Götterpantheons, an ihm haftet in besonderer Weise der Titel *mlk*, König. Ihm wird von den anderen Göttern, die „Els Söhne" heißen, „Ehre" dargebracht, sie werfen sich vor ihm nieder, verneigen sich vor ihm huldigend. Für diesen El-Vorstellungskreis lassen sich Parallelaussagen im AT zeigen, so für die „Ehre-Akklamation" (Ps 19, 2), die Huldigung des Gottkönigs durch die Götter (Ps 97, 7), den himmlischen Hofstaat (Ps 29, 1; Is 6, 3 u. a.).

Aber auch Züge, die nach den Ras-Schamra-Texten Baal zukommen, finden im AT als Aussagen über Jahwe ihren Niederschlag. Der „Gottesberg im Norden" ist Baal allein als Wohnsitz vorbehalten; Ps 48, 3 nimmt eine Gleichsetzung des Zion mit dem Zaphon vor. Baal muß sein Königtum gegen Feinde (vor allem Jam) erringen und schützen; in Ps 93, 3 f. findet sich eine Aussage, die an Baals Streit mit Jam-Nahar erinnert. Baal hat ein „ewiges Königtum" inne, welche Aussage fast wörtlich in Ps 145, 13 wiederkehrt. Ps 29 ist für den Verf. ein besonders klares Beispiel für die Verbindung von El- und Baaltraditionen im AT. Während VV. 1—2 und 9b El-Tradition bezeugen, schildert der große Mittelteil eine Gewittertheophanie, wie sie von Baal-Hadad bekannt ist. — Ein Vergleich zwischen beiden ugaritischen Königsgöttern El und Baal (64 ff.), die ihre königliche Stellung zugleich und nebeneinander innehaben (El ist das Haupt der Götterwelt, der „Schöpfer der Geschöpfe"; Baal schenkt der Schöpfung Fruchtbarkeit und Leben und spielt, weil für den Menschen als Lebensspender wichtiger, eine bedeutendere Rolle im Kult, so daß El eher den fernen, Baal den nahen Gott darstellt), eine letzte begriffliche Klarstellung der Gottesprädikation *mlk* („Der Gott ist König zunächst als Herrscher über die Götter und damit erst über die Menschen" [66]) und eine kurze Erörterung des Zusammenhanges von Königtum und Tempel (68 ff.) beschließen diesen Teil.

Im letzten Teil versucht der Verf. eine mehr systematische Darstellung des Gottkönigtums in Israel (80—97). Die wenigen Stellen im Pentateuch, die Jahwe als König vorstellen (Ex 15, 17 f.; Num 23, 21b; Dt 33, 5), stammen erst aus der Zeit nach der Landnahme (vgl. 85). Israel hat nach Schm. die Idee des Gottkönigtums erst nach der Landnahme durch Vermittlung seiner völkischen Umgebung kennengelernt und in seine eigenen religiösen Vorstellungen eingebaut. Diese Übernahme, die nicht geschehen konnte ohne gleichzeitige Abstoßung des mit den eigenen Glaubensüberzeugungen nicht ineins Gehenden, läßt sich nicht auf die Formel bringen, daß Jahwe Baal in absoluter Feindschaft gegenübersteht, El dagegen in Jahwe aufgegangen ist (gegen Eißfeldt). Im weiteren Verlauf der Auseinandersetzung Israels mit den Nachbarreligionen sind noch entscheidende Wandlungen im Verständnis des Titels *mlk* festzustellen: War Jahwes Königtum zunächst nur eine Vorherrschaft über die anderen Götter, deren Existenz nicht geleugnet ist, so begnügt sich der Jahweglaube damit nicht. Jahwes Eiferheiligkeit drängt darauf, seine Rivalen zu entmachten, sogar sie zu beseitigen (86). Mag eine Aussage wie „‚Jahwe' ist König über die ganze Erde" (Ps 47, 8) grundsätzlich noch in den Rahmen kanaanäischer Glaubensvorstellungen passen, so fehlen doch dort Aussagen, in denen ein Gott als „König über die ‚Völker'", wie sie sich für Jahwe in Ps 47, 9; Jer 10, 7 u. a. finden, proklamiert wird. Die bedeutendste Änderung sei doch: In den Ras-Schamra-Texten findet sich nicht ein einziges Mal die Bindung des Gottes an den Menschen. Analogien für Jahwes häufige Bezeichnung als „König Israels" oder „unser, euer, ihr, mein König" fehlen dort vollständig. (Schmidt [92, Anm. 6] räumt allerdings ein, daß das Bild sich ändern könnte, falls einmal ugaritische Gebete bekannt würden.) Der Verf. erklärt diesen Sachverhalt: Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes gegenüber seinem Volk führt über die Entmachtung der Götter hinaus bis zu deren Leugnung. „Wenn die Götter ihre ‚Da-

seinsberechtigung' verlieren, ist auch dem Königstitel kein Sinn mehr abzugewinnen; denn der Herrschaftsbereich ist entschwunden" (93). So wird Jahwe Israels König. Israel bedient sich dieses Titels, der dem Polytheismus entstammt, denn er vermag in der neuen Form das „Zugleich von Zuwendung und Anspruch auszusagen" (ebd.). Im israelitischen Verständnis bedeutet das „Königtum Jahwes" beides: die Bindung des Bundesgottes an sein Volk und die universale Weite seines Herrschaftsbereiches, so daß sich der Zug ins Kosmische und ins Individuelle entsprechen. „Jahwe wurde vom König über die Erde zum König über die Welt und alle Zeit, vom König über die Götter zum König über Israel und den einzelnen" (96). — So stellt sich die Geschichte des Königsprädikates als ein „tiefgreifender Prozeß der Entmythisierung" dar, in dem „manche Aussagen, die Kanaan von den Königsgöttern machte, gültig blieben oder uminterpretiert wurden, andere durch neue ersetzt wurden" (97).

Gegenüber der 1. Aufl. (1961), die als Dissertation der Kirchlichen Hochschule Berlin vorgelegen hatte, ist die 2. Aufl. gründlich überarbeitet und um 15 Seiten gewachsen. Die Verschiedenheit des Gottkönigtums Els und Baals ist schärfer herausgestellt, auch der atl. Teil ist geändert und erweitert. Doch die Grundthese des Verf., die das Aufkommen der atl. Königsprädikation nach der Landnahme ansetzt, vermittelt durch kanaanäische Vorstellungen, blieb unverändert.

In einer jüngst veröffentlichten Arbeit hat *R. Rendtorff*, der die Dissertation seinerzeit anregte und betreute, kritische Erwägungen zu einem religionsgeschichtlichen Vergleich Israels mit ugaritischen Vorstellungen geäußert (El, Baal und Jahwe. Erwägungen zum Verhältnis von kanaanäischer und israelitischer Religion, in: ZAW 78 [1966] 277—291). Sie sind in der 2. Aufl. von Schmidt bereits berücksichtigt (Rendtorffs Arbeit ist Oktober 1965 abgeschlossen).

Die Bedenken Rendtorffs sind zunächst methodischer Art: Ugarit werde bei neueren Arbeiten häufig allzu selbstverständlich als repräsentativ für die „kanaanäische Religion" angesehen; infolgedessen würden die ugaritischen Quellen zu einseitig dominieren und die übrigen Quellen zu wenig berücksichtigt; schließlich würden durch das Interesse, die Gemeinsamkeiten und Übereinstimmungen der verschiedenen Religionen im Raum Syriens und Palästinas herauszuarbeiten, die vorhandenen Unterschiede zu sehr nivelliert. Die Einwände werden von Schmidt dahingehend beantwortet, daß man die zum Teil wörtlichen Übereinstimmungen von ugaritischen und atl. Texten „wohl nur mit der Annahme erklären kann: In den ugaritischen Mythen zeigt sich weithin etwas *typisch* Kanaanäisches" (4), da eine unmittelbare Beziehung zwischen dem um 1200 v. Chr. bereits zerstörten und weit entfernt liegenden Ugarit und Israel wohl kaum bestanden haben dürfte. Bei den übrigen westsemitischen Inschriften sei die religionsgeschichtliche Ausbeute gegenüber den Ras-Schamra-Texten sehr gering, und sie führten wohl in eine größere zeitliche, aber nicht räumliche Nähe zu Israel (ebd.).

In der Beurteilung des Tatsachenmaterials, das Rendtorff die Grundlage für die weiteren vier Feststellungen, die die Sachkritik betreffen, gibt, geht Schmidt andere Wege: 1. Die Bezeichnung Eljon haftet nicht ursprünglich an dem Gott El, sondern ist wohl eine Bezeichnung einer anderen Gottheit (Rendtorff, a. a. O. 280 ff.). Dagegen ist für Schmidt fraglich, „ob Eljon ‚der Höchste' überhaupt eine eigenständige Gottheit war und nicht vielmehr eine hypostatische Verselbständigung eines Prädikates des Gottes El" (60). Denn die Unterscheidung von El und Eljon ist sehr spät (Philo v. Byblos); der Ausdruck „vor El und Eljon" in der Inschrift von Sfire könnte, wie oft in Ugarit, einen Doppelnamen für einen Gott bedeuten; das AT setzt El und Eljon durchgängig gleich. „Falls ... El und Eljon einmal verschiedene Gottheiten gewesen sein sollten, müßte ihre Identifikation nach dem Ausweis des AT wohl schon vorisraelitisch vollzogen worden sein (ebd.). — 2. Außerhalb Ugarits ist El nicht der „höchste" Gott, da er in den Götterlisten von Sendschirli (Mitte des 8. Jh.) und Sfire (Mitte des 8. Jh.) nicht an erster Stelle genannt wird (Rendtorff, a. a. O. 282 f.). Schmidt glaubt, daß dieser Tatbestand darauf zurückzuführen ist, daß die auch in Ugarit erkennbare Vorherrschaft Baals über El Jahrhunderte später endgültig vollzogen ist oder daß Baal als Spender des Lebens im Kult die entscheidende Stelle innehat (61). — 3. El ist in Ugarit nicht als „Schöpfer" vorgestellt, außerhalb Ugarits als „Schöpfer der Erde" (Karatepe-

Inschrift) und im AT als „Schöpfer Himmels und der Erde" (Gen 14, 19 22 [Rendtorff, a. a. O. 284 ff.]). Schmidt gibt zu, daß das Zeugnis von El als Schöpfer im AT und anderen vorderorientalischen Inschriften klarer ist als in den ugaritischen Mythen, da wohl Theogonie und Anthropogonie in den Titeln des Gottes angedeutet werden, aber sich keine Andeutung für eine Kosmogonie findet. Dennoch läßt sich nach Schmidt aus einigen Titeln und Andeutungen ermitteln, daß El als „Schöpfer" vorgestellt wurde (58 ff.). — 4. „Göttersöhne" und das Pantheon als ganzes lassen sich nicht identifizieren, da die Göttersöhne niedrige, untergeordnete Gottheiten darstellen, die namenlos auftreten (Rendtorff, a. a. O. 287 ff.). Demgegenüber stellt Schmidt fest, daß der Kreis der „Söhne Els" keineswegs namenlos ist, sondern auch große Götter, wie ausdrücklich Mot, einen Hauptgegner Baals, umfaßt (27). Die Antworten Schmidts wirken im ganzen recht überzeugend. Immerhin wird durch Rendtorffs Einwände deutlich, daß prinzipiell der religionsgeschichtliche Vergleich Israels mit den Nachbarvölkern verschiedene Ausprägungen religiöser Vorstellungen im syrisch-palästinensischen Raum veranschlagen muß und daß die Präponderanz ugaritischer Paralleltexte vor anderen Quellen von Fall zu Fall legitimiert werden muß. Dies ist aber in der vorliegenden Arbeit nach des Rez. Meinung geschehen.

Schmidts Arbeit zeichnet sich aus durch eine äußerst geraffte Darstellung. Sie bietet eine Fülle guter Einzelbeobachtungen und weiterer Anregungen (vgl. etwa die Exkurse über das „Göttergericht, Ps 82" [40 ff.] und über die Thronbesteigungspsalmen [74 ff.]). Das Urteil über noch diskutierte Fragen ist vorsichtig abgewogen. Das Ergebnis der Arbeit erscheint dem Rez. solid begründet.

H. W. Jüngling, S. J.

Riedl, Johann, *Das Heil der Heiden nach R 2, 14—16. 26. 27* (St. Gabrieler Studien, 20). 8° (XXXI u. 236 S.) Mödling bei Wien 1965, St. Gabriel-Verlag. 40.— DM.

Die vorliegende Untersuchung wurde angeregt durch die Arbeiten von Max Lackmann, Vom Geheimnis der Schöpfung, Die Geschichte der Exegese von Römer 1, 18—23; 2, 14—16 ... vom 2. Jh. bis zum Beginn der Orthodoxie (Stuttgart 1952), Francesco Basile, La Conoscenza Naturale di Dio nelle Interpretazione Patristiche e Medievali di Rom 1, 18—23 (unveröffentl. Diss. der Pont. Univ. Gregoriana [Rom 1957]) und Max Seckler, Das Heil der Nichtevangelisierten in thomistischer Sicht, in: TThQ 140 (1960) 38—69. Der Verf. will „für Secklers Anliegen ... das Offenbarungsfundament" aufzeigen (3 [1—3]).

In einem 1. Teil legt er die Auslegungsgeschichte von Röm 2, 14—16 26 27 von Origenes bis zur Gegenwart dar (7—172), ein 2. Teil bringt die Exegese des Verf. zu den betr. Stellen und dessen „theologisches Schlußergebnis" (175—229). Ein Namenregister (233—236) beschließt das Buch, dem ein Literaturverzeichnis von 324 Nummern — fast ausschließlich Römerbriefkommentare — vorangestellt ist (XVII—XXXI).

Das 1. Kapitel des 1. Teiles behandelt die Auslegung vom Röm 2, 14 ff. im Zeitabschnitt von Origenes bis zur Entdeckung der Neuen Welt. Die Erklärer dieser Zeit fragen ausschließlich nach der Heilsmöglichkeit der Heiden *vor* Christus. Rufins Bearbeitung von Origenes' Römerbriefkommentar fordert als Bedingung für das Heil den ausdrücklichen Glauben an Christus (8—10). Für den Ambrosiaster sind die „Erfüllung des Gesetzes" (Röm 2, 13) und das „Werk des Gesetzes" (Röm 2, 15) gleichbedeutend mit dem Glauben an Christus. So kann er den nicht gläubig gewordenen Heiden keine Aussicht auf das Heil zubilligen (10—12). Augustin vertritt in De spiritu et littera zwei Auslegungen: Er sieht in Röm 2, 14 15a Jer 31, 33 erfüllt und versteht darum unter den hier genannten Heiden die Heiden*christen*. Paulus könne aber auch wirkliche Heiden gemeint haben, denen jedoch ihre guten Werke nichts zum ewigen Leben nützen. Dieselben Erklärungen trägt Augustin vor in Contra Jul. Pel. (12—22). Den Erklärern, die so keine Heilsmöglichkeit der Heiden in Röm 2, 14 ff. ausgesagt sehen, stellt der Verf. die Auffassung des Chrysostomos gegenüber, nach der Paulus an Heiden gedacht hat, die Christi Frohbotschaft nicht kennen, die aber, wohl kraft der Gnade, nach dem Naturgesetz leben. Chrysostomos fordert als Bedingung für das Heil der vor

Christus lebenden Heiden nur den Glauben an den wahren Gott (22—27). Die Erklärer zwischen dem Ausgang der Patristik und dem Beginn der Neuzeit gliedert der Verf. in vier Gruppen: 1. Der Großteil bezieht Röm 2, 14 ff. mit Augustin auf die Heidenchristen und entscheidet sich so gegen eine Aussage über die Heilsmöglichkeit der Heiden. Genannt sind Walfridus Strabo, Petrus Lombardus, Rhabanus Maurus, Sedulius Scotus, die Glossa ordinaria, Lanfranc, Hatto von Vercelli, Wilhelm von St. Thierry, Anselm von Canterbury und Herväus (29 f.). 2. Als Vertreter der Auffassung des Chrysostomos sind behandelt Bruno der Kartäuser, Abälard, Robert von Melun und Nikolaus von Lyra (30—41). Eine klare Aussage über die Notwendigkeit der Gnade zu einem heilsbedeutsamen Handeln nach dem Naturgesetz findet sich jedoch noch bei keinem dieser Autoren. 3. Es bleibt Thomas und Bonaventura vorbehalten, die Fragen zu klären, die sich von der Lehre über die Gnade und den Glauben her an die Auslegung des Chrysostomos stellen. Thomas (42—59) sieht in Röm 2, 14 ff. eine Aussage über die Heidenchristen und über begnadete Heiden. Er spricht diesen „dieselben inneren geistigen Qualitäten ... (Erfüllung von Ez 36, 26 u. Jer 31, 33) wie den (Heiden-) Christen" zu (58). Verdienstliche Gotteserkenntnis ist für Thomas nicht rein natürliche Erkenntnis, sondern von der Gnade bewirkte „fides implicita in Christum, die sich in jedem ausdrücklichen Vergelter-Gott-Glauben im Sinne von Hebr 11, 6 findet" (59). Bonaventura (59—65), der keinen Kommentar zum Römerbrief geschrieben hat, berührt Röm 2, 14 15 in der Quaest. II seines Sentenzenkommentars, wo er nach dem heilsnotwendigen Glaubensinhalt und Glaubensakt der vorchristlichen Menschheit fragt. Heilsnotwendig ist nach ihm die fides implicita in Christum, d. h. „ein expliziter Vergelter-Gott-Glaube, der aus dem Vorsehungsgedanken lebt. Man glaubt ausdrücklich an einen Gott, Schöpfer und Erhalter des Alls, der sich in Güte und Barmherzigkeit jedes Menschen, der sich vertrauensvoll an ihn wendet, annimmt" (62). Zu diesem Glauben kann das Naturgesetz, durch das der Mensch die eigene Schwäche erfährt und durch das er auf Gottes barmherzige Gerechtigkeit hingewiesen wird, mit Hilfe der Gnade führen. 4. Als letzte Gruppe sind Aegidius Romanus und Dionysius der Kartäuser aufgeführt. Sie erwähnen Augustins Heidenchristendeutung nicht mehr und verstehen Röm 2, 14 ff. nur noch von begnadeten Heiden (65—74).

In der katholischen Auslegung des 16., 17. und 18. Jh., die im 1. Teil des 2. Kapitels (innerhalb des 1. Teils der Arbeit) behandelt ist, wird die Heidenchristendeutung jedoch weiterhin vertreten; genannt sind Sasboldus, O. F. M. († 1553), Fromondus († 1653), Guillaud († um 1553), Perer, S. J. († 1610), Estius († 1613) (84 f.). Caietan, Bellarmin u. a. deuten Röm 2, 14 ff. auf die rein natürlich guten Werke ungläubiger und unbegnadeter Heiden, die sich so höchstens eine Milderung der Höllenstrafe verdienen können (89 f.). Andere Theologen denken an eine von der Gnade getragene, heilsbedeutsame Erfüllung des Naturgesetzes durch die vorchristlichen Heiden, sei es, daß sie — wie etwa Remy, S. J. († 1748) und Justinianus, S. J. († 1622) — nicht auf die Frage eingehen, wie den Heiden diese Gnade zuteil wird, sei es, daß sie — wie etwa Ambrosius Catharinus, O. P. († 1553), oder Salmeron, S. J. († 1585) — von einem einschlußweisen Christusglauben sprechen (92—94). Um einen bedeutenden Schritt wird die Frage weitergeführt durch Lefèvre d'Etables, der — wie wohl auch Toletus, S. J. († 1596) und einige nicht namentlich bekannte Autoren — die bisher für die vor Christus lebenden Heiden aufgezeigten Heilsmöglichkeiten auch den nachchristlichen Heiden zuspricht (94—111).

Unter den protestantischen Erklärern der in diesem Teil behandelten Jahrhunderte entscheiden sich u. a. Luther und Oekolampadius für die augustinische Heidenchristendeutung (114 f.). Eine zweite Gruppe, von der hier Melanchthon, Zwingli, Bullinger und Beza genannt seien, deutet Röm 2, 14 ff. auf Heiden, ohne jedoch eine Aussage über deren Heilsmöglichkeiten zu finden (116—118). Butzer, Przipcovius († 1670), Taylor († 1761), Pyle († 1756) und Herzog (ausgehendes 18. Jh.) sind ausführlicher behandelt unter der Überschrift: „Nichtkatholische Ausleger, die in etwa mit einer Heilsmöglichkeit der Heiden rechnen" (118—130).

Der 2. Teil des 2. Kapitels behandelt die Auslegung des 19. und 20. Jh. Auch in diesem Zeitabschnitt wird in der katholischen Exegese noch — zumindest für Röm 2, 25 ff. — die Heidenchristendeutung vertreten (130 f.). Unter den katholischen Exegeten, die die Stellen auf Heiden beziehen, scheint sich eine Gruppe gegen die Heilsmöglichkeiten der Heiden auszusprechen (132—136). Eine andere vertritt die Ansicht, Paulus schneide die Frage nach der Heilsmöglichkeit der Heiden in Röm 2, 14 ff. gar nicht an; er denke nur an die moralische Zurechnungsfähigkeit der Heiden (Cercià, Crampon); er spreche nur von einer rein theoretischen Heilsmöglichkeit (A. Schaefer, Sickenberger), vom Gesetzesbesitz der Heiden (Schlier, Kuss) oder von den Heilsbedingungen der Gläubigen (Viard) (136—147). Die Ausleger des behandelten Zeitabschnittes, die ausdrücklich oder der Sache nach für eine Heilsmöglichkeit eintreten, bringen im allgemeinen keine neuen theologischen Perspektiven. Sie begnügen sich mit der Feststellung, die Heiden könnten mit Hilfe der Gnade das Naturgesetz erfüllen, um dafür von Gott das ewige Leben zu erhalten (147—156). In der nichtkatholischen Auslegung des 19. und 20. Jh. zählt die Heidenchristendeutung viele Anhänger. Oft bezieht man Röm 2, 25 ff. auf eine andere Gruppe (etwa auf Heidenchristen oder Proselyten) als Röm 2, 14 ff. (auf Heiden). Nach dem Urteil des Verf. ist es „selbstverständlich", „daß alle diese Ausleger sich nicht für die Heilsmöglichkeit der Heiden einsetzen" (156). Es finden sich jedoch bei verhältnismäßig vielen Erklärern „Spuren einer Art von Heilsmöglichkeit" (169), die der Verf. aber nicht darstellt, da sie „keinen positiven Beitrag zur Themastellung im Sinne der vorliegenden Arbeit liefern" (170 [156—171]).

Am Anfang des 2. Teiles der Arbeit steht eine „kurze, längsschnittlich kritische Sichtung der einzelnen Auslegungsgruppen" (175 [175—179]). Als Ergebnisse seiner eigenen Exegese von Röm 2, 14—16 26 27 (180—217) stellt R. heraus:

1. Paulus denkt *„nur* (Hervorh. des Originals) an begnadete Heiden, die er gegen die Juden ‚ausspielt', um deren falschen religiösen Nationaldünkel zu widerlegen". 2. „Paulus handelt in R 2 nur indirekt von begnadeten Heiden. Direkt ist der ganze Abschnitt gegen die Juden gerichtet." 3. „Die ganze Polemik gegen die Juden ist ‚eschatologisch' ausgerichtet, d. h., Paulus versucht das jüdische Privilegienbewußtsein aus der Sicht des Jüngsten Gerichtes, von der sog. eschatologischen, göttlichen Beurteilung der Menschheit her zu zerstören" (217). 4. Paulus will (was für die Beurteilung von Röm 2, 14 wichtig ist) in Röm 3, 9—20 „nur schematisch aufzeigen, was der Mensch ohne Christus und seine Gnade ist". Aber „Paulus würde es nie einfallen, zu behaupten, daß es vor Christus keinen ‚gerechten' Heiden oder Juden gegeben habe" (219). 5. Der Mensch, der Gottes Gnade ablehnt, ist unrettbar der Sündenmacht ausgeliefert, von der sich niemand aus eigener Kraft befreien kann. 6. „Die ‚Rechtfertigung', die sich niemand durch Gesetzeswerke selbst verdienen kann, ist zunächst die sog. erste Rechtfertigung." 7. „Weder das Gesetz des Moses noch das Naturgesetz sind aus sich Heils-Prinzip. Beide sind nur Heils-Norm, die anzeigt, was zu tun ist, die aber zum Tun selbst keine Kraft gibt." 8. „Die Aussagen von R 2, 14—16. 26. 27 stehen ausschließlich im eschatologischen Blickfeld Pauli. Dort hat also Paulus nur das Endgericht und nicht auch die sog. erste Rechtfertigung im Blickpunkt, d. h. er denkt dort nicht an den Übergang vom Zustand des Sünderseins in den Zustand, das Gesetz erfüllen zu können" (220). 9. Da die Heiden das Naturgesetz haben, können auch sie als Gesetzeserfüller im Endgericht erscheinen und von Gott den Juden vorgezogen und mit dem ewigen Leben belohnt werden. 10. Da nur von wirklichen Heiden gilt, daß sie das Gesetz des Moses nicht haben und so ausschließlich die Natur zur Norm ihres Handelns haben, kann es sich in Röm 2, 14—16 26 27 nicht um Heidenchristen handeln. 11. Paulus denkt in Röm 2, 14 nicht nur an ein teilweises, gelegentliches Tun des einen oder anderen guten Werkes, sondern 12. an die volle Erfüllung des Moralgesetzes, die von Gott mit dem ewigen Leben belohnt wird. Diese Erfüllung geschieht mit Hilfe der Gnade, was der Verf. angedeutet sieht in der Anspielung auf Jer 31, 33 in Röm 2, 15 (221—229 [vgl. 203 212 224]).

Aus unserer Zusammenfassung dürfte hervorgehen, daß Riedls Arbeit einen wichtigen Beitrag darstellt zur Erforschung der Schrift- und Traditionslehre über die Heilsmöglichkeiten der Nichtevangelisierten. Auf die Bedeutung des Themas

für die gegenwärtige Diskussion über die „anonymen Christen" und die heilsbedeutsamen Elemente in den nichtchristlichen Religionen braucht nicht eigens hingewiesen zu werden. Um so mehr bedauert man, daß sich keine volle Klarheit gewinnen läßt über die der Arbeit zugrunde liegende Methode. Dem Vorwort nach zu urteilen, soll die Untersuchung einem exegetischen Anliegen dienen: „ ‚Im Horchen auf das, was die Väter als Stimme der Wahrheit vernommen haben' ... versucht vorliegende Arbeit in zwei Teilen zu dem vorzustoßen, was Paulus in R 2, 14—16. 26. 27 über das Heil der nicht mit der Wortoffenbarung beschenkten Völker aussagen wollte" (VII). Daß der Verf. — wie er hier anzukündigen scheint — zunächst die Auslegungsgeschichte befragt, um aus ihr eine Hypothese zu gewinnen, die er dann in eigener kritisch-exegetischer Arbeit prüft, ist methodisch zulässig. Liest man aber seine Ausführungen, so gewinnt man den Eindruck, daß er genau umgekehrt verfährt und in seiner Auslegungsgeschichte wiederholt auf die Ergebnisse seiner eigenen Exegese vorgreift, so daß nun nicht die Exegese von der Auslegungsgeschichte, sondern die Auslegungsgeschichte von der Exegese bestimmt zu sein scheint. Das bringt dann auch mit sich, daß innerhalb der Auslegungsgeschichte Darstellung und Beurteilung nicht immer genügend deutlich voneinander abgehoben sind. So liest man z. B.: Bruno der Kartäuser „denkt als Kind seiner Zeit *mit Paulus* (Hervorh. des Rez.) nur an Heiden ..." (31); „Mit der naturrechtlichen Deutung des Ausdruckes φύσει ist mindestens in einer neuen scharfen Formulierung das Wesentliche der paulinischen Aussage getroffen..." (35). Ähnlich verfrühte Urteile finden sich auf S. 75 und 83. Wenn der Verf. selbst zugibt, daß die Heidenchristendeutung sich im 16., 17. und 18. Jh. „auf katholischer Seite noch ziemlichen Zuspruchs" erfreut (84), so geht es in einem darstellenden Teil nicht an, unter Berufung auf die Exegese Salmerons die Auslegungsgeschichte eben dieser Zeit mit Überschriften zu versehen wie: „Nur die Auslegung ist im Sinne Pauli, die an begnadete Heiden denkt"; „Die HC-Auslegung (HC = Heidenchristen, Rez.) kann nicht im Sinne Pauli sein" (84). Ebensowenig entspricht es der Methodik einer Darstellung, die etwa von Caietan und Bellarmin vertretene Auslegung im Anschluß an Salmeron und Justinianus mit folgenden Überschriften einzuführen: „Unhaltbarkeit der Ansicht, die mit unbegnadeten Heiden rechnet" (89); „Paulus denkt nicht an unbegnadete Heiden" (90). Die Ausleger, die der im exegetischen Teil vom Verf. vertretenen Auffassung nahestehen, erscheinen dann unter dem Titel: „Paulus denkt an begnadete Heiden vor Christus" (92). So kann im Leser leicht der Argwohn aufkommen, dem Verf. gehe es bei der Interpretation der Kommentare mehr darum, seine eigene Auffassung in ihnen wiederzufinden, als um eine möglichst unvoreingenommene Darstellung. Die Beurteilung der tatsächlichen Traditionslage wird erschwert. S. 96 ist in die Darstellung der Auslegung des Lefèvre d'Etables ziemlich unvermittelt eine exegetische Überlegung des Verf. eingeflossen. Ähnlich verfährt er in der Darstellung Butzers (119) und der Auslegung der Neuzeit (132 f. 143 156: „Daß alle diese Ausleger sich nicht für die Heilsmöglichkeit der Heiden einsetzen, ist selbstverständlich. Folglich soll in I. diese Auslegergruppe auch nur kurz charakterisiert und als unpaulinisch abgelehnt werden. Als ähnlich unpaulinisch wird ebenfalls eine kleine Gruppe von sechs Auslegern abgelehnt werden ...").

Niemand wird dem Verf. das Recht eines eigenen Urteils über die in der Auslegungsgeschichte dargestellten Deutungen absprechen wollen, aber es wäre methodisch sauberer gewesen und hätte einer noch größeren Klarheit gedient, wenn er zunächst nur die Gründe eingehend dargelegt hätte, die die Kommentatoren für ihre Auslegung anführen. Seine Kritik hätte im exegetischen Teil ihren Platz gehabt, es sei denn, Verf. hätte seine eigene Deutung vor der Darstellung der Auslegungsgeschichte entwickelt, um so für deren Beurteilung einen kritisch gerechtfertigten Maßstab zu haben.

F. Ricken, S. J.

Gogarten, Friedrich, *Jesus Christus, Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie.* Gr. 8° (255 S.) Tübingen 1966, Mohr. Br. 21.— DM, Ln. 26.— DM.

Der Verf. will mit diesem Werk — worauf schon der Untertitel hinweisen soll — weder eine ausführliche Christologie vorlegen noch die Grundzüge einer Christologie aufzeigen, sondern vielmehr die Grundfragen erörtern, die „zum

mindesten zu *stellen* sind, bevor man heute eine Christologie rechtschaffen zu leisten vermöchte" (231). Er hat sich die Frage gestellt, „was es bedeutet, wenn das für die Christologie entscheidende Problem, nämlich die Einheit von Gott und dem Menschen in der Person Jesu von Nazareth, nicht mehr, wie die altkirchliche Christologie es getan hat, metaphysisch, nämlich mit Hilfe des Begriffs der zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, sondern geschichtlich gedacht wird" (241).

Im 1. Abschnitt handelt der Verf. von der Christologie der altkirchlichen Theologie und der Christologie Luthers. Er erklärt, daß in der altkirchlichen Christologie das volle Menschsein Jesu nicht gerettet werden konnte. Diese gehe, „grob gesagt, von einer spekulativ gewonnenen Gottesidee aus, während Luthers Christologie ihren Ansatz nimmt in dem Menschen Jesus von Nazareth" (4 f.). Er schließt sich der Lehre Luthers an, daß „man die Einheit von Gott und dem Menschen in Jesus Christus nur dann richtig zu denken vermag, wenn man bei dem Menschen beginnt" (2 f.).

In folgenden Abschnitten geht er auf die Frage nach dem historischen Jesus ein. Dabei hat er seine Vorbehalte. — Dann spricht er von der Aufgabe der Christologie: in ihr gehe es darum zu sehen, wer Jesus ist, und den Glauben Jesu zur Sprache zu bringen, nicht um den historischen Jesus. Dabei sei aber die Geschichtlichkeit Jesu nicht geleugnet. Es erhebe sich nur die Frage, was mit dieser Geschichtlichkeit gemeint sei. Für die neutestamentliche Christologie, die am Menschsein Christi festgehalten habe, sei entscheidend, daß durch Jesus eine Wandlung vollzogen worden sei: die Verwandlung der alten Welt in die neue. Dies sei „die Wirklichkeit eines Geschehens, das sich in dem Verhältnis zwischen einem Menschen, nämlich dem Menschen Jesus von Nazareth, und Gott ereignet hat. Und dieses Verhältnis ist nicht ein metaphysisches zwischen zwei Naturen, der menschlichen und der göttlichen, sondern eines, das sich im Gehorsam des Menschen gegen Gott vollzieht. Dieser Gehorsam ist das, was sich hier zwischen Jesus und Gott ereignet" (46).

Die Verwandlung der alten Welt in die neue durch Jesus ist nach dem Verf. das eschatologische Ereignis. Dieses versteht er als ein geschichtliches. Es geschah oder geschieht — letzteres ist häufiger gebraucht — in Jesu Gehorsam, „in dem er die Verantwortung für die Welt in der Verantwortung *vor* Gott auf sich nahm" (53). Dabei besagt, was am Kreuze geschieht, „daß Jesus infolge dieser Verantwortung endgültig unter die Gewalt der Nichtigkeit gekommen ist, der die Welt als einem unaufhebbaren und nicht zu entrinnenden Verhängnis verfallen ist" (57). Die Auferstehung besteht darin, „daß Jesus in der Nichtigkeit, die ihn, den das Geschick der Welt Teilenden, von dieser her umfängt, den Gott erfährt, der dem Nichtseienden ruft, daß er sei" (59).

In einem weiteren Abschnitt geht der Verf. auf den Glauben an das urchristliche Kerygma ein. Dabei antwortet er auf die Frage, wie die Kunde von diesem Geschehen durch Jesus zu den Menschen komme: „durch das urchristliche Kerygma, und das heißt, durch das Zeugnis der urchristlichen Schriften", welches aber, „gerade, in dem, was es bezeugen will, auf keine wie immer geartete Weise historisch zu kontrollieren" ist (67), obwohl es wirklich geschichtlich sei; es könne nur vom Glauben wahrgenommen werden.

Der Verf. anerkennt als urchristliche Christologie, welche sich im neutestamentlichen Kerygma findet: daß in dieser Christologie ein Geschehen verkündet wird, das sich zwischen Jesus und Gott ereignet hat und das Heil und Unheil der Menschen und ihrer Welt betrifft. Für ihn ist nach dem urchristlichen Kerygma Jesus nicht wie in der altkirchlichen Christologie die zweite Person des dreieinigen Gottes, in der die göttliche und die menschliche Natur miteinander vereinigt sind und die in der Kraft der in dieser Weise verstandenen Einheit von Gott und Mensch die Welt erlöst, aber auch nicht „der um das Seelenheil des einzelnen Menschen persönlich besorgte Heiland". „Vielmehr erscheint die Person Jesu in der neutestamentlichen Christologie als die eines Mannes, der in dem seine ganze Existenz bestimmenden und tragenden Gehorsam gegen Gott die Kraft und die Vollmacht hat, die Verantwortung für das über den Menschen und seine Welt verhängte Geschick auf sich zu nehmen und es, indem er es als sein eigenes ergreift, sich darin vollenden zu lassen und es auf diese Weise zu wenden" (73).

Der Verf. geht dann zurück zu Jesu eigener Verkündigung und stellt fest, daß die Erkenntnis der Verantwortung des Menschen für die Welt nicht erst von der urchristlichen Gemeinde gewonnen wurde, sondern bereits Jesus hatte; er habe diese Verantwortung in seinem Leben realisiert und sei dafür der Kyrios der Welt geworden. — Er geht weiter auf die Geschichtlichkeit Jesu ein. Sie ist nach ihm anzunehmen. Er nennt Jesu Existenz geschichtlich, „weil es für ihn keine Welt gibt, von der er, wie immer auch ihr Weltsein, nämlich die in ihr herrschende Ordnung beschaffen sein mag, seine Existenz zu verantworten hätte" (112 f.). In der Verantwortung *vor* Gott für die Welt besteht die Geschichtlichkeit der Existenz Jesu (123). Diese Geschichtlichkeit unterscheidet sich nach dem Verf. vom modernen Verständnis von Geschichte. Beiden Weisen sei zwar die Verantwortlichkeit gemeinsam; der Unterschied bestehe darin, daß im modernen Geschichtsdenken der Verantwortung vor Gott so gut wie nichts geblieben sei, die Geschichtlichkeit Jesu aber beides umfasse: Verantwortlichkeit *für* die Welt *vor* Gott (124; 128).

Spätere Abschnitte handeln dann von Jesu Einssein mit der Welt und seiner Einheit mit Gott. Jesu Verhältnis zur Welt sei nicht sein Geheimnis, sondern sein Geheimnis sei sein Verhältnis zu Gott. „Aber dasjenige, worin dieses Geheimnis als der verborgene Grund seines Geschicks zur Wirkung kommt und darum gesucht werden muß, das ist einzig und allein sein Verhältnis zu der Welt, in der er lebt und für deren Weltsein er die Verantwortung auf sich genommen hat" (177). Jesu Verhältnis zum Menschen ist dabei das zum Nächsten, wobei er der Nächste nicht als der sein will, „der ihnen das Heil als das zukünftige verkündigt, sondern der es ihnen mit und in seiner Verkündigung als gegenwärtiges bringt" (181). — Sein Verhältnis zu Gott sieht der Verf. darin, daß Gott in ihm der allein Handelnde ist; Jesus sei vor ihm der Glaubende und Bittende, denn seine Worte gelten auch für ihn selbst. So stehe Jesus in seiner „je eigenen" Welt, und dadurch kämen die Menschen in ihre je eigene Welt, d. h. in die Welt, „in der dem Menschen in den ihm widerfahrenden Schickungen das ihm von Gott bestimmte Geschick begegnet" (225).

Schließlich geht es noch um die Frage des Glaubens an Jesus und seine Herrschaft über die Welt (207—231). Die Herrschaft Jesu wird aus seiner Verantwortung verstanden und in Unterordnung unter die Herrschaft Gottes. „Diese Herrschaft ist nicht eine, die irgendwie an die Stelle der Herrschaft Gottes tritt oder auch nur treten möchte. Wo und wie immer der Gedanke an sie in der Verkündigung Jesu gefunden werden kann, zeigt sich in aller Deutlichkeit, daß sie nie anders gedacht ist als so, daß Jesus diejenigen, für die er sie als der Knecht aller auf sich nahm, zu Gottes eigener Herrschaft als zu der hinzuführen bestrebt ist, in der und durch die allein alles geschah, was mit und durch ihn, Jesus, geschehen ist... Alles dies vermochte Jesus zu tun, indem er sich in der Verantwortung vor Gott in das verwirkte Geschick der Brüder als das ihm bestimmte fügte" (227).

Das Anliegen des Verf. ist die grundlegende Frage aller Christologie: Wie steht es mit der Einheit Jesu Christi? G. liegt daran, das Menschsein Jesu voll zur Geltung kommen zu lassen. Deswegen geht er auch — im Anschluß an Luther — vom Menschen Jesus aus. Er hat aber kein genügendes Verständnis der Gottheit Christi. Dies zeigt sich z. B. in der Behauptung, daß nach der Christologie, die im urchristlichen Kerygma enthalten ist, die Person Jesu „nicht wie in der altkirchlichen Christologie die zweite Person des dreieinigen Gottes" ist, „in der die göttliche und die menschliche Natur miteinander vereinigt sind und die in der Kraft der in dieser Weise verstandenen Einheit von Gott und Mensch die Welt erlöst" (73). Nach ihm findet sich im Neuen Testament „keine Spur von der Zweinaturenlehre, mit der später die Theologen der alten Kirche dieses Problem zu lösen versuchten und mit der sie der Kirche das dogmatische Schema gaben, das bis in den Beginn der Neuzeit das christologische Denken beherrscht hat" (74).

Der Verf. vermag die Entfaltung der urchristlichen Christusaussage im Laufe der ersten christlichen Jahrhunderte nicht mitzuvollziehen. Das mag an seinem Verständnis der Zweinaturenlehre liegen; es scheint aber vor allem darin begründet zu sein, daß er in den Aussagen des Neuen Testaments Jesus nicht als „die zweite Person des dreieinigen Gottes" erkennen kann.

In dem vorliegenden Werk stellt G. die Grundfragen der Christologie aus dem ihm spezifischen Denken heraus; in ihm liegen die entscheidenden Ansätze seiner Theologie mit ihrem Wert und ihren Schwächen zugrunde: Abhängigkeit von Luther — Geschichtlichkeit — Säkularisierte Welt — Verantwortung — Sprachgeschehen — Ich-Du-Beziehung. Die gegebenen Antworten müssen deswegen auch aus diesem theologischen Denken heraus gehört werden. R. Lachenschmid, S. J.

Künneth, Walter, *Entscheidung heute. Jesu Auferstehung — Brennpunkt der theologischen Diskussion.* 8° (216 S.) Hamburg 1966, Wittig. 22.— DM.

W. Künneth, der Erlanger Dogmatiker, stellt in diesem Werk die Auferstehung Jesu von den Toten als für unsere Existenz entscheidend dar. Er entfaltet seine eigene Auffassung in fast ständiger Auseinandersetzung mit dem heute vielfach vorgetragenen Verständnis von der Auferstehung Jesu. Dieses Werk baut auf dem auf, was der Verf. dargestellt hat in *Theologie der Auferstehung* (1933; [4]1951) und *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz* (1962; [2]1963). Die Entscheidungsfrage, um die es im ganzen Buch geht, lautet: Ist Jesu Auferstehung Mythos, Chiffre — oder Wirklichkeit?

In den beiden ersten Abschnitten (Die Auferstehung Jesu als Kriterium und Herausforderung — Die Infragestellung der Theologie durch die Auferstehung Jesu) geht der Verf. von der heutigen Theologie und ihrer Begegnung mit dem sie herausfordernden urchristlichen Auferstehungszeugnis aus. Der 3. Abschnitt gilt dem Begriff der Wirklichkeit. Im 4. Abschnitt (Die Dimension der Auferstehung Jesu) wird eine eingehende theologische Analyse der Auferstehung Jesu sowohl nach ihrer historischen Tatsächlichkeit als auch nach ihrer metahistorischen Qualität gegeben. Der 5. Abschnitt (Das Scheitern der Existentialtheologie an der Auferstehung Jesu) enthält Darstellung und kritische Beurteilung der existentialtheologischen Deutung der Auferstehungstradition. Im 6. Abschnitt werden die theologischen Perspektiven im Lichte der Auferstehung Jesu aufgezeigt. Ein Schlußabschnitt handelt vom Osterkerygma heute. „Ziel aller Darlegungen ist es, die Entscheidung, die sich in der Auferstehung Jesu ereignet hat, in ihrer schicksalhaften Bedeutung für die theologische Existenz deutlich werden zu lassen" (10).

K. verteidigt die Auferstehung Jesu als Realität. Er versteht sie als komplexes Geschehen: als historisches Ereignis und metahistorische Wirklichkeit. Damit sieht er sie zugleich in der Ebene des Geschichtlichen und in ihrer übergeschichtlichen Qualität. Als historische Fakten der Auferstehung Jesu führt er an: „Die Erscheinungen" — „Das leere Grab" — Die apostolische Osterverkündigung. Im Verständnis K.s wird die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu zum geschichtlichen Ereignis zunächst in dem historischen Faktum der „Erscheinungen" des Auferstandenen (51). Dazu kommt das urchristliche Zeugnis vom leeren Grab. Der Verf. weiß, daß dieses Zeugnis vom leeren Grab die Auferstehung Jesu nicht irgendwie begründen kann; er hält es aber trotzdem für eminent bedeutsam: denn wir kennen keine Osterbotschaft ohne Grabestradition; auch Paulus habe davon gewußt; und dogmatisch gesehen, habe das historische Faktum des leeren Grabes die Qualität eines theologischen Kriteriums, denn gerade „die Identität des historischen, gekreuzigten, gestorbenen und ins Grab gelegten Jesus mit dem auferstandenen Herrn in neuer verklärter, pneumatischer Leiblichkeit ist urchristliches Anliegen, das in der Tatsache des leeren Grabes seinen historischen Hintergrund besitzt" (65). Das dritte Faktum, welches die Auferstehung Jesu zum historischen Ereignis macht, ist die apostolische Osterverkündigung. Diese gehöre notwendig zum Geschehen der Erscheinungen und zur Grabestradition hinzu. Das historische Faktum des Osterkerygmas — es ist unbestreitbar — ist nach K. unumstößliches Kennzeichen für ein dahinterliegendes Fundamentalereignis (67); es ist eine primäre Zeugenberichterstattung, trägt streng missionarischen Charakter und bringt inhaltlich „etwas noch nie Dagewesenes, etwas radikal Neues" (69): Die Auferstehung wird verkündet als ausschließliche Tat Gottes, der Auferstandene als der Gekreuzigte und zugleich als der Weltvollender. — In diesen Gegebenheiten — Erscheinungen, leeres Grab, apostolische Osterverkündigung — wird die Auferstehung Jesu als historisches Ereignis gesehen. Damit ist aber ihre ganze Wirklichkeit nicht umfaßt: Sie ist etwas Metahistorisches.

K. versteht den Begriff des Metahistorischen als einen theologischen Hilfsbegriff, „welcher, über den historischen Vorstellungsbereich hinausgehend, auf eine andersartige neue Richtung hinweist, eine Dimension anvisiert, welche gedacht werden muß, will man die Auferstehungsbotschaft nicht wesentlich verkürzen und sie nicht ihrer Universalität berauben" (72). Nach seiner Überzeugung kommt man aufgrund der Erscheinungsereignisse und der daraus resultierenden Osterverkündigung zum Verständnis der Auferstehung als metahistorischer Wirklichkeit, d. h. einer Wirklichkeit, die „historisch direkt nicht konstatierbar und andemonstrierbar" ist (72). Somit schließt das Bekenntnis der Auferstehung Jesu als einer metahistorischen Wirklichkeit notwendigerweise das Ja zur Transzendenz ein: zu einem neuen Akt und zu einer neuen Existenz. Dabei umschreibt der Begriff „neuer Akt" „das neue Eingreifen Gottes in die Todesgesetzmäßigkeit der ‚gefallenen Welt', das neuschöpferische wirksame Handeln des allmächtigen Gottes" (79). Mit diesem Akt ist nach K.s Überzeugung die „neue Existenz" unlösbar verbunden: die pneumatisch-leibhafte Wirklichkeit des erhöhten Herrn.

Die Auferstehung Jesu sieht er dann in seiner Bedeutung für die Rechtfertigung und als kosmisches Ereignis, d. h. als „Schicksalswende zwischen der Welt der satanischen Apostasie und der Welt des Gottesreiches, zwischen dem Bereich des Todes und der Aufrichtung ewigen Lebens" (196). Damit sei zugleich die Zukunft der Weltwirklichkeit bezeichnet: Wiederkunft Jesu und neuer Kosmos.

Der Verf. steht bei seiner Darstellung in ständiger Auseinandersetzung mit den Versuchen neuerer, vor allem existentialtheologischer Interpretation der Auferstehung Jesu, die von R. Bultmann, H. Braun, G. Ebeling, E. Fuchs, W. Marxsen u. a. vorgetragen werden. In ausführlicher Darlegung des Verständnisses der Auferstehung Jesu dieser genannten Autoren weist er ihr zugrunde liegendes Denken und die Nicht-Schriftgemäßheit ihrer Darstellungen auf. In der Existentialtheologie sei der anthropologische Maßstab zu dem allein gültigen Deutungsprinzip des Geschichtlichen gemacht; es sei ein reiner Immanenzstandpunkt bezogen, wobei alles Metahistorische abgelehnt werde. Daraus folge, daß Auferstehung als Mythos, Legende oder Interpretament angenommen werde. Für die Vertreter dieser Auffassung habe die Auferstehung nichts Neues gebracht: An Ostern sei nichts geschehen, was den Namen eines realen Ereignisses verdiene, abgesehen von subjektiven Erlebnissen der Jünger, die aus dem zeitbedingten Rahmen nicht herausfielen (100). Das Weiterleben Jesu vollziehe sich lediglich in der Verkündigung und im Glauben der Gemeinde, welche die Sache Jesu weitertreibe, so daß man auch von einem Auferstandensein hinein in die Gemeinde reden könne, denn er lebe im Zeugnis der Kirche (122).

K. nimmt auch zu *W. Pannenbergs* Ausführungen in: Grundzüge der Christologie (Gütersloh 1964) Stellung. Er bewertet sie „als wohltuenden Pendelausschlag nach der Seite eines positiven Geschichtsverständnisses und als theologisch befreiend" im Vergleich zu den existentialtheologischen Interpretationen. Mit ihm stimmt er völlig überein, „daß die urchristliche Auferstehungsbezeugung in dem realen Boden wirklicher Geschichte verankert ist und es legitim ist, durch schlüssig-historische Argumentation die geschichtliche Echtheit des neutestamentlichen Überlieferungsstoffes zu erweisen" (48). Gleichwohl hat er aber auch einige Fragen an ihn und kritische Bedenken, nämlich, ob nicht auf diese Weise die Möglichkeiten der historischen Erkenntnis überfordert würden; ob bei dieser betonten Vorordnung der historischen Erkenntnis vor den Glauben nicht der Glaube in eine verhängnisvolle Abhängigkeit von historischen Feststellungen gerate; und schließlich, ob in diesem universal geschichtlichen Denkzusammenhang nicht schärfer unterschieden werden müsse zwischen dem, was bei der Komplexität der Osterzeugnisse historisch konstatierbar sei und dem, was jenseits jeder historischen Feststellbarkeit liege (48—50).

Wenn man das hier vorliegende Werk überblickt, kann man feststellen, daß K. die verschiedenen Formen der existentialtheologischen Interpretation der Auferstehung Jesu richtig darstellt und beurteilt und daß seine Fragen an Pannenberg berechtigt sind. Es ist erfreulich, daß das Rechtfertigungsgeschehen mit Jesu Auferstehung in Verbindung gesehen wird (172—180). Dabei ist richtig gesehen, daß für unser Erlöstsein die rein verbalistisch-existentialen Relationen nicht ausreichen und die ontologischen Kategorien unentbehrlich sind, daß in Christus ein ganz

neuer Existenzboden, ein neues Lebensfundament gelegt ist, daß Rechtfertigung ein personalistisches Gepräge trägt und christologisch strukturiert ist (177—179). Aber diese christologische Struktur ist nicht genügend erfaßt, weil nämlich nicht erkannt ist, daß der Mensch durch und in Christus wirklich gerecht *wird*. Rechtfertigung ist verstanden als „die gnädige Zusage, welche den Sünder ‚um Christi willen' gerecht erklärt (synthetisch, forensisch, iustitia imputativa)" (178).

K.s Darstellung der Auferstehung Jesu ist die dem Neuen Testament entsprechende, denn nach den neutestamentlichen Aussagen wird die Auferstehung Jesu nur dann richtig verstanden, wenn sie angenommen wird als historisches Faktum aufgrund der Osterereignisse und zugleich als transzendente Wirklichkeit.

R. Lachenschmid, S. J.

Sauser, Ekkart, *Frühchristliche Kunst, Sinnbild und Glaubensaussage.* 8° (563 S.) Innsbruck 1966, Tyrolia. 48.— DM/sFr., 290.— öS.

Dieses gründlich gearbeitete, mit ausführlichem Literaturverzeichnis und sieben Registern versehene Werk ist nicht das von vielen erwartete Handbuch der frühchristlichen Kunst im Sinn von Oskar Wulff, obwohl darin, abgesehen vom Kapitel über die Basilika, die bedeutendsten Denkmäler genannt und gewürdigt werden. Es ist keine Stilgeschichte, sondern eine Ideengeschichte mit allen Stärken und einigen Schwächen, die die Formbeschreiber seit Dvořaks „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte" solchen Büchern nachzuweisen pflegen. Die besten Fachgelehrten haben in den letzten Jahrzehnten die einzelnen Ideen der frühchristlichen Kunst erforscht und darin den Schlüssel zum Verständnis der Werke gesehen. S. unternahm es, diese Forschungen zusammenzufassen und zu vertiefen.

Das 1. Kap. schildert klarer und präziser, als es bisher geschehen ist, wie die Antike und wie die Heilige Schrift zu Bild und Symbol standen, wie sich das christliche Bild im Anschluß an antike Vorstellungen zum wirklichkeitserfüllten Bild entwickeln konnte, das im Bilderstreit seine Definition, seine Eingrenzung erfuhr. Ein Abschnitt dieses Kapitels handelt vom Beginn der christlichen Kunst. Hier ist eine kritische Anmerkung nötig. Der Verf. übernimmt allzu bereitwillig die These von *Th. Klauser*, nach der die christliche Kunst erst im 3. Jh. beginnt. Klauser überschätzt die Beweiskraft der immer wieder zitierten Stelle aus dem 3. Buch des Erziehers, wo Klemens von Alexandrien den Christen sagt: Ihr braucht wie die Heiden für eure Rechtsgeschäfte einen Siegelring. Welche Motive könnt ihr eingravieren lassen? Keine Götterfiguren, keine Kriegszeichen, keine Trinkfiguren ... sondern Taube, Fisch, Schiff, Leier, Anker ... Aus der Tatsache, daß Hirt, Orante und ähnliche Themen nicht genannt werden, schließt Klauser, daß diese Bilder noch unbekannt oder ungebräuchlich waren. Aber dieses Argument teilt die Schwäche jedes argumentum ex silentio. Es verlangt den zusätzlichen Beweis, daß Klemens von Alexandrien diese christlichen Themen hätte erwähnen müssen. Er konnte aber gute Gründe zum Verschweigen haben. Für profane Geschäfte paßten neutrale Themen besser. Warum sollte man einen Viehkauf durch das Bild einer Orante bekräftigen? Umgekehrt unterschätzt Klauser die Stelle bei Tertullian, wo von Guthirtenbildern auf Trinkgefäßen die Rede ist. S. gibt ihr in einem späteren Zusammenhang ihr volles Gewicht.

Das 2. Kap. bildet den Hauptteil des Buches. Wie die Widmung an P. Jungmann sagt, ist darin das Bild des österlichen Christus bei den Vätern und in der frühen Kunst neu gesehen. Dieses Kapitel ist von hoher Aktualität. Wir haben mit einigen Schwierigkeiten gelernt, daß das Neue Testament nicht Geschichtsschreibung im Sinn des 19. Jh. ist, sondern Verkündigung des Auferstandenen durch österliche Menschen; wir spüren, daß wir Christus heute nicht so sehr als historische Gestalt, sondern als den jetzt Existierenden und Entscheidenden verkünden müssen; wir sehen die Kirche als Lebensgemeinschaft mit Christus. Wie beglückend ist es, all diese sogenannten neuen Erkenntnisse als lebendiges Wissen der Urkirche aus den Schriften und Denkmälern abzulesen. Aufbauend auf den Forschungen von J. A. Jungmann, Hugo Rahner und vor allem Odo Casel, hat S. für jedes Thema der Katakombenkunst mit einer Fülle von Zitaten die Beziehung auf Christus, den Retter und Lebensspender, aufgezeigt. Es ist sehr verlockend, viele Phänomene aus einem Grundgedanken zu erklären, als Strahlen der Zentralsonne, des österlichen Christus,

wie Odo Casel es tut. Hier hätte S. gelegentlich mehr differenzieren müssen, um den Kunsthistorikern ihre berühmte Frage nach dem „Transmissionsriemen" zwischen Idee und Werk abzuschneiden. Gewiß sehen die Väter in Noe, in Moses, in Daniel schon Christus, den Retter. Dennoch dürften diese alttestamentlichen Gestalten an den Wänden der Grabkammern im Bewußtsein der Christen mehr ein Bild der aus der Not des Irdischen geretteten Seele gewesen sein. Ähnliches gilt auch für die Orante. S. kennt die vielfache Bedeutung dieser Gestalt, glaubt aber, einen Hauptsinn finden zu können. Sie ist für ihn, wenigstens in der älteren Malerei des 3. Jh., „Typ der Erlösung und deshalb Christi, was sich auch in der immer wiederkehrenden Zuordnung zur Gestalt des Guten Hirten zeigt" (201). Gerade diese Zuordnung beweist aber eher, daß sie eine ergänzende Kontrastfigur ist, „Hirt der Geretteten und Bräutigam der Kirche", wie Irenäus sagt. Einleuchtend bleibt aber der tiefe und von S. gut belegte Gedanke, daß der mit ausgebreiteten Armen betende Christ ein Bild des gekreuzigten Christus ist, der durch ihn und mit ihm zum Vater betet.

Kreuz und Kruzifix des 5.—7. Jh. sieht der Verf., mehr als es bisher geschehen ist, als Bilder des in Herrlichkeit erscheinenden Menschensohnes. Schmerzlich wird einem bewußt, wie sehr das mittelalterliche Dies irae diese lichte Vision überschattet und die christliche Hoffnung geschwächt hat. Bei den Mosaiken von S. Pudenziana und San Apollinare wird aber wohl der Parusiegedanke etwas zu ausschließlich betont. Auch die geschichtliche, in der Messe gegenwärtig gesetzte Heilstat soll sichtbar werden: in Rom durch den realistisch gestalteten Kalvarienberg, auf dem das Gemmenkreuz steht, in Ravenna durch die biblisch gemeinte Inschrift Salus mundi und durch die Taborszene, in der Moses und Elias mit dem Herrn über sein Leiden sprechen. Das schwebende Gemmenkreuz bedeutet zugleich Passion, Herrlichkeit und glorreiche Wiederkunft Christi.

Der eschatologische Gedanke hat nach Meinung des Verf. auch die Bilder Christi, des Hirten, des Lehrers und Imperators, wesentlich mitbestimmt: „Der erhöhte, österliche Herr seiner Kirche, der zur endgültigen Vereinigung mit seiner Braut, der Ekklesia, kommt, verbindet alle besonderen Einzelaussagen und läßt, wie schon früher ausgeführt, von einem einheitlichen Christusmysterium der frühen Kunst sprechen, das von bereits geschehener Erlösung spricht und diese vollendet sieht im Secundus Adventus" (269). Die Ideenfülle, mit der die Urkirche diese drei Bildthemen entwickelt hat, wird von S. eindrucksvoll gezeigt. Eine Frage wäre noch der Untersuchung wert gewesen, nämlich, ob der Christus der Herrlichkeit in der von Byzanz beeinflußten Kunst nicht zum Teil vom Monophysitismus statt vom Parusiegedanken her zu erklären ist. Die realistischen Kruzifixe der Nestorianer, von denen gelegentlich berichtet wird, zwingen zu diesem Gedanken.

Das 3. Kap. ist überschrieben: „Das Geheimnis vom ‚Ganzen Christus' und seine Ausprägung im christlichen Kultgebäude." Es gibt nichts Besseres zum Thema als diese 55 Seiten, eine wichtige Lektüre auch für jene, die mit dem modernen Kirchenbau zu tun haben. Was katholische Theologen heute den Architekten und den Gläubigen über den Sinn des Kultraumes sagen, verrät eine bedenkliche Verkümmerung des Symbolsinns und des geschichtlichen Verständnisses. Sie verkünden unermüdlich, die versammelte Gemeinde sei das einzige Heiligtum, die Kirche sei nicht Haus Gottes im herkömmlichen Sinn. Man zitiert nur die Schriftsteller der Verfolgungszeit, die selbstverständlich den Heiden sagen: Zerstört nur unsere Bethäuser, der unzerstörbare Tempel Gottes sind wir selbst. S. schildert, wie sich diese Einstellung nach 313 änderte: „An die Stelle einer gewissen Uninteressiertheit an der besonderen Ausgestaltung und symbolgeladenen Ausformung des Kultraumes trat seit der konstantinischen Periode das langsame Entstehen der eigentlichen Monumentalkunst in den Basiliken Roms und im Heiligen Lande, in denen nun auch sichtbar das zutage trat, was das Volk Gottes von sich als dem königlichen Reich und Priestertum dachte. Nicht nur die lebendige Versammlung im Gotteshaus, sondern auch das aus toten Steinen auferbaute Gebäude kündeten vom Geheimnis der Kirche und Christi, so daß gleichsam der Bau das Abbild des geistigen Baues, der Gläubigen wurde" (465). Die Kirche wird Thronsaal des erscheinenden Christus-Basileus, Haus Gottes in einem wörtlichen Sinn, Abbild der Kirche als Corpus Christi. Kein moderner Theologe hat entschiedener als

Augustinus die geistige Kirche betont und die allzu vordergründige Vorstellung vom „Haus Gottes" bekämpft, aber auch er weiß, daß die materielle Kirche ein schon vollendetes Abbild jener herrlichen Kirche ist, die sich Christus aus lebendigen Steinen als himmlisches Jerusalem erbaut. In den Kreuzkirchen, die sich von Kleinasien her im Abendland ausbreiten, sieht der Verf. „Sinnbilder des Weges, auf dem Christus mit seinem Leib im Opfer immer wieder von neuem zum Thron voranschreitet, um sich mit der Kirche zur Rechten des Vaters zu setzen" (516). Für die heutige Kirche, die gegen alles Frühere so kritisch und bei der Suche nach Neuem so ideenarm ist, bedeutet dieses Buch eine willkommene Anregung.

E. Syndicus, S. J.

Kohls, Ernst-Wilhelm, *Die Theologie des Erasmus.* I: Textband. II: Anmerkungen und Register (Theologische Zeitschrift, Sonderband I, 1 u. 2). Gr. 8° (XVI/230 u. 214 S.) Basel 1966, Reinhardt. Zus. 34.— DM/Fr.

Der Titel des vorliegenden Werkes verspricht allem Anschein nach etwas zu viel. Denn bei der Fülle des literarischen Materials und bei den manchmal tiefgreifenden Wandlungen in den theologischen Ansichten des Erasmus würde eine Gesamtwiedergabe einen weit größeren Raum in Anspruch nehmen. Tatsächlich begnügt sich der Verf. (Privatdozent für Historische Theologie an der Universität Erlangen) auch damit, die entscheidenden Punkte hervorzuheben, die den Weg zu einem umfassenden Bild der Theologie des Erasmus bahnen. Die Literaturangaben verhelfen aber gut zur Ergänzung.

Im einzelnen werden folgende Sonderthemen behandelt: „Zum Forschungsstand der Theologie des Erasmus innerhalb der Erasmusliteratur" (I, 1—18), eine wirklich instruktive, übersichtliche Einführung; dann „Die Epistola de contemptu mundi" (19—34), „Die Antibarbari" (35—68) und schließlich „Die Entfaltung der erasmischen Theologie im Enchiridion militis christiani" (69—198). Dieser letzte Abschnitt ist am ausführlichsten gehalten und bringt mehrere Unterteile: Überblick über die Hauptelemente in der Entwicklung, Der engere Rahmen des Bildes der Militia spiritualis, Die Gottesanschauung, Die Schriftauffassung, Die Gesetzesauffassung, Die Sündenauffassung, Ekklesiologie und Staatsauffassung. Einige Exkurse bilden den Abschluß des ersten Bandes: I. Die „Oratio de pace et discordia contra factiosos" und die „Oratio funebris in funere Bertae de Heyen" (199—203). II. Zur Frage der Realität des Adressaten der Epistola de contemptu mundi (203—205). III. Die Widmung der „Antibarbari" und ihr Sitz im Leben (206—210). IV. Der erasmische Gedanke von der Bedeutung literarischer Quellen in seiner Ausprägung, Auswirkung und Vorgeschichte (210—222). V. Zur Methode und zum inhaltlichen Aufbau des Enchiridions (223—230). Der zweite Band fügt nur noch die Anmerkungen (7—136), ein sorgfältig gearbeitetes Literaturverzeichnis (137—174) sowie die verschiedenen Register (175—214) hinzu.

Ohne weiteres muß der Kritiker zugestehen, daß hier Gewichtiges und wohl auch Neues zur Theologie des Rotterdamers zusammengetragen worden ist. In diesem oder jenem Punkte von untergeordneter Bedeutung, wird begreiflicherweise noch eine abweichende Meinung möglich sein. So ist die getroffene Aufteilung des Stoffes in zwei getrennte Bände, von denen der letzte allein das wissenschaftliche Beiwerk enthält, zwar vorteilhaft für die Drucklegung, jedoch keineswegs für die Lektüre und das Studium. Als Lücke, die sich am stärksten geltend macht, erscheint vielleicht die durch das Fehlen von Ausführungen über die Sakramentenlehre des Erasmus, besonders über die Eucharistielehre; hier könnte indes eine andere Arbeit aus jüngster Zeit (*K. H. Oelrich*, Der späte Erasmus und die Reformation [Münster 1961]) willkommenen Ersatz bieten. Der Beitrag, den Erasmus auf seine Weise für das ökumenische Gespräch geleistet hat, wird allzu kurz abgemacht, wie denn überhaupt, um eine etwas übertriebene Redewendung von Friedrich Heer zu gebrauchen, dessen Stellung als der „dritten Kraft zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters" wenig besprochen wird; das allerneueste Werk hierüber von *J. Coppens* (Erasmus' laatste bijdragen tot de Hereniging der Christenen [Bruxelles 1966]) lag dem Verf. noch nicht vor. Kaum hinreichend begründet dürfte die Aussage sein: „In vieler Hinsicht wirkten hier auf beiden Seiten (bei Protestanten und Katholiken, z. B. L. von Ranke und J. Janssen) die großen Verdikte nach, wie sie

Luther in seinem persönlichen Urteil einerseits und das Tridentinum mit der offiziellen Indizierung der erasmischen Schriften anderseits ausgesprochen hatten" (I, 2; siehe auch II, 8 f., Anm. 11); wenigstens für die katholische Stellungnahme sei das angezweifelt, weil die Indizierung, die übrigens keineswegs auf das Konzil von Trient zurückging, sondern lediglich eine Maßnahme der Inquisition unter Papst Paul IV. war, schwerlich eine so weittragende Auswirkung besitzen konnte.

Indes ist eine andere Frage vordringlicher: Hat K. wirklich den passenden Schlüssel zu der Persönlichkeit des Erasmus und zu dessen Theologie gefunden? Nun, er erhebt keinen solchen Anspruch, und man muß mit der Möglichkeit rechnen, daß es einen derartigen Schlüssel gar nicht gibt. In dem Schlußergebnis steht diese Zusammenfassung zu lesen: „Es ist in der vorliegenden Darstellung das besondere Anliegen gewesen, das Selbstverständnis der erasmischen Theologie aus den Quellen zu erarbeiten ... Zwar erwies es sich verschiedentlich innerhalb des abgesteckten Rahmens als durchaus sachlich angebracht, einen Hinweis auf die von Erasmus divergierende Auffassung einiger theologischer Fragen bei Luther zu geben, aber diese Ausblicke sind nicht als Vergleich oder abwägende Gegenüberstellung unternommen worden, sondern wollten dazu dienen, die Eigenart und das Selbstverständnis der erasmischen theologischen Position zu verdeutlichen ... Daß es sich bei den theologischen Aussagen des Erasmus um den umfassenden Entwurf einer in sich gegründeten und trinitarisch strukturierten Schrifttheologie mit einer unverkennbaren soteriologischen Auffassung handelt, wird auf Grund der vorliegenden Untersuchung deutlich geworden sein. Daß Erasmus von dieser Basis aus nicht nur auf die Vätertheologie — insbesondere auf Origenes — und gleichfalls auf die lebendige mittelalterliche Theologie — speziell auf den Aquinaten — zurückgegriffen hat, kann um so weniger verwundern, je mehr die neuere Origenesforschung ... und die neuere Thomasinterpretation mit der Herausstellung des schrifttheologischen Charakters beider Theologen in das Blickfeld rücken" (I, 196). Diese Erkenntnisse verdienen allgemeine Zustimmung. Nur wäre die weitere Frage nicht unberechtigt, ob die im Mittelpunkt befindliche Idee der Militia spiritualis etwa noch dazu eine Rückverbindung zu der Devotio moderna aufzuweisen hat. K. würde das nicht absolut leugnen, er verweist sogar selber bei Gelegenheit nebenbei darauf (I, 20 60 191 206) und gibt die entsprechende Literatur an (namentlich: *A. Auer*, Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam [Düsseldorf 1954]; Das Handbüchlein des christlichen Streiters des Erasmus von Rotterdam [Würzburg 1964]), aber u. E. hätte das öfter und nachdrücklicher geschehen sollen.

Prinzipiell ist der Verf. durchaus im Recht: Zunächst das Selbstverständnis des Erasmus, und erst danach kommen die vorausliegenden Quellen in Betracht. Und so steht zu hoffen, daß sein Werk mit der unbefangenen Darstellung sich einen ansehnlichen Platz in der umfangreichen Erasmusliteratur erobert.

J. Beumer, S. J.

Umschau

1. Theologische Gesamtdarstellungen. Ekklesiologie

Stakemeier, Eduard, Die Konzilskonstitution über die Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 18). Gr. 8° (268 S.) Paderborn 1966, Bonifacius-Druckerei. Ln. 18.50 DM. — Das ist der erste größere Kommentar zu dem überaus wichtigen Dekret „Dei Verbum" des Zweiten Vatikanischen Konzils, der bisher im deutschen Sprachgebiet herausgegeben wurde. Der Verf. kann als unmittelbar an dem Zustandekommen Beteiligter mit eingehender Kenntnis der Verhandlungen und der sachlichen Probleme sprechen. Nach einem vorbereitenden Abschnitt „Vom Tridentinum zum Zweiten Vaticanum" (20—50) erfährt das Werden der Konstitution von der ersten bis zur vierten Periode des Konzils eine ausführliche und aufklärende Darlegung (51—97). Dann folgt der Hauptteil „Text der Konstitution und Kommentar zu den einzelnen Artikeln" (98—208), wobei jedoch der Wortlaut des Dekrets (lateinisch, mit gegenübergestellter deutscher Übersetzung nach der authentischen Vorlage) immer wieder von den erläuternden Bemerkungen durchbrochen ist; letzteres wird zwar für eine kursorische Lektüre, nicht aber im gleichen Maß für das Nachschlagen der Einzelheiten förderlich sein. Beigefügt ist noch eine Zusammenfassung unter dem Titel „Charakteristische Grundzüge der Konstitution" (209—216) und schließlich noch ein Anhang „Die Konzilsdiskussionen über das Schema De divina Revelatione vom 30. September bis zum 6. Oktober 1964" (217—259). Wertvoll sind hier, wie schon im vorausgehenden Hauptteil, die Angaben über die offiziellen Relationen, die Erklärungen der Theologischen Konzilskommission und die Voten der Väter; wenn sie nicht jedesmal im Originaltext erscheinen und stets den Beleg aus den Akten entbehren, so läßt sich das aus der Zeitlage vor der amtlichen Veröffentlichung gut verstehen. Von den zahlreichen Ergebnissen dürfte von größerer Bedeutung sein: Die Frage nach dem inhaltlichen Verhältnis von Schrift und Tradition ist weiterhin offengelassen, und das Problem der biblischen Irrtumslosigkeit erfährt nur dahin eine neue Präzision, als die „Heilswahrheit" der Schrift den Zielpunkt und sozusagen das Formalobjekt ihrer Aussage bilden soll. Dem aufmerksamen Leser wird deutlich gemacht: „Zum erstenmal in der Konziliengeschichte hat das Zweite Vaticanum methodisch und zusammenfassend die Fragen der Offenbarung, der Schrift und der Tradition, ihres Verhältnisses zur Kirche und zum Lehramt sowie die Probleme ihrer Auslegung behandelt ... Die Schwierigkeiten der Diskussion im Konzil ergaben sich in erster Linie daraus, daß die theologische Reflexion in manchen Punkten noch nicht zu endgültigen Schlüssen gekommen ist. So erklären sich auch die vorsichtigen, auf das Gleichgewicht zwischen den verschiedenen ‚Schulen' bedachten Formulierungen über das Verhältnis von Schrift und Tradition hinsichtlich ihres objektiven materialen Inhalts" (209). — Leider kann ich nicht allem zustimmen, was im 1. Teil über die geschichtliche Entwicklung des zuletzt genannten Themas in der Zeit vom Tridentinum bis zum Zweiten Vaticanum gesagt ist. So läßt sich m. E. nicht aufrechthalten, zu Trient sei eine Antwort auf die Frage nach dem Umfang von Schrift und Tradition bewußt und „absichtlich" (zitierter Ausdruck von K. Rahner) umgangen worden; man sollte endlich klar bestimmen: Die Antwort wurde nicht gegeben, weil sich das Konzil die Frage überhaupt nicht vorgestellt hat. Von der dort, wenigstens während der Verhandlungen, gegebenen „pneumatologischen und ekklesiologischen Dimension der Offenbarung" zu reden, heißt konstruieren und nicht exegesieren. Wenn die Brüder Wallenbourg (so zweimal [40 und 41] — gemeint sind sicher die Brüder van Walenburch) alle heilsnotwendigen Wahrheiten explicite oder implicite in der Schrift vorfinden, so folgen sie damit nur der sententia communis ihrer Zeit.

Zwischen Möhler und Kuhn, wenn dieser nach seinen nicht gedruckten Arbeiten von 1864/65 genommen wird, besteht ein großer Unterschied in der Bestimmung des Verhältnisses von schriftlicher und mündlicher Überlieferung (Text bei J. R. Geiselmann, Die Überlieferung als Norm des christl. Glaubens ... im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn [Freiburg 1959] 346 f.), zumal was dessen Übertreibung betrifft, die Schriftsuffizienz im Trienter Dekret ausgesprochen zu sehen.

J. Beumer, S. J.

Catholicisme Hier Aujourd'hui Demain. Encyclopédie en sept volumes dirigée par *G. Jacquemet*. Bd. V: „Gibier—Interraciale". 4° (1912 Sp.) Paris 1963, Letouzey et Ané. — Der vorliegende 5. Band des großartigen Theologischen Nachschlagewerkes verdient all das Lob, das den bislang erschienenen Bänden allseits gespendet wurde (vgl. Schol 36 [1961] 270 f.). Von den Artikeln aus dem Gebiet der *dogmatischen Theologie* sei hingewiesen auf „Histoire" (768—183): *Y. Congar* entwickelt darin in drei Teilen eine umfassende Schau dessen, was Geschichte als allgemeine Bemühung um die Vergangenheit des Menschen ist, was unter Theologie der Geschichte zu verstehen ist und welchen Platz die katholische Kultur innerhalb der Geschichte innehat. Vor allem der zweite Teil mit seiner weitgespannten Bibliographie wird eine aufmerksame Leserschaft finden. Ist doch die Bemühung um eine kritische Geschichtstheologie eines der großen Themen, die unserer Zeit aufgegeben sind. — Vom gleichen Verfasser stammt der Beitrag „Hors de l'Eglise pas de salut" (948—956), der freilich noch nicht auf die Hilfen, welche das II. Vaticanum den Theologen bei der Lösung dieses schwierigen Problems darbietet, zurückgreifen konnte. — Einen breiten Raum nimmt das Stichwort „Immaculée Conception" ein (1273—1291): Behandelt wird nicht nur die dogmatische Lehre, sondern auch die Geschichte des Festes, die Ikonographie und die Stellung der nichtkatholischen Kirchen. — Im Gesamtgefüge katholischer Theologie und Spiritualität spielt die Frage nach dem „Implicite" und „Explicite" eine wichtige Rolle. Der Verfasser des betr. Artikels *(A. Liégé, O. P.)* macht die dogmatischen, kontroverstheologischen und pastoralen Aspekte dieser Problematik gut sichtbar (1352—1355). Schließlich sei noch auf den Artikel „Infaillibilité de l'Eglise" verwiesen (1549—1572); auch hier wäre vielleicht im Anschluß an die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums der eine oder andere Akzent neu zu setzen. — Von den *exegetischen* Artikeln dieses Bandes seien vor allem die beiden großen Beiträge von *P. Benoit, O. P.*, über „Inerrance" (1539—1549) und „Inspiration" (1710—1721) erwähnt. Benoit hat bekanntlich als Konzilstheologe maßgelichen Anteil an der Erarbeitung der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum" des II. Vaticanums gehabt. Der von manchen neueren Exegeten (z. B. N. Lohfink) befürwortete Ansatz bei der „Irrtumslosigkeit" der biblischen Bücher (und nicht so sehr der Hagiographen) tritt in den beiden Artikeln noch nicht nach vorn. — Aus dem Bereich des *Kirchenrechtes* heben wir vor allem den Artikel „Glaives - théorie des deux" hervor, der wieder von *Y. Congar* stammt: Die früher gängige Deutung dieser Theorie wird im Anschluß an die Untersuchungen von P. Stickler, Fr. Kempf, M. Maccarrone u. a. neu gedeutet und damit in ihren genuinen geschichtlichen Zusammenhang gestellt. Congar zeigt, daß Lk 22, 38 erst relativ spät in theologisch-politischem Sinn gebraucht worden ist und daß die Redeweise von den beiden Schwertern, dem geistlichen und dem materiellen, bis ins frühe Mittelalter hinein nur die beiden einander ergänzenden „registres" der einen „potestas coactiva" darstellten, welche der Kirche zugesprochen wurde. — Kirchenrechtlich wie kulturgeschichtlich aufschlußreich ist der Artikel über die „Meßstipendien" (912—917). Besondere Beachtung verdient auch der Artikel „Institution", der sich mit den positiven wie negativen Aspekten aller Institutionalisierung in abgewogenem Urteil beschäftigt (1793—1799 *[R. Théry]*). — Aus dem Gebiet der *Liturgik* seien wenigstens einige Titel genannt: „Gloria in excelsis" (56—58), „Homélie" (829—831) und „Improvisation liturgique" (1377—1379): Es ist nicht uninteressant zu wissen, daß mindestens bis ins 4. Jh. hinein die Improvisation bei den Gebeten, welche die Liturgen zu sprechen hatten, die Regel war (also bei den „Kollekten", der Präfation und dem Kanon)! Natürlich hatte die Überlieferung schon Grundthemata festgelegt, aber für die Eigeninitiative blieb weiter Spielraum.

Vom 4. Jh. an wird das Bestreben spürbar, die Dinge festzulegen. Damit entstehen die einzelnen „liturgischen Familien". Aber die Improvisation blieb auch später noch eine häufige Ausnahme von der Regel. Im 6. Jh. war die Erinnerung an die früheren Gewohnheiten schon fast vergessen. Zwischen der eigentlichen Improvisation kannte man noch die Phase der „Semi-Improvisation": Der einzelne legte sich selbst vor der Feier die Texte zurecht. — Aus dem Bereich der *„Spiritualität"* sei nur der lange Artikel „Imitation de Jésus Christ" (1263—1271) hervorgehoben. Zunächst fällt auf, daß die französische Sprache offensichtlich keinen Anlaß sieht, zwischen „Nachfolge" und „Nachahmung" zu unterscheiden; damit entfällt ein gut Teil der Probleme, welche vor allem innerhalb der protestantischen Exegese in diesem Zusammenhang aufgeworfen werden. Was über die Rolle des „Nachfolge-Christi-Motivs" in der frühmonastischen Frömmigkeit gesagt wird, ist zu knapp und zu wenig profiliert. Ebenso hätte der Verfasser der von *W. Lossky* (Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient [1944]) aufgestellten Typisierung westlicher und östlicher Spiritualität, die eine auf der Nachahmung Christi, die andere auf dem Leben in Christus basierend, kräftiger widersprechen können (vgl. *I. Hausherr*, L'Imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine, in: Mélanges Cavallera 231—259). — Fragen *evangelischer Theologie und Kirche* sind im „Catholicisme" nicht vergessen. So bringt dieser Band Artikel über führende Theologen des neuzeitlichen Protestantismus, über Gogarten, Gunkel, Harnack und Holl — die beiden letzten aus der Feder von Y. Congar; ferner wird über den „Gustav-Adolf-Verein" berichtet. — Aus dem weiten Gebiet der *Kulturgeschichte und -philosophie* sollen zwei besonders interessante Artikel genannt werden: „Civilisation de l'Image" und „Intégrisme". Der erstgenannte Artikel (1234—1237) behandelt die Rolle des Bildes in der Menschheitskultur, vor allem in der neuesten Zeit. Bedeutsam ist dabei die historische und soziologische Deutung und vor allem das abschließende Werturteil: Der Verfasser, *A. Ayfre*, wehrt sich nachdrücklich gegen die globale Abwertung der Bildkultur und verweist zu Recht auf die Bemühungen des kirchlichen Lehramtes, die pastoralen Möglichkeiten des Bildes (in Presse, Film, Fernsehen) auszuschöpfen. Mittlerweile hat das II. Vaticanum in dem Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel diese früheren Bemühungen sanktioniert. Der Artikel „Intégrisme" aus der Feder von *Ch. Ledré* (1822—1834) verdient besondere Aufmerksamkeit. Es ist nicht zufällig, daß das französische Lexikon diesem Stichwort einen so weiten Platz einräumt, während der entsprechende Artikel im Lexikon für Theologie und Kirche (²1965 [5, 717 f.]) nur anderthalb Spalten lang ist. Denn viel stärker als in Deutschland ist in Frankreich seit den Tagen der modernistischen Krise immer wieder für und wider den Integralismus gekämpft worden. Bei der Begriffsbestimmung lehnt der Verf. die von O. v. Nell-Breuning vorgeschlagene Definition (wohl als zu wenig präzis) ab und hält sich lieber an die Beschreibung, welche Kardinal Suhard (Essor ou déclin de l'Eglise) seinerzeit geboten hatte. Sodann ist die Rede von der „Orthodoxie nach der Auffassung des Integralismus", ferner von der geschichtlichen Selbstdarstellung des Integralismus, zumal im Blick auf den Modernismus. Am interessantesten ist das, was Verf. Sp. 1828—1830 über das dunkle Kapitel des Integralistenkreises um den berüchtigten Mgr. Benigni und dessen Sodalitium Pianum schreibt. Auch die Entdeckung des Archivs dieses „Sodalitiums" im Jahre 1914 bei dem Notar Jonck wird erwähnt, nicht aber die Rolle, welche Professor Schmidlin bei der Dechiffrierung gehabt hat. Ein schmerzliches Kapitel der Kirchengeschichte des 20. Jh.! — Schließlich sei noch hingewiesen auf die zahlreichen Beiträge *zur Person namhafter Literaten* unseres Jahrhunderts wie A. Gide, Julien Green und Graham Greene, Fr. Heer, E. Hello u. a. m., wie auch auf die Artikel, in welchen Bewegungen, Institutionen und Publikationsorgane des modernen Katholizismus innerhalb und außerhalb Frankreichs charakterisiert werden. — Die Weite der Information, die Klarheit der Sprache, die sorgsame Literaturauswahl und die Eindeutigkeit des katholischen Standpunktes bei Vermeidung aller Enge und Einseitigkeit, machen auch diesen 5. Band des Lexikons zu einem unschätzbaren Arbeitsinstrument.

H. Bacht, S. J.

Ménard, Jacques E., O. P., L'Ecclésiologie Hier et Aujourd'hui (Essais pour notre temps, Section de Théologie, 1). 8° (144 S.) Bruges - Paris 1966, Desclée,

13.50 FB. — Das vorliegende Buch ist die erweiterte Fassung eines einführenden Referates auf einer Studientagung zur Kirchenkonstitution des II. Vaticanums. Dem Verf. war die Aufgabe gestellt worden, die ekklesiologischen Aussagen des Konzils in den umfassenden Rahmen der Bewegungen zu stellen, die zur Erneuerung des Kirchengedankens geführt haben. Diesem Anliegen entsprechen die beiden ersten Kapitel des Buches, in welchen zunächst das ekklesiologische Erbe bis zum Beginn des 20. Jh. und dann die Neuansätze seit dem Ausgang des 19. Jh. behandelt werden. Hinzugekommen ist ein drittes Kapitel, in welchem die gegenwärtigen und künftigen Ausrichtungen der Ekklesiologie mitsamt ihren voraussichtlichen pastoralen Folgerungen behandelt werden. Auch in seiner vorliegenden Gestalt verleugnet das Buch nicht die Herkunft aus einem Studienbericht. Nirgends wird der Anspruch erhoben, den ganzen Problembereich abzuschreiten, vielmehr werden immer nur die wesentlichen Aspekte hervorgehoben. Noch weniger wird versucht, im einzelnen über die immense Literatur zu den einschlägigen Fragen zu berichten. Die Absicht des Verf. ist betont praktischer Art: Er will denen, die in der Seelsorge oder auch sonstwo in Auseinandersetzung mit dem Fragen und Suchen des modernen Menschen stehen und die meist weder Zeit noch Möglichkeit haben, sich mit der eigentlichen Fachliteratur zu beschäftigen, eine Orientierungshilfe anbieten. Dieses Ziel ist auch in hervorragender Weise erreicht, nicht zuletzt durch die klare Gliederung, verständliche Sprache und sorgfältige Auswahl der bibliographischen Angaben. Es wäre zu wünschen, daß das Buch in einer guten Übersetzung auch dem deutschen Publikum zugänglich gemacht würde. — Der Schwerpunkt des Buches liegt offensichtlich im ersten und dritten Kapitel. Im folgenden sei auf einige Punkte besonders hingewiesen. Wir alle wissen, daß die ganze Problematik des gegenwärtigen Kirchenverständnisses bestimmt ist von der Spannung zwischen der „klassischen" und der „neuen" Ekklesiologie. Was ist mit der „klassischen Ekklesiologie" exakt gemeint und von woher bestimmt sie sich, vor allem geschichtlich? Sicherlich hat es einen guten Grund, wenn man immer wieder auf die Bedeutung des konstantinischen Reichskirchenkonzeptes hinweist. Aber vielleicht ist es sachgerechter, sich auf Vorgänge zu besinnen, welche für das spezifisch abendländisch-römische Kirchenverständnis ausschlaggebend wurden. Dabei reicht es nicht, auf die Rolle von Reformation und Gegenreformation zu verweisen. Vielmehr weist Verf. — hier wie auch an vielen anderen Stellen sich den Forschungsergebnissen seines Ordensbruders *Y. Congar* anschließend — vor allem auf die ekklesiologische Bedeutung der gregorianischen Reform hin. Im Zuge dieses gigantischen Ringens um Befreiung der Kirche von der Vormundschaft der staatlichen Gewalt und von allem Nationalismus haben sich bestimmte Grundauffassungen von Kirche herausgebildet, die für die klassische Ekklesiologie maßgebend geblieben sind: vor allem die Auffassung von der Kirche als einem einzigen Reich mit dem Papst als jurisdiktionellem Mittelpunkt, die betont juridische Betrachtung der Dinge, die konkrete Weise der Nachordnung der Bischöfe gegenüber dem Universalepiskopat des Papstes, die präzise Auffassung von der plenitudo potestatis, welche dem Papst zukommt und welche die höchste Gewalt „im Geistlichen wie im Weltlichen" umschließt. Diese Ekklesiologie steht dann auch hinter dem Kampf zwischen Weltklerus und Bettelorden, welcher das 13. und 14. Jh. erfüllt und der erst in dieser Sicht seine volle Bedeutsamkeit gewinnt. Und so wie nur von dieser Ekklesiologie her die Krise des Konziliarismus richtig verständlich wird, so trägt sie auch Erhebliches bei zur Lösung der Frage, wie es eigentlich hat zur Reformation kommen können. Verf. betont mit Recht, daß Luther hinsichtlich des Kirchenverständnisses keineswegs nur Neuerer gewesen ist, sondern weitgehend sich nur zum Sprecher von Anliegen gemacht hat, die seit eh und je mit der gregorianischen Ekklesiologie in Widerstreit standen. Verf. zeigt dann noch, wie die Elemente der klassischen Ekklesiologie sich im I. Vaticanum, vor allem in den beiden Schemata über die Kirche, ausgewirkt haben. Zum Schluß dieses ersten Teiles zieht Verf. die Aktiv- und Passiv-Bilanz der klassischen Ekklesiologie: Sie hat zweifelsohne das Bewußtsein der Einheit und der Freiheit der Kirche und ihrer Sendung an die Welt gefördert, aber sie hat auch die Frage nach Recht und Autorität so sehr überzogen und zugleich die Forderung nach kirchlicher Einheit so sehr zu einer Forderung nach Uniformität und Zentralismus gemacht, daß eine

Ausbalancierung dieser Einseitigkeiten notwendig wurde. — Wir übergehen, was im 2. Kapitel über die seit 80 Jahren sich zeigenden Ansätze zu einer ekklesiologischen Neubesinnung ausgeführt wird, und fügen nur noch einige Punkte aus dem dritten Kapitel an, in welchem es darum geht, die künftige Entfaltung der Ekklesiologie und ihre voraussichtlichen pastoralen Konsequenzen aufzuzeigen. Mit *H. Fries*, Aspekte der Kirche, unterstreicht Verf. die doppelte Forderung, welche der Kirche gestellt ist: die Reinheit ihrer Ursprünge zu wahren und die Fülle der Überlieferung zur Entfaltung zu bringen, ihr Eigenwesen nicht aufzugeben und zugleich darum zu wissen, daß sie nicht für sich da ist, sondern für den Dienst in und an der Welt, daß sie nicht selber das Reich Gottes ist, sondern diesem Reich und seiner Ankunft die Wege zu bereiten hat. Vor allem scheint mir das wichtig zu sein, was M. über die Kirche als „communauté" und „communion" sagt, weil hier ur-christliche Elemente wieder aufgegriffen sind, die es gegenüber der bleibenden Faszination der „klassischen" Ekklesiologie durchzuhalten gilt. — Es sei noch hinzugefügt, daß die einzelnen Abschnitte immer wieder mit ausgezeichnet ausgewählten Literaturhinweisen versehen sind, die denen, welche den Dingen weiterhin nachgehen wollen, beste Orientierung vermitteln, wobei eigens hinzuzufügen ist, daß auch die nichtfranzösische Literatur mit berücksichtigt ist.

H. Bacht, S. J.

Congar, Yves, Heilige Kirche, Ekklesiologische Studien und Annäherungen. 8° (479 S.) Stuttgart 1966, Schwabenverlag. 44.50 DM. — Es handelt sich hier um die deutsche Übersetzung (besorgt von *Käthe F. Krause* mit Unterstützung von *Peter Müller)* gesammelter Schriften des bekannten Dominikanertheologen, die als Vorbereitung einer größeren Ekklesiologie betrachtet werden können und schon unter dem französischen Titel „Sainte Église. Études et Approches Ecclésiologiques" (Paris 1963) herausgekommen sind. Aber im Gegensatz zu vielen derartigen Editionen ist der Text, besonders durch die Angaben neuerer Literatur, den Bedürfnissen der Gegenwart angepaßt. Der Inhalt gliedert sich in zwei umfassende Teile: I. Standort der Kirche, II. Die Funktionen und Vollmachten der Kirche; beide bieten eine überreiche Fülle von Einzelfragen und Material, wie z. B.: Kann man die Kirche definieren? (16—41), Wie sich die heilige Kirche unaufhörlich erneueren soll (133—158), Inspiration der kanonischen Schriften und Apostolizität der Kirche (191—205), Die Konzile im Leben der Kirche (317—341), Dogmatische Tatsachen und „kirchlicher Glaube" (371—388), Die Glaubwürdigkeit der Privatoffenbarung (451—464). Fast überall findet man selten zitierte Texte aus Patristik, Konzilsdekreten und Scholastik, dazu immer wertvolle Einsichten, Überblicke und Anregungen. Um nur ein einziges Beispiel herauszugreifen: In dem Beitrag „Inspiration der kanonischen Schriften und Apostolizität der Kirche" (erstmalig erschienen in RevScPhilThéol 45 [1961] 32—42) ist die Bedeutung der Apostel für die Kanonbildung hervorgehoben: „In der Darstellung von P. Karl Rahner gehen diese Personen etwas unter in dem großen Kollektivsubjekt, der (Ur-)Kirche ... Nicht genug zur Geltung gebracht ist die Rolle, die in einem Heilsplan weitweiter Ausdehnung die Erwählung bestimmter Individuen gespielt hat — man denke nur an Paulus —, die von Gott auf eine bevorzugte Intimitätsstufe emporgehoben wurden ... Wenn es sich um die Apostel handelt, dann kann man den unmittelbaren und persönlichen Kontakt nie genug preisen, den sie mit dem inkarnierten Verbum, dem fleischgewordenen WORT, in ihrem Herrn Jesus Christus hatten" (198 f.). Selbstverständlich wird nicht gerade jede Äußerung des Verf. Beifall finden; auch hierfür ein Beleg: Gegen Suárez, aber in Übereinstimmung mit vielen Thomisten wird die These vertreten, eine Privatoffenbarung Gottes verlange keinen assensus fidei divinae (390 ff.); ist das konsequent, natürlich unter der Voraussetzung, daß Gott wirklich gesprochen hat und sich diese Tatsache dem Menschen, wenigstens dem unmittelbaren Empfänger der Offenbarung, als gesichert kundtut? — Die deutsche Übersetzung befriedigt nicht in allen Stücken. So befremdet schon im Untertitel die Wiedergabe von „Approches" mit „Annäherungen" (eher: Versuche). „Theologaler Glaube" ist mindestens ungewöhnlich. Die Eigennamen sollten so erscheinen, wie sie der Sprachgebrauch eingebürgert hat, z. B. Durandus von St. Porciano (nicht: Durand de Saint-Pourçain), Johannes ab Annuntiatione (nicht: Johannes von der Verkündigung).

J. Beumer, S. J.

2. Geschichte der Theologie

Texte der Kirchenväter. 5. Bd.: Kirchenväterlexikon und Register von Heinrich Kraft. Kl. 8° (765 S.) München 1966, Kösel. 29.50 DM. — Dieser 5. und letzte Band der Texte der Kirchenväter enthält ein Kirchenväterlexikon, dazu verschiedene Register: Sachregister, Verzeichnis der Namen, Bibelstellen und Vätertexte. — Das *Kirchenväterlexikon* ist nicht beschränkt auf die in dieser vorliegenden Auswahl zitierten Autoren. In nahezu 700 Artikeln werden zunächst Leben und literarische Tätigkeit der meisten christlichen Schriftsteller bis zum 7./8.Jh. (Isidor v. Sevilla und Johannes Damascenus) dargestellt: dazu sind heidnische Autoren dieser Zeit, welche für das Christentum bedeutsam waren, angeführt; außerdem sind auch anonyme Schriften und einzelne für das Christentum der ersten Jahrhunderte entscheidende geistige Strömungen und Ereignisse in eigenen Artikeln behandelt (z. B. Dreikapitelstreit, Gnosis, Monophysitismus); schließlich sind noch Persönlichkeiten genannt, von denen keine oder kaum nennenswerte Schriften überliefert sind, deren Kenntnis jedoch für das Verständnis des Christentums bedeutsam ist, und die auch deshalb erwähnt werden, um sie von anderen gleichnamigen Autoren zu unterscheiden. — Einige Artikel vermißt man, z. B.: Adoptianismus oder Sabellius. Bei einzelnen Aussagen hätte noch eine Modifikation angebracht werden müssen. So kann man z. B. nicht ohne Einschränkung sagen, daß in Chalcedon praktisch die abendländische Zweinaturenlehre kanonisiert worden ist (181). Zu der Erklärung, „Modalismus ist ein moderner Name für eine häretische (in Wirklichkeit nur primitive) Trinitätsvorstellung" (379), muß bemerkt werden, daß manchmal die modalistische Trinitätsvorstellung zwar in der Formulierung ungenügend, inhaltlich aber für eine authentische Explikation offen war, daß aber bisweilen diese modalistische Trinitätslehre die Dreipersönlichkeit Gottes einfachhin in die Einpersönlichkeit Gottes auflöste. Die ausdrückliche oder auch nur einschlußweise Leugnung der Dreiheit der göttlichen Personen war in der Väterzeit und ist bis in unsere Zeit für viele eine Gefahr. — An wenigen Stellen ist die alphabetische Reihenfolge übersehen, z. B.: Pamphilus v. Caesarea — Palladius (404). — Bei manchen Autoren vermißt man eine kurze Inhaltsangabe ihrer Werke, so z. B. der Mönchsregel des Pachomius. — Trotz dieser geringen Wünsche ist zu sagen, daß der 5. Band der „Texte der Kirchenväter" ein wertvolles wissenschaftliches Hilfsmittel darstellt: Das Kirchenväterlexikon ist nicht nur eine Hilfe bei der Benutzung der in dieser Ausgabe gebotenen Auswahl von Vätertexten, sondern informiert auch über fast alle altchristlichen Autoren und Schriftstücke; das *Sachregister* ist sehr ausführlich und übersichtlich — die einzelnen Begriffe sind noch aufgeschlüsselt —, so daß man mit seiner Zuhilfenahme die gewünschten Texte (so weit sie in dieser kleinen Auswahl enthalten sind) sehr leicht finden kann. Auch die Verzeichnisse der Namen, Bibelstellen und Vätertexte sind sorgfältig gearbeitet.

R. Lachenschmid, S. J.

Kraft, Heinrich, Kirchenväterlexikon. Kl. 8° (509 S.) München 1966, Kösel. 25.— DM. — Das hier vorliegende Kirchenväterlexikon ist dem 5. Bd. der „Texte der Kirchenväter" entnommen. Es soll und kann verschiedenen Gruppen wertvolle Informationen über die altchristlichen Schriftsteller und Dokumente geben: zunächst allen aufgeschlossenen und interessierten Lesern, dann aber auch im besonderen Theologen, Philosophen und Historikern. — Einige Bemerkungen zu diesem Kirchenväterlexikon finden sich oben (vgl. *Texte der Kirchenväter).* — Für alle historisch Interessierten, die kein größeres Lexikon oder keine Patrologie zur Hand haben, ist dieses Kirchenväterlexikon ein wertvolles Nachschlagebuch.

R. Lachenschmid, S. J.

Thomas, Rudolf, Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, N.F., 6). 8° (236 S.) Bonn 1966, Röhrscheid. 29.50 DM. — Es ist sicher zu begrüßen, daß hier nach längerem Abstand — aus der Zwischenzeit wäre nur die Arbeit von J. Jolivet, „Sur quelques critiques de la Théologie d'Abélard" (Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen

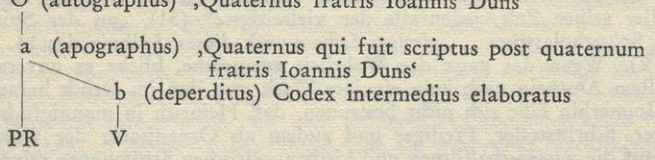
Age [Paris 1964]), zu erwähnen — die eigenartige und interessante Gestalt Abaelards zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung genommen wird. Und zwar so, daß sich alles um dessen „Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum" konzentriert, weil dieses Fragment den Schlußstein in der schriftstellerischen Tätigkeit des großen Denkers bildet und wegen seiner Gesprächsform, deren Elemente die Auseinandersetzung zwischen Weltweisheit und Offenbarungsglauben sind und so die Anteilnahme der Religionsgeschichte herausfordern, von aktueller Bedeutung ist. Den Text entnimmt Th. der Druckausgabe bei Migne, fügt aber deren Lesarten, die auf den Codex M 819 der Wiener Staatsbibliothek zurückgehen, die der anderen Handschriften (3 in Oxford und 1 in Cambridge) nötigenfalls bei und verspricht für später eine kritische Textausgabe. Nach einer „literarischen Voruntersuchung" (Die dialogische Stilform, Das „Opusculum" als Fragment, Datum der Abfassung, Autorschaft) bespricht der Verf. eingehend die einzelnen Angaben des Dialogs, besonders die zu der Frage nach dem höchsten Gut des Menschen, und wendet sich dann der systematischen Darstellung zu: Abaelard — seine Persönlichkeit und sein Denken im „Dialogus", Der Glaube und das Wissen, Der „Dialogus" und seine Vergleichsmöglichkeiten (Der Dialog des Boethius „De Consolatione philosophiae", Anselms von Canterbury „Proslogion", „Sapientia et veritas fidei" in der allegorischen Exegese des Kanawunders bei Thomas von Aquin), Der „Dialogus" in seiner Bedeutung für die letztgültige Beurteilung des Glaubensdenkens Abaelards, Der „Dialogus" als religionsgeschichtliches Dokument im Aspekt moderner Religionswissenschaft. Das Hauptresultat faßt Th. selbst in folgenden Thesen zusammen: „1. In ihm (dem Dialogus) kommt literarhistorisch der endgültige Abaelard zu Wort. 2. Das bedeutet sachlich: die Darstellung der Komplexität von Glaube und Dialektik zeigt größere Abgeklärtheit und innere Gelöstheit nach den harten Fehden, die sein Leben vor ‚Cluny' füllten. Der ‚Dialogus' erhellt das Endstadium des in der ‚via Abaelardi" sich zeigenden kontinuierlichen Erkenntnisprozesses. 3. Wenn auch in seiner frühesten Entwicklung der Glaube immer causa finalis seiner Denkbewegungen bildete, so hatte er bekanntlich doch in die Aufhellungskraft des natürlichen Erkenntnisvermögens ein größeres Maß an Vertrauen gesetzt ... Im ‚Dialogus' erfahren dann zuletzt natürliches Denken und Offenbarungswahrheit als wesensverschiedene Bereiche eine klare Abgrenzung" (227 f.). Alles das ist zwar nicht in jeder Hinsicht neu, jedoch übersichtlich vorgetragen und gut belegt. — Warum das Proslogion Anselms nach einer alten Ausgabe (Köln 1673) zitiert wird und nicht nach der neuesten kritischen von F. S. Schmitt (Seckau 1938), bleibt ohne Begründung. J. Beumer, S. J.

Lang, Justin, O. F. M., Die Christologie bei Heinrich von Langenstein. Eine dogmenhistorische Untersuchung (Freiburger Theologische Studien, 85). 8° (XV u. 390 S.) Freiburg 1966, Herder. 42.— DM. — Die Scholastiker des 14. Jh. treten mehr und mehr in das helle Licht der Geschichte, und unter ihnen ist sicher Heinrich von Langenstein, auch Heinrich von Hessen genannt (1325—1397), einer der bedeutendsten. Der Verf. widmet daher mit Recht einem wichtigen Kapitel seiner Theologie, der Christologie, eine eingehende Darstellung. Allerdings sollte man mit den Superlativen etwas sparsamer umgehen: „Der vielleicht fruchtbarste Schriftsteller seiner Zeit, jedenfalls der vielseitigste" (31), „an der Spitze aller deutschen Spätscholastiker ... riesiges Lebenswerk dieses ‚Leibniz des 14. Jahrhunderts' " (V). Wenn das ganz der Wahrheit entspräche, bliebe es unverständlich, warum allem Anschein nach kein einziges Werk von ihm im Druck herausgekommen ist. Immerhin läßt sich nicht bestreiten, daß Heinrich in mannigfacher Weise (als Lehrer, Schriftsteller, Prediger und zudem als Organisator der Wiener Universität) auf die wissenschaftlichen und kirchenpolitischen Strömungen seiner Epoche nachhaltig eingewirkt hat. Der Verf. berichtet zunächst ausführlich über Leben (3—30) und Schriften (31—78; leider fehlt noch ein vollständiges Verzeichnis der Manuskripte), um dann genauestens die christologischen Aussagen in der Lehrentwicklung zu untersuchen (79—262); diese Entwicklung zeigt sich gemäß der Reihenfolge des Sentenzenkommentars, der Quästionen der Lectura Parisiensis, des Genesiskommentars, der Sermonesliteratur und des Traktats „De Verbo incarnato". Den Abschluß und Höhepunkt bildet die systematische und problemgeschichtliche Einordnung der Ergebnisse (263—366). Ein Textanhang bringt noch die Edition

des Traktats „De Verbo incarnato" (373—390). Aus dem Ganzen wird ersichtlich, daß Heinrich zwar durchweg die Denkformen dem Nominalismus entnimmt, aber zugleich auch in der Sache dem Augustinismus (über Gregor von Rimini), dem Skotismus und nicht zuletzt, und zwar in fortschreitendem Maße, dem Thomismus verpflichtet ist. Was die Christologie im besonderen anbelangt, so bestätigt sich hier das Gesagte; z. B. erscheint die Abhängigkeit vom Skotismus eindeutig bei der Bestimmung des Motivs der Menschwerdung (210—213: Genesiskommentar). Betreffs des thomistischen Einflusses erklärt indes der Verf. mit begründeter Vorsicht: „Innerhalb der eigenen Lehrentwicklung macht sich eine zunehmende Rückkehr Heinrichs zu der thomasischen Christologie bemerkbar. Dazu muß allerdings gesagt werden, daß diese spürbare Orientierung an den Anschauungen des Aquinaten vor allem bedingt ist durch den Inhalt der Spätwerke Heinrichs. Die heilsgeschichtliche Linie des Genesiskommentars und der Sermonesliteratur ist von ihrer Thematik her in besonderer Weise auf die einmalig dastehenden soteriologischen Ausführungen des Aquinaten verwiesen. Damit soll die Vermutung von A. Lang, daß in der Wiener Zeit für Heinrich ein allgemeiner theologischer Gesinnungswandel ... stattgefunden habe, nicht in Frage gestellt werden. Nur gelingt es mir nicht, dies an Hand der hier untersuchten christologischen Texte überzeugend nachzuweisen" (355). Wichtiger als diese mehr literarkritische Erkenntnis ist vielleicht die Feststellung: „Bei aller Freude (Heinrichs) an der dialektischen Spekulation ist doch die heilsgeschichtliche Linie, in der Christus steht, die Dominante in der Darstellung und Nutzbarmachung seines Geheimnisses" (370). Die Theologiegeschichte wird die Liste der von Heinrich zitierten „doctores" interessieren (333 f.): Aegidius, Albertus, Alexander, Armancanus, Aureolus, Bonaventura, Durandus, Eliphat, Mayronis, Gregor von Rimini, Heinrich von Gent, Holkot, Abt Joachim, Grosseteste, Mirecourt, Ockham, Walsingham, Roger Swinshead, Scotus, Thomas von Aquin, Thomas von Straßburg, Wilhelm von Alvernia, Wilhelm von St. Amour, Wilhelm von Guarro. — Also im ganzen ein verdienstvolles und anregendes Werk.

J. Beumer, S. J.

Ioannis Duns Scoti O. F. M. Opera omnia, XVII. Lectura, distinctiones VIII—XLV. Iussu et auctoritate Rmi. P. Constantini Koser, studio et cura commissionis Scotisticae ad fidem Codicum edita praeside *O. Carolo Balić*. Fol. (XIX und 639 S.) Civitas Vaticana 1966. — Der 17. Band der neuen Scotusedition enthält die noch ausstehenden distinctiones der Lectura. In der Einleitung bringen die Herausgeber die schon im vorhergehenden Band angekündigte ausführliche Darlegung der im Zusammenhang mit der Lectura auftretenden textkritischen Fragen: die Beschreibung der drei bekannten und verwerteten Mss. (Cod. Anon. [Padua] 178 [P]; Cod. Vat. palat. lat. 993 [R]; Cod. [Wien, Nationalbibliothek] lat. 1449 [V]), die Prinzipien der Bewertung der Mss., die Authentizität. Die Edition richtet sich in der Regel nach P, spricht aber auch R eine ‚magna auctoritas' zu, während V eine geringere Bedeutung beigemessen wird. Als Grund wird folgender hypothetischer Zusammenhang der Mss. vorgestellt:



Herausgestellt wird auch die Abhängigkeit mancher nachscotistischer Sentenzenkommentare (ausführlich belegt für die des Robert von Cowton und des Thomas Sutton) von der *Lectura*. — Bei einer ersten Durchsicht konnten wir keine wesentlichen Lehrunterschiede zur wenige Jahre später verfaßten Ordinatio feststellen. Wertvoll ist die Behandlung der quaestiones, welche die Hrsg. in der Ordinatio als interpoliert vermuten. Das gilt vor allem für die wichtige distinctio 39. Die textlich oft sehr verschiedenen Formulierungen lassen eine unmittelbare Abhängigkeit der Ordinatio von der Lectura als unwahrscheinlich erscheinen, vor allem, da die

Ordinatio keineswegs alle Fragen ausführlicher und gründlicher behandelt als die Lectura. Somit wird die erstmals edierte Lectura ein wesentliches Hilfsmittel der Scotusforschung werden. R. Lay, S. J.

Beisser, Friedrich, Claritas scripturae bei Martin Luther (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 18). Gr. 8° (199 S.) Göttingen 1966, Vandenhoeck & Ruprecht. 22.— DM. — Das hier vorgelegte Thema ist nicht ganz neu (siehe z. B.: R. Hermann, Von der Klarheit der Heiligen Schrift [Berlin 1958]; H. Preuß, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation in Zusammenhang der Stellung Luthers zu den anderen theologischen Autoritäten seiner Zeit [Leipzig 1901]), immerhin macht es eine erschöpfende Behandlung, die zudem vielleicht eine endgültige Antwort werden könnte, nicht überflüssig. Der Verf. stellt sich drei Fragen: 1. Wie begründet Luther die claritas scripturae?; 2. Was heißt claritas scripturae?; 3. Wie kommt es zur Klarheit der Schrift? Dem entsprechen die drei großen Kapitel. Im einzelnen werden folgende Punkte auseinandergesetzt: Der Begriff „littera" bei Luther, seine exegetische Methode, die Bedeutung der Geschichte für die biblische Auslegung, die Position des Erasmus, Unterschied zwischen claritas externa und claritas interna, nähere Bestimmung des Begriffs „claritas" (Eindeutigkeit, Evidenz, leuchtende Klarheit, claritas und puritas, claritas und Verbogenheit), einiges über Luthers Umgang mit der Schrift, die Mittel der clarificatio scripturae (Naivität, Tradition, Heiliger Geist), die Wirklichkeit Gottes und das Wort. Entscheidend sind die Ausführungen über die Rolle, die der Heilige Geist nach Luther bei der Verdeutlichung der Schrift einnimmt. Alles wird reichlich mit Texten aus den Werken des Reformators belegt. Für den katholischen Theologen dürfte das am meisten von Interesse sein, was zu Luthers Meinung über Nikolaus von Lyra und zu seiner Beurteilung der Tradition gesagt wird. Übertreibt B. nicht ein wenig, wenn er behauptet: „Innerhalb der mittelalterlichen Beschäftigung mit der Schrift ist die historische Auslegung des Nikolaus eine Randerscheinung" (70)? Gut ist hingegen Luthers Stellung zur kirchlichen Tradition gekennzeichnet: „Luther hat sich nicht nur mehrmals ausdrücklich zum altkirchlichen Dogma bekannt, es finden sich auch in seinen Schriften auf Schritt und Tritt Äußerungen, die auf dieses Dogma Bezug nehmen und es verteidigen. Nach seiner Überzeugung wird damit freilich nicht eine zweite Lehrquelle anerkannt; diese Funktion bleibt allein der Schrift vorbehalten. Das Dogma wird vielmehr deswegen rezipiert, weil Luther darin ausgesprochen findet, was die Schrift sagt" (148). Wenn man etwas vermissen könnte, wäre es am ehesten ein Eingehen auf das praktische Verhalten Luthers, das ihn wiederholt eine Art von Lehrautorität ausüben ließ, wenn er nicht nur gegenüber Anhängern der alten Kirche und den „Schwarmgeistern", sondern auch gegenüber den Bestreitern der Realpräsenz im evangelischen Lager, die sich gleichfalls auf die Klarheit der Schrift beriefen, seine eigene Meinung durchsetzte. — Das sachliche Problem wird vom Verf. mehr indirekt berührt. Es ist aber kaum ein Zweifel darüber möglich, daß Luthers Lösung, die schließlich in einem Subjekivismus endet, das Lehrchaos nicht hintanhält. Zwar hat es einen richtigen Sinn, wenn B. feststellt: „Es ist der Heilige Geist bei Luther die Macht, die uns das Wort in frommer Naivität hören läßt, es ist der Geist die Macht, die jenes Durchtragende für uns festhält, das wir ‚Tradition' nannten, gewiß ist es auch der Geist, der das Wort in unser Herz senkt und uns daran glauben läßt" (181). Aber vom katholischen Standpunkt wäre hinzuzufügen: Es ist auch der Geist, der in der Kirche waltet und Gottes Wort an die einzelnen vermittelt. Aber damit würden die interkonfessionellen Differenzen unmittelbar betroffen. J. Beumer, S. J.

de Soto, Domingo, Relección „De Dominio". Edición crítica y Traducción, con Introducción, Apéndices e Indices por *Jaime Brufau Prats*. — *Ders.*, De Legibus. I. Tratado de la ley en general. Edición crítica y Traducción, con Estudio preliminar, Notas e Indices, por *Francisco Puy y Luis Núñez* (Publicaciones de la Cátedra Francisco Suárez [Ediciones críticas de Textos clásicos, Serie IV, 1 u. 2]). Gr. 8° (XXIX/229 u. XCV/187 S.) Universidad de Granada 1964 u. 1965. — Die Cátedra „Francisco Suárez" möchte in der 4. Reihe ihrer Veröffentlichungen das rechtliche und politische Denken der Klassiker der spanischen Geistesgeschichte

in kritischen Editionen zugänglich machen. Die erste Nummer dieser Reihe verdanken wir Jaime Brufau Prats, der sich schon früher mit Sotos Werken beschäftigt hat (El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder [Salamanca 1960]). Er legt eine sorgfältige kritische Ausgabe von dessen Relectio ‚De Dominio' vor, die sich auf die vier erhaltenen Handschriften von Granada, Sevilla, Palencia und Valencia stützt und dem lateinischen Text eine spanische Übersetzung beigibt. Mit dieser textkritischen Edition ist es uns jetzt leichter, das Denken Sotos über Fragen zu verfolgen, die seine Zeit stark beschäftigten, was z. B. Eigentum sei, ob der Kaiser der Herr der Welt sei, mit welchem Recht die Spanier ihr Reich in den neuentdeckten Gebieten aufbauten. Das erste Zeugnis von Sotos Bemühen zu diesen Problemen ist Ott. lat. 714, der der Vorlesung von 1534—1535 angehört. Aus dem gleichen Vorlesungsjahr stammt die Relectio. Ihr Wert liegt nicht nur darin, daß Soto hier seine Gedanken ausführlicher entwickelt als in der Vorlesung, sondern auch in dem Umstand, daß Sotos ausführliche Behandlung des Themas im Jahr 1540—1541 uns im Ott. lat. 781 leider nicht erhalten ist. Auch ein späteres Zeugnis, M 19 von Valencia, eine Mitschrift der Vorlesung von 1552—1553, die unmittelbar zu Sotos großem Werk ‚De Iustitia et Iure' überleitete, hat keine große Bedeutung. Der Herausgeber hat mit sicherem Griff das wertvollste ungedruckte Dokument, das dieses bedeutende Werk vorbereitet, ausgewählt und in einer guten Ausgabe wissenschaftlicher Arbeit zugänglich gemacht. — Der zweite Band der Reihe befaßt sich mit der Gesetzeslehre Sotos. Auf gut 100 Seiten führt Francisco Puy Muñoz den Leser in die Welt der Rechtsphilosophie Sotos ein. Dieser Einleitung folgt der Abdruck des Kommentars in I II qq. 90—97 aus Ott. lat. 782. Mit dieser Handschrift hat der Herausgeber Luis Núñez Contreras den besten uns erhaltenen Text herausgegriffen. Aber warum wurde dieser Abdruck nicht nach dem Vorbild der Arbeit von Brufau Prats zu einer kritischen Ausgabe erweitert? Gewiß wäre es nicht einfach gewesen, den Text der Studentenmitschrift von Escorial P III 28 mit abzudrucken. Aber man fragt sich, warum Handschrift 120 — Z — 15 aus Madrid vom Archivo de la Universidad Central nicht zum Vergleich herangezogen wurde. Handschrift 1198 vom Archivo Histórico Nacional wird für gewöhnlich dem Jahr 1553—1554 zugeschrieben. Tatsächlich ergibt eine Prüfung, daß er mit geringen Ausnahmen demselben Vorlesungsjahr wie Ott. lat. angehört. Selbst wenn ein Textvergleich keine wesentlichen Änderungen der Textgestaltung herbeiführen sollte, erwartete man doch eine Erklärung, warum die genannten Handschriften nicht herangezogen wurden. Die Herausgeber kündigen die Herausgabe der folgenden Quästionen von Ott. lat. 782 an. Mögen sie die mühevolle Arbeit des Vergleiches der verschiedenen Handschriften nicht scheuen. K. J. Becker, S. J.

Seiferth, Wolfgang, Synagoge und Kirche im Mittelalter. 8° (247 S.) München 1964, Kösel 19.50 DM. — Unter den wertvollen Büchern und Sammelwerken, die nach dem 2. Weltkrieg über die Juden und ihre Geschichte in Europa geschrieben wurden, nimmt S.s Buch eine gewisse Sonderstellung ein. Es enthält eine sehr erwünschte Ikonographie zum Thema Kirche und Synagoge. Die eindringliche Deutung der 48 Bildtafeln macht schaubar, wie die frühmittelalterliche Eintracht der königlichen Frauen Ekklesia und Synagoge sich immer mehr, vor allem durch die Kreuzzüge, zum Streitgespräch, zur Verachtung und Vertreibung der Synagoge und schließlich, seit der Renaissance, zur Aufhebung der Gegensätze in der Gestalt der Ecclesia aeterna entwickelt. Der Autor macht das Streitgespräch hörbar, indem er eine reiche Fülle theologischer, soziologischer und kulturhistorischer Aussagen des Mittelalters um den ikonographischen Kern des Buches fügt. Tiefsinniges steht neben Fehldeutungen, die zu Fehlhaltungen bis ins 20. Jh. hinein wurden. Es erscheinen wahre Modellfälle christlicher Ideologie, wie die von Innozenz III. und Thomas von Aquin vertretene Lehre, Gott habe die Juden wegen des Gottesmordes für immer zur Sklaverei bestimmt, ihr Vermögen der Kirche und dem Staat zur freien Verfügung überlassen. S.s Buch ist wissenschaftlich und lebensnah. Es zeigt in einer sehr gepflegten Sprache die Hauptlinie der Entwicklung. Vollständigkeit war nicht sein Ziel. So wird man auch weiterhin zur Ergänzung und Korrektur die kurze Gesamtdarstellung im Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, den Artikel „Ekklesia und Synagoge" von Adolf Weis benutzen müssen. Durch die neueste

Literatur ist u. a. Paul Webers These vom großen Einfluß des geistlichen Schauspiels auf die mittelalterliche Kunst in Frage gestellt worden. Ergänzungsbedürftig ist vor allem S.s allzu knappe Andeutung der nachmittelalterlichen Entwicklung. Alles in allem ein Buch, wie wir es von den Gelehrten wünschen.

E. Syndicus, S. J.

3. Theologie der Heiligen Schrift

Bright, John, Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes. Gr. 8° (XXVIII u. 556 S.; 16 farbige Karten) Düsseldorf 1966, Patmos. 46.— DM. — Das amerikanische Original des Buches erschien 1960 und hat sich rasch weite Anerkennung erworben. Bright, Professor für Altes Testament und Hebräisch am Union Theological Seminary in Richmond (Virg.), ist Schüler von W. F. Albright. Damit ist in etwa seine Haltung gegenüber den biblischen Traditionen der Vor- und Frühgeschichte Israels bestimmt. Sie werden, ohne einem biblischen Dogmatismus zu huldigen, als Geschichtsquelle ernster genommen als in manchen Kreisen deutscher Literarkritiker, mit deren Positionen sich B. ausführlich auseinandergesetzt hat. Man kann wohl sagen, daß diese positivere Haltung zu den biblischen Quellen durch die Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte manche gute Stütze erhalten hat. Es ist daher nur zu begrüßen, daß dem deutschen Leser nun auch eine kompetente Darstellung der Geschichte Israels aus der Sicht dieser stärker von den archäologischen Funden des Alten Orients inspirierten amerikanischen Forschungsrichtung zur Verfügung gestellt wurde. Die deutsche Ausgabe hat an Stelle des ursprünglichen Vorworts ein neues aus der Feder von *Prof. Botterweck*, Bonn, erhalten. Es weist nachdrücklich auf die religiöse Tiefenschicht und theologische Relevanz der Geschichte Israels wie auch auf die unterschiedliche Bewertung der biblischen und altorientalischen Quellen bei den verschiedenen Forschern hin und stellt so eine glückliche Vororientierung für den Leser dar. Die von *Ursula Schierse* besorgte Übersetzung ist ausgezeichnet. Klar, prägnant, flüssig und von guter Sachkenntnis getragen. Nur bei der Schreibung altorientalischer Namen haben sich etliche Fehler und Inkonsequenzen eingeschlichen, und einiges wird der üblichen deutschen Terminologie nicht gerecht. „The Protoliterate Period" in Mesopotamien kann man kaum mit „Zeit der Protoliteratur" (8) wiedergeben. Eher geht schon, wenn man nicht auf „frühe Schriftkultur" übergehen will, „frühliterarische Kultur" (12), die dann allerdings einige Zeilen weiter versehentlich zu „vorliterarische Kultur" (12; ebenso 20) geworden ist. Ebenso ist „im späten Gerzea" (12; statt: Gerzeh) nicht brauchbar. Ferner sind dem Bemühen um einen kräftigen und flüssigen deutschen Stil manche vorsichtigeren und wissenschaftlich daher besser vertretbaren Formulierungen des Originals zum Opfer gefallen, indem einschränkende Partikeln wie „possibly", „perhaps", „virtually" unterschlagen wurden. Damit werden dem Autor apodiktische Aussagen unterschoben, die er nicht getan hat. S. 121 ist ein Satz, der von Midianitern (Qenitern) in Israel und unter den Amalekitern sprach, so aufgelöst, daß nunmehr auch Amalekiter zu Israel gehören! S. 79 sind die Namensformen für Habiru („Khapiru, ʿApiru, or Ḫabiru") mit „Chabiru, Apiru oder Ḫapiru" wiedergegeben; dadurch wird die zugehörige Anmerkung, daß die erste Schreibweise vorzuziehen sei, falsch, da es sich um die Frage, ob „b" oder „p" richtiger ist, handelt. Das sind gewiß nur seltene Kleinigkeiten, die die Qualität der Übersetzung im ganzen kaum beeinträchtigen. Immerhin wäre bei einer evtl. Neuauflage Grund genug, den Text noch einmal genau zu überprüfen. Sehr erfreulich ist, daß die Bibliographie weitergeführt und für den deutschen Leser aufgefüllt wurde, und daß zu dem ausführlichen Register der Bibelstellen, der Personen und Sachen nun auch ein Autorenregister getreten ist.

J. Haspecker, S. J.

Westermann, Claus, Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien (Theol. Bücherei, 24). 8° (359 S.) München 1964, Kaiser. 15.80 DM. — Anders als bei den meisten heute so beliebten Veröffentlichungen „Gesammelter Studien" bilden Neudrucke bereits erschienener Arbeiten in diesem Band den geringeren und wohl auch weniger wichtigen Teil. Es handelt sich um fünf Studien, die einheitlich

aus der Beschäftigung mit den Psalmen erwachsen sind: Hoffen im AT; Struktur und Geschichte der Klage; Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen; Zur Sammlung des Psalters; Der 90. Psalm (kurze Ausdeutung als Predigthilfe). Von den vier neuveröffentlichten Arbeiten sind die beiden ersten Vorstudien für Kommentare und haben fast den Umfang von Monographien. „Arten der Erzählung in der Genesis" (9—91) sucht die noch aus vorliterarischen Schichten stammenden Erzählungstypen genauer zu bestimmen, sie nach Alters- bzw. Ursprünglichkeitsstufen zu klassifizieren und schließlich auch die größeren Komplexe: Urgeschichte, Abrahamgeschichte, Esau-Jakobgeschichte nach ihrem Aufbau und vorherrschendem Erzählungstyp zu charakterisieren. Diese ganze form- und motivgeschichtliche Untersuchung möchte zugleich ein Beitrag zur Klärung des Geschichtswertes der Patriarchenerzählungen sein, auf den allerdings nicht mehr ausführlicher eingegangen wird. Von den vielerlei Formen, in denen die Verheißungserzählung bei den Vätern begegnet, gehört die Verheißung des Sohnes (sehr zu unterscheiden von der Mehrungsverheißung!) und (höchstwahrscheinlich) die Verheißung des Landes zur ältesten und ursprünglichsten Schicht. Bei ihnen geht es um Erhaltung und Lebensraum der Familie. Familien-Erzählung als Grundtyp weist ihrerseits in „ein vorgeschichtliches Stadium, in dem die Familie die bestimmende Gemeinschaftsform ist" (90). Volks- und Segensverheißungen erscheinen demgegenüber als sekundär. Für alle echten Erzählungen in Gen 1—11 wird als einheitliche Thematik „Sünde und Strafe" (letztere unmittelbar durch Gott) festgestellt und damit die bekannte Charakterisierung der Urgeschichte als „Anwachsen der Sünde" bzw. „ständig sich erweiternde Kluft zwischen Mensch und Gott" (so *von Rad)* richtig ergänzt und korrigiert. W.s Studie ist vielfach skizzenhaft, läßt bewußt viele Fragen offen oder spricht sie nur aus, ohne Antwort zu geben, und wirkt gerade deshalb sehr anregend. — Auf die zweite größere Studie des Bandes: „Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas" (92—170) braucht hier nicht im einzelnen eingegangen zu werden. Ihre Hauptergebnisse sind in die Einleitung des inzwischen erschienenen Kommentars zu Is 40—66 (ATD, 19 [Göttingen 1966]) eingearbeitet und leicht zugänglich. Die beiden anderen Neuveröffentlichungen sind zwei Vorträge, deren Aktualität schon in ihren Titeln offen zutage liegt: „Die Mari-Briefe und die Prophetie in Israel" (171—188) und „Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den außerisraelitischen Religionen" (189—218). J. Haspecker, S. J.

Benoit, Pierre, Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze. Gr. 8° (336 S.) Düsseldorf 1965. Patmos. 35.— DM. — In guter deutscher Übersetzung wird hier eine Reihe von Aufsätzen des bekannten französischen Exegeten aus dem Dominikanerorden dem deutschen Leserkreis dargeboten. Sie werden gewiß eine breite Aufmerksamkeit finden, sowohl wegen der Bedeutsamkeit und Aktualität der Themen wie auch wegen der klaren und verständlichen Art der Darstellung. Im ersten Aufsatz stellt B. die Frage nach der Inspiration der Septuaginta (15—22); er möchte diese Frage zu ernster Diskussion stellen, weil die Septuaginta offenbarungsgeschichtlich eine Art Mittelstellung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament habe, was an drei Septuaginta-Zitaten im Neuen Testament (Ps 16, 8—11; Is 7, 14; Gen 12, 3.18) erläutert wird. Es folgt eine gute Abhandlung über die formgeschichtliche Methode (23—50): Ihre literarischen Prinzipien werden im allgemeinen anerkannt; berechtigte Kritik findet die Rückführung des Evangelienstoffes auf das anonyme Kollektiv der Gemeinde und die damit zusammenhängende hyperkritische Einstellung der Methode zur geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Evangelien. — Nach diesen beiden hermeneutischen Fragen kommt ein Abschnitt mit drei Themen zur Theologie der synoptischen Evangelien: „Die Gottheit Jesu" (53—72), „der Glaube nach den Synoptikern" (73—85) und „die eucharistischen Einsetzungsberichte und ihre Bedeutung" (86—109); alle drei Abhandlungen bieten übersichtliche Zusammenfassungen des weitverzweigten Stoffes und führen doch tief in die jeweilige Frage ein. — Aus der Leidens- und Auferstehungsgeschichte werden folgende Themen behandelt: „Der Prozeß Jesu" (113—132), „Jesus vor dem Synedrium" (123—148) — in diesen beiden Untersuchungen, die sich teilweise überschneiden, wird die These vertreten, daß die „Nachtsitzung" mit dem von Johannes bezeugten Verhör vor Annas zusammen-

fällt und die Prozeßführung vor dem Hohen Rat erst am Morgen des Freitag stattfand; Verf. kommt zu diesem Urteil auf Grund einer Vergleichung von Mt/Mk einerseits mit Lk/Jo anderseits. „Prätorium, Lothostrotos und Gabbatha" (149—166): Hier zeigt der Verf. mit guten Gründen, daß das Prätorium nicht mit der Burg Antonia, sondern mit der alten Königsburg des Herodes im Nordwesten der Stadt zu identifizieren ist. „Der Tod des Judas" (167—181): Auf Grund der beiden Berichte (Mt und Apg) wird versucht, den historischen Kern vom legendären Zuwachs in der volkstümlichen Überlieferung zu scheiden. In einem langen, sehr guten Aufsatz über „die Himmelfahrt" (182—218) unterscheidet der Verf. die mit der Auferstehung praktisch zusammenfallende Erhöhung des Herrn zur Rechten des Vaters von dem sichtbaren Aufstieg vor den Augen der Jünger, der nicht den Eintritt Jesu in seine Herrlichkeit bedeutet, sondern seinen Abschied von den Jüngern am Ende der Erscheinungszeit. — Eine letzte große Abteilung bringt Themen aus der paulinischen Theologie: „Gesetz und Kreuz nach Paulus" (221—245); „Leib, Haupt und Pleroma in den Gefangenschaftsbriefen" (246—279); „der neutestamentliche Ursprung des apostolischen Glaubensbekenntnisses" (280 bis 295); schließlich eine Konfrontierung von Heidentum und Christentum: „Seneca und Paulus" (297—320). Die ersten beiden Aufsätze dieses Abschnittes führen tief in die paulinische Theologie ein. Es sei vermerkt, daß B. in der Lehre des Apostels von der Kirche als einem „Leibe" schon im 1. Korintherbrief und im Römerbrief im wesentlichen dieselbe Anschauung ausgesprochen findet wie in den Gefangenschaftsbriefen. Auch hierin finde ich seine Darlegung überzeugend. Problematisch wird wohl immer noch die Erklärung der Einheit des „Leibes Christi" (= Kirche) mit Christus bleiben. Ist sie vorzustellen als Eingliederung in den individuellen, verklärten „Leib" Christi, wie B. die Lehre des Apostels zu deuten scheint, oder ist sie in anderer Weise deutbar? — Die Aufzählung der in diesem Buch zur Sprache kommenden Themen dürfte bestätigen, daß es sich um wichtigste Fragen aus der Exegese und Theologie des Neuen Testamentes handelt, die ein allgemeineres Interesse finden werden. Hervorgehoben sei nochmals die gute Eindeutschung der französischen Originalfassung, derzufolge das ganze Buch leicht und angenehm lesbar ist. Dafür sei dem Übersetzer zu guter Letzt noch besonders gedankt. K. Wennemer, S. J.

Schiwy, Günther, Weg ins Neue Testament. Kommentar und Material. Bd. 1: Das Evangelium nach Matthäus, Markus und Lukas. — Bd. 2: Das Evangelium noch Johannes. Die Apostelgeschichte. Gr. 8° (391, 314 S.) Würzburg 1965, 1966, Echter. — Dieses Kommentarwerk soll sich über das ganze Neue Testament erstrecken. Um es würdigen zu können, muß man seine Zielsetzung bedenken. Verf. will laut Vorwort „ein Nachschlagewerk für jeden anspruchsvollen Bibelleser, nicht zuletzt für den Seelsorger, Studenten, Gruppenleiter und höheren Schüler" bieten. Als Nachschlagewerk soll es außer der laufenden Kommentierung des neutestamentlichen Textes auch die biblischen Realien (Geschichte, Geographie, Topographie, Namendeutung u. a.) enthalten, einschlägige Texte aus dem Alten Testament und aus der neutestamentlichen Umwelt (Hellenismus und Spätjudentum) beibringen, die irgendwie zur Beleuchtung des neutestamentlichen Gedankengutes und zur Erhellung ihres Hintergrundes beitragen können, schließlich und nicht zuletzt in häufigen philosophisch-theologischen Reflexionen die Offenbarungsinhalte der neutestamentlichen Schriften mit der entfalteten Theologie der späteren Zeit und mit unserem modernen Denken zu verbinden suchen. Es brauchte wohl jugendlichen Mut, um sich eine solche Arbeit vorzunehmen, und noch mehr Energie und Schaffenskraft, um sie durchzuführen. Wir dürfen sagen, daß der Verf. sein Ziel im wesentlichen erreicht hat. Die beiden vorliegenden Bände bezeugen es; ein dritter soll noch folgen. Ob allerdings ein einziger Band genügen wird, um den noch fehlenden Stoff aufzunehmen, dürfte zweifelhaft sein. Die beiden fertiggestellten Bände bieten einen knappen Kommentar zu den Evangelien und zur Apostelgeschichte, der streckenweise mehr Paraphrase des Textes als Kommentar zum Text ist; die sachlich und vor allem theologisch bedeutsameren Stellen finden eingehende Erklärung. Verf. zeigt sich vertraut mit den Ergebnissen der modernen biblischen Forschung, die er nicht weiterführen, wohl aber einem weiteren, interessierten Publikum bekanntmachen möchte. Die eigentliche Stärke dieses neuartigen Kom-

mentars liegt in den beigebrachten Materialien, in der reichen Sammlung von biblischen und außerbiblischen „Parallelen" und in der weiterführenden und vertiefenden theologischen Reflexion. Gerade durch letztere und durch die vielen, oft sehr interessanten und für den Nichtfachmann schwer zugänglichen Auszüge aus der Literatur der Umwelt wird das Werk des Verf. vielen sehr willkommen sein. Möchte es ihm gelingen, in nicht allzulanger Zeit den Rest des Kommentarwerkes fertigzustellen. K. Wennemer, S. J.

Argyle, A. W., The Gospel according to Matthew. Commentary (The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible). Kl. 8° (IX u. 227 S.) Cambridge 1963, University Press. 15.— Sh. — Die neue Reihe ist vorwiegend als Lehrmittel für den Unterricht an Schulen gedacht und richtet sich an exegetisch interessierte Laien. Die Einleitung (1—13) gibt die Einteilung nach Bacon (1930) und zeichnet die Eigenart des Matthäusevangeliums: Es wendet sich an judenchristliche Gemeinden, enthält viele Ausführungen über Fragen der Moral und Kirchenzucht, betont den Missionsgedanken, bringt etwa 90 % des Evangeliums nach Markus (anderes aus „Q") und entstand wohl im syrischen Antiochien (nicht vor 80). — Einige Proben mögen die Exegese A.'s kennzeichnen: Es besteht kein Grund, die Geschichtlichkeit der Jungfrauengeburt (1, 18 [27]) anzuzweifeln, da sie in Beziehung stehe zum Geheimnis der Auferstehung. Jesu „Brüder" (13, 55 [110]) seien jüngere Kinder Mariens und Josefs. Die „Armen" (5, 3 [45]) sind das heilige Volk, das auch unter der Fremdherrschaft dem Glauben treu blieb. „Petra" (16, 18 [126]) ist vielleicht der Glaube des hl. Petrus oder Petrus als Sprecher des Glaubens. Fundament der Kirche wurde Petrus durch die 1. Pfingstpredigt, einziger Kirchengrund ist Christus. Jo will den Tod Jesu mit der Lämmerschlachtung (26, 17 [197 f.]) synchronisieren; das Abendmahl war wohl ein Passamahl (der Verf. zählt zur Begründung dieser These insgesamt sieben Gründe auf). Die Anspielung auf Ex 24 (26, 28 [200]) schließt den Opfergedanken ein, d. h. die Zuwendung des Opferblutes, das vergossen wird zum Wohle anderer. Das Nachtverhör (26, 59 [206]) wird von A. nur als informelle Untersuchung durch die sadduzäischen Priester betrachtet. Beim Einzug Jesu in Jerusalem hatte Jesus seinen Messiasanspruch öffentlich zu erkennen gegeben. Die „Blasphemie" wurde darin gesehen, daß er Anspruch erhob auf das „Sitzen zur Rechten". — Ein guter Sachindex mit Glossar schließt das Buch ab. Die knappen, verständlichen Erklärungen hinter jedem Textabschnitt deuten den Wortsinn und die Theologie und verweisen auf die Zeitgeschichte. Mit einigem (Brüder Jesu, Petrus) sind wir nicht ganz einverstanden, doch im ganzen entspricht das Werk vollauf seinem Zweck.
F. W. Koester, S. J.

Flender, Helmut, Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas (Beiträge zur evangelischen Theologie, 41). Gr. 8° (151 S.) München 1965, Kaiser. 14.— DM. — Der 1. Teil dieses anregenden Buches befaßt sich mit der dialektischen Darstellungsweise des Lk, in dem sich häufig verschiedene Formen der Zueinanderordnung bestimmter Themenkreise finden. F. unterscheidet im einzelnen zwischen einer *aspekthaften* Zuordnung (z. B. Mann—Frau [Zacharias—Maria; der Samariter—Martha] oder: Das Ende kommt plötzlich [so vor den Jüngern: 17, 22 ff.] — es kommt offenkundig [so vor dem Volk: Kap. 21]; Rolle des Petrus [Apg. 11] — Rolle des Jakobus bei Übernahme der Urgemeindeführung [Apg. 15]), einer *überbietenden* Zuordnung (Johannes—Jesus [Kap. 1—2]; die Aussendung Kap. 9 bis Kap. 10 [wo sie bereits eine Vorausdarstellung der Heidenmission bildet]) und einer *antithetischen* Zuordnung (2 mal 4 Selig- und Weherufe; verschlossene—aufgeschlossene Zuhörer [Pharisäer—Sünderin u. a.]; Jünger—Verwandte Jesu [8, 9—21]; der zur Herrlichkeit bestimmte Kyrios — der zum Leiden erniedrigte Menschensohn [vgl. die drei Leidensweissagungen]). — Der 2. Teil betrachtet das Lk-ev. vorwiegend in seiner Eigenschaft als „Botschaft an die Welt". F. zeigt hier auf, wie Christus von Lukas zugleich in seiner *irdischen* und *himmlischen* Existenzweise vorgestellt wird. Lukas schöpft dabei aus vorpaulinischen Überlieferungsstoffen in hellenistischer Denkform (vgl. 1 Tim 3, 16; Röm 1, 3 f.). So wird Christus 1, 32 als König bezeichnet, 1, 35 als Gottes Sohn durch heiligen Geist. 22, 67 bekennt sich Christus selbst vor dem Synedrium — der Frage: „Bist du der Messias?" in seiner

Antwort ausweichend — deutlich als „Menschensohn zur Rechten, Sohn Gottes". Auch der Kyriostitel enthält in ähnlicher Weise die doppelte Bedeutung von „irdisch—himmlisch": er besagt zugleich „irdischer Herr" und (verhüllend) „Erhöhter". Diese Verbindung von Apologetik und Heilskerygma kommt bei Lukas zum Ausdruck in der Engelsbotschaft (2, 10—14): In den Vokabeln Euangelion, Soter, Eirene klingen sowohl kaiserliche wie messianische Motive an. Der Einzug Jesu in Jerusalem dagegen wird entpolitisiert: Christus geht zum Tempel, und der Name „David" wird nicht erwähnt. F. betont, daß nach 1, 1—4 Jesu Geschichte — ähnlich wie die Profangeschichte — als *tatsächlich* aufgefaßt wird. Als Gottes Tat ist sie jedoch nur dem Glauben zugänglich (61). Während Paulus die heidnischen Begriffe „taufe", beschränke sich Lukas darauf, sie zu korrigieren. Die „Welt" werde vornehmlich als Gottes Schöpfung gesehen (67 f. zu Apg. 17, 16—34). So soll auch die Christusbotschaft eingehen in die weltlichen Ordnungen (69 ff.): Christus fordert zwar unbedingte Nachfolge, aber auch Treue im irdischen Tun (Kap. 14; 19, 11: Gleichnis von den Minen). Vor allem die vielen Tischszenen und -reden wollen die *Schöpfungs*ordnungen bei Lk zur Geltung bringen. Sie lehren das Eine Notwendige, Liebe und Demut. — Im 3. Teil seines Buches zeigt F. auf, wie die Erhöhung das *Telos* der atl. Heilsgeschichte bildet, den Anbruch seiner Herrschaft (22, 69: „von nun an") und die weltumfassende Heilsvollendung (Apg. 2, 33: Geistausgießung; 3, 21: Wunder; 5, 31: Vergebung). Besonders *Jerusalem* wird hervorgehoben als Ort des Heiles und des Gerichtes (98) und damit als Typos der Wege Gottes mit der Welt. Die Unzerstörbarkeit der Sache Christi (Apg. 5, 38 ff.: Gamaliel) scheint zu Lebzeiten des Evangelisten schon erwiesen. Die Kirche wird als das „wahre Israel" gesehen (107 ff.), das fortlebt in der Auferstehungshoffnung, in den Zwölfen, in der Geistausgießung und -leitung. Jesus als Mensch ist Beginn der neuen Zeit, aber himmlisch gleichzeitig mit Gott, nicht „Mitte der Zeit" (113). Die Johannesjünger (Apg. 19, 7) bedürfen noch der Taufe und Handauflegung durch einen Vertreter der apostolischen Kirche. Auch Paulus ist — wie die Zwölf — erwählt und unmittelbar geführt, dazu noch ausgezeichnet durch die Teilnahme am Leiden des Herrn. Das Heil ist *gegenwärtig* in der Geschichte (122 ff.) durch die Gaben und die Leitung des Heiligen *Geistes*, der schon in Jesus wirkte. Es ist gegenwärtig auch in der Begegnung mit dem erhöhten Christus, der, wie einst (4, 16), auch „heute" Gottes Reich kündet. Das Kreuz war nach Lk Justizmord (Apg. 2, 23 u. ö.), aber auch ein heilsgeschichtliches „muß". Seine Heilsbedeutung bei Lk ist umstritten. Beginn der neuen Welt ist das Mysterium der Auferstehung. — Das Buch gibt aus reichlicher und verarbeiteter Literatur sowie aus eigenen Beobachtungen eine wohlgeordnete Fülle von Sichten, Beziehungen und Verknüpfungen über das ganze Lk-ev. und die Apg. hin, aus der nur wenige Beispiele hier geboten werden konnten. Wertvoll erscheint mir vor allem die Feststellung, daß Lukas *tatsächliche* Geschichte — wenn auch in antiker Art — zu schreiben beabsichtigt. Er bietet eine Menge Erzählungen und Mahnungen für die Gemeinde wie für das Leben in der Welt, die von der Tradition, also nicht nur in ihrem „Daß" für bedeutsam gehalten wurden (hier wird vielleicht mancher noch etwas mehr formgeschichtliche Behandlung wünschen). Richtig betont F.: Die grundlegende Heilsgeschichte ist mit der Erhöhung des Herrn vollendet ... der Heilige Geist ist nicht verfügbar. Aber ist Gottes Anrede durch die Verkündigung der Kirche, durch die Geistspendung und Spendung der Sakramente, wie H. Schürmann meint (136, Anm. 279), nicht doch auch „Heilsgeschichte"?

F. W. Koester, S. J.

Siedlecki, Edmund J., A Patristic Synthesis of John VI, 54—55 (Pontificia Facultas Theologica Seminarii S. Mariae ad Lacum, Diss. ad Lauream, 27). Gr. 8° (298 S.) Mundelein 1956, St. Mary of the Lake Seminary. — Diese Dissertatio ad Lauream umfaßt ursprünglich drei Teile: 1. Eine Auslegung der beiden Verse Jo 6, 54—55 im Zusammenhang des Textes und im Lichte der modernen katholischen Exegese; 2. die patristische Exegese der Stelle, angefangen von der Didache bis zu Isidor von Sevilla im Westen und Johannes Damascenus im Osten; 3. eine Synthese der Väterlehre hinsichtlich der Eucharistie, wie sie sich aus ihrer Exegese ergibt. Im vorliegenden Buch kam die Hälfte zum Abdruck. Im ersten Teil eine ausführliche Analyse der Auslegung Augustins als des Hauptvertreters der

lateinischen Exegese (1—119) mit einem Appendix (Antwort des Fulgentius von Ruspe an seinen Freund Ferrandus (119—126); im zweiten Teil die Exegese des Chrysostomus (Antiochenische Schule) und des Cyrillus von Alexandrien (Alexandrinische Schule): 127—194; der dritte Teil (195—260) bringt das Abschlußkapitel der ursprünglichen Dissertatio: Die Synthese der Väterlehre. Auf S. 261—268 findet man die Disposition der Doktorarbeit in ihrem ursprünglichen Umfang. Ein umfangreiches Verzeichnis der Literatur zur Patristik gibt Zeugnis, daß der Verf. auch die moderne einschlägige Literatur zu Rate gezogen hat (269—298). — Man wird schwerlich ein Werk finden, das den vorgenommenen Gegenstand erschöpfender behandelt hat. In der Exegese der beiden Verse spiegelt sich die Eucharistielehre der Väter. Sie haben die Worte des Herrn vom Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes im realsakramentalen Sinn verstanden; wenn sie von einem geistlichen Verständnis der Verse oder von einem geistlichen Essen sprechen, so wenden sie sich gegen ein grobes, „kapharnaitisches" Mißverständnis und betonen den Glauben als den einzigen Zugang zu diesem Geheimnis, das in innigem Zusammenhang mit der Inkarnation des Gottessohnes und der Einigung der Menschheit mit dem Gottmenschen und seinem Leben steht. Als Hauptwirkung heben die Väter denn auch das Einswerden mit Christus hervor und die Gabe des ewigen Lebens, sei es, daß dies als schon in der Gegenwart vorweggenommenes Geschenk verstanden wird, sei es, daß es im streng eschatologischen Sinn als Gabe der Zukunft erwartet wird. Sie sehen auch die medizinale Wirkung des Sakramentes gegenüber der Bedrohung durch die Sünde und hinsichtlich der Entfaltung des übernatürlichen Lebens. Sehr eingehend stellt der Verf. die Lehre der Väter über die Notwendigkeit der Eucharistie und ihres Empfanges zum Heil heraus. Sie sehen in Jo 6, 54—55 einmütig ein diesbezüglich verpflichtendes Gebot des Herrn. Sie verstehen den Empfang der Eucharistie auch als notwendiges Mittel zum Heil, und zwar im Sinne einer absoluten Notwendigkeit. Verf. glaubt aber bei den Vätern genügend Hinweise und bei Fulgentius die ausdrückliche Lehre zu finden, daß der aktuelle Empfang notfalls ersetzt werden könne durch den Empfang „in voto" bei der Taufe, insofern als die Taufe ja zum Glied am Leibe Christi mache, worauf sich die Eucharistie sozusagen als *das* Sakrament vor allem richtet.

K. Wennemer, S. J.

Böcher, Otto, Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums. Gr. 8° (196 S.) Gütersloh 1965, Mohn. 19.80 DM. — Untersucht wird die dualistische Denkstruktur des Johannesevangeliums und der drei Johannesbriefe im Lichte der nachbiblischen, apokalyptisch bestimmten Literatur des Judentums. Zum Vergleich kommen vor allem die Testamente der zwölf Patriarchen, die Damaskusschrift, die Qumranschriften (Sektenrolle, Hymnen, Kriegsrolle). Anknüpfungspunkt bietet oft das Alte Testament. Der erste Teil (23—71) bringt als Material die Vorstellungen vom Kosmos, von Gott und Welt, Gott und Teufel (Beliar), von guten und bösen Geistern oder Engeln, von den Engelklassen und den Völkerengeln, von der dichotomischen Verfassung des Menschen, von Sünde und Gerechtigkeit, Strafe und Verzeihung u. a. Im zweiten Teil (72—127) wird dann formal und inhaltlich die dualistische Struktur herausgearbeitet sowohl im „Mikrokosmos" des Menschenherzens (zwei gegensätzliche Geistesmächte im Innern des Menschen) wie im „Makrokosmos" der Welt: Zwei Menschenklassen, zwei Geister, zwei Wege, Licht und Finsternis, Leben und Tod, Urstand und Endzeit; dazu die Gegensatzpaare Unwissenheit und Erkenntnis, Torheit und Weisheit, Lüge und Wahrheit u. a. Im dritten Teil (128—165) ergibt sich ein entsprechendes Selbstverständnis der Gemeinschaft: „Söhne des Lichts", „Weg der Wahrheit" oder ähnlich, bei Johannes aber christologisch ausgezogen und zentriert. Mit solchem Selbstverständnis verbindet sich ein starkes Gefühl von Einheit und Gottverbundenheit und eine ethische Grundhaltung, die die Gottesliebe mit der Bruderliebe verbindet zur Einheit (besonders bei Johannes) und das Tun der Gerechtigkeit im Halten der Tora betont; bei Johannes tritt an die Stelle der Tora Christus als Inbegriff der Wahrheit und des Lebens. — Verf. versucht überall die Linie der Vergleichung vom Alten Testament her über die genannten nachkanonischen Schriften bis auf Johannes durchzuziehen und so die Wurzel der johanneischen Begriff-

lichkeit bloßzulegen, gleichzeitig aber auch Johannes in seiner Eigenart von den Vorgängern abzuheben. Zum Schluß ist ein reiches Literaturverzeichnis beigegeben und ein sehr nützliches Verzeichnis der zahlreichen Stellen aus dem Alten Testament, den nachkanonischen jüdischen Schriften und aus dem Neuen Testament, die im Verlauf der Untersuchung zur Sprache kamen. Das Buch ist eine Fundgrube historisch-dokumentarischer Art und wird jedem, der sich mit der johanneischen Theologie beschäftigt und ihre Wurzeln aufzuspüren wünscht, große Dienste leisten. In der Einleitung wendet sich der Verf. energisch gegen die einseitige Rückführung der johanneischen Begrifflichkeit auf die hellenistisch-gnostische Umwelt, wenn er auch nicht jede Beeinflussung von dieser Seite her ausschließen möchte. In der Tat bringt sein Buch den Beweis, daß der johanneische Dualismus der Hauptsache nach auf dem Hintergrund des jüdischen Dualismus zu verstehen ist: Wie dieser unterscheidet sich Johannes von der hellenistischen Gnosis durch die ethische und eschatologische Ausrichtung und durch die alttestamentliche Schöpfungstheologie; durch letztere namentlich wird sein Dualismus bewahrt vor einem absoluten Auseinanderklaffen und begrenzt durch die alles umschließende Schöpfermacht Gottes.

K. Wennemer, S. J.

Goulder, M. D., Type and History in Acts. Gr. 8° (252 S.) London 1964, S. C. P. K. 27.— Sh. 6 d. — Die typologische Methode ist ein Verfahren, das im NT häufig zur Anwendung kommt. So erblickt die Schrift beispielsweise in Adam einen ‚typos Christi' und in der Auferweckung des Lazarus ein Vorbild der Auferstehung des Herrn. Durch einen Vergleich der ersten fünf Kapitel bei Matthäus mit Gn, Ex und Nm (die „Genesis" Jesu; der Traum des hl. Joseph; der Stern der Weisen; der Zug nach und aus Ägypten; die Beziehung der Taufe Jesu im Jordan zum Durchzug durch das Rote Meer; die Versuchung Jesu in der Wüste usw.) weist G. nach, wie die ganze Tora für die Urgemeinde erfüllt sein mußte in Christus. Auch Geschichtswerke wie das 1. Makkabäerbuch und die Apostelgeschichte arbeiten mit typologischen Mitteln: Hier wird das Schicksal der Kirche, die der Leib Christi ist, als Nachvollzug des Lebens Christi gesehen (34), insbesondere seines Todes und seiner Auferstehung. Während G. im Lukasevangelium neun Gesichtspunkte hervorhebt, die diese Perspektive bestätigen: Wahl (Kap. 1—2), Geistherabkunft (3, 1), Kerygma (4, 16), Machttaten (4, 33 u. ö.), Verfolgung (5, 21 usw.), Sammlung der Kirche (6, 12), Beschämung eines falschen Jüngers (22, 3), Auferstehung (24), unterscheidet er für die Apostelgeschichte insgesamt vier *Zyklen*, die diese Thematik des Lukasevangeliums wieder aufgreifen: den Zyklus der *Apostel* (1, 1—5, 18), den Zyklus der *Diakone* (6, 1—9, 36 u. 8, 14—18), den Zyklus des *Petrus* (10, 9 — 12, 20 [Tabelle S. 74]) und den Zyklus des *Paulus*. Letzterer gliedert sich wieder in vier weitere Zyklen: den Zyklus von *Galatien:* Barnabas und Paulus (13, 1), „Sondert mir aus!" (13, 2), die Predigt in Antiochien (13, 15), der Lahme in Lystra (14, 8), das Konzil in Jerusalem (15, 1), Elymas (13, 6), Steinigung in Lystra (14, 19), Wiederbelebung in Lystra (14, 20); den Zyklus von *Griechenland:* 15, 40 — 16, 25; den Zyklus von *Asia:* 18, 24 — 20, 7 und den Zyklus bis *Rom:* 20, 4—28 (Tabelle S. 101). Für Apg. 27 ist die Gleichstellung von Tod und Schiffbruch des hl. Paulus aus Ps. 69 gut nachgewiesen (36 f.). — G. bietet weniger eine Verarbeitung der Literatur als vielmehr eine Fülle interessanter Beobachtungen (die auch Adolf Schlatter für das Wesentliche hielt). Seine Betrachtungsweise erschließt viele Beziehungen, die insbesondere das übernatürliche Wirken Gottes hervorheben. Auch wer der Zykleneinteilung im einzelnen nicht unbedingt folgen kann, wird das lebendig geschriebene Buch mit Freude und Gewinn lesen.

F. W. Koester, S. J.

Cerfaux, Lucien, La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul. Nouv. éd. mise à jour et augmentée (Unam sanctam, 54). 8° (430 S.) Paris 1965, du Cerf. 28.50 F. — Das Werk ist bekannt als gründliche und reichhaltige Studie. Da die erste (1942) und zweite Auflage (1948) hier nicht besprochen wurde, sei eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse der nun in neuer und erweiterter Auflage vorliegenden Untersuchungen C.s gegeben. Im 1. Buch (15—135) zeigt Verf., daß Paulus die Kirche als das wahre „Gottesvolk" sieht, den Antitypos des qehal

Jahwe in der Wüste. Die Bezeichnung „heilig" überträgt Paulus kühn auf alle Christen. Das 2. Buch (141—243) schreitet fort zu den konstitutiven, neuen Elementen: Glaube, Taufe, Geist Christi, Berufung der Heiden. „Ekklesia", im Griechischen „Versammlung", kann auch bei Paulus die Versammlung der christlichen Gemeinschaft zum Gottesdienst besagen (z. B. 1 Kor 11, 18), gewöhnlich aber die Einzelgemeinde, in den Hauptbriefen noch nicht die ganze Kirche, auch nicht 1 Kor 12, 28. „In Christus" ist als paulinische Formel nicht immer im Sinne der mystischen Verbindung zu verstehen, sondern kann auch irgendwelche Beziehung zu ihm ausdrücken. „Leib Christi" ist gemäß hellenistischem Gebrauch nur ein Vergleich für die Gemeinschaft, die von Christus belebt wird. In Kol u. Eph (3. Buch [249—321]) ändert sich das Denken Pauli: Das Kosmische und Ökumenische im Bild der Kirche tritt hervor, ausgelöst wohl durch den Erfolg der Kollekte, die die „Einheit" besiegelte, und unter dem Einfluß von Theorien, die der Apostel schon früher in Ephesus kennenlernte. „Ekklesia" bezeichnet nun durchweg die Gesamtkirche. Christi Präexistenz wird beschrieben, ähnlich der jüdischen Weisheit. Unterschieden wird der Fleischesleib Christi, durch den wir versöhnt wurden, und der verklärte Leib, der mystisch identisch ist mit seiner Kirche, deren Haupt er ist. Die Vorstellung von der Kirche „im Himmel" stammt wohl aus der Apokalyptik, vielleicht auch das Bild vom „Aufstieg" u. ä. Eph 1—2; (prä-)gnostische und qumranische Einflüsse sind unwahrscheinlich. — Einige Ergänzungen (327—349) behandeln noch das Verhältnis von „Reich Gottes" und „Kirche", die Bedeutung und Autorität der Apostel und die der Gemeindeämter. Sukzession entsprach dem Willen der Apostel wenigstens interpretative. Aus Liebe zur Einheit beugte Paulus sich der Autorität des Apostelkollegiums und bewahrte die Griechen in der Einheit. Gerade die Herausarbeitung dieses Willens zur Einheit, die nicht ohne Opfer erkauft wurde, und der Kontinuität von AT, Urgemeinde und Paulus macht das Buch C.s — besonders für die ökumenische Arbeit nach dem Konzil — zu einer anregenden Lektüre. Problematisch erscheint der Begriff der „mystischen Identität" (276 f.). Hervorzuheben ist noch die Einarbeitung reicher, auch neuerer Literatur. Manche seiner Gedanken hat C. weitergeführt in Recueil I—III (1954—1962) und Lectio divina 6 (1951); 33 (1962). F. W. Koester, S. J.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte. Liturgik

Bsteh, Andreas, Zur Frage nach der Universalität der Erlösung unter besonderer Berücksichtigung ihres Verständnisses bei den Vätern des zweiten Jahrhunderts (Wiener Beiträge zur Theologie, 14). 8° (188 S.) Wien 1966, Herder. 94.— S.; 15.20 DM/sFr. — Der Verf. ist bestrebt, mit seiner Untersuchung „einen Beitrag dafür zu leisten, das heutige Verständnis der Frage nach der universalgeschichtlichen Bedeutung der Erlösung Christi im Lichte der christlichen Glaubenstradition neu zu überprüfen" (22). Das heute allgemein übliche theologische Verständnis dieser Frage betrachte die Erlösung als ein Ereignis von zunächst rein potentieller Universalität. „Das heißt: allen Menschen ist zwar wegen des Todes (und der Auferstehung) Christi eine Heilsmöglichkeit gegeben; dieses in Christus selbst objektiv begründete und für alle Menschen ausreichende Heil muß aber erst actu, sei es explizit oder wenigstens implizit individuell angeeignet bzw. appliziert werden und ist vorher nur eine dem einzelnen Menschen äußere, ihm nur zugedachte, aber nicht schon aktuell realisierte Wirklichkeit. Es gibt also aktuell nur eine Erlösung universaler Art, nicht aber eine universale aktuelle Erlöstheit" (23). Dieser Auffassung gegenüber wird im 1. Teil gefragt, ob nicht — analog zur Erbsünde, die alle betrifft — eine universale Aktualität des Erlöstseins angenommen werden müsse, welche noch nicht Rechtfertigung in sich besage. Dabei denkt der Verf. an die Befindlichkeit, die von *K. Rahner*, bei dem diese Untersuchung als Dissertation gemacht wurde, „übernatürliches Existential" genannt wird (vgl. 17, Anm. 8). Im 2. Teil ist dargestellt, daß die Väter des 2. Jh. ein universales aktuelles Erlöstsein glaubten. — Der Verf. hat sein Thema sehr eingeschränkt, was er öfters ausdrücklich hervorhebt: Er hat Zweitliteratur zu diesem Thema nicht berücksichtigt, sondern nur die Aussagen der Väter des 2. Jh. interpretiert; dabei hat er die Frage

nach der Universalität des Heils nur in sich betrachtet zu beantworten versucht, nicht aber aus der gesamttheologischen Sicht der einzelnen Väter. Somit konnte er einzelne Aspekte übersehen oder nicht ganz richtig bewerten. Dazu ist noch festzustellen, daß er nicht auf das Werden der Aussagen der Väter eingegangen ist: weder in sich, im zeitlichen Nacheinander, noch aufgrund der Beeinflussung von seiten der Mitwelt, in der sie lebten. So hätte z. B. die Logoslehre des Justinus eine tiefere Explikation erfordert, weil nur aus einer derartigen Explikation heraus sein Verständnis von der Universalität des Heils richtig gesehen werden kann. — Der Verf. ist sich bewußt, daß er mit dieser Untersuchung „nur einen ersten Schritt zu einer adäquaten Erkenntnis der Väteraussage zur Frage nach der universalen Bedeutung der Erlösung Christi" getan hat und daß eine weitere Auseinandersetzung noch aussteht (185 f.). Dieser erste Schritt ist positiv zu bewerten. Auch wenn bei größerer Zusammenschau der Theologie der einzelnen Väter des 2. Jh. und bei entsprechender Würdigung der geistigen Strömungen, in denen sie lebten, Einzelaspekte noch mehr geklärt werden können: das entscheidende Ergebnis — nämlich daß im Glauben dieser Väter grundsätzlich die Menschheit als ganze in das Geheimnis der Erlösung Christi einbezogen zu sein scheint — ist richtig.

R. Lachenschmid, S. J.

Winklhofer, Alois, Eucharistie als Osterfeier. 8° (235 S.) Frankfurt a. M. 1964, Knecht. 14.80 DM. — Der Passauer Dogmatiker braucht nicht mehr vorgestellt zu werden: In der Art seiner Bücher „Über die Kirche", „Traktat über den Teufel" ist auch dieses Werk geschrieben. Man weiß also, daß sein Bemühen, neu zu denken und neu zu sagen, zuletzt dem Anliegen gelebter „Frömmigkeit" dient. Dem entspricht die Genese dieser Arbeit. Kern sind Vorträge, die vor über 20 Jahren gehalten worden sind, die in der langen Zeit seither gereift und gerundet sind. Man wird dem Verf. gern bescheinigen, daß die wissenschaftliche Verantwortung des Dogmatikers das nicht an „Glanz und Leuchtkraft hat verlieren lassen, was man als junger Theologe einmal so schön und leuchtend geschaut zu haben glaubte" (Vorwort). Wer sich einmal auf die Diktion des Gesprochenen eingelesen hat, empfindet die Ausflüge in die pastorale Praxis („versus populum" — Privatmesse — „rechtzeitige" Kommunion der Kinder u. a.) als ganz natürlich und läßt sich die immer gescheiten Bemerkungen gern gesagt sein. Engagement ist aber auch auf dem wissenschaftlichen Gebiet: in den beigefügten „Theologischen Anmerkungen" (die auch die dankenswerte Wirkung haben, den eigentlichen Text angenehm lesbar bleiben zu lassen) ist nicht nur weiterführende Information, sondern auch z. T. recht dezidierte Kritik schwebender Diskussion und ihrer Tendenzen. — Über die Aktualität der Thematik braucht ja im Kontext des II. Vaticanums nicht mehr geredet zu werden; zu deutlich ist besonders in seiner Liturgiekonstitution das „Mysterium des Pascha" als die Leitidee dieses eminenten Kirchensakramentes herausgestellt worden. Der denkerischen Bewältigung des „mysterium fidei" sind Grenzen gesetzt; sie sind es aber auch, die das je neue Bemühen befördern und legitimieren. Zu Einzelnem: Für den hohen Stellenwert, der der wandelnden Kraft der memoria zuerteilt wird, sollte Zustimmung nicht schwerfallen. Ebenso dazu, Mahl und Opfer so innig ineins zu setzen wie nur möglich. Darüber, ob das Einsichtigmachen mit dieser Intention Schritt halten konnte, wird man unterschiedlicher Meinung bleiben dürfen. Ohne nuanciertere Phänomenologie von Mahl und Opfer, durchgeführt in steter Konfrontation mit der Religionsgeschichte, wollen Aussagen wie „daß das Speisewerden des Herrn seine ewige Opferexistenz ausdrückt und auch seinen Opfertod am Kreuz repräsentiert", „Opfer in der Gestalt einer Mahlbereitung" (99) einigermaßen verbal oder bestenfalls einmal öfter beteuernd anmuten. Wenn dann die „immolatio der Wandlung" (ebd.) anderswo (10) so verdeutlicht wird: Eucharistie als Sakrament der Danksagung ist „... eine ständige oblatio, deren dazugehörige immolatio oder mactatio ein für allemal am Kreuz geschehen und in der Mahlbereitung repräsentiert ist", dann wird der (an sich positiv zu wertende) Ansatz bei „Mahl" spekulativ gewissermaßen überfahren: Das dem „Mahl" eigene Eidos wird zu kurzschlüssig vereinnahmt. So scheint eine Analyse des Gesamtgeschehens „Eucharistie" nicht vollzogen werden zu können. — Des ausdrücklichen Hinweises sind die guten

Ausführungen über den Kult der Anbetung wert, als einer Versachlichung wehrend (und darin konform mit den neuen biblischen Einsichten), als die actio fortführend usw.
A. Stenzel, S. J.

Tillard, Jean-Marie R., O. P., L'Eucharistie, Pâque de l'Église. (Unam sanctam, 44). 8° (267 S.) Paris 1964, du Cerf. 13.50 F. — Ein Buch, das am Vorabend des Konzils geschrieben wurde. Zum Thema, das in zweien seiner großen Dokumente, der Liturgie- und der Kirchenkonstitution, so tragend und fruchtbar geworden ist: Kirche wird aus der Eucharistie. Das ist die Intention des anzuzeigenden Werkes: die wesentliche Beziehung des Leibes des Herrn, der die Eucharistie ist, zum Leib des Herrn, der die Kirche ist, in einer weit ausholenden theologischen Synthese darzustellen und für den Vollzug christlicher Existenz fruchtbar zu machen. Es ist wahrlich nicht die Schuld des Autors, wenn die großen theologischen Linien in einem beglückenden Sinn traditionell sind. Eben dies macht, daß die Stärke des schönen Buches dort liegt, wo es Schrift, Liturgie und Väter reichlich zum Sprechen bringt und so aus der Bezeugung gelebter Wahrheit für die je tiefere Aneignung hilfreich ist. Über die Solidität braucht kein Wort verloren zu werden. Hinzuweisen ist aber auf das gelungene Bemühen, auch den interessierten Laien anzusprechen. Die Sprache ist untechnisch im Rahmen des Möglichen; für die nicht vermeidbaren Termini ist am Schluß ein kleines Lexikon beigegeben. Hierzu gehört dann noch eine gedrängte Gruppierung und Charakterisierung der großen Liturgiefamilien, die es erleichtert, die verwerteten eucharistischen Hochgebete zusätzlich aus ihrem Kontext zu verstehen. — Die Aufschlüsselung des Titelwortes „Pascha" bestimmt den Aufbau des Buches: steter „Durchgang" in der paradoxen Verschränkung von „jetzt schon" und „noch nicht" — von je neu unerläßlichem Ausziehen des „alten Menschen" und unaufhaltsamem Durchbrechen des „neuen Menschen" —, von lebenslanger Anfechtung und verbürgtem Wandern zur ewigen Heimat. Zwei einleitende, mehr systematisch-spekulative Kapitel zeigen das in der Entfaltung des Heiles, das Christus gebracht hat und selber ist, das seine Hiesigkeit in der „Zeit der Kirche" vorzüglich in der Eucharistie hat. Die beiden weiteren Kapitel (und sie vor allem bieten das reiche Geflecht aus Schrift, Liturgie und Vätern) sichten dann jeweils einen der Pole der Spannungseinheit christlicher Existenz. Zunächst die Seite, die durch Exodus, Reinigung, Befreiung usw. umschrieben werden muß — sodann diejenige, für die als Stichworte kennzeichnend sind Auferstandensein, ‚communio', Hoffnung. Und all dies so, daß Kirche als der Ort dieses währenden Heilsgeschehens aufscheint. Das ist genug der Empfehlung für dieses Buch.
A. Stenzel, S. J.

Maria im Kult. Mariologische Studien, hrsg. von der *Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie*, Bd. III. 8° (230 S.) Essen 1964, Driewer. 27.50 DM. — Hier werden die Referate zusammengefaßt, die auf dem 8. Marianischen Kongreß der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie im August 1964 in Brixen gehalten wurden. Auf einem Treffen also während des noch tagenden 2. Vatikanischen Konzils, dessen Hauptintentionen man in der Thematik nach Kräften entsprechen wollte. So sind also die großen Stichworte, unter die die Beiträge zu liegen kommen: Pastoral — Ökumenik — Offenheit zur Welt auch jenseits des Christentums. Das Titelwort „Kult" meint die ganze Breite der Verehrung Mariens im Geheimnis Christi und der Kirche. — Die pastorale Sicht kommt zum Zug in den Artikeln über den „Glauben Mariens im Lichte des Römerbriefs" *(F. Mußner)*, „Dogmatische Begründung des katholischen Marienkultes" *(J. Auer)* sowie in Beiträgen über die Verehrung Mariens in der Karolingerzeit *(L. Scheffczyk)*, im byzantinischen Ritus *(W. Schulten)*, in Nigeria *(F. Arinze)*. Ausgezeichnet die Referate (nicht nur wegen des unvertrauten Materials, mit dem sie bekannt machen) von *F. Schlösser* über „Die Anfänge der Marienlyrik in der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters", und von *H. Lausberg*, „Mariens Heimgang in liturgischer und paraliturgischer Dichtung". Die ökumenische Ausrichtung findet ihren Niederschlag in Darlegungen von *M. D. Koster*, „Reformatorische und katholische Grundansichten über den Marienkult", *F. W. Künneth*, „Maria in der evangelischen Frömmigkeit", und der hierauf bezüglichen „Katholischen Antwort auf die evangelischen Bedenken einer bipolaren

Mariologie" von *H. J. Brosch.* Die nichtchristliche Welt schließlich findet Berücksichtigung im Beitrag von *J. M. Abd-El-Jalil*, „Maria im Islam". — Der im Rahmen einer Tagung nun einmal unvermeidlich zuzumessende Raum affiziert mit seiner Beschränkung die einzelnen Themen unterschiedlich. Aber man darf sagen, daß auch die knapp bemessenen Beiträge jeweils wertvolle und zureichende Information bieten. So verdient ihre Sammlung Empfehlung. A. Stenzel, S. J.

Martimort, Aimé-Georges, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Bd. II: Die übrigen Sakramente und die Sakramentalien. Die Heiligung der Zeit. 8° (XIV u. 522 S.) Freiburg 1965, Herder. 38.— DM. — Nach erfreulich kurzer Zeit liegt nun auch der abschließende Band des Werkes „L'Église en prière" in deutscher Übersetzung vor (vgl. Schol 38 [1963] 318 f.; 40 [1965] 310). Die Etikettierung als „Standardwerk" fällt nicht schwer, und man kann getrost hinzufügen: Sie wird auf absehbare Zeit nicht ungültig werden. Zwar datiert die französische Erstauflage, die der Übersetzung zugrunde liegt, bereits von 1961. Aber wenn der Bischof von Straßburg zweifellos mit Recht sagen konnte (s. HerderKorr 18 [1964] 348 ff.): „Die Konstitution über die Liturgie ist notwendigerweise ein Kompromiß zwischen allzu konservativen Tendenzen eines Teils der Konzilsversammlung und einem Teil der mehr am Fortschritt orientierten Väter" — die Autoren des vorliegenden Werkes gehören gewiß nicht zur ersten Gruppe! Darüber hinaus wäre dann aber noch zu sagen: Die deutsche Bearbeitung zeichnet sich nicht nur dadurch aus, daß sie die Literatur aus dem deutschen Raum ergänzt. Sie hat überdies den Vorzug, „nachkonziliär" zu sein. Für den Stoff des zweiten Bandes konnte die neue Situation jeweils an Ort und Stelle berücksichtigt werden. Betreffs des 1. Bandes besorgt das ein von *E. J. Lengeling* zusammengestellter Anhang. Er wertet nicht nur die Konstitution (samt „Instruktion" zur Durchführung), den „Ordo Missae" und den „Ritus servandus" vom Januar 1965 aus, sondern auch die Beschlüsse und Richtlinien der deutschen Bischöfe. 14 Seiten zusätzliche Literaturangaben und die Register schließen ab. A. Stenzel, S. J.

Lentner, Leopold, Volkssprache und Sakralsprache. Geschichte einer Lebensfrage bis zum Ende des Konzils von Trient (Wiener Beiträge zur Theologie, V). 8° (318 S.) Wien 1964, Herder. 19.— DM. — Das Thema ist von großer Aktualität; sie wird auch dadurch nicht gemindert, daß das Vaticanum II in Sachen „Volkssprache" Türen weit geöffnet hat. Seine Behandlung geschieht hier so gut, daß man mit Erwartung der angekündigten Fortsetzung entgegensieht, die den Zeitraum von Trient bis zur Gegenwart herauf aufarbeiten will. Im Untertitel ist eine Beschränkung mitgesagt: die Kirche des Westens steht vornehmlich im Blickpunkt; „hier soll der Rolle der deutschen Volkssprache im Verhältnis zum Latein der Kirche nachgegangen werden", präzisiert das Vorwort. — Die Darstellung ist von großer Breite, zitiert eine erstaunliche Fülle von Quellen (die dann zumeist auch in extenso lateinisch in den Anmerkungen stehen), verwertet gewissenhaft die Sekundärliteratur. Vielleicht ist das die einzige Ausstellung von einigem Gewicht, die man gegenüber dem Buch machen kann: nicht immer die Vielfalt hochinteressanter Einzelzüge in die Durchsichtigkeit der großen Linie hineingefügt zu haben. Aber die Kehrseite davon ist dann wieder ganz positiv und heißt Behutsamkeit. So wird nach einem ersten Kapitel über „Das Latein im christlichen Altertum" (das verständlicherweise weitgehend die Arbeiten Chr. Mohrmanns verwertet, aber dazu auch eigenes bringt: gut die Ausführungen z. B. über die Rolle Ambrosiasters) weit ausgeholt. 50 Seiten handeln von den „Anfängen des deutschen religiösen Schrifttums" mit den Untertiteln: Entfaltung religiöser Begriffe — Religiöse Schriften in deutscher Sprache — Zugang zu Liturgie und Bibel. Dann wird die treibende Kraft des „Strebens nach dem Worte Gottes", als Heilsbild und Lebensregel, herausgestellt, das sich konkret in den Bibelübersetzungen niederschlägt. Der Einfluß der Bettelorden und die Arbeit am böhmischen Hofe Karls IV. kommen hier zur Sprache. Sehr ausführlich und nuanciert ist dann die Darstellung im 100 Seiten langen Schlußkapitel „Latein und Volkssprache vom Standpunkt der Kirche und der Reformation", von den Humanisten (Erasmus!) und der devotio moderna bis zu den Konzilsverhandlungen. — Dem schönen Buch hätte man eine etwas sorgfältigere letzte Hand gewünscht. Die Zitation *M*PG, *M*PL mit römischer Band-

bezifferung ist nicht nur ungewöhnlich, sondern auch erschwerend. In den lateinischen Anmerkungen sind Druckfehler nicht selten. S. 194: Anm. 102 ist nicht zu Ende gedruckt; S. 195: Anm. 107 fehlt ganz. Dazu kommen sachliche Flüchtigkeiten. S. 42 ist der vorher richtig genannte Viktor von Vita zu einem „Vitus" geworden. S. 149, Anm. 37: sollte der angeführte de-Ghellinck-Artikel tatsächlich heißen: „Pagina" et „sacra regina"? S. 153, Anm. 54: der lateinische Text redet nicht von „so" (d. h. volkssprachlich) nicht zu spendenden Sterbesakramenten. S. 182, Anm. 60: „non quaestus causa" kann wohl kaum übersetzt werden mit „nicht um des Lehrens willen". S. 279: die auf Anm. 25 bezügliche Übersetzung des Kanonvorschlages ist unverständlich. A. Stenzel, S. J.

5. Moral- und Pastoraltheologie. Homiletik. Aszetik

Seybold, Michael, Sozialtheologische Aspekte der Sünde bei Augustinus. (Studien zur Geschichte der Moraltheologie, 11). 8° (301 S.) Regensburg 1963, Pustet. 28.— DM. — Die vorliegende Studie stellt eine theologische Doktordissertation der Päpstlichen Universität Gregoriana dar. Das Anliegen des Verf. besteht darin, das theologische Denken Augustins auf die überindividuelle Bedeutung der persönlichen Sünde hin zu untersuchen (37). Damit wird ein Themenkreis angeschnitten, der sich für die gegenwärtige Diskussionslage als von großer Bedeutung erweist. Der Verf. bemüht sich, unter exakter und reicher Benutzung der Quellen die eigentümlich augustinische Problemlage herauszuarbeiten. Dabei wird zunächst das Gegenüber Augustins zum kosmischen Dualismus des Manichäismus und das damit verbundene schicksalhafte Gebundensein des Menschen an die kosmische Macht der Sünde aufgezeigt. Der theologischen Anthropologie Augustins gelingt die radikale Lösung des Menschen aus den determinierenden kosmischen Zusammenhängen; durch das Hineingestelltsein in die Heilsgeschichte wird der Mensch seiner eigenen freien, selbstverfügenden Entscheidung überantwortet. Das kann nur durch eine radikale metaphysische Entwertung der Sünde geschehen. Auf diesem Fundament wird nun die sozial verbindende Kraft der ‚caritas' herausgestellt, und zwar in der Horizontalen wie in der Vertikalen; zugleich findet der sozial isolierende Charakter der Sünde als amor privatus aus augustinischem Denken seine Bestätigung. Amor sui, amor privatus, vivere secundum carnem erscheinen als Synonyma (160 164). Die endgültige Trennung des Sünders von Gott besteht darum zugleich in seiner vollkommenen sozialen Isolierung (287): Sie ist die letzte „natürliche" Auswirkung der vom Sünder selbst bewirkten Ichbezogenheit. So wächst die civitas Dei, deren Reichsgesetz in der caritas besteht, in ihre endgültige Einheit hinein, während die civitas terrena ihrer inneren Auflösung entgegengeht (296). Die innere Verschränkung von Metaphysik und Heilsgeschichte in augustinischem Denken wird hier angezeigt, wenngleich sie auch in der Gesamtanlage der Arbeit nicht immer genügend aufscheint. Neben der angezeigten Problematik wird in der Darstellung vor allem noch Wert auf die Lehre Augustins von der Übertragung der Erbsünde gelegt, dann auch das schwierige Thema der Vererbung persönlicher Sünden angeschnitten und endlich auch die soziale Auswirkung der individuellen Schuld auf die Gemeinschaft der Heiligen in der Minderung der aktiven Heilsfunktion der Kirche geortet. So erweist sich persönliche Schuld immer auch als indirekte soziale Schuld (244). — Diese Grundgedanken finden sich in ein vielschichtiges Material eingebettet. Zum Beleg werden die Werke Augustins eingehend herangezogen; ebenfalls erfolgt eine Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur. Desungeachtet hätte man sich eine entschiedenere Straffung des Stoffes gewünscht sowie eine unmittelbarere Auswertung des Dargebotenen auf die eigentliche Thematik der Arbeit. Es wird dem Augustinuskenner viel Bekanntes bzw. Selbstverständliches gesagt: eine selbständigere Interpretation Augustins hätte vielleicht mehr Licht in die Frage gebracht. Darüber kann auch die Tatsache nicht hinwegtäuschen, daß die herangezogenen Texte aus der jeweiligen Diskussionslage Augustins heraus gewertet werden, was man nicht immer findet. So kann das endgültige Ergebnis vielleicht nicht voll befriedigen, auch wenn das Werk formal sauber gearbeitet ist und reiches, kritisch gesichtetes Material bringt.

K. Demmer, M. S. C.

Scheffczyk, Leo, Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Bd. 4). 8° (137 S.) Freiburg - Basel - Wien 1964. Herder. 8.80 DM. Subskr. 7.80 DM. — Der Verf. legt für unsere Zeit, in der sich nach seinem Urteil der Mensch völlig und restlos ‚problematisch' geworden ist, in der er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch weiß, daß er es nicht weiß (16), das biblische Menschenbild dar und konfrontiert damit die modernen Ersatzlösungen. Er will dabei zur Kenntnis führen, daß das offenbarungsgemäße Bild vom Menschen auch die gegenwärtige Welt noch anzusprechen vermag. Der Lehre der Heiligen Schrift ist der größere Raum gewidmet, weil der Nachdruck der ganzen Schrift auf dem Gewinn des Verständnisses der christlichen Gehalte als Quelle und Norm des Denkens vom Menschen liegt: I. Die Botschaft des Alten Testaments: Der Mensch im Gegenüber zu Gott (29—57); II. Die Offenbarung des Neuen Testaments: Die neue Schöpfung in Christus (58—88). Diesem Menschenbild wird das Bild vom Menschen gegenübergestellt, wie es außerhalb des Christentums im modernen philosophischen Denken (so bei Hegel, Feuerbach, Engels, Jaspers, Sartre, Heidegger u. a.) und in der Literatur (bei Thomas Wolfe, Steinbeck, Hemingway, Thomas Mann u. a.) zum Ausdruck kommt. Eine breite Entfaltung des Menschenbildes dieser Autoren ist nicht gegeben. In der Darstellung wird auf Anknüpfungspunkte hingewiesen, von denen aus eine Hinführung zum christlichen Menschenbild möglich ist. Bei dieser Konfrontierung wird in einem letzten Abschnitt der Gottmensch als Erfüllung der Sehnsucht des Menschen, und somit auch des modernen Menschen, aufgezeigt. — Der Verf. gibt keine exegetische Untersuchung, sondern legt mehr systematisch im Anschluß an die Heilige Schrift seine Gedanken vor, vor allem im letzten Abschnitt: Der Gottmensch als Urbild und Norm des Menschen (121—137), wobei er sich von der Kirche als „authentisch interpretativer Instanz" (vgl. 26) führen läßt. — Wenn es S. 131 heißt: „Der wirkliche Zustand der unendlichen menschlichen Gottbeziehung ist von den Merkmalen der Endlichkeit bestimmt, und darum bleibt der Mensch immer mit der Möglichkeit behaftet, faktisch auch von Gott abfallen, seiner Bestimmung untreu werden zu können. Das ist einfach von der menschlichen Konstitution her schon gegeben, die nicht eine schlechthin unendliche ist, sondern die die Beziehung zum Unendlichen in endlicher Weise verwirklichen muß...", so versteht der Verf. dies sicher auf unser Diesseits hier eingeschränkt, denn für unser Sein nach dem Tod gilt nicht, daß der Mensch, wenn er bei Gott ist, immer mit der Möglichkeit behaftet ist, faktisch auch von ihm abzufallen. — Das hier veröffentlichte Bänddchen gibt eine gute Einführung in das christliche Menschenbild. Es kann dem modernen Menschen beim Bemühen um das richtige Menschenbild sehr wertvoll sein. Letztlich weist es über sich hinaus auf eine umfassendere Entfaltung dessen, wer Christus und was Gnade ist: damit Christus als Norm für alles Menschsein und die Gnade als Erfüllung unseres Menschseins leichter angenommen werden können. Nur von Christus her ist unser Menschsein auf möglichst vollkommene Weise zu verstehen. R. Lachenschmid, S. J.

Thielicke, Helmut, Über die Angst des heutigen Theologiestudenten vor dem geistlichen Amt (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 247). Gr. 8° (34 S.) Tübingen 1967, Mohr. 2.40 DM. — Die Abschlußparänese eines theologischen Hauptseminars (Hamburg, SS 1966) entzündete sich an der Beobachtung, daß den Theologiestudenten die Freude an der Verkündigung, dem Herzstück ihres späteren Berufs als evangelische Pastoren, verlorengehe. Der Hauptgrund: „eine krankhafte Veränderung in der Relation von Theologie und Verkündigung" (10), an der sich auch die Klagen der neuen Bekenntnisbewegung (in der Dortmunder Westfalenhalle und in den Braunschweiger Thesen) nähren. Sie beruht näherhin darin, daß wir nicht mehr „aus dem Vollzug der Verkündigung nach ihrer Begründung zurückfragen, sondern daß wir umgekehrt und in pervertierter Weise von der theologischen Theorie vorausfragen nach der einsehbaren Möglichkeit der Verkündigung" (11) — und dabei steckenbleiben in der Endlosigkeit der Vorfragen, der hermeneutischen zumal. Nochmals: Die Schriftinterpretation bekommt „den Rang einer A-priori-Vorweg-Konstruktion ..., die uns die Ebene der Verkündi-

gung, möglichst wohl planiert, zur Verfügung stellen soll" (18). Dabei ist die Situation für Lehrer und Schüler entscheidend verschieden: „Der Lehrer hat die Erfahrung seines Glaubens, und für ihn *ist* die Interpretation Rückfrage. Der Schüler hat jene Erfahrung so nicht, und so wird die Interpretation für ihn eine Vorauskonstruktion. Das aber ist lähmend, das läßt die Angst vor der Predigt entstehen. Denn die Reflexion, die durchschritten sein muß, ist unendlich — jedenfalls dann, wenn sie vor den Glauben (ante fidem) plaziert wird oder wenn sie diesen Rang insofern einnimmt, als sie ein groteskes Übergewicht gegenüber dem ‚jungen' Glauben gewinnt. (Da man im Glauben sehr jung und gleichwohl in der Reflexion schon sehr altklug sein kann, ist das ja möglich!) Die Reflexion wird nur dann normiert und begrenzt, wenn sie innerhalb des Glaubens (intra fidem) angesiedelt und dann die Selbstbesinnung des Glaubens auf seinen Grund ist" (20 f.). Die Folge: „Da wird eine oft druckreife ‚saubere' Exegese geliefert, die mit allen handwerklichen Schikanen gearbeitet ist. Danach folgt eine magere Meditation, und schließlich gebiert der kreißende exegetische Berg ein kümmerliches Mäuslein von Predigt..." (13). Schuld daran gibt T., der unbilligen Zuspitzung bewußt, den Neutestamentlern, die jeden Buchstaben des NT umgedreht und in dem durchforsteten, fast kahlgeschlagenen Gelände manchmal die abenteuerlichsten Hypothesen aufgestellt hätten, um einen scheinbar originalen Pfad zu finden. Das NT „wird wie eine Untertasse behandelt, auf der ein Ballett tanzt" (15). „Am Evangelium ist noch niemand erkrankt, wohl aber sind schon viele an der Theologie zerbrochen" (21): T. gibt Ratschläge zur Prophylaxe. Die Theologen sollten doch auch während ihrer Studienzeit hin und wieder zu verkünden wagen, vor einem Kreis, dessen Situation sie kennen und mitleben können; denn „im Akt der Verkündigung werde offenkundig, was Kerygma ist" (24). Sie sollen versuchen, im Rahmen des Möglichen, „einen Text vorerst ‚naiv' zur Kenntnis zu nehmen und das ‚Aroma' seiner Wahrheit zu riechen" (26). Und deshalb, gegen die 08/15-Regel des homiletischen Handwerks, die Meditation doch lieber der fachgerechten Exegese vorordnen; ‚saubere' Exegese gewiß dennoch, aber nicht verabsolutiert. — Die Gefahr des evangelischen Theologiebetriebs, von dem Hamburger Ethiker kompetent und vielfach sehr treffend angesprochen, wird allem Anschein nach auch für den katholischen Theologen ein *(ein!)* Grundproblem werden — oder ist es schon. Und man muß dieser Gefahr gerade auch deshalb Hilfe und Heilung wünschen: damit Rezeption und Ausbau der wissenschaftlichen Schriftinterpretation den nötigen ruhigen Raum unerbittlicher Gründlichkeit erhalten und behalten. Das schmale Heft hat also aktuelles Interesse. Als Plädoyer zumindest für die echte, geduldig auszuhaltende Spannung zwischen vorwissenschaftlicher Erfahrung des Glaubens und wissenschaftlicher Deutung der Offenbarungszeugnisse, und dann zwischen Verkündigung und Theologie. Sie sind nicht schlechthin dasselbe, sie gehorchen dienend demselben: dem Wort Gottes im Dasein für die andern Menschen.

W. Kern, S. J.

Dumoulin, Heinrich, Östliche Meditation und christliche Mystik. 8° (340 S.) Freiburg-München 1966, Alber. 38.80 DM. — Eine Gegenüberstellung östlicher und westlicher Meditation ist nicht nur für die vergleichende Religionswissenschaft von Interesse, sondern geht auch den Theologen an. Die oftmals frappierende Ähnlichkeit religiöser Praktiken und Erfahrungen bei so verschiedenen metaphysischen Auffassungen verlangt nach einer Erklärung. Als „der beste wissenschaftliche Kenner des Zen" (Heiler) bringt D. dafür sehr günstige Voraussetzungen mit. Er unterscheidet drei Ebenen: Hinter der Praxis mit ihren vielen Ähnlichkeiten steht die große Verschiedenheit der gedanklichen Begründung, aber eine genauere Untersuchung ergibt dann in der Tiefenschicht eine unerwartete Übereinstimmung in der theologia negativa. — Vorgelegt wird eine Fülle von theoretischen und praktischen Einzelheiten, vor allem über die östliche Meditation, wobei die Praxis erweist, daß das religiöse Moment eine Rolle spielt, die von der bloßen Theorie her nicht fundiert ist. Damit widerlegt sich auch die Auffassung, daß der Buddhismus gar nicht als Religion angesehen werden könne, weil er nur die Frage nach der Überwindung des Leides stellt. Deutlich wird der fundamentale Unterschied zur christlichen Mystik aufgezeigt, der sich aus der Unterbewertung bzw. völligen Negierung des Personalen ergibt: Die einseitige Betonung der Erkenntnis, wie sie

auch in der abendländischen Mystik von Pseudodionysios her sich bemerkbar macht, läßt das Moment der Liebe theoretisch ganz zurücktreten, wenn auch die Praxis manches korrigiert. — Daß der größte Teil der Darstellung sich mit der Zen-Methode befaßt, ist kein Nachteil, da auch die anderen Meditationsformen in die Überlegungen mit einbezogen sind. Das Buch ist eine Einheit, wenn auch einzelne Teile schon früher veröffentlicht worden sind. Es liefert einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis östlicher Religiosität und weist zugleich hin auf den oft übersehenen oder doch unterbewerteten Reichtum christlicher Meditation.

H. Roth, S. J.

Giovanna della Croce O. C. D., Christus in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz (Jahrbuch für Mystische Theologie, Jahrgang X—1964). Gr. 8° (123 S.) Wien 1965, Heiler. 16.— DM. — Die Verf. will „den christozentrischen Charakter der sanjuanistischen Mystik" herausarbeiten „und seine Bedeutung für das übernatürliche Leben und den religiösen Nachvollzug" aufzeigen (11). Dabei hat sie nicht die Absicht, eine Lösung der Frage, ob diese Mystik vor allem als christozentrisch oder als theozentrisch zu bezeichnen ist, zu bringen. Sie möchte nur dazu beitragen, „daß ein neues Licht auf die fundamentale Bedeutung der christozentrischen Spiritualität des Heiligen geworfen wird, die bisher noch nicht genügend in den Vordergrund gestellt worden ist" (12 f.). Es wird ein Zusammenhang dieser Spiritualität mit dem hl. Paulus, Johannes und dem Hohenlied aufgezeigt. Die Aussage, daß Johannes vom Kreuz wie Paulus zutiefst vom Inkarnationsgeheimnis berührt sei (29), ist nicht ganz richtig, denn bei Paulus ist das Inkarnationsgeheimnis in sich nicht so betont wie bei Johannes vom Kreuz. Wenn die Verf. einmal sagt, daß wir in den christologischen Texten des hl. Paulus wohl die wichtigste biblische Grundlage der Christusmystik des hl. Johannes vom Kreuz finden können (30), an anderer Stelle aber bekennt, daß die johanneische Grundlinie vielleicht noch stärker ausgeprägt ist als jene des Christusbildes in den zitierten paulinischen Textstellen (32), so scheint darin eine Unausgeglichenheit enthalten zu sein. Dazu muß auch bedacht werden, daß für Johannes vom Kreuz die Brautmystik stark akzentuiert ist, die sich weder bei Paulus noch bei Johannes findet. — Bei der Frage des Verhältnisses der christozentrischen Mystik des hl. Johannes vom Kreuz zu außerbiblischen Quellen äußert die Verf., daß nach ihrer Meinung die Christologie des hl. Bernhard oder des hl. Bonaventura oder die Nachfolge Christi auf den Christusgedanken des hl. Johannes vom Kreuz kaum wesentlich eingewirkt habe, wenn er auch diese „klassischen" Werke der größten Wahrscheinlichkeit nach gekannt habe und tatsächlich Spuren ihrer Doktrin in seinen Schriften zu finden seien (48). Sie geht aber dieser Frage nicht nach. Eine Abhängigkeit von Augustinus (48—52) und Luis de León (52—55) nimmt sie an; den wissenschaftlichen Nachweis dafür erbringt sie nicht. — Die Einteilung des IV. Abschnitts „Christus in der sanjuanistischen Poesie" in: 1. Der Geistliche Gesang — 2. Die christozentrischen Dichtungen, ist nicht glücklich, da ja „Der Geistliche Gesang" auch zu den christozentrischen Dichtungen gehört, wie die Verf. selbstverständlich weiß und sogar sagt. — Das vorliegende Bändchen zeigt die Christozentrik der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz. Es kann zu lebendiger Christusgemeinschaft anregen.

R. Lachenschmid, S. J.

Barré, Henri, Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur. Gr. 8° (X u. 360 S.) Paris 1963, Lethielleux. Br. 39.— F., Lw. 45.— F. — In einer Zeit, in der wider alles Erwarten die Marienverehrung weithin zu entschwinden scheint, tut es gut, sich der Anfänge und der Entwicklung der marianischen Frömmigkeit zu vergewissern. Das vorliegende, auf der breiten Basis ausgedehnter Quellenstudien gründende Werk bietet dazu eine wesentliche Hilfe an. Aus der Vielfalt der Formen und Motive, in denen die Verehrung Mariens sich bekundet, wählt B. die Gebete, in denen die Menschen des frühen Mittelalters sich privat oder in Gemeinschaft an die Mutter des Erlösers wandten. Dabei beschränkt er sich ausdrücklich auf das Abendland, wobei er sich durchaus bewußt ist, daß hier wie auch in anderen Fragen die Abhängigkeit vom Osten unverkennbar ist. Als im Westen noch alles stumm war, blühte im Osten vom 5. Jahrhundert an eine reiche marianische Gebetsliteratur, die vielleicht da und dort schon ins 4. Jahrhundert

zurückreicht. Im Osten wie im Westen war es vor allem die Kommentierung des „Ave Maria", wodurch die Rede oder Predigt *über* Maria zur Anrede *an* sie wurde. So ist die vorliegende Untersuchung zwangsläufig eine Geschichte des „Englischen Grußes" und der anderen Gebete, die sich aus ihm entwickelt haben. Aber sehr bald — d. i. im Westen vom 9. Jahrhundert an — formte man neue Anrufungen und Gebete zur Mutter Jesu, die weitergereicht und unermüdlich abgewandelt wurden, ohne daß es zumeist möglich wäre, die Namen der „Autoren" festzustellen. Gleichwohl heben sich aus der immensen Zahl der anonymen Beter einige Namen hervor: Maurille von Rouen, Fulbert von Chartres, Anselm von Lucca und vor allem Anselm von Canterbury. Wegen des Überwiegens anonymer Texte beschränkt B. sich darauf, Zeit und Herkunftsort der ältesten Gebetssammlungen festzuhalten. Ein besonderes Problem stellte die Gliederung des reichen Stoffes, der zum großen Teil aus unveröffentlichten Handschriften stammt. Verf. geht so voran, daß er nach Perioden und Gegenden, in denen die Sammlungen entstanden sind, gliedert. Dadurch erreicht er, daß die einzelnen Texte in dem geistlichen „Ambiente" stehenbleiben, dem sie entstammen. — Nach einem ersten Teil (19—58), in welchem die ersten Mariengebete seit Augustinus, den christlichen Dichtern des 5. und 6. Jahrhunderts und den Mönchen im Frankenreich wie auf den Britischen Inseln behandelt sind, wird im zweiten Teil die marianische Gebetsliteratur der karolingischen Periode einschließlich des 10. Jahrhunderts untersucht (59—124). Ein dritter Teil behandelt den Aufschwung der Marienfrömmigkeit im 11. Jahrhundert. Besonders ausführlich werden die Mariengebete Anselms von Canterbury besprochen (287—310), mit vollem Recht, weil in ihm gewissermaßen der Gipfel mittelalterlicher Marienfrömmigkeit erreicht ist. — Die beigegebenen sechs Register erhöhen den wissenschaftlichen Wert des Buches ungemein. Zumal für die Zusammenstellung der „Initia" der Mariengebete wird man dankbar sein müssen, weil dadurch die weitere Forschung erheblich erleichtert wird.

H. Bacht, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Acta VI Congressus Thomistici Internationalis. Vol. II: De Deo in philosophia S. Thomae in hodierna philosophia (Bibliotheca Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis, VII). Gr. 8° (367 S.) Romae 1966, Officium Libri Catholici.

Boer (De), Th., De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl (Wijsgerige teksten en studies, 14). Gr. 8° (XIX u. 630 S.) Assen 1966, van Gorcum. 39.— Fl.

Botte, Bernard, O. S. B., La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 39). 3. Aufl. Gr. 8° (XLV u. 112 S.) Münster 1966, Aschendorff. 24.— DM.

Chadwick, Henry, Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen. Kl. 8° (174 S.) Oxford 1966, Clarendon. 25.— Sh.

Finance (De), Joseph, S. J., Connaissance de l'être. Traité de l'Ontologie (Essais pour notre temps, Section de philosophie, 4). 8° (516 S.) Paris-Bruges 1966, Desclée. 390.— FB.

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von *Hubert Jedin.* Bd. III: Die mittelalterliche Kirche. Erster Hlbd.: Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform. Von *Friedrich Kempf, Hans-Georg Beck, Eugen Ewig, Josef Andreas Jungmann.* Gr. 8° (XXXIX u. 568 S.) Freiburg - Basel - Wien 1966, Herder. Subskr. 65.— DM.

Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Hrsg. von *Franz Xaver Arnold, Karl Rahner, Viktor Schurr, Leonhard M. Weber.* Bd. II/1 und 2. Gr. 8° (343 u. 425 S.) Freiburg - Basel - Wien 1966, Herder. Subskr. 78.— DM.

Haskamp, Reinhold J., Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J. G. Fichtes und Rudolf Euckens auf Max Schelers Philosophie der Person (Symposion, 22). 8° (202 S.) Freiburg i. Br. - München 1966, Alber. 22.— DM.

Hoffmann, Paul, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (Neutestamentliche Abhandlungen, N. F. 2). Gr. 8° (IX u. 364 S.) Münster 1966, Aschendorff. Kart. 38.— DM, Ln. 42.— DM.

Hübner, Jürgen, Theologie und biologische Entwicklungslehre. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Gr. 8° (XV u. 324 S.) München 1966, Beck. 34.— DM.

Irenee de Lyon, Contre les hérésies. Livre IV. Edition critique d'après les versions arménienne et latine, sous la direction de *A. Rousseau,* avec la collaboration de *B. Hemmer-Dinger, L. Doutreleau, Ch. Mercier.* T. 1: Introduction, notes justificatives, tables. T. 2: Texte et traduction (Sources Chrétiennes, 100). Kl. 8° (996 S.) Paris 1965, du Cerf. 96.— F.

Javierre, Antonio M., Promozione Conciliare del Dialogo Ecumenico. Presentazione del ‚Decretum de Œcumenismo' (Collana Magisterio Conciliare, 2). 8° (320 S.) Torino 1965, Libreria Dottrina Cristiana. 1.300 L.

Kayatz, Christa, Studien zu Proverbien 1—9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 22). Gr. 8° (160 S.) Neukirchen - Vluyn 1966, Neukirchener Verlag. Br. 18.80 DM, Ln. 21.80 DM.

Krieg und Frieden im industriellen Zeitalter — Krieg und Frieden in der modernen Staatenwelt. Beiträge zur Sozialwissenschaft I—II (Schriftenreihe Krieg und Frieden. Beiträge zu Grundproblemen der internationalen Politik), hrsg. und eingel. von *Uwe Nerlich*. Gr. 8° (480 u. 496 S.) Gütersloh 1966, Bertelsmann. Je 28.— DM.

Levi, Anthony, S. J., Religion in Practice. An outline of Christian religious teaching in the light of the religious relevance of human standards of conduct. Kl. 8° (IX u. 208 S.) London - Toronto - Bombay 1966, Oxford University Press. 30.— Sh.

Lundberg, Mabel, Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540 bis ca. 1650) (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, 6). Gr. 8° (366 S.) Uppsala 1966, Almqvist & Wiksells.

Moingt, Joseph, Théologie Trinitaire de Tertullien. T. 1: Histoire, Doctrine, Méthodes. — T. 2: Substantialité et Individualité. — T. 3: Unité et Processions (Théologie, 68 69 70). 8° (1091 S.) Paris 1966, Aubier. 33.—, 36.—, 39.— F.

Polikarov, Asari, Moderne Physik — Weltbild und Denkstil. Kurzer Umriß der Wechselbeziehungen von Physik und Philosophie (Marxismus und Gegenwart, 1). Kl. 8 (100 S.) München 1966, Manz.

Porphyre. Huit exposés suivis de discussions par *Heinrich Dörrie, Jan-Hendrik Waszink, Willy Theiler, Pierre Hadot, Angelo Raffaele Sodano, Jean Pépin, Richard Walzer* (Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité Classique, XII). 8° (319 S.) Genève 1965, Vandœuvres.

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. XL: Scholasticism in the Modern World. Ed. by *George F. McLean O. M. I.* Gr. 8° (239 S.) Washington 1966, The Catholic University of America.

Rondet, Henri, S. J., Hégélianisme et Christianisme. Introduction théologique à l'étude du système hégélien (Collection Théologie, Pastorale et Spiritualité, Recherches et synthèses, XVIII). Kl. 8° (160 S.) Paris 1965, Lethielleux. 9.45 F.

Schmitz-Moormann, Karl, Das Weltbild Teilhard de Chardins. Teil I: Physik - Ultraphysik - Metaphysik. Untersuchungen zur Terminologie Teilhard de Chardins (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen, 1566). Gr. 8° (204 u. 16 Abb.) Köln und Opladen 1966, Westdeutscher Verlag. 86.80 DM.

Schneider, Peter K., Die Begründung der Wissenschaften durch Philosophie und Kybernetik. Idee, Umriß und Grundprinzip einer axiomatischen Strukturtheorie (Lebendiges Wissen). Kl. 8° (120 S.) Stuttgart 1966, Kohlhammer. 7.80 DM.

Smith, Vincent Edward, Science and Philosophy. Gr. 8° (XIII u. 266 S.) Milwaukee 1965, The Bruce Publishing Company. 5.50 $.

Sunden, Hjalmar, Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit. 4. Aufl. (Vom Verf. autorisierte Übers. der schwedischen Originalausgabe „Religionen och rollerna"). 8° (VIII u. 451 S.) Berlin 1966, Töpelmann. 68.— DM.

Teilhard de Chardin, Pierre, S. J., Lettres à Léontine Zanta. Introduction par *Robert Garric* et *Henri de Lubac* (Collection Christus, Textes, 19). 8° (144 S.) Paris 1965, Desclée. 78.— FB.

Theiler, Willy, Forschungen zum Neuplatonismus (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, X). Gr. 8° (X u. 336 S.) Berlin 1966, de Gruyter. 48.— DM.

Weber, Wilhelm, Stabiler Geldwert in geordneter Wirtschaft. Gegenwartsfragen der Währungsethik (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 15). Gr. 8° (XXXII u. 350 S.) Münster i. Westf. 1965, Aschendorff. Kart. 46.— DM, Ln. 48.— DM.

Welte, Bernhard, Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit, Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins. 8° (120 S.) Frankfurt am Main 1967, Knecht. 12.80 DM.

Todsünde - Sünde zum Tod?

Bedenken zur Theorie der Endentscheidung

Von Bruno Schüller, S. J.

Allem Anschein nach war es *Paul Glorieux*, der im Jahre 1932 als erster darzutun versucht hat[1], daß der Mensch erst im Moment seines Todes einer vollkommen freien Selbstbestimmung mächtig werde, durch die allein er endgültig sein Heil gewinne oder verliere. Seither sind die Theologen immer zahlreicher geworden, die sich diese Auffassung zu eigen gemacht haben[2]. Manche unter ihnen scheinen sie bereits für theologisch so sicher zu halten, daß sie gar nicht mehr die Mühe einer ernsthaften Beweisführung auf sich nehmen und schon gar nicht von irgendwelchen ungelösten Schwierigkeiten sprechen, die eine Zurückhaltung bei der Annahme der These nahelegen könnten. Möglicherweise hat zu ihrer Sicherheit beigetragen, daß sie mit der These von der Endentscheidung (optio finalis) im Tode noch nicht auf entschiedenen Widerspruch gestoßen sind. Jedenfalls findet man in der theologischen Literatur unvergleichlich mehr Äußerungen für die These als gegen sie[3]. Bildet sich am Ende schon ein „consensus theologorum" aus? Angesichts dieser Sachlage scheut man sich schon etwas, offen einzugestehen, daß man selbst immer noch nicht einzusehen vermag, was andern bereits zur Selbstverständlichkeit geworden zu sein scheint. Es sind die Konsequenzen dieser These, an denen man begriffsstutzig werden kann. Eine solche Konsequenz hat *Piet Schoonenberg*[4] ganz deutlich herausgestellt. Trifft jeder Mensch seine End-

[1] Endurcissement final et grâces dernières, in: NouvRevTh 59 (1932) 865—892. Dasselbe Thema hat G. später erneut aufgegriffen in seinem Artikel „In hora mortis" in: MélScRel 5—7 (1948—50) 185—216.

[2] Um einige Namen zu nennen: L. Boros, Mysterium Mortis (Olten/Freiburg 1962); P. Schoonenberg, Theologie der Sünde (Einsiedeln/Köln 1966); M. Schmaus Kath. Dogmatik, IV, 2, 5. Aufl. (München 1959) 414 ff.; A. Winklhofer, Ziel und Vollendung (Ettal 1951) 27 ff.; H. E. Hengstenberg, Einsamkeit und Tod (Regensburg 1938). Vgl. auch H. Reiners, Grundintention und sittliches Tun (Freiburg 1966) 115.

[3] H. Rondet, Notes sur la Théologie du péché (Paris 1957) 104 f., äußert behutsam einige Bedenken und meint schließlich: „il ne faut pas ériger en règle générale ce qui peut être une exception." A. Spindeler, Mysterium mortis, in: ThGl 56 (1966) 144—159, lehnt die Endentscheidungsthese ohne Vorbehalt ab. G. Scheltens, La mort comme option finale, in: EtFranc 15 (1965 [N° 36]) 23—34, diskutiert Boros' Buch Mysterium Mortis. Er kommt zu dem Urteil, rein philosophisch lasse sich nichts für, aber auch nichts gegen die Endentscheidungsthese ausmachen. Die Schlüssigkeit der von Boros vorgetragenen theologischen Argumente will er nicht beurteilen, doch hat er den Eindruck, „qu'il y a de sérieuses raisons d'écouter ces arguments" (34).

[4] A. a. O. 43 ff.

entscheidung erst im Tode, dann gibt es nicht nur *zwei* wesentlich unterschiedene Formen der Sünde, wie man bisher lehrte, nämlich läßliche Sünde und Todsünde, sondern deren *drei*. Denn die frei verweigerte Annahme des Heils in der „optio finalis" wäre genauso fundamental verschieden von jeder Todsünde, die der Mensch in seinem leiblichen Leben begehen kann, wie diese letztere von jeder läßlichen Sünde. Darum gibt Schoonenberg der in der Endentscheidung vollbrachten Sünde auch einen eigenen Namen. Er nennt sie nicht Todsünde, sondern Sünde zum Tode. Nimmt man die Prämisse an, nämlich die Endentscheidung im Tode, dann kann man zweifellos nicht anders folgern, als Schoonenberg es tut. Aber es kann einem schwerlich verdacht werden, wenn man, an dem logisch einwandfrei Gefolgerten begriffsstutzig geworden, kritisch gegen die Prämisse gestimmt wird. Und die von Schoonenberg durchgeführte Unterscheidung zwischen Todsünde und Sünde zum Tode ist ganz dazu angetan, begriffsstutzig zu machen. Die Gründe dafür seien im folgenden dargelegt. Daraus mag dann ersichtlich werden, wieso man seine Bedenken gegen die These von der Endentscheidung im Tode haben kann oder zumindest noch einige Probleme gelöst sehen möchte, ehe man ihr „sine formidine errandi" zustimmt.

Gibt es bei der Endentscheidungsthese noch die Gnade der Sündenvergebung?

Es wird wahrscheinlich immer Theologen gegeben haben, die es nicht für ausgeschlossen hielten, daß Gott diesen oder jenen Menschen im Moment des Todes in eine Heilsentscheidung versetze. Denn solange der Mensch sich im status viae befindet, ist er auch grundsätzlich einer freien Selbstbestimmung fähig. Der Augenblick des Todes kann aber als noch zum status viae gehörig betrachtet werden, es sprechen gute Gründe dafür[5]. Die These von der Endentscheidung im Tode besagt indessen wesentlich mehr. Sie behauptet nicht nur, Gott könne, wenn er es so wolle, den Menschen auch noch im Tode in eine letzte Heilsentscheidung rufen, sondern sie behauptet, Gott werde das bei jedem Menschen ausnahmslos tun, er könne gar nicht anders. Nur im Tode sei der Mensch in der Lage, sich in Freiheit endgültig selbst zu bestimmen, sich unwiderruflich Gott anheimzugeben oder zu verweigern. Und nur als endgültig durch sich selbst bestimmter könne der Mensch von Gott in seinen Endzustand (status termini) gebracht sein, in die ewig währende Seligkeit oder Verdammnis. Neu an dieser These ist nicht der Satz, daß der Mensch nur durch eine in sich selbst endgültige Freiheitstat von Gott in sein ewiges Heil oder Unheil versetzt sein kann. Neu ist vielmehr die Behauptung, einer

[5] Vgl. dazu die in Anm. 1 zitierten Arbeiten von P. Glorieux.

in sich endgültigen freien Selbstbestimmung sei der Mensch nur im Tode mächtig. Der Beweis für diese Behauptung scheint nicht weither geholt werden zu müssen. Es ist eben eine unleugbare Tatsache, daß zeit seines Lebens im Leibe der Gerechtfertigte grundsätzlich wieder zur Sünde abfallen und der Todsünder sich wieder bekehren kann. Aber diese Tatsache war zu allen Zeiten bekannt. Wie ist es zu erklären, daß man daraus trotzdem den scheinbar so zwingenden Schluß nicht gezogen hat, der Mensch sei während seines irdischen Lebens grundsätzlich keiner endgültigen Entscheidung fähig? Daß man diesen Schluß nicht gezogen hat, beweist die überlieferte Lehre von der Todsünde.

Als Repräsentant dieser Lehre sei *M. Scheeben* zitiert: „Wie die aktuelle Sünde nach ihrem Verlauf naturgemäß in der habituellen Sünde fortdauert, so dauert diejenige habituelle Sünde, von welcher das Subjekt schlechthin Sünder genannt wird, die schwere oder die tödliche Sünde, von sich aus immer und in Ewigkeit fort, weil sie ohne ein außerordentliches übernatürliches Eingreifen Gottes nicht aufgehoben werden kann und so natürlicherweise irreparabel ist.“ [6] Also, durch die Todsünde bringt der Mensch sich kraft eigener freier Ursächlichkeit in eine Verfassung, die er, von sich allein aus, nicht mehr rückgängig zu machen vermag. Daraus wird dann allgemein erklärt, wieso die der Todsünde innerlich angemessene Strafe ewige Verdammnis sei. So argumentiert z. B. Thomas von Aquin: „si per peccatum corrumpitur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est finis ultimus, cui homo inhaeret per charitatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae.“ [7]

Allerdings, die überlieferte Lehre spricht der todsündigen Freiheitstat nur eine *bedingte* Endgültigkeit zu. Sie sagt, die Verfassung, in die sich der Mensch durch die Todsünde bringe, daure „von sich aus“ in Ewigkeit fort, die Todsünde bewirke ewige Strafe nur „quantum est de se“; denn nur „quantum est de se“ verkehre sie irreparabel die sittliche Ordnung. Diese einschränkenden Beifügungen wollen zu verstehen geben, daß Gott durch „ein außerordentliches übernatürliches Eingreifen“ die der Todsünde eigene Endgültigkeit in eine Vorläufigkeit zurückverwandeln kann, indem er Vergebung anbietet und ge-

[6] Kath. Dogmatik, III, 4 (= Gesammelte Schriften, V [Freiburg 1961]) 622.

[7] I—II q. 87 a. 3; vgl. auch L. Billot, De personali et originali peccato, ed. V (Romae 1924) 88 ff., bes. 91: „Principium totius argumentationis hinc sumendum est, quod quidquid moralitatis ordinem irreparabiliter pervertit, interminabilis etiam poenae reum hominem efficere debet ... Atqui omne et solum peccatum mortale quantum est de se, irreparabiliter pervertit ordinem moralitatis et justitiae.“

währt. Nun hat Gott uns Menschen für die Zeit unseres „Pilgerdaseins" grundsätzlich die Vergebung der Sünden angetragen. Also braucht faktisch keine in diesem Leben begangene Todsünde endgültig zu sein. Mithin kann man für den Menschen, insofern er in der Erlösungsordnung steht, formulieren: er vermag nur dann seine Todsünde nicht mehr rückgängig zu machen, wenn er in ihr bis in seinen Tod hinein verharrt, wenn er die ihm angebotene Verzeihung bis zuletzt freiwillig ausschlägt.

Dieser Satz ist seinem Wortlaut nach der These von der Endentscheidung zum Verwechseln ähnlich. Und es scheint, daß Schoonenberg ihn auch tatsächlich mit dieser These in eins setzt. Er schreibt: „Es ist nicht genug, daß man eine bestimmte Todsünde begeht, um mit der Hölle bestraft zu werden; man muß auch danach den Gnaden zur Bekehrung Widerstand leisten."[8] Das ist in der Tat wahr, allerdings nur deswegen, weil Gott das getan hat, was er nicht hätte tun müssen, weil Gott die Gnade der Bekehrung gewährt hat. Die These von der Endentscheidung stützt sich aber ursprünglich gar nicht auf die Heilstat der Erlösung, auch nach Schoonenberg nicht. Sie stützt sich vielmehr auf die immanente Vorläufigkeit, die jeder vor dem Tode getroffenen Entscheidung des Menschen wesenseigen sein soll. Während die überlieferte Lehre sagt, *jede* Todsünde, auch die vor dem Tod begangene, sei „von sich aus" (quantum est de se) endgültig[9], etwas Vorläufiges werde sie erst kraft der *freien* Gnade göttlicher Vergebung, behauptet die These von der Endentscheidung, jede vor dem Tod begangene Todsünde sei „von sich aus" nur vorläufig, da sie nicht aus einer so klaren Einsicht und einer so vollkommenen Freiheit hervorgehe, wie es für eine „von sich aus" endgültige Entscheidung des Menschen erforderlich sei. Das eigentlich Neue an der Endentscheidungsthese ist gerade dies, daß sie die dem Todsünder verbleibende Möglichkeit zur Umkehr eben nicht wie die Tradition in der Vergebungsgnade Gottes begründet sieht, sondern in der konstitutiven Unvollkommenheit jeder freien Selbstbestimmung des irdischen Menschen. Diese These kommt ohne die Vergebungsgnade Gottes aus, ja scheint sie zunichte zu machen.

Damit kein Mißverständnis aufkomme, muß hier einiges zum Begriff Gnade ausgeführt werden. In der heutigen katholischen Theologie wird das Wort Gnade gewöhnlich als Synonym verwendet für das übernatürliche Sein, das uns Menschen

[8] A. a. O. 52.

[9] Vgl. I. F. Sagués, De peccatis, in: Sacrae Theologiae Summa, Vol. II (Madrid 1955) 895 f.: der Todsünde entspreche als Strafe ewige Verwerfung, „cum peccator Deum abiciens summo bono, quod est principium beatitudinis, se et quidem in perpetuum, quantum est ex parte sua, privet". Das gelte de „quolibet peccato gravi, etiam unico, cum fontes nullam addant restrictionem pro peccatorum vel numero vel specie vel gravitate; cum quodlibet peccatum gratia sanctificante (absolute necessaria ad gloriam) privet, et plenam offensae rationem habeat".

in Christus versprochen oder zugesprochen ist. Der Gegenbegriff zu Gnade ist in diesem Falle Natur oder natürliches Sein. Das übernatürliche Sein wird deswegen Gnade genannt, weil es gegenüber dem natürlichen Sein des Menschen etwas unableitbar Neues ist, weder als innere Wesenbestimmung, noch als notwendige Folge, noch als Erfordernis zum Menschsein des Menschen gehört (nec constitutive nec consecutive nec exigitive). Natur und Gnade in dieser Bedeutung verhalten sich zueinander wie potentia (oboedientialis) und actus. Ihre Unterscheidung ist primär ontologisch orientiert. Sie kommt formaliter in der Schrift nicht vor, sondern ist das Ergebnis der theologischen Reflexion. Versteht man Gnade in diesem Sinne, dann kann man selbstverständlich *nicht* sagen, die These von der Endentscheidung mache die Gnade Gottes überflüssig. Die These besagt in diesem Falle nur, der Gott des übernatürlichen Heils biete sich dem Menschen erst im Tode zu endgültiger Annahme an.

Die Schrift des NT versteht unter dem Wort Gnade etwas anderes. Das Evangelium von Jesus Christus ist Heilsbotschaft für den Sünder, ruft nicht nur in den Glauben, sondern immer auch in die Buße und Umkehr (Mk 1, 15 par.). Es ist nach Paulus die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders aus Gottes Gnaden (Röm 3, 23 ff.). Gott in Christus bezieht sich mit seiner Gnade auf den Menschen, insofern er Sünder ist. Mithin bedeutet hier Gnade formal nicht bloß das Ungeschuldete und Unverdiente, sondern das, was *wider* Verdienst gewährt wird: Freispruch trotz erwiesener Schuld, Nachlaß der Sünden, Befreiung und Erlösung des an seine Sünde Versklavten, Rettung des Verlorenen, Liebe für den, der Zorn verdient, Heiligung des Gottlosen. „Es erweist aber Gott seine Liebe zu uns dadurch, daß Christus für uns, als wir noch Sünder waren, gestorben ist" (Röm 5, 8). Der Gnade Gottes steht hier der Zorn Gottes gegenüber; dem begnadigten der verurteilte, dem geheiligten der gottlose Mensch (und nicht etwa der Mensch nach seinem bloß natürlichen Menschsein) [10].

Es ist gerade diese Gnade im biblischen Sinn, die durch die These von der Endentscheidung überflüssig, ja innerlich unmöglich gemacht wird. Wenigstens scheint es so. Man vergegenwärtige sich: der Mensch trifft durch die Todsünde auch von sich aus keine endgültige Entscheidung; darum wird ihm unvermeidlich einmal, spätestens im Moment des Todes, seine Sünde in der Weise fraglich, daß er sie prinzipiell widerrufen kann. Er ist demnach von vornherein gewiß, daß er einmal die Möglichkeit haben wird, zu Gott umzukehren. Er ist dessen gewiß, indem er seinen Blick auf sich selber richtet, auf die Tatsache, daß er in der Todsünde sich ja nur bis auf weiteres von Gott lossagen konnte und deswegen auch nur bis auf weiteres sich von Gott lossagen wollte. Er braucht nicht erst das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders glaubend zu hören. Er kann sich das Entscheidende selber sagen: da ich mich nur vorläufig von Gott abgewendet habe, kann auch Gott sich nur vorläufig von mir abwenden, muß er mir nach Ablauf einer gewissen Frist sich selber wieder als Heil anbieten, *nicht aus Gnaden, sondern aus der Gerechtigkeit* (= nicht ungeschuldet, sondern geschuldet). Kurz, sollte die Endentscheidungsthese wahr sein, dann ist nicht einzusehen, wieso es noch

[10] Vgl. dazu B. Schüller, Gesetz und Freiheit (Düsseldorf 1966) 53—60.

die Erlösung, die Vergebung der Sünden als freie, wider Verdienst gewährte Gnade geben könne: die Todsünde als bloß vorläufige Tat bedarf keiner Vergebung rein aus Gnaden, die Sünde zum Tode als absolut unwiderrufliche Tat ist ihrem Begriffe nach schlechterdings unvergebbar.

Da die katholische Theologie das Wesen der Gnade fast ausschließlich an ihrem Verhältnis zur Natur des Menschen durchreflektiert hat, nicht aber an ihrem Verhältnis zur Sündigkeit des Menschen, darum sei hier nochmals ausdrücklich vermerkt: auch wenn man zur Endentscheidungsthese steht, behält das Heilshandeln Gottes mit dem Menschen den Charakter der Gnade in dem Sinn, daß das dem Menschen angebotene und schließlich zugesprochene Heil schlechterdings übernatürlich ist, also alle natürlichen Möglichkeiten des Menschen absolut transzendiert. Die These von der Endentscheidung würde dann besagen: Gott bietet dem Menschen dieses übernatürliche Heil (= Gnade) zunächst nur „stückweise" und erst am Ende ganz und ungeteilt an; der Gott der übernatürlichen Gnade tritt erst im Moment des Todes so vor den Menschen, daß dieser ihn ganz und endgültig als sein übernatürliches Heil frei ergreifen oder ablehnen kann. Alles, was von seiten Gottes und von seiten des Menschen vorher getan wird, hat nur vorbereitenden Charakter, kann darum die Heilsgeschichte nicht zu einem wirklichen Ende bringen, weder im Guten noch im Bösen, sondern mündet kraft innerer Konsequenz in das eine Heilsereignis schlechthin ein, in die Situation der Endentscheidung, in der der Gott der übernatürlichen Gnade den Menschen zugleich zum ersten und zum letzten Mal auffordert, ganz und endgültig sein Heil (übernatürliche Gnade) zu gewinnen oder zu verlieren. Es ist klar, man kann sich den Ablauf der Heilsgeschichte so denken, ohne daß man dadurch irgend etwas gegen die Gnade im Sinne übernatürlichen Heils aussagte.

Sündenvergebung rein aus Gnaden meint aber etwas anderes. Sie ist formal ebenso in einer hypothetisch gedachten bloß natürlichen wie in der faktisch übernatürlichen Heilsordnung grundsätzlich denkbar[11]. Sie besagt, durch seine Sünde habe der Mensch seine Heilsgeschichte mit Gott zu einem wirklichen Ende gebracht, er sei darum rechtens bereits ein endgültig Verdammter, aber Gott setze trotzdem einen radikal neuen Anfang, er richte erneut sein Heilswort an den Menschen, nicht aus Treue zu sich selbst, sondern aus völlig neuem, durch nichts Vorausgegangenes begründetem Entschluß. Sündenvergebung rein aus Gnaden ist Verwandlung des Endes in einen radikal neuen Anfang. Also kann sie immer erst dann Ereignis werden, nachdem vorher ein echtes und wirkliches Ende gesetzt war. Und sie ist nur dann radikaler Neuanfang, wenn sie sich als real angebotene *in keiner Weise* herleiten läßt aus dem vorausgegangenen Ende. Wenn vorhin gesagt wurde, die Endentscheidungsthese lasse keinen Platz mehr für die Sündenvergebung rein aus Gnaden, dann heißt das: indem sie dem Menschen die Fähigkeit abspricht, während

[11] Es ist darum fatal, wenn heutzutage ständig übernatürliche Ordnung und Erlösungsordnung einerseits, natürliche Ordnung und Schöpfungsordnung anderseits einfach gleichgesetzt werden.

seines irdischen Lebens seiner Geschichte mit Gott ein wirkliches Ende zu setzen, bestreitet sie implizit, daß Gott in seiner Geschichte mit dem Menschen je einen radikalen Neuanfang zu setzen braucht. Alles Handeln Gottes mit dem Menschen ist dann aus seiner einen und einzigen Freiheitstat heraus zu verstehen, nämlich aus seinem einen und einzigen Willen, auf übernatürliche Weise des Menschen Gott und Heil zu sein. Die Sündenvergebung rein aus Gnaden hingegen ist immer nur denkbar als ein zweites Wort Gottes, das zwar auf ein erstes Wort Gottes folgt, aber nicht zu folgen brauchte, das auch ungesagt bleiben könnte. Mithin kann es solche Sündenvergebung nur geben, wenn der Mensch ein erstes an ihn ergehendes Wort Gottes von sich aus endgültig ablehnen kann, so daß es daraufhin keinen Grund mehr gibt, warum Gott nun ein zweites Wort an ihn richten *müßte*. Gerade diese Fähigkeit spricht die These von der Endentscheidung dem Menschen ab, das erste Wort Gottes während seines irdischen Lebens so abzulehnen, daß er daraufhin kein zweites Wort Gottes (Verzeihung) mehr zu hören bekommen brauchte.

Bekanntlich kommt bei der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade alles darauf an, daß einerseits die innere Offenheit der Natur für die Gnade, anderseits das absolute Ungeschuldetsein der Gnade gewahrt werden. Genau auf dasselbe kommt es an, wenn man das Verhältnis von Sünde und Gnade (= wider Verdienst gewährte Verzeihung) bestimmt. Soll der Sünder überhaupt noch empfänglich sein für die Gnade der Umkehr, so kann er sich durch seine Sünde nicht in absoluter Endgültigkeit festgelegt haben. Soll aber die Gnade der Vergebung wirklich Gnade bleiben, darf der Sünder von sich aus nicht umkehren können, dann muß er, soweit es auf ihn allein ankommt, durch seine Sünde endgültig entschieden sein, so daß ihm nicht das geringste Unrecht geschähe, falls ihm die Vergebung von Gott verweigert würde. Die Theologie nennt diese völlig einzigartige Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade Gottes „potentia oboedientialis". Allem Anschein nach haben die Theologen, die für die These der Endentscheidung eintreten, die potentia oboedientialis des Todsünders für die Gnade der Vergebung unter der Hand in eine „potentia naturalis" verwandelt, d. h. in eine Empfänglichkeit, die Gott, will er nicht Unrecht tun, erfüllen muß. Dadurch haben sie aus der Sündenvergebung einen Akt der Gerechtigkeit gemacht. So will es wenigstens scheinen.

Die Endentscheidungsthese wäre von diesem Einwand nicht betroffen, wenn sie sich auf das Evangelium von der Sündenvergebung stützen könnte. Man müßte dann nachweisen, daß die in Christus gewährte Versöhnungsbereitschaft Gottes jeden Menschen buchstäblich bis zum Abschluß seines „Pilgerstandes" umfängt, und zwar actualissime, als jederzeit, auch im Tod noch, hörbarer und beantwortbarer Ruf in die Umkehr. Ob sich dieser Nachweis führen läßt, mag hier auf sich beruhen bleiben.

Es ist übrigens durchaus richtig: man kann sinnvollerweise zwischen Todsünde und Sünde zum Tode unterscheiden. Auch nach der Tradition gibt es eine aus Gnaden vergebbare Sünde, eben die vom Menschen während seines Erdenlebens getane Todsünde, und eine auch nicht mehr aus Gnaden vergebbare Sünde, in der sich der Verdammte in seinem Endzustand befindet. Aber beide Sünden sind, soweit es auf

den sündigenden Menschen allein ankommt, irreparabel, also endgültig. Nur befindet sich der Todsünder noch in der potentia oboedientialis zur Erlösung aus Gnaden, nicht aber derjenige, der die Sünde zum Tode begangen hat. Ist es nun der sündigende Mensch selbst, der durch seine freie Selbstbestimmung diesen qualitativen Unterschied zwischen Todsünde und Sünde zum Tode setzt? Oder, genauer gefragt, verwandelt der Mensch seine Todsünde durch einen *neuen* wahlfreien Akt in seine Sünde zum Tode? Wohl kaum. Es dürfte vielmehr so sein: indem der Todsünder durch das Widerfahrnis des Todes seine irdisch-leibhafte Verfassung hinter sich läßt, kann er endlich in radikaler Konsequenz der sein, der er kraft seiner Todsünde von vornherein sein will: schlechterdings gegen Gott entschieden. Daß die Todsünde schließlich zur Sünde zum Tode wird, liegt in ihrer inneren personalen Dynamik, ist Sache immanenter Konsequenz; dazu braucht es keinen neuen wahlfreien Akt des Menschen.

Ist die nur vorläufig getane Todsünde nicht bloß läßliche Sünde?

Die Vertreter der These von der Endentscheidung sind offensichtlich der Meinung, die Todsünde bleibe auch dann Todsünde, wenn der Mensch sich durch sie nur vorläufig von Gott abwende. Haben sie damit recht? Man wird einigen Zweifel nicht los. Todsünde, so heißt es nach der überlieferten Lehre, ist die freie Abkehr des Menschen von Gott als seinem Endziel (aversio hominis a Deo fine ultimo). Jeder intentionale Akt empfängt seinen besonderen Charakter von dem, worauf er sich bezieht (actus specificatur ab obiecto). Darum muß sich aus der Tatsache, daß sich der Mensch durch die Todsünde auf Gott als sein letztes Ziel bezieht, folgern lassen, von welcher subjektiven Art die Freiheitstat sein muß, die der Mensch in der Todsünde vollbringt. Letztes Ziel im rein formalen Sinn ist das vor allem und in allem Angestrebte, ist das allumfassende Ganze und deshalb auch Endgültige des Erstrebten. Was man nur unter anderem oder nur vorläufig anstrebt, strebt man nicht als letztes Ziel an. Demnach kann die Todsünde nur dann Abkehr des Menschen von Gott als seinem Endziel sein, wenn der Mensch, soweit es auf ihn ankommt, sich durch die in der Todsünde vollzogene freie Entscheidung total und definitiv engagiert. Gerade wenn man auf eine volle „Personalisierung" der sündigen Entscheidung bedacht ist, wird man sich sehr schwer tun, in einem nur vorläufig eingenommenen freien Verhältnis zu Gott als letztem Ziel keine contradictio in terminis zu argwöhnen. Ist denn „letztes" Ziel nicht völlig gleichbedeutend mit „letzt-gültigem", also „end-gültigem" Ziel? Wie kann aber dann der Mensch sich selbst etwas zum „letzten" Ziel setzen, wenn nicht so, daß er

seinem Personwillen eine „letzt-gültige", nicht von vornherein mehr revidierbare Grundausrichtung gibt?

Wieso man der Auffassung sein kann, dieser Schluß sei zwingend, wird vielleicht noch deutlicher, wenn man sich das völlig einzigartige Verhältnis vergegenwärtigt, in dem der Mensch zu Gott steht. Jeder Mensch empfängt vieles und vielerlei von seinen Mitmenschen: Wohlergehen und Schutz, Nahrung und Kleidung, seelische und geistige Kultur und dergleichen mehr. Von Gott seinem Schöpfer empfängt der Mensch nur eines, das aber zugleich alles ist: sein Menschsein überhaupt, sein Selbst, seine Substanz. Da der Mensch Person und also nur in Freiheit wahrhaft er selbst ist, muß er alles und jedes, was ihm von andern an Gutem oder Bösen zuteil wird, wenigstens in dem Sinne in seine Freiheit aufnehmen, daß er es anerkennt oder mißbilligt. Daraus folgt: das, worum es dem Menschen in seiner freien Stellungnahme gegenüber Gott geht, ist das, was ihm von Gott als seinem Schöpfer zuteil wird: das Eine und Ganze seines Menschseins, sein Selbst in seiner Substanz. Wer aber das so verstandene Ganze seines Menschseins sich aus freiem Entschluß von Gott geschenkt sein läßt, für den bleibt nichts mehr, was ihm sonst noch zuteil werden könnte. Er ist in diesem Entschluß von Gott ganz und endgültig in sein wahres Selbstsein gebracht, ganz und endgültig für Gott als seinen Schöpfer und Vollender entschieden. Aber umgekehrt gilt auch: Wer sich aus freiem Entschluß weigert, sich das Ganze seines Menschseins von Gott schenken zu lassen, der hat sein wahres Selbstsein ganz und endgültig verfehlt, dem bleibt nichts mehr, was er außerdem noch verwirken könnte; er ist total und definitiv gegen Gott entschieden, wenigstens von sich aus.

Falls diese Argumentation schlüssig sein sollte, wäre die von der Sünde zum Tode durch ihre Vorläufigkeit wesentlich unterschiedene Todsünde im Grunde nur läßliche Sünde, insofern es eben das Eigentümliche der läßlichen Sünde ist, keine Stellungnahme des Menschen zu Gott als seinem Endziel zu sein[12]. Man wird dem kaum entgegenhalten können, der Todsünder sei von sich aus zwar nicht endgültig gegen Gott entschieden, gehe aber als „ganzer" in seine Entscheidung ein, während der Mensch in der läßlichen Sünde nur mit „geteiltem Herzen" (secundum quid) engagiert sei; mithin bleibe ein wesentlicher Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde bestehen. Denn es fragt sich, was eine Selbstverfügung des Menschen über das „Ganze" seines Menschseins noch bedeutet, wenn ihr ausdrücklich die Endgültigkeit abgesprochen wird. Womit der Mensch sich nur vorläufig

[12] A. Spindeler, Mysterium mortis, in: ThGl 56 (1966) 148, hält auch dafür: „Wenn man eine ganzheitliche Entscheidung vor dem Tode leugnet, leugnet man praktisch die Todsünde oder die vollkommene Liebe."

frei identifiziert, scheint nicht die Totalität seines Menschseins ausmachen zu können, weil er dabei von vornherein eine zeitliche Grenze setzt, die nicht die Grenze seines Menschseins überhaupt ist. Ganzheit und Endgültigkeit, vom Akt menschlicher Freiheit ausgesagt, schließen sich wechselseitig ein. Durch den Begriff Endgültigkeit wird die Ganzheit des Menschen als die eines geschichtlichen Wesens charakterisiert, das nur dadurch zu sich selbst kommt, daß es sich zu sich selbst in Freiheit entschließt. Aber selbst für den Fall, daß Ganzheit und Endgültigkeit sich beim Akt freier Selbstbestimmung sinnvollerweise trennen ließen, wäre immer noch nicht gezeigt, inwiefern der Mensch durch einen zwar totalen, aber nicht definitiven Freiheitsakt in ein personales Verhältnis zu Gott als seinem Endziel einträte.

Das läßt sich übrigens noch verdeutlichen, falls man mit *K. Rahner* annimmt[13], der heranwachsende Mensch gelange erst zur Fähigkeit, in ein sittliches Grundverhältnis zu Gott frei einzutreten, nachdem er sich darauf vorbereitet hat in der personal peripheren Schicht unvollkommener Sittlichkeit (moralitas levis). In diesem Falle ließe sich ein Mensch denken, der einer Grundentscheidung für oder gegen Gott noch nicht mächtig ist, wohl aber im Bereich des unvollkommen Sittlichen das „Ganze" der ihm schon gegebenen freien Selbstbestimmung in läßliche Sünden eingebracht hat. Ein solcher Mensch wäre in einem wahren Sinn „ganz" für die Sünde entschieden, obwohl er voraussetzungsgemäß zu Gott als seinem Endziel noch kein personales Verhältnis eingenommen hätte. Der Begriff „Ganzheit" eignet sich demnach nur dann zur Kennzeichnung einer Grundentscheidung des Menschen, wenn er nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ verstanden wird. Das geschieht aber, indem er durch Endgültigkeit des näheren spezifiziert wird.

Wie schon gezeigt wurde, könnte Gott gar nicht anders, als dem Todsünder die Vergebung anbieten, falls dieser sich durch die Todsünde nur bis auf weiteres festgelegt hätte. Etwas Ähnliches, wenn nicht genau dasselbe, gilt von der läßlichen Sünde. Hier muß man allerdings etwas schärfer zusehen. Wenn man von läßlicher Sünde spricht, hat man gewöhnlich einen gerechtfertigten Menschen vor Augen, der aus sittlicher Inkonsequenz noch das unvollkommen Böse tut. Gerade weil aus sittlicher Inkonsequenz getan, verdient das unvollkommen Böse den Namen *läßliche* Sünde im strengen Sinn des Wortes[14]. Es wird nämlich dem Gerechtfertigten, wofern er in seiner Liebe zu Gott verharrt, unvermeidlich von Gott verziehen werden, es braucht dazu keinen neuen Gnadenerweis Gottes. Vergleicht man nun die Vergebung *dieser* läßlichen Sünde mit der Vergebung der bloß vorläufig gemeinten Todsünde, so stellt sich folgender Unter-

[13] Vgl. Schriften zur Theologie, V, 2. Aufl. (Einsiedeln 1964) 505 f.

[14] M. Scheeben, a. a. O. 581: „Läßliche Sünden im strikten und technischen Sinne heißen aber nur diejenigen Sünden, welche so beschaffen sind, daß, wo sie allein ohne die Todsünde, mithin in einem Gerechtfertigten bestehen, sie nicht bloß irgendwie erlassen werden können, sondern ihr Erlaß durch die bereits vorhandene Gnade erwirkt werden kann und auch einmal erfolgen muß, damit das in der Gnade erhaltene Anrecht auf die Erbschaft nicht wirkungslos bleibe."

schied heraus: Gott wird dem Gerechtfertigten die Vergebung seiner läßlichen Sünden mit absoluter Notwendigkeit *zusprechen*, hingegen dem Todsünder die Vergebung seiner bloß vorläufig gemeinten Todsünde mit absoluter Notwendigkeit nur *anbieten*. Aber dieser bedeutsame Unterschied scheint sich nur deswegen herauszustellen, weil bei der Betrachtung der läßlichen Sünde die überlieferte Lehre zugrunde gelegt wurde, nach der der Gerechtfertigte von sich aus *definitiv* für Gott entschieden ist. Denn es ist die endgültig gemeinte Liebe zu Gott im Gerechtfertigten, die schließlich alles unvollkommen Böse überwindet und es dadurch zur *läßlichen* Sünde im strengen Sinne des Wortes macht. Nimmt man hingegen mit den Vertretern der Endentscheidungsthese an, der Mensch sei zeit seines Lebens im Leibe nicht imstande, von sich aus eine endgültige Entscheidung zu treffen, auch nicht im rechtfertigenden Glaubensgehorsam, dann gilt auch vom Gerechtfertigten, daß ihm die Vergebung seiner läßlichen Sünden mit absoluter Sicherheit nur wird *angeboten* werden, und zwar im Tode, insofern er dann die *erst noch frei zu ergreifende* Möglichkeit haben wird, durch eine radikalere und konsequentere Liebe zu Gott auch alles unvollkommen Böse ein für allemal hinter sich zu lassen. Insofern würde sich die Vergebung der läßlichen Sünde in nichts wesentlich unterscheiden von der Vergebung der nur vorläufig gemeinten Todsünde. Auch hier stellt sich demnach die Frage: Wodurch unterscheidet sich noch eine vorläufig getane Todsünde von einer läßlichen Sünde?

In diesem Zusammenhang mag noch kurz gezeigt werden, inwiefern man *nicht* behaupten kann, wie *P. Glorieux*[15] und *L. Boros*[16] es tun, nur die Endentscheidungsthese löse auf plausible Weise das Problem, wie der Gerechtfertigte Nachlaß seiner im Leben eventuell nicht bereuten läßlichen Sünden empfangen und der in der Todsünde sterbende Mensch seines eventuell noch festgehaltenen Glaubens (fides informis) verlustig gehen könne. Es ist klar, im Himmel kann es keinen Menschen geben, der noch läßlicher Sünden schuldig wäre; in der Hölle kann kein Mensch vorkommen, der noch glaubte. Anderseits ist der Mensch nach seinem Tode in der Verfassung definitiver Selbstbestimmtheit. Also muß es vorher geschehen sein, daß der Gerechtfertigte, alle läßlichen Sünden bereuend, Verzeihung empfängt und der Todsünder jeden Glauben aufgegeben hat. Und in der Tat, wenn jeder Mensch im Tode zu einer Heilsentscheidung radikalster Konsequenz ermächtigt würde, wäre geklärt, wieso der aus dieser Entscheidung hervorgehende Gerechtfertigte nichts mehr an Sünde in sich trage und der so entschiedene Sünder in allem und jedem Sünder ist, auch durch radikalen Unglauben. Aber das Problem dürfte sich noch anders lösen lassen, wofern man nur vor Augen hat, daß die läßliche Sünde des Gerechtfertigten ebenso wie der Glaube des Todsünders den Charakter einer peripheren sittlichen Inkonsequenz haben und überhaupt nur so lange Bestand haben können, als der Mensch auf Grund seiner konkupiszenten Verfassung die seiner Grundentscheidung für oder gegen Gott eigene, alles integrierende Dynamik

[15] In hora mortis, a. a. O. 206 f.
[16] A. a. O. 138 ff.

nicht auch bis in die peripheren Schichten seines Personseins entfalten kann[17]. Nun, indem der Mensch durch den Tod seine konkupiszente Verfassung hinter sich läßt, wird er als Gerechter in seiner *schon vorher eingenommenen* Liebe zu Gott einer radikalen Konsequenz fähig, so daß er von seinem Innersten aus allen Schichten und Sphären seines Menschseins eine einheitliche und gesammelte Ausrichtung auf Gott hin gibt, *ohne sich dazu neu entschließen zu müssen.* Man könnte auch sagen, die im Herzen des Menschen schon waltende Liebe zu Gott entfalte dann ungehemmt ihre ganze integrierende Macht und überwinde alles ihr früher Widerstrebende. Entsprechend gilt vom Sünder, daß seine fundamentale Entschiedenheit gegen Gott durch den Tod die Kraft empfange, alles, was ihr inkonsequenterweise an sittlicher Güte bisher widerstand, sich gleichzugestalten, d. h. in Sünde umzuwandeln. Von Gott her betrachtet, heißt das: Indem Gott den Sünder rechtfertigt, gewährt er ihm *grundsätzlich* bereits die Verzeihung der läßlichen Sünden, die er aus inkonsequentem Willen begehen wird. Die Vergebung läßlicher Sünden liegt in der inneren Konsequenz der Rechtfertigung, stellt ihr gegenüber nichts eigentlich Neues, nicht einen eigentlich neuen Begnadigungsakt dar. Von daher mag einiges Licht auf die Tatsache fallen, daß läßliche Sünden nicht dem sakramentalen Bußgericht unterstellt zu werden brauchen. Wofern dem Menschen die Todsünde sakramental vergeben ist, sind ihm eben grundsätzlich auch schon seine läßlichen Sünden sakramental vergeben, nur daß am konkupiszenten Menschen diese Vergebung nicht von allem Anfang sich bis in ihre letzte Konsequenz auswirkt. Aber sie wird es unvermeidlich einmal tun, eben spätestens im und nach dem Tode.

Läßt sich eine vorbereitende Einübung der Endentscheidung widerspruchsfrei denken?

Einen Einwand, der gegen sie erhoben werden könnte, haben anscheinend alle, die für die Endentscheidungsthese eintreten, klar vorausgesehen. Aber dieser Einwand scheint sich auch besonders leicht entkräften zu lassen. Wenn alle Menschen erst im Tode ihre letztgültige Heilsentscheidung treffen, wenn sie also alle bis in den Tod hinein gleichermaßen die reale Möglichkeit vor sich haben, ihr Heil zu gewinnen oder zu verlieren, büßt dann nicht alles dem Tode vorausgehende Leben seine Heilsbedeutung ein? Nein, so antwortet man, die Endentscheidung habe keine Entwertung der im Leben getroffenen Entscheidungen zur Folge. Sie werde nämlich durch die vorbereitenden Entscheidungen eines Lebens mitbedingt. Gewiß gebe sie die Möglichkeit, alle Entscheidungen eines Lebens am Ende zu revidieren. Das völlige Umwerfen der schon eingeschlagenen Wesensrichtung stelle aber einen Grenzfall dar, der zwar real sei, aber gerade als Grenzfall existenziell nicht in Betracht gezogen werden könne[18].

Die Antwort klingt plausibel; sie wird wohl auch richtig sein. Sie ist überdies schon längst auf die ähnliche Frage gegeben worden, wie sich nämlich der Mensch durch häufige läßliche Sünden irgendwie zum Begehen einer Todsünde disponiere, wo es doch von der läßlichen Sünde

[17] Zum Phänomen sittlicher Inkonsequenz vgl. B. Schüller, a. a. O. 90—110.

[18] So wörtlich, nur in direkter Rede, L. Boros, a. a. O. 108. Dasselbe sagen alle, die zur Endentscheidung stehen.

zur Todsünde keinen kontinuierlichen Übergang gebe. Mehr noch, nur wenn es ein derartiges vorbereitendes Einüben künftiger Entscheidungen gibt, scheint verständlich zu sein, wieso der Mensch im Laufe seines Lebens sittlich wachsen und reifen kann, wie er seinem personalen Leben innere Einheit und Kontinuität zu geben vermag, ohne dadurch aufzuhören, ein freies, weiterhin der Entscheidung mächtiges Wesen zu sein. Gleichwohl, ganz klar und durchsichtig kommt einem die Antwort nicht vor. Manches müßte noch mehr durchreflektiert werden. Das käme der Lösung vieler ethischer Probleme zugute.

Um die Hauptschwierigkeit zunächst einmal etwas grob zu formulieren: Kann ich heute wahlfrei entscheiden, wie ich mich morgen oder übermorgen wahlfrei entscheiden will? Würde das nicht bedeuten, daß morgen mein Wollen durch meine heutige Entscheidung determiniert und folglich gerade nicht wahlfrei wäre? Ohne allen Zweifel. Allerdings, die Verfechter der Endentscheidungsthese sagen nicht, in der „optio finalis" sei der Wille des Menschen durch das vorausgehende Leben streng eindeutig determiniert. Sie wollen wohl nur sagen, daß z. B. der Sünder durch seine Todsünde seine künftige „Sünde zum Tode" wahrscheinlich mache, wahrscheinlicher als seine schließliche Bekehrung. Aber ist auch nur *das* möglich, daß ich heute wahlfrei entscheide, wie ich mich morgen aller Wahrscheinlichkeit nach wahlfrei entscheiden will? Es scheint doch so zu sein: jede freie Selbstbestimmung ist in ihrem Vollzug und Ausgang *in keiner Weise* kausal herzuleiten aus dem, wozu der Mensch sich vorher frei gemacht hat. Das ist der Grund, warum die Wahlfreiheit im Lateinischen libertas *indifferentiae* heißt. Sie erweist sich ja gerade dadurch als Wahlfreiheit, daß sie allen ihren Möglichkeiten gegenüber gleichermaßen offen ist, nicht durch eine unter ihnen von vornherein von den andern Möglichkeiten abgelenkt und weggezogen wird. Wenn sie im Vollzug der Entscheidung doch eine dieser Möglichkeiten für sich erwählt und damit alle andern für sich verwirft, so nur, weil sie selbst, sie allein das will. Erst als Entscheidung macht Wahlfreiheit unter ihren eigenen Möglichkeiten den Unterschied zwischen dem, was vorgezogen, und dem, was hintangesetzt zu werden verdient.

Selbstverständlich, der in die Entscheidung gestellte Mensch kann Sünder oder Gerechter sein. Aber wenn er sich dann entscheidet, tut er das nicht *als* Sünder und nicht *als* Gerechter. Denn *als* Sünder kann der Mensch sowenig wahlfrei sein wie *als* Gerechter, weil er in diesem Fall jeweils nur eine einzige Möglichkeit vor sich hat, nämlich seine Sündigkeit bzw. seine Gerechtigkeit. *Als* Sünder und *als* Gerechter ist der Mensch eben gerade nicht reine Offenheit gegenüber Gut oder Böse, sondern eindeutige Bestimmtheit für das eine oder andere[19]. In der sittlichen Entscheidungssituation ist der Mensch, wie er sittlich aus der Vergangenheit herkommt,

[19] Das Handeln des Menschen als eines Sünders oder als eines Gerechten hat rein konsekutiven Charakter im Sinne des biblischen Bildwortes: der gute Baum kann nur gute Früchte bringen, der schlechte Baum nur schlechte Früchte.

mit seiner Sünde oder Gerechtigkeit, nur als seine zukünftige Möglichkeit vor sich selbst gebracht, und zwar dergestalt, daß er seine bisherige Sünde oder Gerechtigkeit als seine mögliche Zukunft sowohl erneut wählen als auch verwerfen kann. Sich frei entscheiden können, heißt sich von dem „befreien" können, der man, aus der Vergangenheit herkommend, ist. Der, zu dem man sich bisher frei gemacht hat, ist nicht das *Subjekt* der freien Entscheidung, sondern *das, worüber zu entscheiden ist*[20].

Nur unter einer Rücksicht ist der Mensch auch als Subjekt freier Wahl durch seine Vergangenheit bestimmt. Er kann grundsätzlich nicht mehr hinter das Maß existenzieller Selbstbestimmtheit zurück, das er einmal erreicht hat. D. h., der Sünder kann seine Sünde nur bereuen und umkehren durch einen Akt der Selbstbestimmung, der an existenzieller Tiefe dem Akt der zu bereuenden Sünde mindestens gleichkommt. Dasselbe gilt von der Möglichkeit für den Gerechtfertigten, erneut zur Sünde abzufallen. Demnach scheint es im Sittlichen nicht ein Einüben des wahlfrei zu vollbringenden Guten und Bösen geben zu können, sondern nur ein Einüben des freien Wählens und Entscheidens überhaupt, und zwar daraufhin, daß der Mensch sich immer mehr in die Hand gegeben ist, zum Guten wie zum Bösen. Welchen Gebrauch der Mensch von der eingeübten Freiheit macht, ob er sich frei für oder gegen Gott entscheidet, das scheint seinen Grund immer nur im Akt der Wahl selbst haben zu können.

Wer die überlieferte Theologie kennt, weiß, daß sie angenommen hat, der Mensch könne auch das wahlfrei zu vollbringende Gute bzw. Böse vorbereitend einüben. So meinte man beispielsweise, wer eine Todsünde begehe, behalte zwar auch im Bereich des Sittlichen das liberum arbitrium; wofern aber Gott mit ihm nach Recht und Gerechtigkeit verfahre, blieben ihm jene besonderen Hilfen vorenthalten, die er brauchte, um nicht weitere Todsünden zu begehen[21]. Was

[20] Vgl. dazu R. Bultmann, Glauben und Verstehen, IV (Tübingen 1965) 47 f.: „Auf dem Weg, den der Mensch durch seine früheren Entscheidungen gewählt hat, ist er zu dem geworden, der er jeweils jetzt ist. Indem er vor neue Entscheidungen gestellt wird, ist er gleichsam gefragt, ob er der bleiben will, der er war, oder ob er ein neuer werden will." — Ders., Glauben und Verstehen, II, 4. Aufl. (Tübingen 1965) 278: „Um frei zu sein, um zu sich selbst zu kommen, müßte er (scil. der Mensch) von sich selbst befreit werden — nämlich von dem Selbst, das er bisher aus sich gemacht hat, von seiner ihn bindenden Vergangenheit ... Er müßte eine Begegnung erfahren, die ihm die Möglichkeit der Entscheidung gegen sein altes, für ein neues Selbst schenkt." Mit diesen letzten Sätzen charakterisiert B. unmittelbar nur die Befindlichkeit des Sünders, unter welcher Voraussetzung dieser sich von seiner Sündigkeit lossagen könnte. Aber damit gibt er ganz allgemein die Bedingung an, unter welcher ein Mensch, der durch seine Herkunft aus der Vergangenheit bereits sittlich festgelegt ist, wieder in die Entscheidungsfreiheit versetzt sein kann.

[21] Vgl. statt anderer H. Lange, De gratia (Freiburg 1929) nr. 159, 1 c: „Ille qui grave peccatum personale commisit, iuste meretur aeternam damnationem, de se nullum ius ad remissionem peccati habet nec solus sibi id acquirere potest; quandoquidem necessariae sequelae peccati sunt ipsi voluntariae in causa, non videtur a Deo exigere posse adiutoria specialia, quibus opus est, ne ulteriora peccata gravia

ist das für eine Wahlfreiheit, die zwar zum Begehen, aber nicht zum Unterlassen schwerer Sünden ausreicht? Man könnte sich vielleicht denken, daß in diesem Falle die Sünde eine unvergleichlich stärkere Motivkraft auf den Menschen ausübe als das sittlich Gute, allerdings auch wieder keine solch starke Motivkraft, die den Willen des Sünders eindeutig determiniere. Indessen, die Sünde hätte dann ihre stärkere Motivkraft allein auf Grund der sündigen Befindlichkeit des Sünders, was bedeutet, daß der Sünder sich auch in dieser Situation noch fundamental mit seiner Sünde identifiziert, ihr gegenüber also nicht wahrhaft in die Freiheit der Wahl versetzt ist. Es scheint überhaupt so zu sein, daß eine erhebliche Ungleichheit in der Motivkraft zweier zur Wahl stehender Verhaltensweisen nicht den Ausgang der Wahl beeinflussen, also nicht die Wahl der einen Verhaltensweise wahrscheinlicher macht, sondern nur deren existenzielle Tiefe herabmindert[22]. Wenn der Todsünder zwar noch das liberum arbitrium hätte, aber in seiner Kraft weitere Todsünden nicht wirklich vermeiden könnte, dann würde das eben bedeuten, daß diese weiteren nicht vermeidbaren Todsünden rein konsekutiven Charakter haben, nicht je neu aus einer wahlfreien Entscheidung hervorgehen, der Sünder das liberum arbitrium also nur im Bereich des unvollkommen Sittlichen, des unvollkommen Guten und Bösen (= läßliche Sünde) aktualisieren kann. Die unvergleichlich größere Motivkraft, die die Sünde auf den Sünder ausübt, bewirkt, daß dieser sich nur unvollkommen (secundum quid) von der Sünde befreien kann, eben nur durch das Unterlassen läßlicher Sünden, durch das Tun des unvollkommen sittlich Guten, dagegen nicht anders kann, als an seinem Sündersein schlechthin (simpliciter) festhalten. In diesem Sinne ist eine Einübung auch des wahlfrei zu vollbringenden Guten bzw. Bösen ohne weiteres denkbar. Insofern der Mensch aus seiner Grundentschiedenheit für oder gegen Gott lebt, behält er zwar noch die Wahlfreiheit zwischen Gut und Böse, allerdings nur im Bereich des unvollkommen Sittlichen. Es ist klar, ein solches Einüben des Sittlichen trägt für die Endentscheidungsthese nichts aus. Denn die Endentscheidung soll ja gerade die existenziell tiefste aller dem Menschen möglichen Entscheidungen sein.

Man könnte einwenden, das Problem, wie der Mensch das wahlfrei zu vollbringende Gute bzw. Böse einübe, sei längst gelöst, nämlich

addat." In einer beigefügten Fußnote ist zu lesen: „Tamen quamdiu Deus eum in statu viae relinquit, non amittit ius naturale ad quasdam cogitationes congruas; nam suis peccatis naturam non adeo depravavit, ut voluntas eius, quae naturaliter est facultas appetendi bonum, iam per omnia, quae externe et interne occurrunt, unice ad malum trahatur."

[22] So John Ford and Gerald Kelly, Contemporary Moral Theology, Vol. 1 (Westminster, Maryland 1957) 231: „We believe that in order to have the degree of freedom necessary to commit mortal sin there must not be too great a disparity in the attraction of the values represented to the mind."

durch die überkommene Lehre von den erworbenen Tugenden (virtutes acquisitae) und Lastern. Gewiß, diese Tugendlehre meint das Problem gelöst zu haben. Aber hat sie das wirklich getan? Nach aristotelisch-scholastischer Auffassung bewirkt die erworbene Tugend eine „Geneigtheit" (inclinatio, promptitudo) des sittlichen Wirkvermögens, also letztlich des Willens, zu sittlich gutem Verhalten. Mithin befindet sich der durch Tugend geprägte Mensch nicht mehr in einer reinen Offenheit (Indifferenz) gegenüber sittlich gutem und schlechtem Verhalten, sondern drängt von sich aus stärker zu einem guten als zu einem schlechten Verhalten. Eine eindeutige Determination des sittlichen Willens auf das sittlich Gute stellt die Tugend jedoch nicht dar. Es wird ausdrücklich betont, der Mensch könne seiner erworbenen Tugend in vereinzelten Akten zuwiderhandeln, ohne dadurch seine Tugend zunichte zu machen. All das wird behauptet. Aber es wird nicht einsichtig gemacht, wieso ein auf das Gute hin geprägtes, also sittlich gerade nicht indifferentes Wirkvermögen in der libertas indifferentiae gegenüber Gut und Böse sein könne. Wie kommt es, daß man sich diese Frage in der Regel überhaupt nicht stellt?

Das Wort Tugend heißt ursprünglich soviel wie Tauglichkeit, Tüchtigkeit, nicht viel anders als das entsprechende lateinische Wort virtus. Gemeint ist damit die Geschicklichkeit oder Fertigkeit in irgendwelchen eher technischen oder künstlerischen Verrichtungen, also z. B. bei der Ausübung eines Handwerks oder im Gebrauch eines Musikinstruments. Solche Tüchtigkeit (virtus) wird gewöhnlich definiert als die Vervollkommnung eines Wirkvermögens (potentia operativa) zu sachlich richtiger Betätigung (ad recte operandum). Es besteht nun der starke Verdacht, daß man die an solcher Tüchtigkeit gewonnenen Begriffe und Vorstellungen auf die sittliche Tugend übertragen hat, ohne die nötigen Differenzierungen vorzunehmen. Nur auf weniges sei aufmerksam gemacht, was diesen Verdacht erregen kann. Es fällt auf, wie sehr für den Erwerb sittlicher Tugend die „repetitio actuum" betont wird, die häufige Wiederholung von „Akten", die der zu erwerbenden Tugend gemäß sind. Wieso kann der Mensch durch die (numerische) Wiederholung sittlich guter Akte ein Mehr an sittlichem Sein gewinnen? Sittlichkeit ist nicht in dem Sinne eine quantitative oder addierbare Größe, daß sie durch bloße Wiederholung selbiger Akte zunähme. Es ist richtig, daß z. B. die abstrakte und inhaltsarme Idee der Gerechtigkeit (suum cuique tribuendum) für den Menschen desto mehr an konkretem Inhalt gewinnt, je vielgestaltiger die Lebenssituationen sind, die vom Menschen ein gerechtes Verhalten fordern. Das mag im allgemeinen zur Folge haben, daß der Mensch den sittlichen Wert der Gerechtigkeit tiefer erfaßt und dadurch instand gesetzt ist, ihn auch existenziell tiefer und entschlossener anzuerkennen. Aber dabei ist nicht die Wiederholung von Akten ausschlaggebend, sondern die Vielgestaltigkeit zeitlich aufeinanderfolgender Lebenssituationen, insofern sie dem Menschen eine existenziell tiefere Betroffenheit vom Wert der Gerechtigkeit vermittelt, was wiederum eine existenziell tiefere Entschlossenheit zur Gerechtigkeit ermöglicht. Es ist grundsätzlich denkbar, daß ein Mensch in einer einzigen Situation sich vom Anruf zur Gerechtigkeit tiefer betroffen erfährt als ein anderer in vielen nacheinander erlebten Situationen, so daß er bei entschlossener Antwort auf diesen einen Anruf die Tugend der Gerechtigkeit in höherem

Maße besitzt als ein anderer, der sich viele Male zu einem gerechten Verhalten entschließen mußte.

Hat die traditionelle Tugendlehre die Wiederholung von Akten vielleicht deswegen so stark betont, weil sie den Erwerb einer sittlichen Tugend am Erwerben einer Tüchtigkeit oder Fertigkeit abgelesen hat? Man lernt lesen und schreiben, indem man immer wieder erneut sich im Lesen und Schreiben übt. Durch die bloß numerische Wiederholung desselben Vorgangs schleifen sich im Psychischen feste Assoziationsbahnen ein, die bewirken, daß der Vorgang mit immer größerer Leichtigkeit und Sicherheit abläuft. Tatsächlich beschreibt *K. Rahner*[23] die Erwerbung sittlicher Tugenden (virtutes acquisitae) auf diese Weise: „Die Häufigkeit in der Setzung eines bestimmten Aktes schleift gewisse Gehirnbahnen ein; die Erwerbung eines solchen Habitus ist wesentlich zunächst einmal Selbstdressur." Gewiß, Geschicklichkeit, Fertigkeit oder Tüchtigkeit sind wesentlich das Resultat einer Selbstdressur. Aber kann das auch von der sittlichen Tugend gesagt werden?

Die sittliche Tugend wird in der Scholastik durchweg als ein Habitus begriffen; einen Habitus stellt aber auch das dar, was man heute vielfach eine Gewohnheit nennt. Gewohnheiten bilden sich auf dieselbe Weise aus wie technische Fertigkeiten. Wenn man sich durch Wochen und Monate hindurch zwingt, jeden Morgen pünktlich zur selben Zeit aufzustehen, wird einem das zur Gewohnheit. Das mag eine gute Gewohnheit sein, hat aber in sich selbst nichts mit sittlicher Tugend zu schaffen. *Ph. Lersch* definiert die Gewohnheiten folgendermaßen: „sie sind ... gleichbleibende, stereotyp gewordene Formen des Handelns und Verhaltens, die sich im Laufe des Lebens durch Wiederholung herausbilden."[24] Es gibt eine Fülle von Gewohnheiten, „aus denen heraus wir im Laufe des Tages handeln, angefangen beim Aufstehen, Waschen und Ankleiden bis zum Zubettgehen, auf dem Wege zur Arbeitsstätte, bei der Arbeit selbst, im Verkehr mit andern, wie überhaupt in regelmäßig wiederkehrenden Situationen des Lebens"[25]. Gewohnheiten haben eine unschätzbare Bedeutung für das menschliche Leben. Zur Gewohnheit gewordenes Verhalten läuft „automatisch" richtig ab, braucht nicht mehr bewußt gesteuert und kontrolliert zu werden. Es entlastet den Menschen, indem es ihm erlaubt, seine Aufmerksamkeit und seelische Energie von regelmäßig wiederkehrenden, sittlich weniger bedeutsamen Verhaltungen abzuziehen und sittlich wichtigeren Aufgaben zuzuwenden. Im Gegensatz dazu scheint aber die sittliche Tugend die innere Aufmerksamkeit und seelische Kraft des Menschen gerade auf das sittlich Gute zu sammeln. Sittliche Tugend scheint sich auszuwirken als sittliche Wachheit und tieferes persönliches Beteiligtsein im sittlichen Verhalten.

In diesem Zusammenhang interessiert nun vor allem, daß die Gewohnheit und Tüchtigkeit ein sachgerechtes Verhalten desto wahrscheinlicher machen, je länger sie eingeübt worden sind, daß sie aber das sachgerechte Verhalten nie mit unbedingter Sicherheit garantieren. Fehlleistungen können auch durch Gewohnheitsbildung und eingeübte Geschicklichkeit nie absolut ausgeschlossen werden. Erinnert dieser Sachverhalt nicht deutlich an die Behauptung, durch die sittliche Tugend sei der Mensch in der Weise geprägt, daß er zwar mit größerer Wahrscheinlichkeit das sittlich Gute tue, nicht jedoch mit unbedingter Gewißheit? Man kann mit vollem Bedacht das eine

[23] Schriften zur Theologie, III, 27.
[24] Der Aufbau der Person, 7. Aufl. (München 1956) 468.
[25] A. a. O. 420.

oder andere Mal eine Gewohnheit durchbrechen, indem man z. B. zu einer anderen als der gewohnten Zeit morgens aufsteht. Dadurch wird die Gewohnheit noch nicht abgebaut. Ein tüchtiger Musiker kann absichtlich sein Instrument schlecht spielen, ohne dadurch seiner habituellen Tüchtigkeit Abbruch zu tun. Erinnert nicht auch das an den Satz in der überlieferten Tugendlehre, man büße eine einmal erworbene Tugend nicht schon dadurch ein, daß man ihr in vereinzelten Fällen zuwiderhandle?

Tugend, insofern sie den Menschen sittlich charakterisieren soll, kann zumindest in ihrem Innersten nur sittlich gute Prägung des Menschen als eines *freien* Wesens meinen. Ein freies Wesen kann sich aber nur zu einem sittlich guten Wesen machen, indem es durch wahlfreien Entschluß seine vorgegebene „Indifferenz" gegenüber Gut und Böse aufhebt in eine innere Entschiedenheit für das Gute, seine Wahlfreiheit (libertas contrarietatis) in sittliche Freiheit verwandelt, sich also der Möglichkeit begibt, noch das Böse zu wollen. Insofern hat das „aus" Tugend hervorgehende sittlich gute Verhalten rein konsekutiven Charakter. Anders formuliert: Tugend macht ein ihr gemäßes Verhalten nicht wahrscheinlich, sondern gewiß, weil notwendig. So meint *M. Scheler*, die ihr entsprechenden „Willensakte und Handlungen" entlüden sich aus der Tugend „mit innerer Notwendigkeit", in ihnen fließe die Tugend über[26]. *W. Trillhaas* nennt die Tugend den „Boden, aus dem die einzelnen Akte des Menschen herauswachsen"[27]. *D. von Hildebrand* versteht die sittliche Tugend grundsätzlich in derselben Weise[28]. Diese von der Phänomenologie herkommenden Ethiker sind demnach der Auffassung, der Mensch habe genau in dem Maße, als er in der Tugend stehe, seine Freiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen, aufgehoben in die sittliche Freiheit, in die „beata necessitas boni" (Augustinus). Dadurch stellt sich ihnen gar nicht das Problem, wieso ein auf das sittlich Gute hin geprägtes, also sittlich gerade nicht indifferentes Wirkvermögen in der libertas indifferentiae gegenüber Gut und Böse sein könne. Im Gegenteil, wenigstens implizit bestreiten sie, daß der auf das sittlich Gute hin orientierte Personwille des Menschen gegenüber Gut und Böse noch wahlfrei sei.

Man braucht die überkommene Moraltheologie nur einigermaßen zu kennen, und man stellt mit Erstaunen fest: die sittliche Freiheit

[26] Zur Rehabilitierung der Tugend, in: Vom Umsturz der Werte (Gesammelte Werke, 3 [Bern 1955]) 16.

[27] Ethik, 2. Aufl. (Berlin 1964) 154. Wie Trillhaas dieses „Herauswachsen" versteht, erklärt er so: „Die Einzelentscheidungen fließen keineswegs frei und neu aus der Begegnung mit der Situation, aus der Unmittelbarkeit meines Entschlusses jetzt und hier, sondern sie sind alle angebahnt, vorgezeichnet, im Charakter der handelnden Person angelegt" (155 f.).

[28] Christliche Ethik (Düsseldorf 1959) unter dem Stichwort „überaktuelle Existenz" der sittlichen Wertantwort (290 ff.).

(beata necessitas boni), die aus ihr hervorgehenden rein konsekutiven Akte der Selbstdarstellung und Selbstbestätigung spielen in ihr ebensowenig eine Rolle wie die freie personale Entschiedenheit des Sünders und dessen daraus resultierende Bindung an die Sünde. Alles personale Verhalten wird unmittelbar auf Wahlfreiheit zurückgeführt, außer der man nur noch das sogenannte „voluntarium in causa" als sittlich relevant (= actus humanus) namhaft macht. Sollte die überlieferte Moraltheologie vielleicht auch deswegen eine so anfechtbare Tugend- und Lasterlehre entwickelt haben, weil sie das Phänomen personaler Freiheit nur unzureichend wahrgenommen und reflektiert hat? Der Verdacht liegt äußerst nahe. Sicherlich läßt sich manches am sittlichen Reifen und Wachsen des Menschen ohne weiteres verstehen, wenn man darin eine zunehmende Dynamik innerer sittlicher Konsequenz erblickt: der Mensch wird mehr und mehr instand gesetzt, aus schon frei eingenommenen sittlichen Prämissen die sittlichen Folgerungen zu ziehen. Aber es sei offen eingestanden: es scheint zweifelhaft zu sein, ob die Phänomene des sittlichen Wachsens und Reifens sich ausreichend interpretieren lassen einerseits als eine zunehmende Fähigkeit des Menschen, aus existentieller Tiefe wahlfrei über sich selbst zu verfügen, anderseits als eine zunehmende Kraft, aus der schon eingenommenen sittlichen Grundhaltung die immanenten sittlichen Konsequenzen zu ziehen; es scheint noch ein Drittes geben zu müssen, nämlich die Einübung der vollkommen guten Tat durch das Tun des unvollkommen Guten und die Einübung der Todsünde durch das Begehen läßlicher Sünden. Aber wie ist solches Einüben widerspruchsfrei denkbar? Wir wissen keine Antwort auf diese Frage. Allerdings, es wäre keine Antwort, sondern nur eine Umformulierung des Problems, wollte man sagen, die Freiheit des Menschen sei nicht statisch, sondern dynamisch und geschichtlich zu verstehen. Genau darum geht es ja: Wie läßt sich Freiheit widerspruchsfrei denken, die sich dynamisch und geschichtlich selbst vollzieht?

Ziehen wir das Fazit. Die Vertreter der Endentscheidungsthese meinen, auch wenn jeder Mensch seine letztgültige Heilsentscheidung erst im Tode fälle, werde das vorausgehende irdische Leben nicht seiner Heilsbedeutung beraubt. Denn je nachdem, wie der Mensch sich während seines irdischen Lebens sittlich selbst bestimme, ob zum Guten oder Bösen, mache er seine letztgültige wahlfreie Annahme oder Ablehnung des Heils zwar nicht gewiß, aber wahrscheinlich. Diese Auskunft zu geben liegt nahe, da sie durch die überkommene Theologie und Ethik sachlich gesichert zu sein scheint. Es bleibt jedoch zu fragen, wie eine wahlfreie Einübung des wahlfrei zu vollbringenden Guten bzw. Bösen widerspruchsfrei zu denken sei. Es scheint, daß die überlieferte Theologie sich diese Frage nicht ausdrücklich

genug gestellt hat. Das könnte einen zweifachen Grund haben. Es hat den Anschein, daß sie sich in der Tugendlehre dazu hat verleiten lassen, die Tugend nach dem Modell einer Verhaltensgewohnheit oder einer technischen Geschicklichkeit zu denken. Zum andern scheint sie das Phänomen sittlicher Freiheit nicht deutlich wahrgenommen zu haben. Sie hält dafür, sittlich zurechenbar (personal) könne nur ein Verhalten genannt werden, insofern es *unmittelbar* aus einer wahlfreien Entscheidung des Menschen hervorgehe. Aber wie dem auch sei, die überkommene Theologie und Ethik haben die Frage nicht gestellt und darum auch nicht beantwortet: Wie ist die wahlfreie Einübung des wahlfrei zu vollbringenden Guten bzw. Bösen widerspruchsfrei zu denken? Es soll nicht behauptet werden, die Frage sei unlösbar. Aber solange sie faktisch noch nicht gelöst ist, kann man auch nicht sagen, es sei wirklich einsichtig, wieso die Endentscheidungsthese nicht zur Folge habe, daß das irdische Leben des Menschen um seine Heilsbedeutung gebracht werde.

Es sei zum Schluß nochmals ausdrücklich gesagt: Es bestand nicht die Absicht, die Endentscheidungsthese allseitig durchzudiskutieren[29]. Es sollte nur gezeigt werden, wieso man noch Bedenken gegen diese These haben kann oder zumindest noch einige Probleme gelöst sehen möchte, ehe man ihr vorbehaltlos zustimmt.

[29] Man versucht, die Endentscheidungsthese indirekt auch dadurch zu stützen, daß man sich bemüht, darzutun, inwiefern sie den Tod eine personale Tat des sterbenden Menschen sein lasse, die Heilsmöglichkeit der nicht-evangelisierten Heiden und der ungetauft sterbenden Kinder verständlich mache. Nun, die Heilsmöglichkeit der nicht-evangelisierten Heiden läßt sich durch das Theologumenon vom „anonymen Christen" verstehen, ohne daß man dazu die Endentscheidungsthese brauchte. Vor allem aber ist zu fragen: Wieso ist nur eine in sich wahlfreie Tat im vollen Sinn personale Tat? Ist nicht die sittliche Freiheit, die „beata necessitas boni", die Vollendung aller Freiheit und damit auch die Vollendung des personalen Seins? Wer aus sittlicher Freiheit das Widerfahrnis des Todes auf sich nimmt, schwankt und wankt nicht in seiner Entschlossenheit für Gott als sein Heil, braucht sich darum auch nicht erneut für Gott als sein Heil wahlfrei zu entscheiden. Gleichwohl stirbt er seinen Tod glaubend, hoffend und liebend, also in höchstem Maße personal. Für ein personales Verständnis des menschlichen Todes scheint die Endentscheidungsthese nur erforderlich zu sein, wenn man übersieht, daß die Freiheit der Entscheidung von vornherein darauf aus ist, sich in einer Freiheit der Entschiedenheit aufzuheben und zu vollenden. Darum macht es auch einen fundamentalen Unterschied aus, ob der Mensch, dem der Tod widerfährt, durch freie Selbstbestimmung bereits personal zu sich selbst gekommen ist oder nicht. So mag man von den ungetauft sterbenden Kindern annehmen, daß sie im Moment des Todes in ihre Heilsentscheidung versetzt werden, insofern vielleicht nicht denkbar ist, wie und wann sonst sie überhaupt in ihr personales Selbstsein eintreten könnten. Aber es wäre illegitim, wollte man die Endentscheidung, weil sie vielleicht für die ungetauft sterbenden Kinder zu postulieren ist, auch schon ohne weiteres von allen Menschen aussagen.

Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus

Von Friedo Ricken, S. J.

Wer sich mit der Theologie des Eusebios von Caesarea befaßt, dem fällt die Bedeutung auf, die der Lehre vom Logos als kosmischem Mittler in ihr zukommt[1]. Die Herkunft dieser Logosvorstellung ist

[1] Wir zitieren die benutzten Werke des Eusebios:
DE = Demonstratio evangelica, ed. *I. Heikel* (GCS Eusebius, 6 [Leipzig 1913]).
HE = Historia ecclesiastica, edd. *E. Schwartz* und *Th. Mommsen* (GCS Eusebius, 2, 1 und 2 [Leipzig 1903 und 1908]).
LC = Laus Constantini, ed. *I. Heikel* (GCS Eusebius, 1 [Leipzig 1902]).
PE = Praeparatio evangelica, ed. *K. Mras* (GCS Eusebius, 8, 1 und 2 [Berlin 1954 und 1956]).
TE = De ecclesiastica theologia, ed. *E. Klostermann* (GCS Eusebius, 4 [Leipzig 1906]).
Th = Theophanie, Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferung, ed. *H. Gressmann* (GCS Eusebius, 3, 2 [Leipzig 1904]).
Paralleltexte der Th und der LC (siehe die Übersicht in der Ausgabe von Gressmann, a. a. O. XVII; vgl. Schwartz, a. a. O. 1429 f.) sind nach der LC zitiert, da dort der griechische Text erhalten ist.
Die Epitome des Albinos ist zitiert nach der Kapiteleinteilung von *P. Louis*, Albinos Epitomé (Rennes 1945) und nach Seite und Zeile der Ausgabe von *C. F. Hermann*, Platonis Dialogi, 6 (Leipzig [Teubner] 1902). Die Chaldäischen Orakel sind zitiert nach *W. Kroll*, De Oraculis Chaldaicis (Breslauer philol. Abhandlungen, 7,1 [1894]). Testimonia und Fragmente des Numenios sind zitiert nach der Ausgabe von *E.-A. Leemans*, Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten (Brüssel 1937). – Alle von uns benutzten Fragmente sind in der PE überliefert; die Fundstellen siehe bei Mras, a. a. O. 2, 452.
Abgekürzt zitierte Literatur und Hilfsmittel:
C. Andresen, Justin und der mittlere Platonismus (ZNW, 44 [1952/53] 157–195); *H. Berkhof*, Die Theologie des Eusebius von Caesarea (Amsterdam 1939); *R. Beutler*, Numenios (PW, Suppl. 7 [1940] 664–678); *E. Bréhier*, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie (Études de philosophie médiévale, 8 [Paris ^{2}1925]); *J. Daniélou*, Message évangélique et culture hellénistique aux II^{e} et III^{e} siècles (Bibliothèque de théologie, 2 [Tournai 1961]); *E. R. Dodds*, Numenius and Ammonius (Les sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique, 5 [Genève 1960, 1957] 3–32); *H. Dörrie*, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus (Les sources de Plotin) 193–223; *R. P. Festugière*, La révélation d'Hermès Trismégiste, 4 (Le dieu inconnu et la Gnose [Paris 1954]); *H. J. Krämer*, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin (Amsterdam 1964) (Literatur zum Mittelplatonismus); *C. W. H. Lampe*, A Patristic Greek Lexikon (Oxford 1961); *J. Leisegang*, Philonis Alexandrini opera quae supersunt, edd. L. Cohn et P. Wendland, 7, 1 und 2: Indices (Berlin 1926 und 1930); *K. Mras*, Einleitung und Indices zu Eusebius, Praeparatio evangelica (siehe oben); *A. Orbe*, La unción del Verbo (Estudios Valentinianos, 3 [Anal Greg, 113] Rom 1961); *M. Pohlenz*, Die Stoa, 2 Bde. (Göttingen ^{3}1964); *K. Praechter*, Die Philosophie des Altertums (Ueberwegs Grundriß, 1 [Berlin ^{12}1926]); *J. Sirinelli*, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne (Univ. de Dakar, Publications de la section de langues et littératures, 10 [Dakar 1961]); *W. Theiler*, Demiurgos

noch ungeklärt. *H. Berkhof*[2] hat hingewiesen auf Philon, die Grundlagen des Neuplatonismus und den Origenismus, dessen Einfluß auch *J. N. D. Kelly*[3] betont. Demgegenüber spricht *A. Orbe*[4] von stoischen (so auch *A. Weber*[5]) und letztlich arianischen Einflüssen. Eine über diese mehr allgemein gehaltenen Hinweise hinausgehende, auf einer Analyse der Texte aufbauende Untersuchung liegt m. W. noch nicht vor. Sie soll auf diesen Seiten versucht werden. Wir gehen dabei von folgenden methodischen Vorüberlegungen aus: 1. Die Frage nach dem ideengeschichtlichen Hintergrund der eusebianischen Lehre vom Logos als kosmischem Mittler darf nicht in sich isoliert betrachtet werden. Wir wollen versuchen, das Lehrstück zusammen mit anderen Besonderheiten der Theologie des Kirchenhistorikers auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen. 2. Es liegt nahe, bei unserer Untersuchung auszugehen von der Gedankenwelt der Autoren, die Eusebios im elften Buch der Praeparatio evangelica heranzieht[6], um (dem

(RAC, 3 [1957] 694–711); ders., Forschungen zum Neuplatonismus (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 10 [Berlin 1966]); ders., Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus (Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe für J. Hirschberger, hrsg. von K. Flasch [Frankfurt a. M. 1965] 199–218); ders., Die Vorbereitung des Neuplatonismus (Problemata, 1 [Berlin 1930]); *J. H. Waszink,* Porphyrios und Numenios (Porphyre, Entretiens, 12 [1966, 1965] 35–78); *A. Weber,* APXH, Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea (Rom 1965) (Literatur zu Eusebius); *H. A. Wolfson,* Philo, 2 Bde. (Cambridge, Mass. 1948).

Vgl. *H. G. Opitz,* Euseb von Caesarea als Theologe (ZNW, 34 [1935] 1–19; 17): „Eusebs Logosauffassung . . . ist von einem starken kosmologischen Interesse bestimmt. Er weiß sich also im besonderen Maß den Rücksichten auf die wissenschaftliche Theologie verpflichtet. Hierdurch unterscheidet er sich grundlegend von Origenes, der die soteriologische und kosmologische Bedeutung des Logos in seinem dialektischen System zu vereinen gewußt hatte"; Berkhof, a. a. O. 91: „Kein Lehrstück kommt so oft, so ausführlich und in solchen lyrischen Worten zur Sprache, wie dieses"; *H. de Riedmatten,* Les actes du procès de Paul de Samosate (Paradosis, 6 [Fribourg 1952] 73 f.); *J. N. D. Kelly,* Early Christian Doctrines (London ²1960) 225: „his overriding interest is cosmological rather than soteriological"; Orbe, a. a. O. 592, spricht von der „extensión documental del tema estoico del Verbo salvador del Kosmos"; H. Sirinelli, a. a. O. 284–289; *A. Dempf,* Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius (SBA, phil.-hist. Kl. [1962] 3,7): die zweite Hypostase ist „mehr der Schöpfer der Welt und Weltordnung als der Erlösergott"; vgl. auch Weber, a. a. O. 91–93.

[2] A. a. O. 22–38.

[3] A. a. O. (siehe Anm. 1) 225: „Eusebius . . . reflects Origen in his most subordinationist mood."

[4] A. a. O. 590: „La acción del Verbo — a la manera del Logos estoico — se extiende a todas las cosas, y lo penetra y rige todo"; ders., 592: „Pero yendo a enjuiciar el sacerdocio del Verbo según Eusebio, y pese a la extensión document al del tema estoico del Verbo salvador del Kosmos, la razón última hay que irla a buscar en el arrianismo"; vgl. jedoch auch dens., 639: „Asimilaron (sc. s. Justino y s. Ireneo... [y] los que luego recogieron análogas ideas) ideas ambientales, muy bien formuladas por Filón, y las aplicaron al Verbo cristiano."

[5] A. a. O. 92, Anm. 1 zu DE 4,2 p. 152, 7–18: „Stoisches Gedankengut kommt hier reichlich zum Vorschein."

[6] PE 11,9 –25; vgl. die überlieferten Kapitelüberschriften p. 3 f.

Anliegen des Buches entsprechend[7]) die Übereinstimmung der griechischen Philosophen mit den Logia der Hebräer in der Hypostasenlehre zu zeigen. In diesem Zusammenhang verdient die Feststellung von *K. Mras* Beachtung, daß in der von Eusebios benutzten bischöflichen Bibliothek von Caesarea die Originalschriften der Stoiker wohl gefehlt haben[8]. 3. Bei der reichen Belesenheit des Eusebios[9] muß es von vornherein ein aussichtsloses Unterfangen sein, *eine* bestimmte literarisch faßbare Quelle seiner Logosvorstellung aufweisen zu wollen. Wir müssen uns daher im wesentlichen damit begnügen, die Schultradition aufzuweisen, der sein theologisches Grundschema entnommen ist. 4. Der Genauigkeit der Analyse sind zudem Grenzen gesetzt durch den predigtartigen Stil, in dem der wenig gedankenreiche Eusebios in seinen theologischen Werken aufgegriffene Elemente ausweitet und miteinander verbindet[10].

Die Logoslehre des Eusebios hat ihren systematischen Ort innerhalb seiner Hypostasenspekulation.

I. Transzendenter Gott und Materie

Oberste Hypostase ist der erste Gott (ὁ πρῶτος θεός)[11]. Er ist die anfangslose und ungewordene Wesenheit (ἄναρχος καὶ ἀγένητος οὐσία)[12], der König (βασιλεύς, παμβασιλεύς)[13], der eine Vater (εἷς πατήρ)[14], die göttliche Monas (αὐτὸ τὸ ἕν oder αὐτὸς ὁ εἷς[15]; μονάς und ἑνάς[16]). Nur er ist der wahrhaft Seiende (ὁ ὢν καὶ μόνον ἀληθῶς ὤν)[17], das erste, vermögende und allein wahre Gute (τὸ πρῶτον καὶ κύριον καὶ μόνον ἀληθῶς ἀγαθόν)[18], der πανάγαθος[19], das αὐτοαγαθὸν τὴν

[7] PE 11 prooem. p. 5,15 f.

[8] A. a. O. 1, LVII f.: „In dieser (sc. der bischöflichen Bibliothek von Caesarea) fehlten zwar Tragiker, Komiker und Lyriker, desgleichen wohl auch die Originalschriften der Stoiker und Epikureer, dafür aber war sie sehr reich an Werken der Historiker und späterer Platoniker"; vgl. Pohlenz, a. a. O. 1, 429: „Unter den vielen Autoren, deren Schriften er auszieht, befindet sich kein Stoiker."

[9] Vgl. das meisterhafte Stellenregister christlicher und nichtchristlicher Schriftsteller bei Mras, a. a. O. 2, 439–465.

[10] Vgl. Mras, a. a. O. 1, LVIII; Schwartz, a. a. O. 1430; vgl. ebd. 1388 die treffende Charakterisierung der Begabung des Eusebios: sie bestand darin, „für wenige und einfache Gedanken emsig gelehrtes Material heranzuschleppen".

[11] DE 5,4 p. 225,30; vgl. DE 4,2 p. 152,10; 153,8; DE 4,3 p. 153,20. 28; DE 5,2 p. 219,11; DE 5,4 p. 224,29.

[12] DE 4,3 p. 153,24; vgl. DE 4,1 p. 150,5 f.; DE 4,6 p. 158,26; 159,25; DE 5 prooem. p. 202,6 f.; DE 5,1 p. 211,20. – Eusebios verwendet ἀγένητος und ἀγέννητος unterschiedslos; vgl. Weber, a. a. O. 34, Anm. 5.

[13] DE 4,1 p. 150,6 f.; DE 4,3 p. 153,29; DE 4,6 p. 160,15; DE 4,7 p. 161,2 f.; DE 4,8 p. 161,24; 162,5; LC 1 p. 196,16; LC 3 p. 201,27.

[14] DE 4,5 p. 158,8; vgl. DE 4,6 p. 158,29.

[15] DE 4,3 p. 153,19; vgl. ebd. Z. 15–25; LC 3 p. 201,24–27.

[16] DE 4,6 p. 158,21; TE 2,6 p. 103,9 f.; vgl. LC 6 p. 210,1–4.

[17] LC 7 p. 212,24 f.

[18] DE 5,1 p. 214,15 f.; vgl. TE 3,18 p. 179,11 f.

[19] LC 11 p. 227,15 f.

οὐσίαν[20]. Der allein Gute ist Ursache und Quelle alles Guten (ἀγαθοῦ τε παντὸς ἀρχὴ καὶ πηγή)[21], Ursache alles Seienden (το πάντων αἴτιον)[22] und Erhalter (σωτήρ) des Alls[23]. Deutlich werden Transzendenz und Unerkennbarkeit des ersten Gottes hervorgehoben. Er ist jenseits des Alls (ἐπέκεινα τῶν ὅλων)[24], getrennt von jeder körperlichen Wesenheit (πάσης κεχωρισμένον σωματικῆς οὐσίας)[25], ja jenseits und weit über aller Wesenheit (πάσης ἐπέκαινα καὶ ἀνωτάτω οὐσίας)[26]. Er wohnt in unzugänglichem Licht (vgl. 1 Tim 6, 16)[27]. Der Mensch kann den transzendenten Gott ohne Vermittlung ebensowenig schauen, wie er die Sonne aus allzugroßer Nähe erblicken kann, ohne zu erblinden[28]. So ist der erste Gott unfaßbar (ἀχώρητος)[29], unsagbar (ἄρρητος) und unaussprechlich (ἀνέκφραστος)[30]. Eusebios vergleicht ihn mit dem unsichtbaren Geist des Menschen (ἀόρατος καὶ ἀφανὴς ἐν ἡμῖν νοῦς)[31]. Der jenseitige Gott übt die Herrschaft über die Welt allein durch die Macht seines Willens aus[32]. Jeder Verwaltungsdienst ist ihm fremd (πάσης ἀλλότριον ὑπηρετικῆς οἰκονομίας)[33].

Dieses in Umrissen gezeichnete Bild des ersten Gottes bei Eusebios weist nun unübersehbar Züge auf, die dem Mittelplatonismus entlehnt sind.

Bevor wir das im einzelnen aufzeigen, bedarf die Verwendung dieses Sammelbegriffes[34] einer Erläuterung. Wir bezeichnen entsprechend dem üblichen Gebrauch des Wortes als Mittelplatonismus die auf Antiochos von Askalon (gest. etwa 68 vor Chr.)[35] oder Eudoros von Alexandrien (2. Hälfte des 1. Jhs. vor Chr.)[36] zurückgehende und bis in die Zeit der Verbreitung des Neuplatonismus wirk-

---

[20] LC 12 p. 230,2.
[21] DE 4,1 p. 150,19; vgl. TE 2,7 p. 106,23.
[22] LC 12 p. 229,30; vgl. DE 4,1 p. 150,6.
[23] DE 4,6 p. 158,29; vgl. DE 4,1 p. 151,11.
[24] LC 1 p. 196,18; vgl. LC 12 p. 231,28; DE 4,7 p. 161,16; TE 2,14 p. 115,16.19; TE 2,17 p. 120,24 f.
[25] LC 12 p. 229,26; vgl. TE 2,9 p. 108,29–109,2 (Unveränderlichkeit); TE 2,14 p. 115,15 f. (Einfachheit).
[26] LC 11 p. 227,7.
[27] LC 12 p. 229,29; TE 1,20 p. 82,1–3.
[28] Vgl. DE 4,6 p. 159,10–20.
[29] DE 4,6 p. 158,26; 159,25.
[30] DE 4,6 p. 159,21; vgl. TE 2,14 p. 115,15; PE 7,12 p. 386,12 f.; LC 12 p. 229,20.
[31] LC 12 p. 230,6–15; vgl. Th, Griech. Frg. 1 p. 3,2 f.; TE 2,17 p. 120,35–121,26.
[32] LC 12 p. 229,30; vgl. HE 1,2 p. 12,18.
[33] LC 12 p. 229,26 f. – Zum Ganzen vgl. auch Berkhof, a. a. O. 65–67; Weber, a. a. O. 29–38.
[34] Vgl. Dörrie, a. a. O. 194.
[35] Theiler, Vorbereitung; ders., Demiurgos 699; ders., Philo 203; Praechter, a. a. O. 541; zur Diskussion vgl. Krämer, a. a. O. 92 f., Anm. 232.
[36] Vgl. Krämer, a. a. O. 92; Waszink, a. a. O. 52, Anm. 1.

same[37] Schultradition, die trotz Übernahme stoischer und peripatetischer Lehren immer als Platondeutung auftritt und in ihrem Grundgerüst vor allem an den Timaios (und wohl auch an altakademisches Gut) anknüpft[38]. In unserem Zusammenhang ist entscheidend, daß für die Theologie dieser Tradition die Zweistufigkeit des göttlichen Bereiches sich vorgängig zu allen Differenzierungen als grundlegende Gemeinsamkeit erweist[39]. Sie erscheint beim Gaiosschüler Albinos, in dessen Didaskalikos wir eine systematisierende Übersicht über die Schultradition erblicken dürfen[40], in der Gestalt des ersten transzendenten Gottes, dem als zweite göttliche Hypostase die mit einem Nus ausgestattete, dem Kosmos immanente und ihn ordnende Weltseele zugeordnet ist[41]. Durch diese Zweistufigkeit unterscheidet sich der Mittelplatonismus vom dreistufigen System (ἕν - νοῦς - ψυχή) Plotins.

Daß wir auch Philon als Zeugen für die mittelplatonische Tradition heranziehen, ist berechtigt durch die Ergebnisse *Festugières, Krämers* und *Theilers*[42]. Einem Urteil über andere bei Philon vorliegende Einflüsse ist damit nicht vorgegriffen. Ebenso darf man annehmen, daß die Philosophie des Numenios, der sich der pythagoreischen Tradition verpflichtet glaubt, hauptsächlich in der Problematik des Mittelplatonismus wurzelt[43].

[37] Vgl. die Beiträge von H. Dörrie, J.-H. Waszink und W. Theiler in: Entretiens, 12; J.-H. Waszink, Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt, Recherches sur la tradition platonicienne (Entretiens, 3 [1955] 139–179; 158): „der leichter zugängliche und weniger hohe Anforderungen an das Verständnis stellende mittlere Platonismus [hat] noch immer seinen Einfluß auf die christliche Gedankenwelt ausgeübt . . ., als der Neuplatonismus sich längst in den gebildeten Kreisen sowohl der Heiden als der Christen verbreitet hatte. Sehr belehrend ist hier der Fall des Chalcidius".

[38] Vgl. Krämer, a. a. O. 92 f.; Dörrie, a. a. O. 194–199; Waszink, a. a. O. 39 f.

[39] Vgl. Dörrie, a. a. O. 218: „Diese Zweistufigkeit des Göttlichen ist wohl die allgemeinste Grundlage des Mittelplatonismus"; Krämer, a. a. O. 66–83; 94–97; 102–15; 115 f. Auf die Frage: Leitet diese Zweistufigkeit sich her von dem bei Augustinus, De civ. dei 7,28 für Varro nachweisbaren Ursachenschema θεός – – παράδειγμα – ὕλη (dazu siehe Theiler, Vorbereitung, 18 f.; dens., Demiurgos 699.701; dens., Philo 203 f. 215; Dörrie, a. a. O. 205–213; Waszink, a. a. O. 40 f.; vgl. Krämer, a. a. O. 265, Anm. 261; 281, Anm. 338) oder aus der Zwischenstellung der Seele und der μαθηματικά bei Platon und in der älteren Akademie (dazu siehe *Ph. Merlan,* From Platonism to Neoplatonism [Den Haag ²1960]; *K. Gaiser,* Platons ungeschriebene Lehre [Stuttgart 1963]; Krämer, a. a. O. 21–126); oder anders gestellt (falls die aufgestellte Alternative sich nicht als solche erweisen läßt): Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem παράδειγμα auf der einen und dem Bereich Seele – μαθηματικά auf der anderen Seite, braucht in unserem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden.

[40] Vgl. etwa Praechter, a. a. O. 541.

[41] Daß der zweite Nus des Albinos keine getrennte Hypostase, sondern eine Funktion der Weltseele darstellt, wurde nachgewiesen von *J. H. Loenen,* Albinus' Metaphysics (Mnemosyne, IV, 9 [1956] 296–319; 10 [1957] 35–56; 9 [1956] 304–310); zustimmend Dörrie, a. a. O. 211 f.; Krämer, a. a. O. 73; 102.

[42] Festugière, a. a. O. 4, 19–25; Krämer, a. a. O. 266–281; Theiler, Philo; vgl. dens., Demiurgos 705; *R. Holte,* Logos Spermatikos (Stud. Theol., 12 [1958] 109–168) 120, Anm. 36; Waszink, a. a. O. 51 f.

[43] Vgl. etwa Beutler, a. a. O. 669–674; Festugière, a. a. O. 4, 123–132; Krämer,

Wie bei Eusebios, so trägt auch im Mittelplatonismus der erste Gott (πρῶτος θεός)[44] die Prädikate ἀγένητος[45], βασιλεύς[46], πατήρ[47], ἕν[48], μονάς[49], οὐσία καὶ ὄν[50], ἀγαθόν[51], αὐτοάγαθον[52], παντὸς ἀγαθοῦ αἴτιος[53], νοῦς[54] und αἴτιος πάντων[55]. Von ihm geht die Erhaltung des

---

a. a. O. 63–92; Waszink, a. a. O. 39 f. Zu den orientalisierenden Einflüssen auf Numenios siehe etwa Dodds, a. a. O. 4–11.

[44] Z. B. Philon, Post. Caini 183; Migr. Abr. 181.194; Abr. 75.88.115; Vita Mos. 2,205; Decal. 59; Plutarch, Is.Os. 374f; vgl. 352a; 372f; 374d; 382d; Albinos, Epit. c. 10,2.3 L = p. 164,19.27 f. H; Numenios, F 20;21;22;24;25 L; Test. 24 L; vgl. F 28 L; vgl. auch Justin, Apol. 1,60,5 (dazu Andresen, a. a. O. 190); vgl. Platon, Ep. 2, 312 d.

[45] Z. B. Philon, Leg. Alleg. 1,51; Cher. 44.52; Sacrif. 101; Gig. 42; Immut. 56; Heres 206; Vita Mos. 171; Numenios, F 16 L; vgl. Platon, Timaios 52a. Man beachte jedoch auch den Gebrauch von ἀγένητος und ἀγέννητος bei den vornizänischen Vätern; dazu siehe *J. Lebreton,* Histoire du dogme de la Trinité, 2 (Paris 1928) 635-647; *A. Grillmeier* in: Schol 29 (1954) 109 f.; Lampe, s. v.

[46] Z. B. Philon, passim; siehe Leisegang, s. v. 2. sensu metaphorico; Maximos v. Tyros, Orat. 11,12bd Hobein; Numenios, F 21 L; Platon, Ep. 2,312e (und die bei Beutler, a. a. O. 670 angeführten Platonstellen), zitiert in PE 11,20 p. 46,11–15; vgl. PE 13,13 p. 207,17–208,1; PE 11,17 p. 39,22 f. Zum Gebrauch von Ep. 2,312e bei den vornizänischen Theologen siehe Daniélou, a. a. O. 106–108; vgl. ferner Waszink, a. a. O. 40, Anm. 3. Vgl. jedoch auch Origenes, In Io. 13,58 p. 288,28 f.; ebd. 19,7 p. 307,1 f. Preuschen; De martyrio 28 p. 24,26 Koetschau; *E. Peterson,* Der Monotheismus als politisches Problem, jetzt in: Theologische Traktate (München 1951) 45–147.

[47] Z. B. Plutarch, Is.Os. 373bf; 374d; Albinos, Epit. c. 9,1 L = p. 163,12 H; ebd. c. 10,3 L = p. 164,35 H; Maximos v. Tyros, Orat. 11,12a Hobein; Numenios, F 21 L; Test. 24 L; Chald. Orakel p. 12.14.15.18.21.23.24.25.27 Kr; vgl. Platon, Timaios 28c (dazu PE 13,13 p. 200, 14 f.; Daniélou, a. a. O. 104–106); 37c, 41a; Staat 506e; Ep. 6,323d; vgl. jedoch auch 1. Clem. 35,3; Justin, Dial. 7,3; Athenag., Suppl. 27,2; Clem. Alex., Strom. 4,13,92 p. 288,26 Stählin-Früchtel; 8, 9, 29 p. 99,1 f. Stählin.

[48] Z. B. Philon, Cher. 87; Leg. Alleg. 2,2.3; ebd. 3,48; Abr. 122; Numenios, F 28 L.

[49] Z. B. Philon, Leg. Alleg. 2,3; Fuga 164; Numenios, Test. 30 p. 91,8 L: singularitas; Chald. Orakel p. 15.18 Kr.

[50] Numenios, F 15 L; vgl. Philon, passim; siehe Leisegang, s. v. εἶναι: ὁ ὤν; Plutarch, Is.Os. 352a; 372f; 373a; Albinos, Epit. c. 10,3 L = p. 164,30 H; Numenios, F 16; 22; 26 L.

[51] Z. B. Philon, passim; siehe Leisegang, s. v. ἀγαθός: τὸ ἀγαθόν, ἀγαθόν; Plutarch, Is.Os. 372f; 373a; 374d; Albinos, Epit. c. 10,3 L = p. 164,30 H; Numenios, F 11; 28; 29 L; vgl. Platon, Staat 508e (dazu PE 11,21 p. 47,20 f.); Timaios 29e (dazu PE 11,21 p. 47,9–12; vgl. Attikos in PE 15,6 p. 362,10; Attikos bei Proklos, In Tim. 1,305,6–10; Albinos, Epit. c. 12,1 L = p. 167,11 H; vgl. auch Justin, Apol. 1,10,2; dazu Andresen, a. a. O. 164).

[52] Z. B. Numenios, F 25; 29 L.

[53] Z. B. Albinos, Epit. c. 10,3 L = p. 164,32 f. H; vgl. auch Platon, Ep. 2, 312e (dazu siehe oben Anm. 46).

[54] Z. B. Philon, passim; siehe Leisegang, s. v. II 1. deus est mens; Albinos, Epit. c. 10,2.3 L = p. 164,16–27 H; Maximos v. Tyros, Orat 11,8h; 9ab Hobein; Numenios, F 25; 26; 29 L; Test. 25 L; Chald. Orakel p. 12.13.14.18.21.23.25.27 Kr. – Zu LC 11 p. 230,6.16 f.; Th, Griech. Frg. 1 p. 3,2 f. (der Logos als Bote des unsichtbaren Nus, der Vater des Logos ist) vgl. besonders Philon, Cher. 7; Mut. nom. 69.

[55] Z. B. Albinos, Epit. c. 9,1 L = p. 163,12; vgl. ebd. c. 10,3 L = p. 164,32 f. 35 f. H.

Alls (σωτηρία ... εἰς τὰ ὅλα)[56] aus. Auch er wohnt weit entfernt von der Erde (ἀπωτάτω τῆς γῆς)[57] im unsichtbaren (ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεῖ)[58] Bereich der Transzendenz (ἐπέκεινα)[59]. Der jenseitige Gott ist unkörperlich (ἀσώματον)[60]. Er wird mit der Sonne verglichen, die man nicht anschauen kann, ohne geblendet zu werden[61]. In Anlehnung an Timaios 28c[62] gilt er als der ἄρρητος[63]. Zwar gehen Ordnung (τάξις), ewige Dauer (ἡ μονὴ ἡ ἀΐδιος) und Erhaltung (σωτηρία) der Welt auf den ersten Gott zurück[64], doch braucht er nicht zu schaffen (οὔτε δημιουργεῖν ἐστι χρεὼν τὸν πρῶτον). Er genießt vielmehr eine von allen Werken freie Muße (τὸν μὲν πρῶτον θεὸν ἀργὸν εἶναι ἔργων ξυμπάντων)[65].

Es ist ebenso der Wortschatz des Mittelplatonismus, dessen Eusebios sich bedient, um das vom ersten Gott durch einen unendlichen Abstand getrennte[66] Prinzip der Materie zu beschreiben: εἰ μία τοῖς πᾶσιν ὑπόκειται οὐσία, ἣν δὴ καὶ πάνδοχον καὶ μητέρα καὶ τιθήνην τοῖς περὶ ταῦτα δεινοῖς ὀνομάζειν φίλον, ἄμορφός τε καὶ ἀνείδεος αὕτη πάντη τε ἄψυχος καὶ ἄλογος ...[67]. Wie die Mittelplatoniker gebraucht Eusebios hier die Sprache des Timaios (49a; 50d; 51a), wenn er die Materie formlos (ἄμορφος), alles aufnehmend (πάνδοχον) Mutter (μήτηρ)

---

[56] Numenios, F 24 L.

[57] Plutarch, Is.Os. 382f.

[58] Plutarch, Is.Os. 376c.

[59] Z. B. Maximos v. Tyros, Orat. 11,10c Hobein; Chald. Orakel p. 13 Kr; vgl. Platon, Staat 509b, zitiert in PE 11,19 p. 47,23–48,4; vgl. auch Origenes, Contra Cels. 7,38 p. 188,11 f. Koetschau.

[60] Z. B. Albinos, Epit. c. 10,7 L = p. 166,1.6 H; ebd. c. 11,2 L = p. 166,26.32 H; Apuleius, De Platone 1,5 p. 86,12 Thomas: incorporeus; Numenios, F 15; 16 L; vgl. Plutarch, Is.Os. 382f.

[61] Z. B. Kelsos 6,66 p. 136, 15–18 Koetschau; vgl. Festugière, a. a. O. 4, 13 f.; vgl. Platon, Staat 515c–516a.

[62] Zitiert in DE 3,6 p. 136,4 f.; vgl. PE 13,13 p. 200,14 f.; Kelsos 7,42 p. 192,25 f. Koetschau; Apuleius, De Platone 1,5 p. 87,1 Thomas; Clem. Alex., Strom. 5,12 p. 377,25 f. Stählin-Früchtel; vgl. auch Andresen, a. a. O. 167; Festugière, a. a. O. 4,109.

[63] Z. B. Philon, Somn. 1,67; Mut. nom. 14 f.; Kelsos 7,42 p. 193,1 Koetschau; ders. 6,65 p. 135,26 Koetschau; Albinos, Epit. c. 10,3.4 L = p. 164,28; 165,5 H; Apuleius, Apol. 64 p. 73,4 f. Helm: paucis cogitabilis, nemini effabilis; ders., De deo Socr. 3 p. 9,15–17 Thomas; ders., De Platone 1,5 p. 86,16–18 Thomas: indictum, innominabilem ... cuius naturam invenire difficile est, si inventa est, in multos eam ennuntiari non posse; Maximos v. Tyros, Orat. 11,9d Hobein; Numenios, F 21 L. Vgl. auch Justin, Apol. 2,12,4; Dial. 126,2; Clem. Alex., Strom. 5,12 p. 377,25–381,13 Stählin-Früchtel; Origenes, De princ. 4,4 p. 349,20 Koetschau; ferner Numenios, F 11 L (dazu Festugière, a. a. O. 4,131 f.); F 26 L.

[64] Numenios, F 24 L.

[65] Numenios, F 21 L; vgl. F 24 L: τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον; Apuleius, Apol. 64 p. 73,1–3 Helm: assiduus mundi sui opifex, sed enim sine opera opifex, sine cura sospitator, sine propagatione genitor. – Zum Ganzen vgl. auch Festugière, a. a. O. 92–140.

[66] Vgl. DE 4,6 p. 158,25–28; LC 11 p. 227,9–15.

[67] LC 11 p. 227,28–31.

und Amme (τιθήνη) nennt[68]. Ebenso finden sich die Begriffe: zugrunde liegen (ὑποκεῖσθαι)[69], ohne Gestalt (ἀνείδεος)[70], ohne Seele (ἄψυχος)[71], ohne Logos (ἄλογος)[72] in der mittelplatonischen Schulsprache wie auch die Auffassung, die Körperwelt befinde sich in einem ständigen Fluß (τὴν ῥευστὴν τῶν σωμάτων οὐσίαν)[73], sie sei ohne Ordnung[74], vielgestaltig, vielartig, aufgrund ihrer Schwäche unendlichem Wechsel unterworfen (πολυειδοῦς ... καὶ πολυτρόπου τῆς τῶν γενητῶν μελλούσης ὑποστήσεσθαι οὐσίας, μυρίαις τε καὶ ποικίλαις ἄλλοτε ἄλλαις μεταβολαῖς δι' οἰκείαν ἀσθενείαν ὑποκεισομένης)[75] und vergänglich (φθαρτή)[76].

II. Der Logos als Weltseele

A. Es bedarf nach Eusebios des zweiten Gottes (θεὸς δεύτερος)[77], des Logos als *Mittlers* zwischen dem ungewordenen Gott und der οὐσία des Gewordenen, um diese an den Gütern des ersten Gottes teilhaben zu lassen: χρῆν ... τὸν πανάγαθον πατέρα ... μέσην τινὰ παρεμβάλλειν τὴν τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ ... θείαν καὶ παναλκῆ ... δύναμιν[78]; μετὰ τὴν ἄναρχον καὶ ἀγένητον τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων οὐσίαν, ἄμικτον οὖσαν καὶ ἐπέκεινα πάσης καταλήψεως, δευτέραν οὐσίαν καὶ θείαν δύναμιν, ἀρχὴν τῶν γενητῶν ἁπάντων πρώτην τε ὑποστᾶσαν κἀκ τοῦ πρώτου αἰτίου γεγενημένην, εἰσάγουσι[79]. Der subsistierende[80] Logos ist Demiurg (δημιουργός)[81], Statthalter (ὕπαρχος)[82], Gehilfe (ὑπουργός)[83],

[68] Z. B. Plutarch, Is.Os. 372c; 374a; Albinos, Epit. c. 8,2.3 L = p. 162,26.29.31; 163,3 f. 6 H; Apuleius, De Platone 1,5 p. 87,4–6; Numenios, Test. 30 p. 93,7 L: informis; ebd. p. 95,6 L: nutrix.

[69] Z. B. Albinos, Epit. c. 8,2.3 L = p. 162,27; 163,5 H.

[70] Z. B. Albinos, Epit. c. 8,2.3 L = p. 162,31; 163,5 H; vgl. Platon, Timaios 50e–51a.

[71] Z. B. Philon, Ebr. 132; Heres 160; Vita cont. 4.

[72] Z. B. Plutarch, Is.Os. 371b; vgl. 380c; vgl. Krämer, a. a. O. 95.

[73] LC 11 p. 227,9 f.; vgl. Maximos v. Tyros, Orat. 11,8a Hobein; Albinos, Epit. c. 11,2 L = p. 166,27 H; Numenios, F 12; 20 L; Test. 30 p. 92,18 L: fluidam; ebd. p. 94,8 f. L: quae licet incondite fluctuet; Test. 45 L; vgl. Platon, Timaios 43a.

[74] Vgl. LC 11 p. 227,31 f.; Plutarch, Is.Os. 372a.

[75] DE 4,6 p. 158,21–24; vgl. Philon, Op. mundi 22; Plutarch, Is.Os. 369d; 372c; Maximos v. Tyros, Orat. 11,8a Hobein; Numenios, F 12 L: ἀρρωστία τοῦ μένειν.

[76] LC 11 p. 227,22; vgl. Philon, Heres 160; Ebr. 132; Plutarch, Is.Os. 369a; 373d; 375 bc; 382f.

[77] DE 5,1 p. 215,25; vgl. HE 1,2 p. 14,20; PE 7,12 p. 386,13; PE 11,14 p. 34,20; DE 4,3 p. 153,11.15; DE 4,6 p. 159,7; DE 5 prooem. p. 202,4 f.; DE 5,3 p. 219, 12–14; DE 5,4 p. 225,8 f.; DE 5,6 p. 230,6 f.

[78] DE 4,6 p. 158,28–159,3; vgl. LC 11 p. 227,15–17. [79] PE 7,12 p. 386,11–14.

[80] Es ist das Anliegen der TE, gegenüber Markell die Subsistenz des Logos zu verteidigen; vgl. etwa TE 1,8 p. 66,17–25; Berkhof, a. a. O. 68–75.

[81] DE 4,5 p. 155,31; 158,1; DE 4,10 p. 167,33; TE 1,9 p. 67,19; TE 2,7 p. 105,31; vgl. HE 1,2 p. 18,14; PE 11,14 p. 34,23; DE 4,5 p. 155,10.19 f.; DE 5,1 p. 212,31; TE 2,14 p. 117,9.

[82] LC 3 p. 202,2; vgl. Philon, Agric. 51, zitiert in PE 7,13 p. 389,16–18.

[83] DE 4,10 p. 167,33; DE 5,1 p. 212,32; vgl. HE 1,2 p. 12,21; Theophilos, Ad Aut. 2,10.

untergeordnetes, dienendes Wesen (ὑπηρετικόν)[84] und lebendiges Werkzeug (ὄργανον ἔμψυχον καὶ ζῶν)[85]. Seine Mittlerstellung drückt der Vergleich mit einem Steuermann aus. Der Logos steht auf dem Schiff der Welt und führt das Steuerruder nach dem Wink des Vaters, zu dem er aufblickt[86]. So führt er die gewordene οὐσία zum Ungewordenen hin zusammen: οἷα κοινὸς ἁπάντων σωτὴρ διακυβερνᾷ, μεσεύων ἁμηγέπη καὶ συνάγων πρὸς τὸν ἀγέννητον τὴν γεννητὴν οὐσίαν[87]. Als Mittler hat der zweite Gott teil an der Einheit[88] und dem Gutsein[89] des ersten. Er steht in innigstem Austausch mit dem Vater und ist eingeweiht in dessen unaussprechliche Geheimnisse: ἀκριβέστατα μὲν καὶ ὅτι μάλιστα ἐγγυτάτω τῷ πατρὶ προσομιλοῦσαν, ἴσως τε αὐτοῦ τῶν ἀπορρήτων ἀπολαύουσαν[90]. Er erblickt die Ideen in den Gedanken des Vaters: τὰς ἀρχετύπους ἰδέας ἐκ τῶν πατρικῶν λογισμῶν ἀπολαμβάνων[91]; ἔργων ἀρχετύπων ἐν ἀπορρήτοις τοῦ πατρὸς λογισμοῖς προϋφισταμένων, ἃ δὴ βλέπων ...[92]. Der Logos scheidet die jenseitige Idee von unserer Welt: διεῖργον τῆς τῶν γενητῶν οὐσίας τὴν ἄναρχον καὶ ἀγένητον ἰδέαν[93]. Zugleich überschreitet er jedoch die von ihm selbst gesetzte Grenze und durchdringt das von der Himmelswölbung umschlossene All (τά ... εἴσω οὐρανοῦ πάντα)[94], um sich gewissermaßen der niederen Schöpfung gleichförmig zu machen: χρῆν ... παρεμβάλλειν τὴν τοῦ μονογενοῦς ... δύναμιν ... ὅπως γε μὴν συσχηματιζομένην τοῖς τῆς ἄκρας ἀπολιμπανομένοις[95]. So ist er die eine, für alles zuständige *weltschaffende Kraft* (μία ... ἡ καθόλου κοσμοποιὸς δύναμις), die das All lenkt[96]. Er schaut auf die Ideen in den Gedanken des Vaters, um sie in den Dingen abzubilden[97]. Der Allherrscher hat die schaffenden Logoi, die Samen (σπέρματα), Kräfte (δυνάμεις) und Ideen (ἰδέαι) aller Dinge in ihn hineingelegt[98]. Eine besondere Aufgabe kommt dem Logos zu gegenüber den *vernunftbegabten Geschöpfen*, weil er ihnen, die nach seinem Bild geschaffen sind, die

[84] TE 1,20 p. 81,17; TE 2,14 p. 116,2. Vgl. Justin, Dial. 61,1.
[85] DE 4,4 p. 155,2.
[86] Vgl. TE 1,13 p. 73,16–18; LC 12 p. 231,26 f.; DE 4,2 p. 152,6 f.; LC 6 p. 209,8 f.; LC 11 p. 227,8 f.; TE 1,20 p. 86,5; TE 2,17 p. 121,19 f.
[87] LC 12 p. 231,13–15.
[88] DE 4,3 p. 152,20.21.23; 153,19.25; DE 4,4 p. 154,25; DE 4,5 p. 155,8–10; 156,16; 158,9; DE 4,6 p. 158,16.17.20 f.; LC 3 p. 201, 27–31; LC 12 p. 232,5.
[89] LC 12 p. 230,23; 231,29; DE 4,3 p. 153,23–25. – Grundsätzlich zur Teilhabe (μετουσία, κοινωνία) des zweiten Gottes am ersten: DE 5,4 p. 225,7–14.
[90] DE 4,6 p. 159,3 f.; vgl. LC 11 p. 227,18 f.
[91] TE 3,3 p. 155,12 f.
[92] TE 3,3 p. 155,24; vgl. ebd. p. 155,29; DE 5,1 p. 215,15–22.
[93] LC 1 p. 198,29.
[94] LC 1 p. 198,31 f.
[95] DE 4,6 p. 158,28–159,6.
[96] DE 4,5 p. 155,8–158,12; Zitat p. 155,9 f.
[97] TE 3,3 p. 155,12–26.
[98] DE 4,5 p. 158,3–5; DE 5,1 p. 215,15–22; DE 5,5 p. 228,12–14.33 f.; LC 12 p. 232,5 f.

Geistbegabung schenkt: διὸ δυνάμει νοερᾷ καὶ λογικῇ τὰς »κατ' εἰκόνα« τὴν αὐτοῦ »καὶ ὁμοίωσιν« πεποιημένας ψυχὰς νοερὰς καὶ λογικὰς ἀπειργάζετο[99]. Durch seine λογικὰ καὶ σωτηριώδη σπέρματα macht er die Seinen λογικοὺς ἅμα καὶ τῆς τοῦ πατρὸς βασιλείας ἐπιστημονικούς[100]. Er ist Mittler der Gotteserkenntnis[101]. Aber die Teilhabe am Logos bleibt bei Eusebios nicht auf die Vernunftwesen beschränkt. Vielmehr *durchdringt* der Logos *alles* und ist überall mit seiner Kraft anwesend: διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν κηδεμονικῇ διήκων προνοίᾳ[102]; δραστικῇ δυνάμει τοῖς πᾶσιν ἐπιπαρών[103]; αὐτῇ τε ἐνθέῳ καὶ λογικῇ δυνάμει μονονουχὶ ἐπιὼν τὰ πάντα, καὶ διὰ πάντων χωρῶν πάντων τε ἐφαπτόμενος[104]; ἥκων δι' ὅλης τῆς τῶν στοιχείων καὶ αὐτῶν δὴ τῶν σωμάτων ὕλης[105]; ἀναμὶξ τόδε τὸ πᾶν ὑπελθών[106]. Er durchwandert den gesamten Bereich des Sichtbaren und Unsichtbaren: ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὁρωμένοις τε καὶ ἀφανέσιν ἐπιπορευόμενος τοῦ θεοῦ λόγος[107]. Der Logos ist das Band, das das All zusammenbindet: δεσμός τις οὗτος ἀρραγὴς θεοῦ λόγος μέσος τυγχάνει συνδέων τὰ διεστῶτα[108]. Unkörperlich spannt er sich aus in alle Dimensionen: ἄνω τε πρὸς ὕψος καὶ κάτω πρὸς βάθος ἑαυτὸν ἀσωμάτως ἐκτείνας[109]. Beweis für seine Allgegenwart ist die *Ordnung* der Welt: das harmonische Verhältnis der Elemente (ἡ πρὸς ἄλληλα τῶν στοιχείων φιλία)[110], der Wechsel von Tag und Nacht, Kommen und Gehen der Jahreszeiten, der Kreis der Jahre und der Gang der Gestirne[111]. Indem der Logos die Materie durchdringt, prägt er ihr die λόγοι auf (ἀποσφραγίζεται), verleiht er dem Seelenlosen Leben, dem vom Natur aus Gestaltlosen Form (τῷ ... ἀμόρφῳ ὄντι καὶ ἀειδεῖ τὴν φύσιν μορφὴν ἐναποτυπούμενος), gibt er dem seiner Natur nach Seelen- und Bewegungslosen harmonische Bewegung, führt er alles aus Unordnung zur Ordnung: κινῶν δὲ τὰ τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἄψυχα καὶ ἀκίνητα ... πάνσοφόν τινα καὶ παναρμόνιον κίνησιν, καὶ τὰ πάντα ἐξ ἀκοσμίας κοσμῶν[112].

B. 1. Wir beginnen unsere Untersuchung nach der Herkunft der Logosvorstellung mit einigen sprachlichen Beobachtungen. Wenn Eusebios den Logos δεσμός nennt und von ihm sagt, er spanne sich

[99] TE 1,20 p. 81,31–33; vgl. LC 4 p. 202,32; LC 6 p. 209,13 f.; DE 4,5 p. 157,31 f.
[100] LC 2 p. 199,21; vgl. LC 4 p. 202,30–203,6.12.
[101] TE 2,21 p. 131,20–23; Sirinelli, a. a. O. 255–300.
[102] TE 2,17 p. 121,23; vgl. DE 4,5 p. 157,20; DE 4,13 p. 171,4–6.
[103] DE 4,5 p. 157,19 f.
[104] DE 4,13 p. 171,12–14.
[105] DE 4,13 p. 171,4 f.
[106] LC 11 p. 227,22 f.
[107] LC 1 p. 198,33–199,1; vgl. LC 12 p. 231,11 f.; LC 11 p. 227,22 f.
[108] LC 12 p. 231,16 f.; vgl. DE 4,2 p. 152,18 f.; LC 6 p. 209,11 f.
[109] LC 11 p. 228,18 f.
[110] DE 4,5 p. 155,31 f.
[111] DE 4,5 p. 156,9–17; LC 11 p. 227,25–229,9.
[112] DE 4,13 p. 171,4–15.

aus (ἐκτείνας), so benutzt er Ausdrücke, die der Timaios gebraucht, wo er von der Proportion der Elemente im Kosmos (31c: δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι) und der Weltseele (34b: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινεν) spricht. Derselben Sprache bedienen sich die Mittelplatoniker bei ihren Aussagen über die Weltseele[113]. Bei ihnen begegnen uns auch die Bezeichnung δεύτερος θεός[114] und die Vorstellung, die zwischen dem transzendenten Gott und der Materie vermittelnde Größe präge dieser die Logoi oder Eide wie Siegel (σφραγῖδες) ein[115]. Vielleicht hat die bei Eusebios auffallend häufige Bezeichnung des Logos als σωτήρ im Sinne von „Erhalter“[116] ihre Wurzeln im gleichen Bereich. Bei Plutarch wird σωτήριος verschiedentlich gebraucht im Zusammenhang mit dem Wirken der Isis, die bei ihm die Züge der Weltseele trägt[117]. Daß Eusebios auch den ursprünglich stoischen Begriff διήκειν[118] bereits im mittelplatonischen Sprachschatz vorfand, zeigt etwa das PE 15, 12 p. 375, 7—376, 8 überlieferte Fragment des Attikos.

2. Allgemein mittelplatonisch ist auch (damit gehen wir von der sprachlichen zur mehr an der Sache ausgerichteten Betrachtung über)

---

[113] Z. B. Philon, Plant. 8–10 (zitiert in PE 7,13 p. 389,20–390,8); Heres 188 (vgl. ebd. 23: Gott als δεσμός); Fuga 112; Albinos, Epit. c. 14,4 L = p. 170,3.5 f. H (vgl. auch ebd. c. 12,2 L = p. 167,25 f. H); Attikos in PE 15,12 p. 375,7–376,8; vgl. auch Justin, Apol. 1,55; 1,60,1; dazu Andresen, a. a. O. 188–192. – Timaios 34b ist zitiert in PE 13,18 p. 241,23–25.

[114] Z. B. Numenios, F 20; 24; 25; 28 L; Test. 24 L; vgl. auch Justin, Apol. 1,60,7; Origenes, De princ. 1,3,5 p. 56,3 f. Koetschau; Contra Cels. 5,39 p. 43,22 f. Koetschau.

[115] Z. B. Philon, Fuga 12; Plutarch, Is.Os. 373a; Albinos, Epit. c. 12,1 L = p. 167,3 H; siehe auch Theiler, Philo 215; vgl. Plutarch, Is.Os. 372 f.; 373c.

[116] Vgl. Berkhof, a. a. O. 92: „Der wichtigste und gebräuchlichste Name ist: σωτήρ... Der Zusammenhang bei Eusebius entscheidet... zweifellos, daß ‚der allen gemeinsame σωτήρ‘, oder der ‚σωτήρ alles Vernünftigen‘, (häufig in dieser Verbindung) den Logos als Erhalter und Lenker der Welt bezeichnet . . . Das Substantiv σωτήρ bedeutet daher bei Eusebius ‚Erhalter‘ und nicht ‚Erlöser‘ . . . Nur ganz selten ist diese letztere Übersetzung richtig.“ Orbe, a. a. O. 591: „Entre los muchos predicados del Logos mediador, figura como el más capital y el más traído y llevado, el de σωτήρ. Ambiguo en sí, el término significa para Eusebio ‚conservador‘, antes que ‚redentor‘. Igualmente σωτηρία denota raras veces ‚redención‘. Casi siempre equivale a σύστασις, una salvación física, y aun cósmica, de tonalidad estoica, emparentada con la diakosmesis.“ – σωτήρ in der eben beschriebenen Bedeutung passim, z. B. (vgl. Berkhof, a. a. O. 92, Amn. 2) Th 1,23 p. 46,20; 47,12; Th 1,27 p. 49,25; 50,5; Th 1,35 p. 53,14.20; Th 1,68 p. 70,21 f.; Th 1,72 p. 72,34; Th 2,82 p. 119,2; Th 2,83 p. 119,7; TE 1,13 p. 73,11; TE 2,7 p. 105,31.33; TE 3,2 p. 142,8; LC 2 p. 199,13.26; LC 12 p. 232,27.

[117] Plutarch, Is.Os. 372a; 375c; 376b; zur Gleichsetzung Isis-Weltseele siehe Krämer, a. a. O. 95 f. Vgl. auch Numenios, F 24 L; Plotin IV 7,8 f.; zu prüfen wäre die Beziehung zum Gebrauch Philons. – Zum Gebrauch der Wortgruppe im allgemeinen s. *Foerster,* σῴζω und σωτηρία im Griechentum, in: ThW 7 (1964) 967–970; ders., σωτήρ im Griechentum, ebd. 1005–1012.

[118] Vgl. etwa SVF 2,416; 441; 473; 1027.

der Gedanke, Gott wirke in der Welt nur vermittels seiner *Kraft* (δύναμις)[119]. Wohl am ausgeprägtesten begegnet er uns bei Numenios, T 26 L: Περὶ δὲ ἁπάντων τῶν κατευθυνόντων τὴν γένεσιν θεῶν λέγωμεν, ὡς οὔτε τὴν οὐσίαν ἔχουσι τῇ ὕλῃ συμμεμιγμένην, ..., οὔτε τὴν μὲν οὐσίαν ἔχουσιν ἀμιγῆ πρὸς τὴν ὕλην, τὰς δὲ δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας ἀναμεμιγμένας πρὸς αὐτήν, ὡς οἱ περὶ Νουμήνιον λέγουσιν. Die *Ordnung* der ungeordneten Bewegung ist im Timaios (30a)[120] Werk des göttlichen Demiurgen[121]. Auch bei Plutarch, Is. Os. 371 ab geht sie letztlich auf Osiris, den transzendenten Gott zurück: ἐν δὲ γῇ καὶ πνεύματι καὶ ὕδατι καὶ οὐρανῷ καὶ ἄστροις τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκὸς καὶ ὑγιαῖνον, ὥραις καὶ κράσεσι καὶ περιόδοις Ὀσίριδος ἀπορροὴ καὶ εἰκὼν ἐμφαινομένη. Zugleich aber ist die erhaltende, gute und vernünftige Bewegung des Kosmos (ἡ σωτήριος καὶ ἀγαθὴ καὶ λόγον ἔχουσα τοῦ κόσμου κίνησις) von der die Weltseele darstellenden Isis hervorgebracht[122]. Die Weltseele des Albinos kann die Ordnung der Welt übernehmen, da der erste Gott sie geweckt, zu sich gewendet und geordnet hat: κατὰ γὰρ τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ἐμπέπληκε (sc. ὁ πρῶτος θεός) πάντα ἑαυτοῦ, τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου ἐπεγείρας καὶ εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέψας, τοῦ νοῦ αὐτῆς αἴτιος ὑπάρχων · ὃς κοσμηθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς διακοσμεῖ σύμπασαν φύσιν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ[123]. Ähnlich ist es bei Attikos[124] die Weltseele, die alles ordnet, durchdringt, verwaltet und zusammenfügt (διακοσμεῖν, διήκειν, διοικεῖν, συναρμόζειν). Der Demiurg des Numenios, den man als Weltseele ansprechen darf[125], bindet die Materie in Harmonie zusammen (F 27 L: τὴν ὕλην ... ἁρμονίᾳ ξυνδησάμενος). Der καλὸς κόσμος ist bei ihm Nachahmung (μίμημα) der οὐσία des zweiten Gottes, d. h. des Demiurgen (F 25 L). Auch die Lehre von der *Mittlerstellung* des Logos zwischen dem transzendenten Gott und der Welt des Werdens findet im Mittelplatonismus deutliche Entsprechungen. Im Anschluß an Timaios 29e heißt es bei Philon,

[119] Z. B. Plutarch, Plat. quaest. 1001b; Apuleius, De Platone 1,9 p. 92,4–7 Thomas: caelestem animam optimam et sapientissimam virtute*m* (vgl. den Apparat bei Thomas) esse genetricem, subservire etiam fabricatori deo et praesto esse ad omnia inventa eius; Attikos in PE 15,12 p. 375,7–376,8; ders. in PE 15,6 p. 359,14 363,5, bes. p. 360,17; vgl. auch Numenios, Test. 30 p. 92,12–16 L: cumque illi (sc. Stoici) quod natura sit immensum non posse ad ordinem atque modum redigi censeant, Pythagoram solius hanc dei fore *virtutem* ac potentiam adserere; ebd. p. 96,4 f.: deus itaque silvam magnifica *virtute* comebat; Justin, Dial. 61,3; 105,1 (dazu Andresen, a. a. O. 192); Origenes, De princ. 2,1,3 p. 108, 13–16 Koetschau: sicut corpus nostrum unum ex multis membris aptatum est et ab una anima continetur, ita et universum mundum velut animal quoddam inmensum atque inmane opinandum puto, quod quasi ab una anima *virtute* dei ac ratione teneatur.

[120] Zitiert in PE 14,16 p. 300,7 f. (im Zitat von Ps.-Plutarch) und in PE 15,6 p. 360,4–6 (im Zitat von Attikos).

[121] Vgl. Albinos, Epit. c. 12,2 L = p. 167,12–14 H.

[122] Plutarch, Is.Os. 376b; vgl. 375c; 376cd.

[123] Albinos, Epit. c. 10,3 L = p. 164,37–165,4 H.

[124] In PE 15,12 p. 375,7–376,8.

[125] Mit Krämer, a. a. O. 72–75; abweichend Waszink, a. a. O. 40 f., bes. Anm. 4.

Opif. mundi 21, der Vater und Schöpfer sei gut, und darum habe er seine ἀρίστη φύσις nicht der οὐσία vorenthalten wollen, die aus sich nichts Schönes hat, aber alles werden kann. Die Nähe zur Aussage des Eusebios in DE 4, 5 p. 158, 28—159, 1: χρῆν ... τὸν πανάγαθον πατέρα ... ὡς ἂν μὴ παντελῶς ἡ τῶν ἄρτι γενησομένων φύσις ἔρημος οὖσα τῆς αὐτοῦ κοινωνίας τῶν μεγίστων ἀγαθῶν στεροῖτο ..., ist schwer zu übersehen. Doch Gott selbst darf die Materie nicht berühren (Spec. Leg. 1, 329). Darum bedarf es des Logos als μέσος τῶν ἄκρων (Heres 206), der auf der Grenze stehend das Gewordene vom Schöpfer scheidet (Heres 205). Eine ähnliche Mittlerstellung findet sich auch bei der die Züge der Weltseele tragenden Isis des Plutarch. Sie ist von liebendem Verlangen zum Ersten und Guten beseelt: ἔχει δὲ σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τἀγαθῷ ταὐτόν ἐστι κἀκεῖνο ποθεῖ καὶ διώκει (Is. Os. 372f). Weil sie mit der transzendenten Gottheit zusammen ist, kann sie das Gute und Schöne dem Diesseits mitteilen: οὗ (sc. Ὀσίριδος) τὴν Ἶσιν ... συνοῦσαν ἀναπιμπλάναι τὰ ἐνταῦθα πάντων καλῶν καὶ ἀγαθῶν, ὅσα γενέσεως μετέσχηκε (Is. Os. 383a). Von der Hinwendung der Weltseele bei Albinos zum ersten Nus und der zu ordnenden Welt haben wir bereits gesprochen. In den chaldäischen Orakeln vermittelt zwischen dem Vater, dem „ersten Feuer", und der Materie ein zweiter Nus:

οὐ γὰρ ἐς ὕλην
πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον ἑὴν δύναμιν κατακλείει
ἔργοις ἀλλὰ νόῳ · νοῦ γὰρ νοῦς ἐστιν ὁ κόσμου
τεχνίτης πυρίου (p. 13 Kr).

Der Vater schafft die idealen Urbilder und übergibt sie dem zweiten Nus zur Verwirklichung in der Welt:

πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατὴρ καὶ νῷ παρέδωκε
δευτέρῳ, ὃν πρῶτον κλητίζετε πᾶν γένος ἀνδρῶν (p. 14 Kr).

Dieser zweite Nus wird auch als Weltseele bezeichnet:

μετὰ δὴ πατρικὰς διανοίας
ψυχὴ ἐγὼ ναίω θέρμῃ ψυχοῦσα τὰ πάντα (p. 28 Kr).

Auch der Demiurg des Numenios ist Mittler zwischen dem Bereich des Intelligiblen und Sichtbaren: ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά[126].

3. Blicken wir kurz auf das Ergebnis der bisherigen Untersuchung zurück: Wir finden in der Theologie des Eusebios von Caesarea ein System vor, das einen obersten, transzendenten, die Ideen denkenden

[126] Numenios, F 24 L; vgl. F 20; 21; 25; 27 L.

Gott kennt, dem ein zweiter Gott zugeordnet ist, der zwischen dem jenseitigen Gott und der gestaltlosen Materie vermittelnd diese durchdringt, formt und ordnet. Es zeichnen sich also in der Theologie des Caesareners die Grundlinien der mittelplatonischen Hypostasenlehre ab. Ihre Anwendung auf das Vater-Sohn-Verhältnis des christlichen Glaubens bringt notwendig die Gleichsetzung von Logos und Weltseele mit sich. Daß Eusebios sie vollzogen hat, dürfte aufgrund des vorgelegten Vergleichsmaterials kaum zu bezweifeln sein. Es kommt hinzu, daß Eusebios unsere Folgerung ausdrücklich bestätigt, wenn er schreibt, der jenseitige Gott habe der vernunftlosen φύσις den Logos gleichsam als Seele für einen seelenlosen Körper gegeben: ὁ τῶν ὅλων ἐπέκεινα θεός ... τῷδε τῷ κόσμῳ μέγιστον ἀγαθὸν ἐδωρήσατο, ἅτε ψυχὴν ἀψύχῳ σώματι, τῇ τῶν σωμάτων ἀλόγῳ φύσει τὸν αὐτοῦ λόγον ἐμβαλών, καὶ τὴν ἄμορφον ... ἀψυχόν τε ... οὐσίαν θείᾳ δυνάμει λόγου ... ψυχώσας[127]. Gegen die Bezeichnung des Logos als φύσις τοῦ παντός, ἡ καθ' ὅλου ψυχή oder εἱμαρμένη[128] hat Eusebios nichts einzuwenden. Er verwahrt sich einzig gegen dessen Gleichsetzung mit dem transzendenten Gott: οἱ δ' αὐτὸν εἶναι τὸν ἐπέκεινα τῶν ὅλων θεὸν οὐκ οἶδ' ὅπως τὰ πορρωτάτω διεστῶτα μιγνύντες ἀπεφήναντο, αὐτὸν τὸν πανηγεμόνα καὶ τὴν ἀγέννητον καὶ ἀνωτάτω δύναμιν κάτω βάλλοντες ἐπὶ γῆν, καὶ σώματι ὕλῃ τε φθαρτῇ συμπλέξαντες, ζώων τε ἀλόγων καὶ λογικῶν θνητῶν τε καὶ ἀθανάτων μέσον εἰλεῖσθαι φήσαντες[129].

4. Einige Hinweise erlauben es, dieses vorläufige Ergebnis genauer zu fassen. Zuvor sei jedoch festgestellt, daß sich die Vermutung bestätigt hat, Eusebios' Hypostasen- und Logoslehre lasse sich nicht auf eine einzige literarisch faßbare Quelle zurückführen. Der Einfluß Philons ist kaum zu bestreiten[130]. Dabei darf man jedoch den

---

[127] LC 12 p. 231,28–232,2.

[128] LC 11 p. 229,12 f.; zur Weltseele als φύσις vgl. etwa Attikos in PE 15,12 p. 375,7–376,8, bes. p. 375,9; als εἱμαρμένη etwa Ps.-Plutarch, De fato 572f–574c (dazu *W. Theiler,* Ammonios der Lehrer des Origenes [Forschungen 1–45] 8); zum Problem: Schicksal – Weltseele im Mittelplatonismus siehe Beutler, a. a. O. 670; Waszink, a. a. O. 65–67.

[129] LC 11 p. 229,13–18.

[130] Vgl. besonders oben Anm. 54, 82, 113; dazu die Vorstellung vom „bewässernden Logos" (z. B. LC 12 p. 230,24–26; TE 2,17 p. 121, 13–15) mit Philon, Somn. 2,245–247. Durch Philon vermittelt dürfte auch die Vorstellung sein, daß der Logos viele Kräfte in sich schließt (siehe oben Anm. 98): vgl. z. B. Philon, Somn. 1,62; Fuga 101. – Möglicherweise sind auch die Elemente der neupythagoreisch-akademischen arithmologischen Traktate, die sich in LC 6 finden, von Philon übernommen. Vgl. besonders LC 6 p. 210,22–33 (Bild von der Zahlenrennbahn mit der Dekas als Wendepunkt) mit Philon, Op. mundi 47; Plant. 75 f. Allgemeingut dieser Traktate ist: Tetras als potentielle Dekas ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$) und Symbol der vier Elemente (LC 6 p. 207,12–16; vgl. Philon, Op. mundi 47.52); Monas als Prinzip und Element der Zahlen (LC 6 p. 209,28.30 f.; 210,3–9; vgl. Philon, Heres 190); Dekas als vollkommene Zahl (LC 6 p. 210,20–22; vgl.

entscheidenden Unterschied nicht übersehen, daß bei Eusebios im Gegensatz zu Philon auch der erste Gott, und nicht nur sein Logos, die Ideen denkt[131]. Anderes, wie die immer wieder betonte besondere Beziehung des Logos zu den *vernunftbegabten Geschöpfen*, die Lehre von seinen σπέρματα[132], die αὐτο-Bezeichnungen des Logos[133] und das Lehrstück vom Menschen als κατ' εἰκόνα des Logos[134], weist deutlich auf Origenes. Was von mittelplatonischer Lehre und Sprache aus dem alexandrinisch-caesarenischen Schulbetrieb stammt und was auf unmittelbare Kenntnis der in der PE ausführlich benutzten mittelplatonischen Autoren zurückgeht, dürfte sich schwerlich sauber scheiden lassen. Wir möchten darum im folgenden lediglich auf einige besondere Akzente im Logosbild des Eusebios und auf ihre mutmaßliche Quelle hinweisen. Eusebios unterscheidet sich vom fast gesamten mittleren Platonismus dadurch, daß er nicht wie dieser ausschließlich den ersten[135], sondern vor allem den zweiten Gott als δημιουργός bezeichnet. Darin trifft er sich mit Numenios, dem mit diesem chronologisch und sachlich eng verwandten System[136] der chaldäischen Orakel und mit Plotin[137]. Von letzterem unterscheidet sich Eusebios jedoch dadurch, daß bei ihm im Gegensatz zum Dreihypostasensystem (Hen — Nus — Psyche) Plotins nur eine Zweistufigkeit des göttlichen

Philon, Decal. 20–28). Abweichend von den Traktaten gilt LC 6 p. 207,10–12 die Trias (sonst die Tetras; vgl. Philon, Op. mundi 49) als Prinzip des dreidimensionalen Körpers und LC 6 p. 207,10 die Dyas als Prinzip des Eidos (sonst Prinzip der Linie; vgl. Philon, Op. mundi 49). – Zur Quellenfrage der arithmologischen Traktate siehe Krämer, a. a. O. 45–62; zu Philons Zahlenspekulation Krämer, a. a. O. 266–273.

[131] Die Frage nach dem Verhältnis des philonischen Logos zum ersten Gott kann in unserem Zusammenhang offenbleiben. Zur Diskussion vgl. Bréhier, a. a. O. 69–82; 89–97; Wolfson, a. a. O. 1,200–217; 226–252; *K. Bormann*, Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien, Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson (Diss. Köln 1955); *J. Daniélou.*, Philon d'Alexandrie (Paris 1958), 153–167; vgl. auch Krämer, a. a. O. 74.276.

[132] Grundsätzlich von Origenes behandelt in De princ. 1,3,5 p. 56,2 f.; 1,3,6 p. 56,19–58,6 Koetschau.

[133] Z. B. PE 7,10 p. 381,24–26; DE 4,2 p. 151,32–152,1; DE 4,13 p. 173,3; TE 1,8 p. 66,33–67,1 (für den Logos); TE 2,14 p. 115,16 f. (für den Vater); für Origenes vgl. etwa In Io. 1,9 p. 15,13 f.; 2,6 p. 60,25.29 f.; 6,6 p. 114,22; 115,1 f.; 32,28 p. 473,19 Preuschen.

[134] Z. B. LC 3 p. 202,11 f.; TE 1,20 p. 81,31 f.; für Origenes siehe *H. Crouzel*, Théologie de l'image de Dieu chez Origène (Théologie, 34 [Paris 1956] 143–179).

[135] Gott (im Unterschied zu Christus) als Demiurg: DE 1,1 p. 3,16; DE 1,5 p. 22,34; der Gott des Alten Testamentes als Demiurg: DE 1,5 p. 20,35; DE 1,6 p. 27,34; 31,24 f.; DE 3,3 p. 110,13.

[136] Siehe Krämer, a. a. O. 27, Anm. 21; 66, Anm. 151; Theiler, Demiurgos 702; Waszink, a. a. O. 43 f.

[137] Siehe Krämer, a. a. O. 72; vgl. Theiler, Demiurgos 701 f., jedoch auch 699 f. Auf die von Theiler, Demiurgos 702, und Krämer, a. a. O. 72, angenommene Beziehung zwischen Numenios und der (valentinianischen) Gnosis kann hier nicht eingegangen werden. – Die Belege: Numenios, F 21; 22; 25; 27 L; Test. 24 L (vgl. jedoch auch die Bezeichnung des ersten Gottes als Demiurg F 25 L; Test. 24 L); Chald. Orakel p. 17.74; vgl. p. 13 Kr (τεχνίτης); die Stellen bei

Bereiches vorliegt und daß sein oberster Gott im Unterschied zum Hen Plotins Träger der Ideen ist. Wie Numenios[138] die Weltseele mit dem Demiurgen, so setzt Eusebios den Logos mit diesem gleich. Bemerkenswerte Ähnlichkeit zeigt auch der Vergleich des Demiurgen bzw. des Logos mit einem Steuermann bei Numenios und Eusebios[139]:

Numenios, F 27 L:	Eusebios
κυβερνήτης μέν που ἐν μέσῳ πελάγει φορούμενος ὑπὲρ πηδαλίων ὑψίζυγος τοῖς οἴαξι διϊθύνει τὴν ναῦν ἐφεζόμενος, ὄμματα δ' αὐτοῦ καὶ νοῦς εὐθὺ τοῦ αἰθέρος ξυντέταται πρὸς τὰ μετάρσια ... οὕτω καὶ ὁ δημιουργὸς τὴν ὕλην ... ἁρμονίᾳ ξυνδησάμενος, αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἵδρυται, οἷον ὑπὲρ νεὼς ἐπὶ θαλάττης, τῆς ὕλης ... βλέπει τε ἀντὶ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὄμματα, λαμβάνει τε τὸ ... κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας	TE 1, 13 p. 73, 16—20: ὁ δ' οἷα σοφὸς κυβερνήτης τὸν κλῆρον παρὰ τοῦ πατρὸς ὑποδεδεγμένος, ἐπιβὰς τοῦ σύμπαντος κόσμου ἄνω τε πρὸς τὸν αὐτοῦ πατέρα βλέπων, ἄγει καὶ φέρει πηδαλιουχῶν τὸ πᾶν, οὐδὲ τὸ σμικρότατον τῶν δεομένων τῆς ἐξ αὐτοῦ χορηγίας παρορῶν οὐδ' ὑπερφρονῶν τῶν βραχυτάτων LC 12 p. 231, 26 f.: ὁ δὲ τῶν ἡνίων ἐπειλημμένος εὐθεία περαίνει, πατρικῷ νεύματι τὸ μέγα τοῦ σύμπαντος κόσμου πηδαλιουχῶν σκάφος

Vielleicht darf von diesen Gemeinsamkeiten aus auch der eine oder andere weniger charakteristische Einzelzug im Logosbild des Eusebios mit Numenios verglichen werden. Der zweite Gott des Numenios ist nur gut durch die Teilhabe am ersten: μετουσίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἀγαθός (F 29 L); ἀγαθός ... ὁ δεύτερος οὐ παρ' ἑαυτοῦ, παρὰ δὲ τοῦ πρώτου (F 28 L)[140]. Wie der Logos des Eusebios den Vater nachahmt (τὸν πατέρα μιμούμενος)[141], so ist der zweite Gott des Numenios Nachahmer (μιμητής F 25 L) des ersten. Die Vorstellung von dem das All durchwandernden Logos berührt sich mit Numenios, F 21 L: τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν, δι' οὐρανοῦ ἰόντα; das Zusammenführen (συνάγειν) der οὐσία durch den Logos[142] findet eine Entspre-

Plotin siehe Krämer, a. a. O. 75. – Zum Gebrauch Philons (Demiurg = der erste Gott) siehe Leisegang, s. v. – Man beachte jedoch, daß die patristische Literatur schon vor Eusebios auch Christus als Demiurgen bezeichnet: siehe Lampe, s. v. A 2c, und Theiler, Demiurgos 706–710.

[138] Vgl. oben, Anm. 125.

[139] Die Ähnlichkeit tritt besonders hervor auf dem Hintergrund des abweichenden Gebrauches des Bildes bei Philon, Migr. Abr. 6: Gott lenkt die Welt durch den Logos wie ein Steuermann sein Schiff durch das Ruder; vgl. Op. mundi 46; Heres 301; Cher. 36; vgl. auch Leisegang, s. v. κυβερνήτης. Vgl. ferner (ebenfalls abweichend) Plutarch, Is.Os. 369c; 382c; Clem. Alex., Q. dives salv. 26 p. 177,6–8 Stählin; dens., Paed. 1,7 p. 122,12 f. Stählin.

[140] Für Eusebios siehe oben, Anm. 89. Vgl. jedoch auch Origenes, In Io. 2,2 p. 54,29–55,8 Preuschen.

[141] TE 3,19 p. 180,27.

[142] LC 12 p. 231,14.

chung in F 20 L: συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὔσῃ ἑνοῖ ... αὐτήν. Bei Eusebios ist der Logos Mittler der Gotteserkenntnis; bei Numenios ist nur der Demiurg den Menschen bekannt: τὸν μὲν δημιουργὸν γιγνωσκόμενον μόνον, τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν ... παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς (F 26 L). Auf andere Ähnlichkeiten wurde bereits hingewiesen[143].

Wir fassen zusammen:

Der kosmische Logos des Eusebios von Caesarea trägt deutlich die Züge der *mittelplatonischen Weltseele.* Dieses Ergebnis wird dadurch bestätigt, daß auch der dem Logos übergeordnete Gott und die vom Logos durchdrungene Materie in der Sprache des Mittelplatonismus beschrieben sind. Wieweit die von Eusebios übernommene mittelplatonische Lehre von der Weltseele ihrerseits von stoischen Einflüssen bestimmt ist, kann bei unserer Fragestellung, die auf die unmittelbare philosophische Vorlage zielt, offenbleiben[144].

Die Einzelzüge des in seinen Grundlinien unverkennbar mittelplatonischen Logosbildes (und Hypostasenschemas) sind bei Eusebios *verschiedenen Quellen* entnommen. Einige Gemeinsamkeiten rücken den eusebianischen Logos in eine gewisse Nähe zum zweiten Gott des *Numenios.*

Nicht nur als Apologet hat also Eusebios die mittelplatonische (und die neuplatonische) Hypostasenlehre herangezogen, um zu zeigen, daß christliche und platonische Gotteslehre miteinander in Einklang stehen. Der Theologe hat sich desselben Systems zur Deutung der Glaubensüberlieferung bedient[145]. Von hierher bietet sich auch eine Erklärung für die auffallende Tatsache, daß die Lehre vom *Heiligen*

---

[143] Vgl. besonders oben Anm. 64.65.114.126. – Vergleichen könnte man eventuell noch die Zeitspekulation LC 6 p. 206,15–25 mit Numenios, F 14 L (man beachte jedoch die Geschichte und die Verbreitung dieser Spekulation; vgl. etwa *Stählin,* νῦν, in: ThW 4 [1942] 1099–1117; 1103, Anm. 35; vgl. z. B. auch Philon, Leg. Alleg. 2,42 f.) und LC 9 p. 220,31 f.: οὐ μὴν μόνος συνόντος δὲ καὶ συμπράττοντος αὐτῷ τοῦ μόνου mit Numenios, F 11 (dazu jedoch Dodds, a. a. O. 16 f.).

[144] Grundsätzlich zur Frage nach dem Verhältnis Stoa–Mittelplatonismus–Neuplatonismus: W. Theiler, Vorbereitung; ders., Plotin zwischen Plato und Stoa, jetzt in: Forschungen 124–139; ders., Philo 213; Pohlenz, a. a. O. 1,386–396.– Für den philonischen Logosbegriff vertritt eine stoische Interpretation *H. Leisegang,* Philon, in: PW 39 (1941) 1–50; ders., Logos, in: PW 25 (1926) 1035–1081; 1072–1078; vgl. auch *C. Colpe,* Philo von Alexandrien, in: RGG³ 5 (1961) 341–346; ablehnend Wolfson, a. a. O. 1,327 f.; zur Einordnung Philons in den Mittelplatonismus siehe oben Anm. 42; Beachtung verdient in diesem Zusammenhang, daß bereits Bréhier, a. a. O. 109–111, darauf hingewiesen hat, daß sich viele Züge des philonischen Logosbildes bei Plutarch, Is. Os. finden.

[145] Zum Verhältnis von Apologetik und Theologie bei Eusebios siehe Berkhof, a. a. O. 62–64.

Geist in der Theologie des Kirchenhistorikers fast völlig zurücktritt[146], während ihr doch bei Origenes, in dessen Tradition der Caesarener steht, bereits eine feste Stelle zukommt[147]. Die dritte göttliche Person fand in dem von Eusebios seiner Theologie zugrunde gelegten Hypostasenschema keinen Platz.

Es gehört nicht zu der diesen Seiten gestellten Aufgabe, auf die theologischen Fragen einzugehen, die sich aus dem beobachteten Einfluß des Mittelplatonismus auf das System des Eusebios ergeben. Das müßte geschehen im Rahmen einer umfassenderen Darstellung von dessen Christologie und Gotteslehre. Dort wäre zu untersuchen, ob der mittelplatonische Einfluß durch die Aussagen der Schrift (und der Glaubenssymbole) korrigiert worden ist oder ob umgekehrt das mittelplatonische Hypostasenschema die Auswahl der Schriftstellen weitgehend bestimmt hat[148]. Man dürfte bei der Beurteilung des Eusebios nicht die Ansätze übersehen, die die ihm vorausgehende Tradition, insbesondere die Apologeten, für sein Logosbild bietet[149]. Besondere Aufmerksamkeit wäre der Frage zu widmen, inwieweit bei Eusebios die Lehre von den göttlichen Personen noch theologische Lehre von Gottes Heilshandeln, seiner Oikonomia ist und in welchem Maße sie unter der philosophischen Sicht des den Mittelplatonismus beschäftigenden Immanenz-Transzendenz-Problems erscheint.

[146] Vgl. Berkhof, a. a. O. 87: „Daß die Pneumatologie keinen organischen Ort hat, geht z. B. aus der Tatsache hervor, daß der Heilige Geist in der ‚Evangelischen Beweisführung' und in der ‚Theophanie' kaum genannt wird . . . Es gibt nur eine Stelle, an der ausführlich und absichtlich vom Heiligen Geist geredet wird, nämlich wo Eusebius die ketzerische Pneumatologie des Marcellus bekämpfen will" (sc. TE 3,4–6 p. 157,29–164,36).

[147] Von Origenes grundsätzlich behandelt in De princ. 1,3; besonders 1,3,5 p. 55,4–56,8; 1,3,7 p. 58,7–60,21 Koetschau.

[148] In der Arbeit Berkhofs tritt der Einfluß des Hypostasenschemas auf Eusebios' Denken deutlich hervor, dagegen kommen die biblischen Einflüsse in der straffen und systematisierenden Darstellung wenig zur Sprache. Weber ist weitgehend orientiert an der Schriftauslegung und dem Schriftgebrauch des Eusebios (besonders von Prov. 8,22–31), geht aber leider zuwenig auf die philosophischen und theologischen Abhängigkeiten ein – wie er a. a. O. 22 selbst schreibt –, so daß die von uns gestellte Frage nicht zur Sprache kommt, wenn man von den Andeutungen a. a. O. 163–165 absieht.

[149] Vgl. *L. Scheffczyk,* Schöpfung und Vorsehung (HDG, II 2a [1963] 38): „die von den Apologeten versuchte Angleichung der christlichen Logosidee an die mittelplatonischen Vorstellungen [führte] zur Subordination des Logos und zu einer Einschränkung seiner Bedeutung auf eine rein kosmologische Funktion". Vgl. ferner etwa Andresen, a. a. O.; *M. Spanneut,* Le Stoïcisme des Pères de l'Église (Patrist. Sorb., 1 [Paris 1957], 296–301; 331–345); *C. Huber,* Logos III. Dogmengeschichtlich (LThK², 6 [1961] 1125–1128); *A. Grillmeier,* Christ in Christian Tradition (London 1965), 127–133.

Passiones entis disiunctae (II)

Die Lehre von den passiones entis disiunctae in der protestantischen Scholastik

Von Rupert Lay, S. J.

Der Humanismus des 16. und 17. Jahrhunderts war ganz und gar unscholastisch. Das gilt keineswegs nur für die protestantische Spielart dieser „Weltanschauung", sondern ebensosehr für die katholische. Wir wollen hier nur einen Namen nennen, der in seiner Ausstrahlung auch in den protestantischen Raum für uns von besonderem Interesse ist: *Juan Luis Vives* (1492—1540).

In seiner 1520 verfaßten Schrift ‚Censura de libris Aristotelis' griff er nicht nur die zeitgenössische Scholastik an, sondern auch — und das ist bei den protestantischen Humanisten nur selten so ausdrücklich aufzuweisen — Aristoteles. Darin unterscheidet er sich wesentlich von Philipp Melanchthon (1497—1560), dem großen Klassiker des protestantischen Humanismus. Melanchthon gewann schon in jungen Jahren ein positives Verhältnis zu Aristoteles, dessen Schriften er edieren wollte. In seinen philosophischen Arbeiten bekennt er sich verschiedentlich als Aristoteliker, ist aber wohl mehr von der Philosophie Ciceros beeinflußt.

Bedeutender war der Einfluß *Pierre de la Ramées* (1515—1572) auf die junge protestantische Philosophie. 1536 verteidigte er die These ‚Quaecumque ab Aristotele dicta sunt, commentitia sunt', die er zur Grundlage seiner beiden Hauptschriften ‚Animadversiones in dialecticam Aristotelis' und ‚Dialecticae institutiones' (Paris 1543) machte. Deutlich zeigt er sich von Vives beeinflußt. 1562 konvertierte er zum Calvinismus und suchte vergebens an einer der deutschen protestantischen Hochschulen einen Lehrstuhl für Philosophie zu erhalten. Dennoch war sein Einfluß auf die deutsche Philosophie nicht unerheblich. Die bekanntesten Ramisten waren Deutsche. Aber auch die Reaktion auf seine Lehren war in Deutschland besonders heftig. Zwar wurden durch König Franz I. seine Schriften verboten, doch konnte Ramus schon im Todesjahr des Königs (1547) seine Vorlesungen wieder aufnehmen. Wirkungsvoller waren die Verbote, die drei deutsche protestantische Universitäten aussprachen: Leipzig (1591), Helmstedt (1597) und Wittenberg (1603). Durch Jahrzehnte hindurch war die protestantische Philosophie in Deutschland gespalten in Ramisten, Antiramisten und Semiramisten, die eine Vermittlung zwi-

schen der „aristotelischen" Philosophie des Melanchthon und den Thesen des Ramus suchten. Bei letzteren dürfte auch der von Padua ausgehende Averroismus eine gewisse Rolle gespielt haben. Auch der Einfluß *Julius Caesar Scaligers* (1484—1558), eines überzeugten humanistisch gebildeten Aristotelikers (wenn auch mit vielen recht eigenwilligen Interpretationen), durch seine gegen Cardanus gerichtete Schrift ‚Exercitationes exotericae ad Cardani libros XV de subtilitate' (Basileae 1557), ist nachgewiesen.

Petrus Ramus wandte sich in seinen ‚Scholae metaphysicae' (Paris 1566) gegen die aristotelische Metaphysik: sie sei nichts als ‚logica logicis plurimis et theologicis quibusdam sophismatis obscurata'[1].

Worauf ist nun aber das Wiederaufleben durchaus scholastischer Thesen im protestantischen Raum zurückzuführen? Im katholischen Raum führte die gegenreformatorische Besinnung auf die wertvollen philosophischen Traditionen des Mittelalters zu einer Renaissance der Scholastik. Sie erschien als das geeignete Mittel, sich philosophisch mit den *Neuerern* auseinanderzusetzen. Das geeignete Instrument in der Auseinandersetzung mit dem achristlichen *Humanismus* fand man in einer Rückbesinnung auf Aristoteles. So verband sich im katholischen Raum die Renaissance der Scholastik mit einer Aristotelesrenaissance[2]. Die Abwehr der achristlichen Humanismen wird auch die protestantischen Konfessionen dazu geführt haben, Aristoteles in scholastischem Sinne zu lesen. Im Unterschied zum Katholizismus kamen sie über Aristoteles zur Scholastik (darin entsprachen ihnen jedoch auch Jesuitenphilosophen — vor allem die der Schule von Coimbra) und nicht von der Scholastik zu Aristoteles (wie vor allem die Dominikanerphilosophen). Den letztgenannten Weg ging auch Franz Suarez, der eigentümlicherweise in der protestantischen Schulphilosophie eine wenigstens ebenso bedeutende Rolle spielte wie in der Jesuitenphilosophie.

Die protestantische Scholastik erlebte ihre Blüte in den Jahren 1595 bis etwa 1630, als der 30jährige Krieg philosophische Forschung an zahlreichen protestantischen Hochschulen weitgehend zum Erliegen brachte. Von hierher reicht aber ein deutlich erkennbarer Zweig scholastisch-protestantischen Philosophierens bis hinein in das 18. Jahrhundert.

Wir wollen hier zunächst die Lehre von den passiones entis disiunctae in der protestantischen Scholastik in den Jahrzehnten ihrer

[1] A. a. O., praef. 11.

[2] So heißt es etwa in den Constitutiones Societatis Jesu: ‚In Logica, et Philosophia naturali, et morali, et Metaphysica, doctrina Aristotelis sequenda est ...' (P. IV c. 14 n. 470). 1567 erklärte Papst Pius V. Thomas von Aquin zum Kirchenlehrer.

Hochblüte (1595—1630) darzustellen versuchen. Dabei werden wir uns bei der Vielzahl der sich anbietenden Autoren wiederum auf die typischsten und originellsten beschränken.

V. Die Lehre von den passiones entis disiunctae in der protestantischen Scholastik von 1595-1630

Die oben erwähnten Strömungen einer Aristotelesrenaissance, die zur Kenntnis und Übernahme auch scholastischer Ideen im Protestantismus führte, läßt sich für beide protestantische Konfessionen aufweisen.

Beginnen wir hier zunächst mit drei reformierten Philosophen:

Rudolf Göckel (1547-1628)

Rudolf Göckel (Coclenius) lehrte in Marburg zunächst Physik (1581), dann las er auch Logik (seit 1589) und Ethik (seit 1603). Als 1624 die erst 1607 gegründete Universität Gießen nach Marburg verlegt wurde, lehrte hier der alte Göckel noch immer Philosophie. Der Gießener Methaphysiker Christoph Scheibler — der orthodoxen Tradition der Gießener Universität entsprechend ein Lutheraner — schied damals aus dem Lehrfach aus.

1598 erschien Göckels metaphysisches Hauptwerk: ‚Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum primam Philosophiam, quae vulgo dicitur Metaphysica'. Der angehängte Relativsatz läßt schon erkennen, daß Göckel die ‚prima philosophia' durchaus von der Metaphysik unterschieden wissen will. Er folgt darin dem damals viel gelesenen Jesuitenphilosophen Benedikt Pereyra (Pererius [um 1535 bis 1610]), der in seiner Schrift ‚De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus Libri XV' (1562) unterschieden hatte:

‚Necesse est esse duas scientias distinctas inter se; unam, quae agat de transcendentibus et universalissimis rebus; alteram, quae de intelligentiis. Illa dicetur *prima philosophia* et scientia universalis; haec vocabitur proprie *metaphysica*, Theologia, Sapientia, Divina Scientia.'[3]

Diese Unterscheidung von ‚prima philosophia' und der ‚metaphysica' als der Wissenschaft von den reinen Geistern ist durch Jahrhunderte hindurch vor allem im protestantischen Raum gebräuchlich gewesen[4].

---

[3] A. a. O. I c. 7; ed. Venetiis 1586, 15a.

[4] Vgl. etwa die Kantsche Terminologie in „Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik" (1766). *Abraham Calov* (1612—1686), dem so streitbaren lutherischen Theologen, verdanken wir die Benennung ‚Ontologia' für die philosophia prima. Der zweite Teil seiner 1636 erschienenen Metaphysica

Göckel wird in der Regel zu den Semiramisten gezählt. Seine Isagoge hat zwei Teile, deren erster, die ‚praecepta metaphysica', in 18 Kapiteln die affectiones (2—15) und die ‚divisio entis in Substantiam et Accidens' (16—18) behandeln. Seine Lehre von den affectiones entis faßt er im Einleitungskapitel gut zusammen:

‚Affectiones seu propria ... entis, quae ratione ab eo differunt, sunt Simplicia vel Coniuncta. Propria dico, quia omnia sunt adaequata enti, id est reciproca cum ente. Simplicia sunt, quae singula, id est sine disiunctione cum ente recurrunt. Haec sunt ipsum Ens seu Res, solent vocari Transcendentia, quod per omnes res fusa sint, quod omnibus rebus (veris) tribuantur vel absolute, ut unum, vel comparante spectata, ut verum bonum. Coniuncta sunt, quae coniunctim per disiunctionem cum ente convertuntur: ut necessarium et contingens etc. Quidam Disiuncta vocant, quia non dicuntur de omnibus, nisi cum disiunctione oppositi.'[5]

Zu den affectiones coniunctae zählt er:

unum et multa	idem — diversum[6]	actus — potentia[7]
prius — posterius	principium — principiatum[8]	simplex — compositum
necessarium — contingens[9]	immateriale — materiale[10]	finitum — infinitum
completum — incompletum	universale — particulare[11]	

divina ist überschrieben: ‚Ontosophia seu scientia prima et catholica'. In diesem Zusammenhang verwendet er verschiedentlich statt Ontosophia den Begriff Ontologia. *Johannes Clauberg* (1622—1665) gab dann in seiner 11 Jahre später erschienenen Ontosophia eine philologische Rechtfertigung dieser Begrifflichkeit: ‚Sicuti autem theosophia vel theologia dicitur quae circa Deum occupata est scientia: ita haec, quae non circa hoc vel illud ens speciali nomine insignitum ... sed circa ens in genere versatur, non incommode ontosophia vel ontologia dici posse videatur' (Opera philosophica [Amsterdam 1691] I, 281). Diese Bezeichnung hat sich dann allgemein durchgesetzt.

[5] A. a. O. c. 2; ed. Francofurti ²1612, 23 f.

[6] Mit der scotistischen Tradition führt Göckel die Disjunktion idem — diversum auf unum — multa zurück. Die affectio ‚idem' kommt vor allem Substanzen zu. Sie ist nicht anwendbar auf Nichtseiende, ‚nam non ens respectu entis dicitur non idem esse, non dicitur diversum esse. Omne igitur aut est idem, aut non idem. Sed non omne aut est idem aut diversum: tantum omne ens aut est idem aut diversum' (c. 4; 44 f.). Idem und diversum bilden also keine kontradiktorischen Gegensätze.

[7] Ebd. c. 7; 69 f.

[8] Hier behandelt Göckel auch die Disjunktion ‚causa — causatum': ‚Principium latius patet quam causa: quia dari potest aliquid quod principium dicitur, at non ... causa ut terminus a quo, seu unde incipit motus ...' (c. 9; 89). Sollte hier nicht eine Verwechselung von Anfang und Ursprung vorliegen? Aber auch nicht jeder Ursprung ist Ursache; an solche Arten von Ursprüngen scheint Göckel aber, wie die Beispiele zeigen, nicht gedacht zu haben. — Viel wichtiger ist hier die Feststellung, daß diese Prinzipientheorie nötig wurde, weil er streng am peripatetischen Ursachenschema festhält: ‚Causa est ens, cuius vi res est: Estque efficiens a qua, materia ex qua, forma per quam res est id, quod est. Finis cuius gratia res est' (c. 9; 88 f.).

[9] Im Gegensatz zu Scaliger, der die klassische aristotelische Definition des necessarium aufgreift (Mph. IV, 5 n. 3; 1015 a), bestimmt er es mit der scholastischen Formel ‚Necessarium est, quod non potest non esse. Scaliger Necesse inquit, dicitur, quod nec esse aliter potest' (c. 11; 92). Die Übernahme der scholastischen Formel — im Gegensatz zu der des Aristoteles — führt ihn zu Gott: ‚Illud (necessarium) est Independens, quia habet esse ex se, et a nullo dependet: ut Deus' (ebd.). Auch für die Disjunktion ‚Infinitum vel Finitum' gilt: ‚Infinitum ... solus Deus' (c. 13; 96). — Die Zuordnung ‚perfectum — imperfectum' gilt auch für die Dis-

Von den affectiones unterscheidet er die ‚divisio in Substantiam et Accidens'[12]. Eine eigentliche Gotteslehre trägt er nicht vor, doch nennt er verschiedentlich Gott als das einzig Seiende, das von einem Teil einer Disjunktion erreicht wird. Auch der Substanzbegriff ist auf Gott anwendbar[13].

Die noch etwas verworrene Theorie des Rudolf Göckel von den passiones disiunctae erhielt ihre hervorragendste Darstellung durch dessen Freund und Schüler:

Clemens Timpler (1567–1624)

Während Göckel nur wenige Jahre seines Lebens der Philosophie widmen konnte, steht das Leben Timplers schon recht frühzeitig unter ihrem Zeichen. Mit 13 Jahren wird er an der lutherischen Hochschule zu Leipzig immatrikuliert, 1589 wird er Magister. Jahre, in denen er als „Privatdozent" tätig war, schließen sich an. In diesen Jahren wird er sich dem Calvinismus zugewandt haben und wird so 1592 religiert. Darauf geht er für drei Jahre nach Heidelberg. Hier scheint er entscheidende Eindrücke für sein späteres philosophisches Schaffen gewonnen zu haben.

In Heidelberg lehrte seit 1584 (bis 1594) der Italiener Julius Pacius, der, obzwar von Hause Jurist, Kommentare zu den logischen Schriften

junktion: ‚completum vel incompletum' (c. 14; 100). Obwohl also an den verschiedenen Stellen affectiones coniunctae auf das Gegensatzpaar ‚perfectum — imperfectum' reduziert werden, wird dieses selbst nirgends als eigentliche — etwa als Ausgliederung des bonum transcendentale — Disjunktion genannt.

[10] Diese Disjunktion dürfte erstmalig von Göckel vorgestellt worden sein. Als Beispiel nennt er: ‚Sic accidentia quaedam dicuntur materialia seu spiritualia: ut non potest accidens materiale migrare de subiecto in subiectum. Tale accidens est calor ignis ... Accidentis spiritualis exemplum est species visibilis' (c. 12; 95).

[11] Die in der protestantischen Scholastik häufig wiederkehrende Disjunktion universale — particulare nimmt bei Göckel eine Sonderstellung ein: ‚Tantum ratione seu solo modo differt universale a particulari' (c. 15; 101). An diese These schließt er seine — von der via moderna nicht ganz unbeeinflußte — Begriffstheorie an: ‚Quia nihil aliud est particulare, quam universale coarctatum seu contractum per conditionem individuantem. Unde aiunt Scholastici, Genus et Species esse idem, sed inconvertibiliter, et Genus et Species non differre a suis individuis re ipsa sed ratione. Dicunt universale Ens completum primo et simpliciter: quia nullus ad nullius Entis per se constitutionem pertinet, ut hic homo, hic candor. Universale est in Particularibus simpliciter vel quoddammodo, ut totum in partibus, per modum identitatis ...' (c. 15; 101 f.).

[12] Das c. 16 ist überschrieben: ‚De Divisione Entis in Substantiam et Accidens'. Der folgende Text läßt keinen Zweifel daran, daß Göckel hier nicht mehr von affectiones Entis spricht. In der Aussage: ‚Partitur ... semper ens in substantiam per accidens univoce' (c. 16; 109 f.) beruft er sich auf Scotus und Scaliger. Die Ansicht M. Wundts: „... während man in Deutschland die Ursachen den affectiones coniunctae zuzählt" (a. a. O. 61), bedarf also einiger erheblicher Einschränkungen. Sie gilt nicht nur nicht für einige „Sonderlinge" der protestantischen Scholastik wie Henning, Arnisaeus und Johannes Lippe, sondern auch zumindest für Rudolf Göckel nicht.

[13] c. 17; 112.

und der Physik des Aristoteles verfaßte und 1597 eine Aristotelesedition mit lateinischer Übersetzung besorgte, die im 17. Jahrhundert fast allgemein in Gebrauch war. Jakob Christmann lehrte damals in Heidelberg aristotelische Logik. Wenn Timpler auch zu Beginn seiner 1605—1607 in drei Teilen verfaßten Physik sagte, daß die Norm des Philosophen nicht Plato oder Aristoteles sei, sondern die Heilige Schrift und, wo deren Zeugnis fehle, die wahre und allgemeine Erfahrung und die richtige Vernunft, zeigt er sich doch in seinem Philosophieren stark vom Aristotelismus beeinflußt. Im Widmungsschreiben seines philosophischen Erst- und Hauptwerkes ‚Metaphysicae systema methodicum' (1604) nennt er als Ziel seiner Abhandlung, die Metaphysik, die bei Aristoteles und seinen Kommentatoren bislang weitläufig und verworren vorgelegt wurde, in ein methodisches System zu bringen.

1595 ging Timpler als Professor an das Gymnasium zu Steinfurt. Hier schrieb er seine philosophischen Bücher, die sich durch weitgehende Selbständigkeit auszeichnen. Zwar lobt Göckel in seiner Vorrede zum ‚Systema methodicum' diese Eigenschaft des Werkes, doch sollte ihm gerade das zum Verhängnis werden: Die beiden noch zu erwähnenden Martini, ja selbst der reformierte Philosoph Heinrich Alsted (1588—1638), Professor in Herborn, lehnten die Darstellungsweise Timplers ab. So geschah es denn, daß er nicht nur „der alte Prügelknabe der lutherischen Metaphysiker" [14] wurde, sondern auch von den reformierten Philosophen weitgehend ignoriert wurde.

Gemeinhin pflegt man ihn den Semiramisten zuzuordnen. Diese Charakterisierung gilt für ihn aber noch weit weniger als für Gökkel. Während Ramus die Grenze zwischen Logik und Metaphysik verwischte, indem er die metaphysischen Begriffsunterschiede und damit die Metaphysik auf logische Probleme zu reduzieren suchte, betont Timpler ausdrücklicher als irgendein anderer der protestantischen Philosophen den Unterschied zwischen Logik und Metaphysik: Die Logik ist ‚ars', sie ist ‚operatrix', und gibt als solche Regeln für die Methode der Erkenntnis; die Metaphysik ist ‚scientia', sie ist ‚contemplatrix' und betrachtet den Gegenstand theoretisch mit dem Ziel, das Intelligible zu erklären.

Eigentümlich ist sein Verhältnis zu Franz Suarez. Die ‚Disputationes metaphysicae' waren zwar schon 1597 in Salamanca erschienen, scheinen jedoch erst 1600 durch den Druck in Mainz in Deutschland bekannt geworden zu sein. Offensichtlich durch diese Disputationes angeregt, verfaßte Timpler sein ‚Systema methodicum', doch hat er Suarez „ein eigenes, erheblich abweichendes System entgegensetzen wollen. Ein tieferer Einfluß kommt gerade bei Timpler gar nicht in

[14] Vgl. M. Wundt, a. a. O. 157.

Frage, denn der Aufbau seiner Metaphysik ist so eigentümlich und von dem aller anderen abweichend, daß er sicher seinem eigenen Kopf entsprungen ist“ [15]. Dennoch stimmt sein Werk in vielen Einzelheiten mit dem des Suarez überein.

Wie schon erwähnt, ist das Intelligible der Gegenstand der Metaphysik Timplers. Das Seiende ist nicht der oberste Gattungsbegriff, sondern das Intelligible [16]:

‚Intelligibile porro dicitur omne, quod intellectu percipi ac comprehendi potest. Estque vel nihil vel aliquid. Estque vel essentia vel ens.‘ [17]

Das Weiterfragen führt über das Seiende hinaus zum Nichts, das ein unentbehrliches Prinzip der Metaphysik wird. Durch die Unterscheidung von ‚ens‘ und ‚intelligibile‘ tritt der Sachaspekt zurück, der Erkenntnisaspekt in den Vordergrund.

Doch nun zu seiner Lehre von den passiones entis disiunctae, die er lieber ‚attributa coniuncta‘ genannt wissen will — und zwar aus ganz den gleichen Gründen, die wir schon in der Franziskanerscholastik als Bedenken gegen den unbedachten Gebrauch des passio-Begriffes angeführt finden [18]:

‚De *numero passionum*, quae enti quatenus est ens competunt dissentiunt inter se Metaphysici. Alii enim tres tantum ponunt, nempe unum verum bonum. Et haec est communis Scholasticorum opinio, quam etiam F. Suarez sequitur. Alii his tribus assiciunt existentiam et durationem. Alii distinguunt passiones entis simplices et coniunctas seu complexas. Ad simplices referunt unum verum, bonum. Ad coniunctas infinitum et finitum, actum et potentiam, idem et diversum, et id genus alias. Ceterum nulla ex his opinionibus perfectum numerum passionum entis quatenus est ens, attingit. Idcirco nos ad complendum defectum multas superioribus adiecimus, ut doctrina attributorum deinceps explicanda reipsa testabitur.‘ [19]

Bei den attributa coniuncta unterscheidet er, ähnlich wie Scotus und einige seiner Schüler [20], zwischen ‚attributa absoluta et relativa‘.

---

[15] M. Wundt, a. a. O. 60.

[16] ‚Communis opinio Philosophorum est Ens posse quidem aliquo modo describi, sed non perfecte definiri: tum quia sit genus summum ... At haec opinio non videtur esse approbanda, neque rationes quibus confirmatur. Supra ens enim adhuc alia genera sunt collocata, nimirum Intelligibile, aliquid‘ (1 c. 3 q. 1; 29). Vgl. auch seine Gedanken zum Objekt der Metaphysik: „... quod ad rem consideratam attinet, illam alii statuunt solum Deum, alii substantiam incorpoream ... alii omne ens reale commune Deo et creaturae ... alii denique omne ens tam reale quam rationis. Sed nulla harum quattuor sententiarum videtur penitus exprimere totam rei in Metaphysica consideratae universalitatem. Metaphysicus enim non tantum contemplatur ens, sed etiam non ens, adeoque essentiam et privationem entis‘ (I c. 1 q. 5; 6 f.).

[17] I c. 2; 22.

[18] ‚Ubi etiam admonitos volo Lectores candidos, me ea quae a Scholasticis passiones seu affectiones entium appellantur, maluisse attributa entium nominare. Idque potissimum propter Deum, in quo non cadunt passiones seu affectiones; sed tantum metaphorice secundum nostrum concipiendi modum‘ (I c. 4; q. 2; 47).

[19] Ebd.

[20] Die ‚attributa absoluta‘ entsprechen den ‚passiones contrarie disiunctae‘ des Scotus. M. Wundt schreibt zu Unrecht: „Timpler macht ... eine besondere und

Die Erstgenannten definiert er: ‚. . . , quae in se considerari possunt sine respectu ad aliud'[21].

Er unterscheidet neun „Klassen":

perfectum — imperfectum
unum — multiplex
illocalitas — localitas
possibile — impossibile
bonum — malum[22]
simplex — compositum
infinitum — finitum
necessarium — contingens
verum — falsum

Die attributa respectiva, ‚quae consistunt in relatione et habitudine ad aliud' ordnen sich zu acht „Klassen":

principium — principiatum
subiectum — adiunctum
totum — pars
ordinatum — inordinatum
causa — causatum
signum — signatum
idem — diversum[23]
prius — posterius

Ihre Darstellung erschöpft den allgemeinen Teil der Metaphysik. Im folgenden behandelt Timpler: ‚de Ente incomplexo in specie. Eius duae sunt Partes. Una de substantia, altera de accidentibus.'[24] Im Zusammenhang mit der Substanzlehre behandelt er die theologia naturalis.

Wenigstens ebenso eigenwillig wie die Metaphysik Timplers ist diejenige des

Bartholomaeus Keckermann (1571 - 1609)

Keckermann wurde mit Timpler zusammen im Herbst 1592 in Heidelberg immatrikuliert. Zehn Jahre später kehrte er als Rektor in seine Heimatstadt Danzig zurück, ohne in ganz der gleichen Weise aristotelisch geprägt worden zu sein wie sein Kommilitone. In seinem Todesjahr erschien posthum sein metaphysisches Hauptwerk, das der Herausgeber Göckel widmete: ‚Scientiae metaphysicae compendiosum systema.' Zur Aufgabe der Metaphysik schreibt er:

---

geistreiche Unterscheidung, die sonst unbekannt ist, indem er sie nämlich in absolute und respektive einteilt" (a. a. O. 77).

[21] II c. 1; 69.

[22] II c. 1—c. 9; 69—206. Die Kapitel haben die stereotype Einleitungsformel: ‚Primae (. . .) classis sunt Perfectio et Imperfectio. Omne enim ens aut est perfectum aut imperfectum. Perfectio est actus perfecti quatenus est perfectum' (69). Hier seien noch einige der angeführten Definitionen angeführt: ‚Illocalitas est immunitas entis primi et increati ab omni prorsus loci realis et proprie dicti, in quo existat, indigentia et necessitate' (112). ‚Necessitas est . . . *qualitas*, per quam ens aliter se habere non potest. Estque vel absoluta, vel hypothetica seu conditionata' (127). ‚Veritas est conformitas entis cum suo archetypo' (149).

[23] III c. 1—7; 207—382. Die Kapitel haben die oben genannte Einleitungsformel. Einige charakteristische Definitionen: ‚Causa est principium unde causatum dependet' (218). ‚Subiectum est, cui aliquid praeter essentiam adiungitur, seu quod adiuncto subiicitur' (284). ‚Essentia' definierte er weiter oben: ‚aliquod positivum per quod ens est id, quod est' (I c. 2; 23). Zur Unterscheidung von ‚ens' und ‚essentia' schließt er sich der allgemeinen Ansicht der Theologen und der sanior pars der Philosophen an: ‚in Deo idem realiter esse ens et essentiam in creatura autem non' (I c. 3 q. 2; 30). Die klassische Unterscheidung von esse und essentia behandelt er also nur implizit.

[24] III c. 8; 383.

‚Metaphysica est scientia Entis ... In re quam Deus condidit, sive in Ente, tria ista considerat metaphysica: 1. eius divisiones, 2. eius cognata sive similitudines, et denique 3. eius opposita.'[25]

Wichtig ist hier die Vorwegnahme der divisiones entis, unter denen er die divisio substantia — accidens abhandelt. Hier schon — also ganz zu Anfang seiner Metaphysik — behandelt er das Gottesproblem, und zwar in origineller Weise:

‚Cum substantia sit Ens, Ens autem sit quiddam concretum et compositum, idcirco dependet omnis substantia ab aliquo simpliciori et priori; nempe ab essentia divina, quae est omnium substantiarum prima et originalis, id est a qua reliqua omnes substantiae pendent: Itaque recte DEUS dicitur Hyperousia, Supersubstantia.

De Deo non tractat metaphysicus quatenus metaphysicus; quia Deus est adhuc aliquid supra ens, atque adeo super omnem substantiam et accidens ... Itaque sufficit Metaphysico considerasse dependentiam substantiae a Deo, tamquam omnium substantiarum principio et fonte.

Deus essentia rectius dicitur quam ens; quia Ens est concretum aliquid; tale nempe quod habet essentiam, iam vero Deus non dicitur habere essentiam sed esse ipsam essentiam ... Ens et essentia idem sunt, non vero Ens definitur per essentiam ... Quamvis Deus potius sit ὑπερουσία, id est, superessentia, atque idcirco de Deo in Metaphysicis non recte agatur: cum Metaphysica tantum de essentiis agat, non de illis, quae sunt super essentias, ut Deus.'[26]

Hier wird uns Gott als der ganz andere vorgestellt. Er ist nicht Seiendes, nicht Wesen, nicht Substanz, sondern Überseiendes, Überwesen, Übersubstanz, und damit ist er nicht Gegenstand der Metaphysik.

Die überkategorialen Eigenschaften des Seienden nennt er *Modi* entis[27]. Er unterscheidet zwei verschiedene Seinsmodi: die ersten, die unmittelbar aus dem Wesen des Dinges bzw. des Seienden hervorgehen; dazu gehören primär Einheit, Wahrheit und Gutheit, sekundär Vollkommenheit und Schönheit[28] und die hergeleiteten (orti a primis). Diese letzteren stellen sich stets als Ordnungsbezüge dar. Hierher gehören primär die Ordnungsbezüge ‚prius — posterius', ‚univerale — singulare', ‚dependens — independens', sekundär die Ordnungen ‚mensura — mensuratum', ‚idem — diversum'[29].

[25] Operum omnium quae exstant, Tomus primus (Genevae 1614): Compendium Systematis metaphysici I c. 1; 2014.

[26] I c. 2; 2015.

[27] ‚Modus Entis correspondet affectioni, sive proprietati: sed interim tamen non est accidens, sed quiddam superius accidente ... Non ergo sunt accidentia Entis unitas, veritas, bonitas: si enim essent accidentia, essent Entia: si autem essent Entia, non essent idipsum quod de Entibus dicitur, sive non essent affectiones Entis. Retinendum igitur est vocabulum *Modi*, cum alia vox commodior non detur' (I c. 3; 2017).

[28] I c. 3; 2017; ‚Omnes affectiones sive proprietates quae tribuuntur Enti primario nempe substantiae, ut Unitas ... competunt etiam accidenti, sed propter substantiam ... extra vero substantiam ut accidens nihil est, ita nec est unum ...' (II c. 1 n. 3; 2037).

[29] I c. 5—13; 2019—2032.

Die Behandlung des erstgenannten Ordnungsbezuges erinnert in manchem an die Darstellung des Scotus in ‚De primo principio', und es fällt schwer, anzunehmen, daß Keckermann diese Schrift nicht gekannt haben sollte:

‚Ordo prioris et posterioris est vel primus vel ortus. Primus est, qui ens ipsum in se spectat. Et hic iterum est vel absolute spectatus, ratione essentiae, vel determinate consideratur ratione existentiae. *Ordo* prioris absolutus sive *ratione essentiae* est, quando id quod prius dicitur, constituit id, quod posterius dicitur: sive quando posterius quoad esse suum, dependet a priore. Ita Deus est prior creaturis, quia creatura quoad esse suum pendet a Deo ... *Ordo prioris* determinate spectatus quoad existentiam est, quando prius non dat esse posteriori, sed antecedit tantum ratione temporis vel loci ... Ordo prioris ortus est, qui spectatur ratione notitiae nostrae, quando nempe aliud prius cognitione. Et hic modus iterum est vel primarius vel secundarius. Primarius ordo est, quando ordo cognitionis nostrae respondet ordini primo absoluto, id est quando id prius cognoscimus, quod secundum essentiam est prius, quae vocatur *cognitio secundum naturam rerum* ... Ordo cognitionis secundarius est, qui non accomodatur rerum essentiae et naturae, sed nostrae conditioni, quam in intelligendo habemus, atque adeo quando id prius cognitione dicitur, quod primum omnium in sensus nostros incurrit, etiamsi non sit prius quoad essentiam.'[30]

Im ordo universalitatis unterscheidet er 1. das universale in causando (Deus), 2. in essendo (animal communis homini et bruto), 3. in praedicando (album de nive, de creta, de homine), 4. in significando (particula omnis, nullus)[31]. Im Zusammenhang der Darstellung des Ordo dependentiae behandelt er auch das Konkursproblem. Dabei wendet er sich gegen Durandus, der gelehrt habe, die geschöpfliche Ursache sei die causa propria, Gott die causa remota[32] und gegen Petrus Fonseca, nach dem Gott mit der geschöpflichen Ursache ‚eadem numero actione' zusammenwirke[33]. Seine These lautet:

‚Entia sive res creatae agere nihil possunt, nisi virtus essentiae divinae ad actionem ipsarum immediate concurrat ... immediate Deum agere idem est ac simul agere cum creaturis, sed est ut tamen inter actionem Dei et inter effectum nulla efficatia creaturae interveniat, que magis proxime effectum producere dicatur, quam illum effectum Deus ipse producat.'[34]

Gegen die Lehre von Gott als dem finis ultimus wendet er ein:

‚Interim Deus cum ipse *non sit Ens:* etiam est extra ordinem finium Entis: sic ut minus propria sit locutio, cum dicitur Deum esse finem ultimum sive remotum.'[35]

Obwohl Keckermann jede natürliche Gotteslehre aus der Metaphysik ausgeschlossen wissen will[36], ist seine Metaphysik auf weiten

[30] I c. 5; 2020.
[31] I c. 7; 2021.
[32] In II Sent. d. 1 q. 5; ed. Parisiis 1539, 99 rb—vb.
[33] In Mph. V c. 2 q. 9 sect. 2.
[34] I c. 8; 2025 f.
[35] Ebd. 2026.
[36] Der Grund dieses Ausschlusses ist nicht etwa, wie M. Wundt (a. a. O. 71) meint, daß das Einteilungsprinzip Substanz — Akzidens primär gesehen wird, sondern die Aussage, Gott sei Überseiendes, und damit auch Übersubstanz.

Strecken hin nichts anderes als natürliche Gotteslehre. Obwohl er die protestantischen Autoren seiner Zeit recht gut kennt und obwohl er sich in seiner Metaphysik recht weit von der Jesuitenscholastik entfernt, empfiehlt er vor allem die Lektüre der Schriften Fonsecas und des Suarez[37]. Auf die reformatorische Scholastik hat er einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. So sind manche seiner Gedanken bei Heinrich Alsted, Johannes Clauberg, Johannes Maccovius aufweisbar.

Wie die reformatorische, so hat auch die lutherische Konfession innerhalb des Protestantismus im Deutschland der Jahre 1595—1630 eine ausgeprägte Scholastikrenaissance erlebt, die der des Katholizismus näher stand als die erstgenannte. So wollen wir im folgenden drei Philosophen lutherischer Konfession nennen und ihre Lehre über die passiones entis disiunctae zu skizzieren versuchen.

Cornelius Martini (1568-1621)

Als die Hochschule von Helmstedt 1576 gegründet wurde, berief man einen Mann an die neue Schule, der schon seit 1570 in Jena die aristotelische Logik im Geiste Melanchthons lehrte: Owen Günther (1532—1615). Er prägte weitgehend den philosophischen Geist in Helmstedt.

Nach seinen 1584 in Rostock begonnenen Studien kam nach einigen Umwegen Cornelius Martini 1592 als Philosophieprofessor nach Helmstedt. Hauptsächlich las er eine gegen Ramus und die Lehre von der doppelten Wahrheit gerichtete Logik. Das trug ihm die Gegnerschaft seines Kollegen Daniel Hofmann († 1616) ein, der im Geist des Flacius den Eigenstand der Theologie — im Gegensatz zu dem von den „Theologen" angegriffenen und diese zutiefst verachtenden Averroes — gegenüber der zunehmenden Übermacht der Philosophie zu retten suchte, indem er die averroistische Lehre von der doppelten Wahrheit wieder aufgriff. C. Martini las zumindest einmal — vom Wintersemester 1597 bis zum Sommersemester 1599 einschließlich — Metaphysik. Aus dieser Zeit stammt ein Ms., das 1605 gleich zweimal, in Wittenberg und in Straßburg, unter dem Titel ‚Metaphysica commentatio' verlegt wurde. Diese Schrift wurde sowohl unabhängig von Timpler als auch von Suarez verfaßt, so daß wir also in allen drei Konfessionen um 1597 drei unabhängig voneinander entstehende philosophische Neuorientierungen feststellen können. Seine 1622 posthum erschienene ‚Metaphysica' kennt Suarez gut und lobt häufig seine Disputationes. C. Martini ist zweifelsohne aristotelischer als Timpler und Suarez, dennoch stellt er in seiner ‚Metaphysica' fest, daß eine

[37] Ebd. 2040; Petrus Fonseca nennt er verschiedentlich ‚excellens Metaphysicus' (ebd. 2025).

Frage aus der Natur der Sache und nicht auf Grund der Autorität des Aristoteles zu entscheiden ist[38]. Wir wollen unsere Untersuchung auf die Commentatio beschränken.

In seiner Lehre von den passiones Entis disiunctae modifiziert er die Lehre des Scotus, die er offenbar gut gekannt hat. Ausgangspunkt ist ein neuer Einwand gegen die passiones disiunctae, dem wir bislang noch nicht begegneten:

‚Ens, ex quo componuntur prima principia, est primum cognitum. Exempli gratia, si dicas, non sint opposita in eodem. Principium hoc est commune, quia ab affectione Entis universalis desumitur. Proinde itaque dicis, non sunt opposita Entia in eodem Ente: haec illi. Quibus contradicit aliquot argumentis Scoti, quae nos addere noluimus, ne commentarium potius contexere, quam compendium tradere videamus.'[39]

Bevorzugt gebraucht er den Terminus passio entis, weist jedoch darauf hin, daß hier nicht die kategoriale passio gemeint ist[40]. In klassischer scotistischer Formulierung heißt es dann weiter:

‚Entis ... passiones ... duplices sunt. Quaedam vocantur unitae vel simplices, aliae sunt disiunctae. Scotistarum haec est divisio, et bona.'[41]

Ausdrücklich betont er jedoch im Sinne des oben genannten Einwandes, daß diese passiones keine entia sind, sondern nichts als seine ‚passiones seu affectiones'[42]. Zu den ersteren zählt er jene ‚quae simpliciter et sine disiunctione aut copulative' mit dem ens konvertibel sind: unum, verum, bonum, und diejenigen, die die Metaphysik Avicennas nahelegt: res, aliquid. Sie und das ens selbst werden transcendentia genannt[43].

Vor die Behandlung der transcendentia setzt er eine *divisio* entis: actus — potentia[44], und beschränkt sich somit in seiner Untersuchung der passiones offenbar auf das endliche Seiende, im Gegensatz zu Suarez, der, wie die meisten Thomisten vor ihm, die transcendentia im Zusammenhang mit den göttlichen Eigenschaften behandelt. In dieser Konzeption steht er Aristoteles näher als Suarez. Die bei Suarez und den reformierten Vertretern der protestantischen Scholastik im Vordergrund stehende divisio entis ‚Substanz und Akzidens' spielt bei ihm nur eine sekundäre Rolle und wird dem Traktat über die passiones entis angehängt[45]. Es wäre jedoch falsch, anzunehmen — wie man bei M. Wundt lesen kann —, er habe eine „verkümmerte oder gar keine natürliche Theologie"[46] gekannt. An die Behandlung

[38] Ed. Jena 1622, 20 f.
[39] Metaphysica commentatio (Argentorati 1605) 5 f.
[40] Ebd. 31.
[41] Ebd. 32.
[42] Ebd. 31.
[43] Ebd. 32.
[44] Ebd. 43.
[45] Ebd. 275.
[46] A. a. O. 159.

von Substanz und Accidens schließt sich ein Traktat ‚De Primo Ente' an[47].

Die Lehre von Akt und Potenz bestimmt weitgehend seine Thesen über die passiones entis disiunctae. So beginnt er die spezielle Abhandlung dieses Lehrstücks mit den charakteristischen Worten:

‚Actus et potentiae doctrina ita se habet, ad quam pari distantia pene sequuntur Necessitas et Contingentia. Deinde Causarum doctrina utravis recte proponetur.'[48]

Es folgt der Aufweis, daß necessitas — contingentia passiones entis sind:

‚Necessitatis et contingentiae affectio quae est ipsa Ens, quatenus Ens est consequitur: et consideratio eius a superioribus dependet. Ens itaque omne aut necessarium est aut contingens. Necessarium vocamus, quod se aliter habere non potest.'[49]

Dieser zu jeder passio grundlegenden Überlegung folgt die Behandlung des unum transcendentale[50], dem die passio finitum — infinitum untergeordnet ist:

‚Atque haec unumquemque studiosum moneo, ut modum finiendi ab unitate sumat transcendentali, non numerali. Principium est metaphysicum: Quidquid discedit ab unitate, discedit aut ad infinitum, aut ad nihilum ... Deinde Finitum consequens ad unum, et per consequens etiam ad Ens, illi opponatur infinito, quod tradidit ad multitudinem et per consequens ad non Ens.'[51]

An die Behandlung der Disjunktion finitum — infinitum schließt sich die Darstellung der passiones perfectum — imperfectum[52], prius — posterius[53], verum[54], bonum[55], res[56], aliquid[57] an, ohne daß die klassisch-scholastische Doktrin in wichtigeren Fragen verlassen würde. Festzustellen ist jedoch eine stärkere Anlehnung an scotistische, denn an thomistische Thesen.

In weitgehender Abhängigkeit zu C. Martini philosophiert dessen Schüler

Jakob Martini (1570-1649)

J. Martini studierte 1590—1593 in Helmstedt. Hier kann er also allenfalls die Logikvorlesungen C. Martinis gehört haben. Dessen Metaphysik wurde ihm aber sicher in einer Vorlesungsnachschrift bekannt. 1601 oder 1602 erhält er eine Professur in dem gegenüber Helmstedt recht orthodoxen Wittenberg. 1603 beginnt er seine meta-

[47] A. a. O. 322 ff.
[48] Ebd. 100.
[49] Ebd. 148.
[50] Ebd. 175 ff.
[51] Ebd. 214 und 216; diese eigentümliche Behauptung ist nur vor dem Hintergrund der These zu verstehen: ‚moneamus, cum Ens opponatur Non-Enti, et Unum consequens ad ens multitudini, nisi unitate coerceatur, fluenti ad Non-Ens.' (216).
[52] Ebd. 222 ff.
[53] Ebd. 232 ff.
[54] Ebd. 250 ff.
[55] Ebd. 260 ff.
[56] Ebd. 269 ff.
[57] Ebd. 272 ff.

physischen Disputationen, die durch lange Jahre seine Tätigkeit in Wittenberg charakterisierten. Die metaphysischen Werke sind zum wesentlichen Teil Ergebnis dieser Disputationes. Hier sind vor allem seine ‚Theorematum metaphysicorum exercitationes', die er schon 1603/04 drucken ließ, zu nennen, dann aber auch sein aus den Disputationes des Jahres 1610 hervorgegangenes Hauptwerk ‚Disputationes metaphysicae', denen er in den folgenden Auflagen den Titel ‚Partitiones et quaestiones metaphysicae' gab.

Beide Werke sind wesentlich voneinander unterschieden. Während das erstere weitgehend im Geiste C. Martinis verfaßt wurde, trägt das letztere den Stempel der suarezianischen Disputationes, denen er — wenn auch nicht immer im Inhalt — so doch im Aufbau weitgehend folgt. Während die Exercitationes von der Unterscheidung Akt — Potenz ausgehen, beginnen die Partitiones, nach einigen grundlegenden Ausführungen über das ens, gleich mit den passiones entis. Ihnen schließt sich die Lehre von den Ursachen an. Im Zusammenhang mit der Wirkursache behandelt er wie Suarez (und umgekehrt wie C. Martini) necessitas — contingentia. Mit Suarez unterscheidet er zunächst ens finitum — ens infinitum, um dann seine Lehre von der Substanz in den Abschnitt über das ens finitum einzubauen. In seinen späteren Werken läßt sich eine gewisse Rückkehr zu den Thesen C. Martinis aufzeigen. Dennoch will er keineswegs nur Kompilator sein. In der Zueignung der Exercitationes legt er Wert auf die Feststellung, daß alle Philosophie, wenn auch Autoritäten sehr nützlich sein können, von den durch Gottes Hand der Natur eingeschriebenen Wahrheiten auszugehen habe.

Sein Hauptgegner ist Clemens Timpler. Im Traktat über die passiones entis betont er zunächst, wie üblich, daß es sich hier nicht um kategoriale passiones handle,

‚sed tantum ita κατ' ἀναλογίαμ dicuntur, quod per modum passionum a nobis concipiantur, explicentur et praedicentur; non enim sunt onta; quippe quae non passiones, sed subiectum huius scientiae constituunt; sed tamen sunt τόποι τῶν ὄντων' [58].

Im einzelnen kennt er mit Suarez nur drei eigentliche passiones entis: unum, verum, bonum [59]. Zu res und aliquid schreibt er:

‚Avicenna addidit Res et Aliquid. Quae autem verae entis affectiones non sunt: cum Res cum Ente recte coniungatur, et Aliquid quoque eius synonymum sit.' [60]

So nimmt es auch nicht wunder, daß er mit Suarez von der Existenz von passiones entis disiunctae nichts wissen will. Die Argumente

[58] Partitiones, I sect. 3 n. 2; Witebergae ³1611, 114.

[59] Ebd. n. 3, 114; vgl. q. 2 ‚Pro quaestionis huius decisione cum Suario dicimus: si proprie loqui velimus et non fingere distinctiones minus necessarias, tres tantum esse proprias Entis affectiones, Unum, Verum, Bonum' (ebd. 130).

[60] Sect. 3 n. 4; 114.

ihrer Verteidiger weist er mit dem Hinweis zurück, daß ‚tandem videntur infinitae passiones Entis dari posse'[61].

Diese (eigenständige) These wird so bewiesen:

‚Si enim ad Entis passiones sufficiunt negationes, sive habitudines rationis, in infinitum illae multiplicari possunt: ut esse idem, esse possibile, ... esse amabile, esse intelligibile etc.'[62]

Meist schließt er sich der Beweisführung, ja oft genug auch im Wortlaut Suarez an[63].

Die Ursache nimmt er mit Suarez ganz aus dem Bereich der passiones entis heraus und behandelt sie in einem eigenen Abschnitt[64].

Im Mittelfeld zwischen Suarez und C. Martini steht

Christoph Scheibler (1589-1653)

Scheibler erweist sich als weitgehend von Suarez beeinflußt. Er wollte ein protestantisches Gegenstück zu den Disputationes schreiben. „Ein solches Werk zu schaffen, war Scheiblers Bemühen, und es ist ihm das auch zum guten Teile gelungen. Der ihm beigelegte Name eines protestantischen Suarez war nicht unverdient, denn sein Hauptwerk fand weite Verbreitung ..."[65] Dennoch ist er in vielen Einzelmomenten wesentlich unabhängiger von Suarez als etwa J. Martini. Das gilt besonders für seine Lehre von den passiones entis, wie noch zu zeigen sein wird.

Die Philosophie der Universität Gießen wurde in den Jahren ihres Bestehens (1607—1624) weitgehend geprägt durch die Lehren Scheiblers. Nach seinen Studien im reformatorischen Marburg kam er im Gründungsjahr der neuen Universität nach Gießen und wurde im gleichen Jahr hier zum Magister promoviert. 1610 erhielt er das Ordinariat für Logik und Metaphysik, das er bis zur Auflösung der lutherischen Fakultät bzw. der Verschmelzung der Universität Gießen mit der reformierten Hochschule in Marburg innehatte. Danach ging er in den Kirchendienst und wurde später Gymnasialdirektor in Dortmund. Offenbar verärgerte ihn aber sein Abgang aus Gießen derart, daß er sich später nie mehr mit Philosophie beschäftigt zu haben scheint.

Wie auch das Werk des jüngeren Martini erwuchs sein philosophisches Schaffen weitgehend aus scholastischen Disputationes. Aus den

[61] Ebd. q. 2; 130.
[62] Ebd.
[63] Ebd. 132 f.
[64] ‚Itemque de causis in genere. Postquam cum Suario egimus de essentiali ratione nec non de proprietatibus entis, inquantum ens est, progredimur cum eodem ad doctrinam causarum. Quia vero causa per principium definiri solet, de eo quaedam praemittenda videntur ...' (sect. 7; 286).
[65] M. Wundt, a. a. O. 119.

Disputationes der Jahre 1614 und 1615 ging die ‚Epitome primae philosophiae' (1616) und aus dieser, nachdem einige Ergänzungen angebracht wurden (vor allem die Substanz-Akzidens-Lehre betreffend), 1618 die ‚Epitome metaphysica' hervor. Sein Hauptwerk erschien zuerst 1617 unter dem Titel ‚Opus metaphysicum', der in den folgenden Auflagen in ‚Metaphysica' umgeändert wurde.

Seine Unabhängigkeit von Suarez und gleichzeitig seine Verbindung mit der zeitgenössischen Philosophie des protestantischen Deutschlands wird am deutlichsten in seiner Lehre von den passiones entis disiunctae.

1. Die Lehre von den passiones entis in der ‚Epitome metaphysica'

Hier fällt zunächst ein neuer Begriff auf: Scheibler verwendet verschiedentlich statt ‚transcendens' den Terminus *transcendentale*, allerdings stets in dem Zusammenhang ‚affectio transcendentalis'[66]. Diese Bezeichnung sollte sich in der Folgezeit immer mehr durchsetzen. Heute überschreiben wir das entsprechende Lehrstück meist mit „Die Transzendentalien".

Zunächst geht es ihm darum, die Zahl der Transzendentalien festzustellen. Er hält an der thomistischen Sechszahl fest: Ens, res, aliquid, unum, verum, bonum[67] und ergänzt sie noch um das perfectum[68]. Gegen Monlorius[69] (charakteristischerweise nicht gegen Suarez!) hält er an der Eigenständigkeit von res und aliquid als Transzendentalien fest. Auch verweist er auf die Unterscheidung von passio entis und transcendentes: das ens ist keine passio entis, wohl aber ein transcendens[70]. Vor allem aber bezieht er Position gegen die These des radikalen katholischen Humanisten Lorenzo Valla (1407—1457), der in seinen ‚Quaestiones dialecticae' nur ein transcendentale kenne, die res[71]. Außer den transcendentia simplicia nennt er transcendentia, ‚quae coniunctim enunciantur'[72].

Zur Metaphysik der Transzendentalien lehrt er: 1. Die passiones entis sind positiv und real[73]. 2. Der Grund für die Realität der

[66] A. a. O. (Giessae 1618) 57; vgl. auch Metaphysica (Genevae 1636) 44.
[67] Epitome, disp. 3, thesis 3; 57.
[68] Ebd. thesis 7; 58.
[69] De universis, 1569. Das Werk wurde erstmals 1593 in Deutschland verlegt.
[70] Epitome ebd. thesis 5; 57 f.
[71] A. a. O. lib. 1 (Basel 1540); ebd. thesis 6; 58.
[72] Ebd. thesis 8; 58.
[73] ‚Nam si affectiones Entis essent non reales, sed prorsus confictae per intellectum, non possent tractari in Metaphysicis. Metaphysica enim est scientia realis; et in hoc differt a Logica, quod Logica persequitur eas Entium affectiones, quae iis per intellectum attribuuntur; Metaphysica autem reales' (ebd. thesis 13; 58 f.). Hier wird die stark antiramistische Position der lutherischen Scholastik wieder einmal

affectiones entis ist die Realität des ens. 3. Die affectiones entis, insofern sie mehr besagen als ens oder etwas über die entitas hinaus, sind nichts als denominationes, also an sich nicht real und positiv[74].

Bei den affectiones coniunctae unterscheidet er solche, die ‚sola ratione diversa' dem ens zukommen und solche, die ‚incompossibiles conditiones' beinhalten. Zu den ersteren gehört etwa idem — diversum, zu den letzteren actus — potestas[75]. Außerdem sind bezüglich dessen, was sie über die entitas hinaus aussagen (connotant), bestimmte status entis zu unterscheiden, so etwa actus — potestas, necessitas — contingentia, negatio (hierzu zählt das unum), relatio (hierzu zählen bonum und verum)[76].

In den folgenden Disputationes behandelt er nun die passiones im einzelnen, und zwar zunächst die passiones, die dem unum untergeordnet sind:

simplex — compositum	totum — pars (als modi des compositum)
singulare — universale	identitas — distinctio[77].

Hieran schließt sich eine Diskussion des verum, bonum und perfectum an[78]. Das ens perfectum umfaßt folgende *divisiones:*

completum — incompletum	infinitum — finitum
actus — potestas	necessarium — contingens
permanens — successivum	absolutum — respectivum
principium — principiatum	causa — causatum[79].

Das ens respectivum umfaßt folgende *divisiones:*

principium — principiatum	causa — causatum
subiectum — adiunctum	signum — signatum
mensura — mensuratum	prius — posterius[80].

2. Die Lehre von den passiones entis in der ‚Metaphysica'

In der Metaphysica will er die passiones ‚attributa entis' genannt wissen[81], verwendet aber selbst diesen Terminus selten. Statt dessen steht fast immer affectio entis. Bei der Behandlung der Zahl der affectiones folgt er weitgehend der Behandlung in der Epitome, doch wendet er sich verschiedentlich gegen Timpler, insofern er die im-

scharf formuliert. ‚Rursus si affectiones Entis prorsus essent negativae, tum revera nihil essent. Nam negatio non est ens' (ebd. thesis 16; 59 f.).

[74] ‚Est tamen hic observandum: aliud esse loqui de toto significato affectionum Entis, in quo implicat ipsum Ens, quod reale est, et positivum: suntque sic reales et positivae. Aliud autem loqui de affectionibus, quantum ad hoc quod Enti superaddunt, sive quod significant praeter Entitatem. Ubi verum est nihil reale et positivum istas affectiones Enti superaddere' (ebd. thesis 17; 60).

[75] Ebd. thesis 22; 62.

[76] Ebd. thesis 23 et 26; 63 f.

[77] Ebd. disputationes V—VIII; 73—110.

[78] Ebd. disp. IX—XI; 110—191.

[79] Ebd. disp. XII, thesis 2; 135 192 202.

[80] Ebd. disp. XXI—XXIII; 220—240.

[81] A. a. O. I c. 3 tit. 2; 44.

possibilitas, und gegen Göckel, insofern er das Begriffspaar impossibile — possibile zu den passiones disiunctae zählte[82]. Verschiedentlich betont er: ‚Coniunctas tamen affectiones ... revera habere naturam transcendentalem ... clarum est.'[83] Doch scheut er sich in der weiteren Durchführung — offenbar unter dem Einfluß des Suarez — von eigentlichen affectiones zu sprechen, sondern nennt sie divisiones entis, die er bestimmten affectiones simplices zuordnet. So gehören zur transzendentalen Einheit die divisiones:

simplex — compositum
singulare — universale
totum — pars
identitas — distinctio[84].

Zur transzendentalen perfectio:

completum — incompletum
actus — potestas
permanens — successivum
finitum — infinitum
necessarium — contingens
absolutum — respectivum.

Das ens respectivum ist

principium — principiatum
subiectum — adiunctum
idem — diversum
mensura — mensuratum
causa — causatum
totum — pars
signum — signatum
prius — posterius[85].

Vergleicht man beide Listen miteinander, so fällt zunächst einmal auf, daß principium — principiatum und causa — causatum nicht mehr doppelt geführt werden, sie gehören in der Metaphysica einzig zu den divisiones entis perfecti. Eigentümlich ist auch die Doppelstellung von totum — pars in der zweiten Aufstellung. Das Begriffspaar gehört sowohl zu den divisiones entis unius als auch zu den divisiones perfectionis. Am befremdlichsten aber ist die Bezeichnung *divisio*, vor allem, da Scheibler ausdrücklich betont: „... non debent Enti inferri aliquam compositionem, quia eius natura transcendentalis est, ut possit etiam ens praedicari de simplicissimo.'[86]

Der Bezug zu Suarez wird besonders deutlich, wenn Scheibler die affectiones entis in bezug auf Gott sieht: ‚Affectiones Entis singulae debent connotare Entitatem sicut attributa divina.'[87] Schon in der Epitome hatte er betont: ‚Transcendens bifariam dicitur ... secundum nobilitatem (Deus), deinde ... respectu Praedicamentorum, quod ... praedicamenta transcendit.'[88] Da aber nur die affectiones simplices auf Gott angewandt werden können, mag jene widersprüchliche Aussage zustande kommen, die ihn einmal die affectiones compositae zu den affectiones entis simpliciter (mit der lutherisch-scholastischen

[82] Ebd. n. 3; 45 und n. 28; 50.
[83] Ebd. n. 6; 46 u. ö.
[84] Cc. 5—8; 56—106.
[85] Cc. 12—26; 143—395.
[86] Ebd. c. 3 n. 19; 48.
[87] Ebd.
[88] A. a. O. disp. 3 thesis 2; 57.

Tradition), ein anderes Mal zu den divisiones entis, wenn auch diese in affectiones simplices gründen (mit Suarez und der thomistischen Tradition) zählen läßt. Wir begegnen hier der gleichen Unsicherheit wie im scotistischen Raum.

Mit der Darstellung der Lehre von den passiones entis disiunctae bei Scheibler wollen wir dieses Kapitel schließen. Der 30jährige Krieg machte, wie schon erwähnt, der großen Zeit der protestantischen Hochschulen und mit ihr ihrer Philosophie ein jähes Ende. Wenigstens ebenso bedeutsam ist aber auch der Einfluß des in jenen Jahrzehnten langsam, aber unaufhaltsam in die deutsche Philosophie hereinbrechenden Cartesianismus. Ihm gegenüber sollte sich die protestantische Scholastik, die nur auf wenige Jahre einer eigenen Tradition zurückblicken konnte, als wesentlich anfälliger erweisen als die katholische. Die protestantische Scholastik, in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts ein breiter Strom, sollte von der Mitte des Jahrhunderts an zu einem schmalen Rinnsal veröden.

VI. Die Lehre von den Eigenschaften des Seienden in der protestantischen Philosophie des 18. Jahrhunderts in Halle

Wir haben mit Absicht in der Kapitelüberschrift auf den Terminus passio entis verzichtet, da er in der Philosophie des 18. Jahrhunderts kaum mehr auftaucht. Statt dessen lesen wir Termini wie ‚attributa entis' (Budde), ‚affectiones entis' (Wolff), ‚praedicata entis' (Baumgarten).

Wir wollen uns im folgenden Kapitel in zweifacher Weise beschränken. Zunächst einmal sei die Metaphysik im protestantischen Deutschland des endenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts nur für die neugegründete Universität Halle (1694) dargestellt. Doch sei auch das philosophische Wirken an dieser einen, wenn auch sicher unter allen deutschen Hochschulen jener Jahrzehnte philosophisch bedeutsamsten Universität, durch nur einige wenige Namen charakterisiert, von denen doch jeder repräsentativ für eine Schulrichtung steht.

Johannes Franz Budde (1667 - 1729)

Schon im Gründungsjahr der Universität begann Christian Thomas (1655—1728) in essayistischer Form Metaphysik zu lesen. Als aber im Folgejahr Budde den Lehrstuhl für Moral in Halle übernahm, formierte und systematisierte er diese Ansätze einer neuen Metaphysik, so daß wir ihn mit einigem Recht für den Begründer der protestantischen Metaphysik des 18. Jahrhunderts in Deutschland halten dürfen. Seine in Halle verfaßten philosophischen Schriften wurden damals

in Deutschland viel gelesen, stellten sie doch vor Wolff das geschlossenste philosophische System des 18. Jahrhunderts vor[89].

In den zehn Jahren, in denen Budde in Halle lehrte (1705 übernahm er den Lehrstuhl für Theologie in Jena), verfaßte er die ‚Elementa Philosophiae practicae' (1697) und die ‚Institutiones Philosophiae eclecticae' (1703). Das letztgenannte Werk erlangte besonderen Einfluß. Es gliedert sich in zwei Teile: ‚Elementa philosophiae instrumentalis' und ‚Elementa philosophiae theoreticae', die Logik und Metaphysik behandeln.

Der Einbruch der Wolffschen Philosophie im folgenden Jahrzehnt läßt ihn wieder zur Feder greifen und, in Anlehnung an Johann Christian Langes (1669—1756) ‚Causa Dei et religionis adversus Atheismum' (1723), ein Pamphlet „Bedenken über die Wolffianische Philosophie" (1723) verfassen, das im folgenden Jahr gleich zweimal — gegen seinen Willen — gedruckt wurde: einmal von seinen Freunden besorgt, das andere Mal von dem angegriffenen Wolff, der es mit Anmerkungen versah und so erledigte. In dieser Schrift taucht wohl zum ersten Male der Ausdruck „Leibniz-Wolffsche Philosophie" auf[90], der Wolff besonders erboste. Die Metaphysik Buddes ist geprägt vom Geist seiner Zeit. Ausgangspunkt ist, wie in der Einleitung zu den Elementa zu lesen ist, nicht mehr Gott, sondern der Mensch. Die Natur der Dinge kann nicht erkannt werden, sondern nur ihre Kräfte und Wirkungen sowie ihre Prinzipien. Nachdrücklich betont er, daß es die Methode auch der Philosophie sein müsse, die ‚phaenomena' und ‚proprietates' genau anzugeben, um dann die wahrscheinlichste Ursache auszusuchen. Dabei können die Grenzen der Vermutung nicht überschritten werden[91]. Wie deutlich ist doch hier der Einfluß der Naturwissenschaften[92] und des Lockeschen Empirismus zu spüren.

In der Lehre von den attributa entis disiuncta ist er beeinflußt von Cornelius Martini und Bartholomaeus Keckermann, deren Namen er in seiner philosophiegeschichtlichen Übersicht erwähnt[93]. Am ähnlichsten ist jedoch seine Metaphysik der Timplers.

---

[89] Einen genauen biographischen Abriß seines Lebens und Schaffens gibt der sicherlich von ihm angeregte Johannes Jakob Brucker (1696—1770) in seiner ‚Historia critica philosophiae' (IV, 2 [Lipsiae 1766] 527—530).

[90] A. a. O. § 13.

[91] Elementa Philosophiae instrumentalis, I p. 1 c. 1 § 1; ed. Hallae 1703, 1.

[92] So nennt er in dem kurzen philosophiegeschichtlichen Aufriß, den er den Elementa voranstellt, Francis Bacon den Erneuerer der Philosophie (p. 1 c. 1 § 11).

[93] ‚In Germania licet in Aristotelem non aequior esset Martinus Lutherus, quam in scholasticos, Philippus tamen Melanchthon pro Aristotele stetit ... atque inter hos γνησίως Aristotelicos eminet Cornelius Martini ...' (c. 4 § 5; 75 f.). ‚Fuerunt tamen et alii qui aut Melanchthonem cum Ramo, aut Ramum cum Aristotele redigere iterum in concordiam annisi sunt, quos inter eminet Bartholomaeus Keckermannus' (§ 11; 78). „... eminuit ... inter Rami adversarios Cornelius Martini' (§ 10; 78).

Die Ontologie definiert er als ‚scientia entis, quatenus ens est: seu scientia de ente in genere, eiusque proprietatibus'[94]. Seine allgemeine Ontologie läßt sich vielleicht am besten in folgenden Thesen zusammenfassen:

‚Ens dicitur quod habet essentiam. Essentia nihil aliud est, quam id, per quod quidlibet et est et quod est.'[95] ‚Essentiae rerum sunt sicut numeri; essentia non est absque existentia.'[96] ‚Attributa entis sunt conceptus entis secundi, qui ex primo eius conceptu fluentes, ipsi revera et adaequate conveniunt, deque eodem in concreto et convertibiliter enunciantur. Vocantur et proprietates, passiones, modi, adiuncta entis.'[97] ‚Ea sunt simplicia vel disiuncta; illa sunt, quae ens simpliciter exhauriunt ... quibus nonnulli addunt ubietatem, perfectionem, et durationem.'[98]

Die attributta entis disiuncta (er verwendet meist den Terminus ‚coniuncta') werden definiert als diejenigen attributa, ‚quae nonnisi cum membro opposito ens exhauriunt, adeoque cum eodem per particulam disiunctivam sibi coniuncto, de ipso enunciantur'[99]. Er unterscheidet primäre oder absolute und sekundäre oder respektive Attribute[100], zu den ersteren rechnet er:

dependens vel independens	creatum vel increatum
finitum vel infinitum	necessarium vel contingens
simplex vel compositum	necessarium vel contingens
totum vel pars	corruptibile vel incorruptibile
completum vel incompletum	permanens vel successivum
absolutum vel relativum	simile vel dissimile
universale vel particulare	idem vel diversum[101].

Zu den attributa entis disiuncta secundaria zählt er:

actus et potentia	possibile et impossibile
principium et principiatum	causa et causatum
subiectum et adiunctum	signum et signatum
mensura et mensuratum[102].	

Die Tafeln ähneln also ziemlich denen Scheiblers. Das Paar possibile et impossibile hat er jedoch von Timpler übernommen.

Mit den lutherischen Philosophen nimmt er das Begriffspaar substantia — accidens aus seiner Tabelle heraus und behandelt es gesondert unter der Überschrift: ‚De inferioribus entis'[103].

---

[94] P. 4 c. 1 § 5; 272 f.
[95] Ebd. § 6; 273.
[96] Ebd. § 8; 273. Hier wird das aristotelische ‚Formae sunt sicut numeri' wieder aufgegriffen (Mph. VII, 3 n. 10; 1044 a).
[97] Ebd. § 9; 274.
[98] Ebd. § 10; 274.
[99] Ebd. § 11; 274.
[100] Ebd.
[101] Ebd. c. 3 §§ 1—14; 279—285; die Definitionen der einzelnen Attribute bringen nichts Neues, sie sind ganz bestimmt von der scholastischen Theorie der passiones entis disiunctae. Neu ist das Paar ‚corruptibile vel incorruptibile'. Dazu schreibt er: ‚corruptibile est ignobilius in corruptibili: sua natura omnia praeter unum sunt corruptibilia' (ebd. § 13; 284).
[102] Ebd. c. 4 §§ 1—32; 286—298; auch hier sind die Definitionen der einzelnen Attribute durchaus klassisch.
[103] Ebd. c. 5 §§ 1—7; 298 ff.

Das Werk Buddes sollte jedoch ohne größere geschichtliche Nachwirkung bleiben. Sein Verdienst ist und war es, die klassische Ontologie ohne wesentliche Abstriche ins 18. Jahrhundert eingebracht zu haben.

Als Budde 1695 den Lehrstuhl für Moral übernahm, zog mit ihm Johannes Sperlette (1661—1725) als Professor für Logik und Metaphysik nach Halle. Als Budde 1705 nach Jena ging, wurde er sein Nachfolger als Professor für Moral. Sperlette war weitgehend Kompilator. Es findet sich weder in seiner Logik noch in seiner Metaphysik ein eigenständiger Gedanke. Auch er zählt zu jenen Philosophen, die versuchten, den Cartesianismus mit der Schulmetaphysik zu vereinen. Proprietates entis nennt er ausschließlich: unum, verum, bonum[104]. Zu den divisiones entis bemerkt er:

‚... recte dividitur ens in Deum et creaturam: quae divisio aliis traditur nominibus dum dicitur ens. 1. Dividi in ens a se et in ens ab alio. 2. In ens necessarium et contingens. 3. In ens per essentiam et in ens per participationem. 4. In ens creatum et increatum. 5. In actum purum et in ens potentiale. 6. Denique in ens finitum et infinitum. Quae omnes divisiones a parte rei coincidunt in unam; sed tamen ratione nostra distinguuntur: quia etsi sint adaequate entis divisiones, quae sunt per membra contradictorie opposita, non easdem tamen in mente nostra excitant ideas, ac proinde aliqua indigent explicatione ...' [105].

Diese ‚divisiones' wären sowohl vom Inhalt als auch von der Darstellungsintention des Autors in der Schulmetaphysik als ‚passiones disiunctae' bezeichnet worden. Hier wird wieder das scotistische Anliegen, wenn auch unter dem Einfluß des Rationalismus fast bis zur Unkenntlichkeit verzerrt, sichtbar: ‚recte dividitur ens in Deum et creaturam' und die ‚divisiones' erläutern dieses ‚dividitur'.

Buddes und Sperlettes Schicksal war es, daß schon wenige Jahre später ein Größerer eine eigenständige Ontologie entwickelte, die alle anderen metaphysischen Ansätze des 18. Jahrhunderts in den Schatten stellte:

Christian Wolff (1679-1754)

Die Ontologie Wolffs greift die Scholastik seiner Zeit auf, behandelt sie aber in einer neuen Methodik. Die Scholastik war ihm seit seinen Schülerjahren am Magdalenen-Gymnasium in Breslau wohl vertraut. Ebenso finden wir schon in seinen frühesten Schriften genaue Kenntnis der Anliegen Descartes'. Und so kam es denn bei Wolff zu dem Versuch, eine Metaphysik mit einem ganz und gar unmetaphysischen Instrument zu errichten: der methodus mathematica.

1702 erlangte er in Leipzig den Magistergrad. Nach wenigen Monaten in Jena kehrte er nach Leipzig zurück, um hier Mathematik

[104] ‚Logica et metaphysica novae ad usum academicae iuventutis', Metaphysica nova q. 1 sect. 6 (Berolini 1696) 278.
[105] Ebd. sect. 1; 265 f.

zu dozieren. Von 1704—1716 stand er in regem mathematischen und philosophischen Schriftwechsel mit Leibniz, der ihm 1707 eine Professur in Halle besorgte. Hier las er anfangs Mathematik, dann aber seit 1709 auch Philosophie. Im Sommersemester 1710 taucht im Vorlesungsverzeichnis der Universität zum ersten Mal die Ankündigung eines Cursus Philosophicus auf. Im Wintersemester 1716 kündigte er er eine Vorlesung über Metaphysik an. Obwohl seine philosophischen Vorlesungen anfangs nur wenig besucht wurden, konnte er sich langsam durchsetzen. Doch schon 1723 mußte er Halle wieder unter der Anklage, er vertrete einen religionsfeindlichen Rationalismus (obwohl er nie die Möglichkeit einer Offenbarung leugnete und sogar gegen Spinoza den Theismus verteidigte) und einen die Willensfreiheit leugnenden Determinismus (obwohl er wenigstens in thesi niemals die Willensfreiheit ausschloß), unter Androhung der Todesstrafe verlassen. Von 1723 bis 1740 lehrte er Philosophie in Marburg, um dann aber nach dem Tode Friedrich Wilhelms I. nach Halle zurückzukehren und hier hochgeachtet bis zu seinem Tode zu wirken.

1710—1716 verfaßte er seine großen mathematischen Schriften, 1713—1725 seine philosophischen Schriften in deutscher und 1730 bis 1755 in lateinischer Sprache. Diese letzteren bieten weitgehend die Übersetzung der deutschen Texte. Doch sind einige Unterschiede auffällig und bemerkenswert. Während er in seiner „Deutschen Metaphysik" (1720) noch in Descartesscher Manier vom Selbstbewußtsein ausgeht, fehlt dieser passus in der lateinischen ‚Ontologia' (1730). Wir wollen hier der lateinischen Ontologie folgen, weil man sie wohl zu Recht als die letzte authentische Interpretation seiner Metaphysik betrachten darf, obschon manches Originelle der deutschen Metaphysik fehlt. Ganz im Geiste der alten scholastischen Tradition beginnt er seine Ontologie mit dem Satz: ‚Ontologia seu philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est.'[106] Der Scholastik macht er jedoch den Vorwurf:

‚Quoniam vero Scholastici in philosophia utuntur terminis male definitis, notionibus plerumque confusis, subinde prorsus obscuris, contenti, nec principia sufficienter probant ... id quod Ontologiam Scholasticorum in contemtionem adduxit, postquam *Cartesius* confusas et obscuras notiones ex philosophia arceri iussit . . . Etsi autem Scholastici lucem exoptatam Ontologiae affundere non potuerint: non tamen ideo nulla eorum sunt in hanc scientiam merita. Etenim terminis Scholasticorum notiones claras, utut confusas, respondere deprehendi sicque eos minime inanes esse intellexi quemadmodum vulgo putatur.'[107]

Damit ist zugleich auch das Programm seiner eigenen Ontologie entworfen: Ontologie hat zu arbeiten mit gesicherten Prinzipien und Begriffen, die das clare et distincte des Descartes in ihren Definitionen

[106] Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, § 1 (Francofurti et Lipsiae 1730) 1.
[107] Ebd. § 7; 4 f.

erfüllen. So beginnt er denn seine Ontologie mit der Sicherung des Nichtwiderspruchsprinzips und der des Prinzips vom zureichenden Grund. Daran schließt sich die Behandlung des possibile et impossibile und des determinatum et indeterminatum unter der Überschrift: ‚De essentia et existentia entis agnatisque nonnullis notionibus' an. Erst darauf folgt eine Diskussion der ‚notio entis'. Im folgenden wird dann die Lehre von den affectiones entis behandelt.

‚Per Affectiones entis intelligimus quaevis ipsius praedicata, quorum ratio vel in essentia sola, vel una in aliis ab eadem diversis continetur, sive ea enti intrinseca fuerint, sive extrinseca.'[108]

Er beginnt mit der Abhandlung folgender affectiones:

idem — diversum
singulare — universale
quantum — quale[109].
similitudo — dissimilitudo
necessarium — contingens

Diese Einteilung ist ein eklatanter Bruch mit allen klassischen Systemen. Nicht nur daß possibile — impossibile und determinatum — indeterminatum aus dem Bereich der affectiones entis herausgenommen werden, sondern vor allem die sonst nur bei Ph. Fabri auftauchende Behandlung des quantum im Zusammenhang mit den affectiones. Bislang zählte man selbst in den aristotelesfeindlichsten scholastischen Abhandlungen das quantum zu den Akzidentien. Im Zusammenhang mit dem quantum werden jene Begriffe abgehandelt, die klassisch meist im Zusammenhang mit dem unum transcendentale gebracht wurden (aequale, totum, pars, numerus), das bei Wolff ganz fehlt. Die aristotelische Akt - Potenz - Lehre hat keinerlei Bedeutung, sie wird verschiedentlich am Rande gestreift.

Ebenso unorthodox ist die Reduzierung der veritas transcendentalis und der bonitas transcendentalis auf den ordo. Nicht als wenn die Einführung des Ordo-Begriffes im Zusammenhang der Transzendentalontologie etwas Neues wäre, wir begegnen ihm schon im ‚De primo principio' des Scotus oder der Metaphysik des Bartholomaeus Keckermann. Neu ist aber die Reduktion der klassischen Transzendentalien auf den ordo. Dabei wird zudem noch die bonitas transcendentalis mit der perfectio identifiziert, und damit der Versuch, in der bonitas eine eigene passio entis zu sehen, zurückgewiesen[110].

[108] Ebd. p. I sect. 3 c. 1 § 179; 148.

[109] Ebd. p. I sect. 3 cc. 1—3; 148—360.

[110] ‚Ordo est similitudo obvia in modo, quo res iuxta se invicem collocantur, vel se invicem consequuntur' (ebd. c. 6 § 472; 359), definiert er polemisierend gegen Rudolf Göckel (ebd. § 488; 373). ‚Veritas ... quae transcendentalis appellatur et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in varietate eorum, quae simul sunt ad invicem consequuntur aut, si mavis, ordo eorum, quae enti conveniunt' (ebd. § 495; 383). Diese Definition soll der der Scholastiker nicht widersprechen, sondern sie, da sie eine notio confusa sei, ergänzen und zu einer notio distincta machen (ebd. § 502; 378). ‚Perfectio est consensus in varietate, seu plurium a se invicem differen-

Zu den differentiae entis zählt er simplex - compositum[111]. Einer Untersuchung der modificationes rerum, praesertim simplicium, in deren Verlauf er auch Substanz und Akzidens behandelt[112] und die Quantität zu den Akzidentien zählt[113], folgt eine Abhandlung ‚De Ente finito et infinito', die jedoch, obschon sie einige mathematisch interessanten Äußerungen über das quantum infinitum enthält, auch nicht andeutungsweise der Behandlung des Begriffspaares als passio entis entspricht[114]. Eine Behandlung der relationes, der causae und des signum beschließen die Ontologie. Auch hier fehlt jeder Bezug zur klassischen passio-Lehre.

Fragen wir uns abschließend, was in der Wolffschen Ontologie denn noch von dem Lehrstück über die Transzendentalien übriggeblieben ist, so müssen wir antworten, so gut wie nichts. So mag es erklärlich sein, daß schon sehr bald wieder — auch unter den Schülern Wolffs — eine Rückbesinnung auf die Transzendentalphilosophie einsetzt. Die Lehren Buddes und seiner Schule waren sicherlich für einige Jahrzehnte zurückgedrängt worden, untergegangen aber waren sie nicht. Kaum war Wolff gestorben, wurden sie wieder mit Achtung zitiert, wenn auch kaum noch außerhalb der Hochschulen gelesen. Doch schon zu Wolffs Lebzeiten begannen seine Schüler die Elemente, die das Mosaik der scholastischen Philosophie zu einem harmonischen Bild gestalteten und die Wolff auseinandernahm, um mit eben diesen Elementen ein eigenes Bild aufzubauen, wieder in klassischer Manier zusammenzufügen. Wir wollen hier zwei der bekanntesten Wolffschüler nennen, deren Verdienst es ist, die Lehre von den passiones disiunctae (wenn auch unter anderen Bezeichnungen) wieder in scholastischer Weise zusammengefügt zu haben: Bilfinger und Baumgarten.

Georg Bernhard Bilfinger (1693 - 1750)

Er studierte bis 1719 in Halle und geriet hier unter den Einfluß Wolffs, ohne sich jedoch jemals vollständig von ihm absorbieren zu lassen. Danach ging er nach Tübingen und blieb hier — abgesehen von einem sechsjährigen Aufenthalt in Petersburg (1725—1731) — bis zu seinem Tod. Die Jahre in Halle aber haben sein Werk gestaltet. Der Titel seiner metaphysischen Hauptschrift: ‚Dilucidationes philosophiae

tium in uno. Consensum vero appello tendentiam ad idem aliquod obtinendum. Dicitur perfectio a Scholasticis *bonitas transcendentalis*' (ebd. § 503; 390). Wie schon für die Wahrheit führt er zu dieser Definition aus: ‚Notio perfectionis distincta non contrariatur notioni confusae, quam Scholastici de bonitate transcendentali habuere' (ebd. § 527; 409).

[111] P. II sect. 2 c. 1 § 673; 511.

[112] Ebd. c. 2 §§ 768—778; 574—586.

[113] Ebd. § 780; 587.

[114] Ebd. c. 3 §§ 796—850; 597—633.

de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus' (1725) ist eine beinahe wörtliche Übersetzung der Wolffschen Deutschen Ontologie[115]. Doch ist die Abweichung in den Schlußworten charakteristisch: statt „alle Dinge überhaupt" schreibt Bilfinger ‚generales rerum affectiones'. Wie die lateinische Ontologie, die zur Abfassungszeit der Dilucidationes noch nicht erschienen war, läßt er den subjektivistischen Ansatz der deutschen Ontologie Wolffs weg, folgt ihm aber weitgehend in der Methode:

‚Potest ea tractatio sic ordinari, ut *mathematicam* secutus *methodum* nihil in explicando aut demonstrando aut respondendo supponas, nisi traditum in antecedentibus.' [116]

Dieses Programm nennt er im Vorwort:

‚Praeter *rationes* vero et liquidam Experientiam nil universale est in philosophicis. Non potest imperari veritas dogmatica ... Spero, non ingratum fore Lectoribus plerisque, quod ad Theologiae christianae consensum simul attenderim in hoc libello.'

Seine Metaphysik gliedert sich in vier Teile: Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie. Uns interessiert hier nur der erste. Er wählt als Ausgangspunkt seiner Ontologie weder eine Analyse der Begriffe ens, essentia ..., wie die klassische protestantische Scholastik, noch Prinzipien wie Wolff, sondern beginnt mit der Darstellung der affectiones: possibile — impossibile und necessarium — contingens[117], weil und insofern der Satz vom Nichtwiderspruch die Begriffe possibile und impossibile und der Satz vom zureichenden Grund die Begriffe necessarium und contingens voraussetzen[118]. Dann folgte die Behandlung der genannten Prinzipien und schließlich die der affectiones:

> determinatum — indeterminatum, simplex — compositum, perfectum — imperfectum[119].

Damit schließt seine Ontologie, die also — abgesehen von dem Exkurs über die Prinzipienlehre ganz und gar nur affectiones disiunctae behandelt. Die Lehre von der veritas transcendentalis wird im Zusammenhang mit der Kosmologie erwähnt. Sie ist typisch für die Methode Bilfingers:

---

[115] Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt.

[116] A. a. O. § 4 (Tubingae ^{3}1746) 3 f.

[117] Ebd. § 6—66; 6—67; nur in dem Einleitungsparagraphen zum possibile (§ 6) werden die Begriffe behandelt, auf die hin sich das possibile bezieht: ‚Ontologia explicat ens qua ens; sive essentiam et quae ad illam pertinent, generaliter. Essentiam consuevimus vocare conceptum alicuius rei ... Ex eo colligimus, essentiis rerum non male constitui in earundem possibilitatibus' (a. a. O. 6 f.).

[118] Ebd. § 67; 67 f.

[119] Ebd. §§ 81—135; 78—140.

‚Non igitur illi Philosophorum, qui veritatem transcendentalem definiunt eam affectionem, qua res habet, quae ipsius essentiae et naturae debentur, contradicunt istis, qui eam definiunt per ordinem successivorum. Illi loquuntur de veritate *essendi* ... Hi de veritate *existendi.* ... In diversis autem non est contradictio ...'[120]

Bewußt bezieht er eine Mittelstellung zwischen der scholastischen und der Wolffschen Position. Das wird auch an vielen anderen Stellen sichtbar. So behandelt er im Zusammenhang mit der Herkunft der Welt die Meinung Wolffs (Recte dixit Chr. Wolfius ...) und die Buddes (Non possum hic praeterire locum celeberrimi Dn. Buddei ...) unmittelbar hintereinander (§§ 195 f.). Noch deutlicher aber wird die Rückkehr zur klassischen Gestalt der protestantischen scholastischen Ontologie bei

Alexander Gottlieb Baumgarten (1717–1762)

Baumgarten lehrte von 1735 bis 1740 in Halle. Hier war er seit 1738 Extraordinarius für Philosophie. Im gleichen Jahr verfaßte er seine Metaphysik. Im folgenden Jahr ging er als Professor für Philosophie nach Frankfurt/Oder. Im Vorwort der Metaphysik heißt es:

‚Inprimis plurimum promotam cognitionem meam earum veritatum, quas hoc qualicumque libello tecum communico, cogitationibus, quas illustribus celeberrimisque metaphysices inter nos reformatoribus, Leibnitiis, Wolfiis, Bülfingeris ... fert acceptas non ingrata Germania, nullus umquam diffitebor.'[121]

Im Vorwort zur dritten Auflage (1757) merkt er an:

‚Sectionum numerum auxi, plures inscripsi titulos. Quaedam mutavi, non omnino nihil adieci.'[122] „... testor omnes, qui me vel Halae, vel heic philosophiae disciplinas auspicantem audiverunt.'[123]

Wir werden also dieser dritten Auflage folgen. Im Text behandelt er fast ausschließlich die praedicata entis. Zunächst unterscheidet er innere und äußere. Zu den inneren gehören die allgemeinen und die disjunktiven. Zu den allgemeinen zählt er: possibile, connexum, die determinationes entis: realitas — negatio sowie die relationes, die entweder äußerliche oder innere sein können, schließlich das unum, verum und perfectum. Zu den disjunktiven rechnet er:

necessarium — contingens	mutabile — immutabile
reale — negativum	singulare — universale
totale — partiale	substantia — accidens
simplex — compositum	finitum — infinitum

Als praedicata externa nennt er:

idem — diversum	simultaneum — successivum
causa — causatum	signum — signatum[124].

[120] Ebd. § 162, 168.
[121] Metaphysica (Halae ³1757) X f.
[122] Ebd. XXIX.
[123] Ebd. XXXI.
[124] Vgl. die Synopsis a. a. O. XLIV—XLVI.

Die Metaphysik definiert er als ‚Scientia primorum in humana cognitione principiorum'[125]. Zur Metaphysik zählt er mit Bilfinger Ontologie, Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie[126]. Die ‚prima cognitionis humanae principia' sind nicht wie bei Wolff das Nichtwiderspruchsprinzip und das Prinzip vom zureichenden Grund, sondern die ‚praedicata entis generaliora'[127].

Der Ausgang vom possibile erinnert an Wolff, die Herleitung des Nichtwiderspruchsprinzips aus dem possibile an Bilfinger, die Behandlung des bonum im Zusammenhang mit dem perfectum[128] an Wolff. Das gleiche gilt für die Behandlung der Quantitates unter den determinationes entis[129]. In scotistischer Weise zählt er auch wieder Substanz und Akzidens zu den attributa interna disiuncta. Die praedicata externa nennt er mit vielen Scotisten auch attributa relativa[130]. Das Merkwürdigste ist aber die doppelte Nennung von realitas — negatio, einmal bei den attributa absoluta und dann bei den attributa disiuncta[131].

Die Wertung der Baumgartenschen Metaphysik war von jeher umstritten. Sie enthält im wesentlichen kaum etwas anderes als Definitionen im Sinne Wolffs. Ihre systematische Bedeutung ist wohl darin zu suchen, daß es ihr gelang, die Begriffsbestimmungen Wolffs und seiner Schule in ein wohlgeordnetes System zu bringen, das zudem noch von einer reichen Tradition getragen ist. Viele in der protestantischen Scholastik des 18. Jahrhunderts vergessene Elemente tauchen wieder auf. Ihre historische Bedeutung ist aber in der Tatsache zu suchen, daß Kant von den ersten Jahren seiner Vorlesungstätigkeit bis hinein in die 90er Jahre des Jahrhunderts immer wieder die Metaphysik Baumgartens zugrunde legte. So heißt es in einer Ankündigung aus dem Jahre 1756:

„Ich werde die Metaphysik über das Handbuch des Herrn Prof.

---

[125] Ebd. § 1; 1.

[126] Ebd. § 2; 1.

[127] Ebd. § 5; 2. das Nichtwiderspruchprinzip wird im Zusammenhang mit dem possibile (§ 7; 3) und das Prinzip vom zureichenden Grund im Zusammenhang mit dem possibile in nexu (= rationale [§ 19—21; 6 f.]) behandelt.

[128] Ebd. § 100; 28.

[129] ‚Discrimina interna possunt repraesentari in ente in se spectato, hinc quomodocumque cognosci, seu dari. Data vel possumus etiam (sine compraesentia) sine assumpto alio, sine relatione ad aliud, concipere et intelligere, i. e. distincte cognoscere, vel non possumus. Illa sunt qualitates, haec quantitates' (ebd. § 69; 19).

[130] Vgl. ebd. 79.

[131] ‚Omnis ergo ratio sufficiens sufficienter ... determinat ... Quae determinando ponuntur in aliquo (notae et praedicata), sunt determinationes, altera positiva ... altera negativa' (§§ 35 f.; 11). ‚Negatione posita realitas tollitur. Hinc negationes et realitates sunt sibi invicem oppositae. Tam realitates ipsae, quam entia, quibus insunt, entia realia seu positiva dicuntur. Negationes autem entia negativa' (§ 135; 39).

Baumgarten vortragen. Die Schwierigkeiten der Dunkelheit, die dieses nützlichste und gründlichste unter allen Handbüchern seiner Art zu umgeben scheinen, werden, wo ich mich nicht zu sehr schmeichle, durch die Sorgfalt des Vortrags und ausführliche schriftliche Erläuterungen gehoben werden." [132]

Die „ausführlichen schriftlichen Erläuterungen" sind, wenn Kant sie jemals verfaßte, nicht bekannt. Wir kennen nur die Randnotizen zu seinem Handexemplar der Baumgartenschen Metaphysik. Bedeutsamer scheint jedoch der Umstand, daß sich Kant in seiner Philosophie verschiedentlich als von der Metaphysik Baumgartens beeinflußt erweist. So bringt die Kategorientafel[133] explizit oder implizit eine ganze Reihe solcher attributa disiuncta, denen wir in der Baumgartenschen Abhandlung schon begegneten:

Realität — Negation	Substanz — Akzidens
Ursache — Wirkung	Dasein — Nichtsein.
Notwendigkeit — Zufälligkeit	

Die Disjunktionen Einheit - Vielheit und Möglichkeit - Unmöglichkeit tauchen zwar nicht bei Baumgarten auf, sind uns aber in der Geschichte der passiones entis disiunctae verschiedentlich begegnet. Eigentümlich ist, daß Kant, offenbar unter dem Einfluß Baumgartens, die Disjunktion reale-negativum (in der Gestalt Dasein-Nichtsein) einmal in Anlehnung an die modalen Attribute Baumgartens und ein anderes Mal an die disjunktiven Attribute übernimmt[134]. Das Begriffspaar actio-passio hat Kant offenbar unmittelbar der aristotelisch-scholastischen Kategorienlehre entnommen. Es taucht u. E. in dieser Form in den scholastischen Zusammenstellungen der passiones entis disiunctae nicht auf, wie man ja überhaupt nur zögernd die aristotelische Kategorienzahl aufzulösen begann (vgl. etwa die Aufnahme des quantum unter die passiones entis durch Ph. Fabri).

Abschließend wollen wir — um eventuelle Abhängigkeiten deutlicher aufscheinen zu lassen — eine Aufstellung der passiones entis disiunctae tabellarisch vorstellen. Wir haben hier einige wegen ihrer Eigenart oder Exemplarität wichtige Philosophen ausgewählt (vgl. S. 388).

Wie schon gesagt wurde, scheint es ausreichend sicher zu sein, daß sich Scotus in seiner Lehre von den passiones entis disiunctae von den conditiones et suppositiones per se notae des Bonaventura inspirieren ließ. Das folgt weniger aus der Tatsache, daß fünf (von insgesamt zwölf) seiner passiones disiunctae mit den conditiones des Bonaventura übereinstimmen, sondern vielmehr aus der systematischen

[132] AA I, 503.
[133] B 106.
[134] Zum Problem der Identifizierung von Realität und Dasein vgl. A. Maier, Kants Qualitätskategorien (Berlin 1930) 10 ff., und R. Lay, Die Welt des Stoffes, I (Aschaffenburg 1966) 211 f.

Übersicht über die Lehre von den passiones entis disiunctae.

		Bonaventura	Scotus	Ph. Fabri	Mastrius	Göckel	Timpler	Scheibler	Budde	Wolff	Baumgarten	Kant
prius	posterius	*	*			*	*	*				
independens	dependens	*	*		*				*			
necessarium	contingens (possibile)	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*	*
absolutum	relativum	*			*			*	*			
perfectum	imperfectum	*				(*)	*					
propter se	propter aliud	*										
per se	per participationem	*			*							
in actu	in potentia	*	*		*	*		*	*			
simplex	compositum	*	*		*	*	*	*	*		*	
immutabile	mutabile	*									*	
causa	causatum		*				*	*	*		*	*
eminens	excessum		*									
substantiale	accidentale		*		*						*	*
infinitum	finitum			*	*	*	*	*	*		*	
unum	multa		*	*	*	*	*					*
idem	diversum		*	*		*	*	*	*	*	*	
quantum	non quantum (quale)			*						*		
aequale	inaequale		*	*						(*)		
simile	dissimile		*	*					*	*		
reale	rationis				*							
reale	negativum										* *	* *
singulare	universale					*		*	*	*	*	
simultaneum	successivum										*	
signatum	signum						*	*	*		*	
totale	partiale					*	*	*	*	(*)	*	
principium	principiatum					*	*	*	*			
immateriale	materiale					*			*			
possibile	impossibile						*		*	(*)	(*)	*
subiectum	adiunctum						*	*	*			
ordinatum	inordinatum						*					
completum	incompletum							*	*			
permanens	successivum							*	*			
mensura	mensuratum							*	*			
increatum	creatum								*			
actio	passio											*

Ausschließlich in der protest. Scholastik vorkommend.

Behandlung der passiones disiunctae, die jener der conditiones-Theorie des Bonaventura weitgehend entspricht. Die Abhängigkeit der genannten katholischen Philosophen von Scotus ist unbestritten, zudem alle Franziskaner waren und Scotus der „doctor" der Philosophie und Theologie seines Ordens war. Interessant ist jedoch, daß sich unter den Scotisten schon des 16. Jahrhunderts merkliche Abweichung sowohl in der systematischen Behandlung als auch in der Art der Auswahl der passiones disiunctae ergeben. Die Streuung ist innerhalb des Scotismus kaum geringer als in der protestantischen Scholastik des 17. Jahrhunderts. Doch macht sich hier eine deutliche Tendenz zur Vergrößerung der Zahl der passiones disiunctae bemerkbar. Es scheint unsinnig, zu fragen, von welchem Scotisten denn eigentlich die protestantische Passiones-Lehre ihren Ausgang nahm. Scotus und sehr verschiedene Schriften seiner Schüler waren damals auch in Deutschland bekannt und wurden ohne Zweifel auch von den protestantischen Philosophen gelesen. Wir möchten hier also eine flächige und keine punktuelle Abhängigkeit annehmen: Der Scotismus des 17. Jahrhunderts beeinflußte in seinen bedeutenden Autoren die protestantische Scholastik des 17. Jahrhunderts.

Die Wiederaufnahme der Passiones-Theorie durch die protestantische „Scholastik" des 18. Jahrhunderts ist wesentlich leichter zu erklären. Im Versuch der Überwindung des Kartesianismus und des frühen Empirismus besann man sich auf die Traditionen des vorausgegangenen Jahrhunderts. Budde kannte die protestantisch-scholastischen Autoren recht genau. Die Aufwertung der Philosophiegeschichte durch den Budde-Schüler Brucker vermittelte dann bis hin zu Baumgarten allen protestantischen Philosophen recht genaue Kenntnis über die scholastische Vergangenheit und verhinderte, daß ihre Schriften in Vergessenheit gerieten. Die Abhängigkeit der Kategorientafel Kants von der Attributenlehre Baumgartens wird heute wohl allgemein akzeptiert[135]. Die vorliegende Arbeit wollte diese Vermutung in einem historischen Aufriß genauerhin belegen.

[135] Vgl. u. a. M. Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts (Tübingen 1939) 191, und: Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung (Tübingen 1945) 221 f.; H. Meyer, Systematische Philosophie II (Paderborn 1958) 52; V. Rüfner, Ens et verum convertuntur — Factum et verum convertuntur, in: PhilJb 60 (1950) 420 f.

Zwanzig Jahre Erforschung der koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi

Von Robert Haardt

Unser Jahrhundert hat der Forschung eine große Anzahl gnostischer Originaldokumente beschert. Zu Beginn des Jahrhunderts wurden in Chinesisch-Turkestan zahlreiche, in verschiedenen Sprachen (drei iranische Dialekte, Uigurisch, Chinesisch) abgefaßte manichäische Schriften entdeckt. Eine große Bibliothek koptischer manichäischer Texte kam um das Jahr 1930 in Mittelägypten ans Licht, und 1945 (bzw. 1946) wurde von Fellachen bei Nag Hammadi (Chenoboskion) in Oberägypten eine umfangreiche Sammlung gnostischer und hermetischer Schriften in koptischer Sprache aufgefunden.

Die reiche religiöse Literatur der Mandäer — einer noch heute in Iraq und Iran lebenden gnostischen Gruppe — wurde teils durch Bearbeitung von Schriften, die schon geraume Zeit in europäischen Bibliotheken geruht hatten, teils durch die Auswertung neuerworbener Texte erschlossen. Bei alledem sei nicht vergessen, daß wir natürlich schon früher einige gnostische Dokumente besaßen, sei es, daß sie sich als selbständige Schriften erhalten hatten, wie etwa der Traktat „Poimandres" (Corpus Hermeticum), die koptischen Codices Askewianus und Brucianus und der schon 1896 entdeckte koptische Papyrus Berolinensis 8502, oder sei es, daß sie in den Werken der Häresiologen entweder in vollständiger Gestalt, wie der Brief des Ptolemaios an Flora, oder aber als Zitate und Fragmente überliefert wurden.

Seit der Entdeckung der Gnostikerbibliothek von Chenoboskion[1] sind nun schon zwanzig Jahre verstrichen, und es mag nicht unangebracht erscheinen, sich aus diesem Anlaß in aller Kürze zu vergegenwärtigen, welche Schriften dieser Sammlung bereits ediert vorliegen und welche Hauptprobleme — wir können hier nur einige wenige nennen — sich in der Forschung mittlerweile herauskristallisiert haben.

Der aus dreizehn Papyruscodices bestehende Fund, der sich mit Ausnahme des Großteils von Codex I[2] (Codex Jung) im Koptischen Museum zu Alt-Kairo befindet, wurde unlängst nochmals untersucht und inventarisiert, wobei sich einerseits gewisse Differenzen zu den bisherigen Beschreibungen der Texte ergaben[3], andererseits aber schon bekannte Resultate bestätigt wurden. Die Bibliothek besteht dem-

[1] Man vgl. z. B. die Beschreibung von *H.-Ch. Puech* in: *E. Hennecke — W. Schneemelcher*, Neutestamentliche Apokryphen, Band I, 3. Aufl. (Tübingen 1959) 158—271; *J. Doresse*, Les livres secrets des gnostiques d'Égypte (Paris 1958 [Englische Ausgabe: New York — London 1960]); *W. C. van Unnik*, Evangelien aus dem Nilsand (Frankfurt a. M. 1960).

[2] Es existieren im ganzen drei verschiedene Zählungen der Codices. Wir schließen uns jener des Koptischen Museums zu Alt-Kairo an. Der zu Ehren von C. G. Jung „Codex Jung" genannte Band (nach der Zählung von Puech: Codex II) bzw. der größte Teil desselben gelangte nach interessanten Irrfahrten 1952 in das C.-G.-Jung-Institut in Zürich.

[3] Vgl. *M. Krause*, Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi, Umfang und Inhalt, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo (abgek.: MDIK), 18 (1962) 121—132; ders., Zum koptischen Handschriftenfund bei Nag Hammadi (MDIK 19 [1963] 106—113); *M. Krause* und *P. Labib*, Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo,

nach aus wenigstens 51 Schriften — frühere Berichte sprachen von 48 bzw. 49 Schriften — und dürfte ursprünglich einen Umfang von 1352 oder 1440 Seiten gehabt haben, von denen jetzt noch etwa 1130 erhalten sind[4]. Da es bekanntlich keine frühen datierten koptischen Handschriften gibt, ist die genauere zeitliche Einordnung der Texte unsicher: ihre Niederschrift fällt wahrscheinlich in das 4.—5. Jh.[5].

Ihrer Sprache nach zerfallen die Papyrusbücher in zwei dialektale Gruppen: Codex I, X und der erste Teil von Codex XI sind auf Subachmimisch[6], die übrigen Codices auf Sahidisch[7] abgefaßt.

Ein großer Teil der Chenoboskion-Schriften — sicher alle bisher publizierten — erscheint als Übertragung von griechischen Vorlagen, die aber zum allergrößten Teil verlorengegangen sind[8].

Von den 51 Texten des Fundes waren schon früher einige bekannt, so eine Version des Apokryphon des Johannes und der Sophia Jesu Christi, die uns der eingangs erwähnte koptische Papyrus Berolinensis 8502 (abgek. BG = Berolinensis Gnosticus) zusammen mit dem gnostischen Evangelium nach Maria erhalten hat[9].

Wie die manichäischen Texte aus Chinesisch-Turkestan und Mittelägypten, so konnten verständlicherweise auch die Chenoboskion-Texte bis jetzt nur zum Teil ediert werden. Zur ersten Textedition kam es im Jahre 1956, völlig unabhängig übrigens von der im selben Jahre erfolgten Herausgabe eines Tafelbandes mit photographischen Textreproduktionen durch *P. Labib*[10]. Und zwar wurde der größte Teil des sogenannten Evangelium Veritatis (abgek. EV) veröffentlicht[11], der zweiten Schrift des Codex Jung, des einzigen Chenoboskion-Codex, der in den Westen gelangte. Die in der Ausgabe fehlenden vier Seiten wurden bald darauf in dem erwähnten Tafelband entdeckt und zusätzlich publiziert[12].

Das EV — übrigens kein Evangelium im technischen Sinn, sondern eine Homilie — stellt manches Problem. Zunächst ist schon seine genauere Einordnung inner-

---

Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Institutes in Kairo (abgek.: ADIK), Koptische Reihe I (Wiesbaden 1962) 5 ff., geben eine gute Übersicht über den Inhalt von Codex I—VI.

[4] M. Krause, a. a. O. 131 f. Früher sprach man von 794 erhaltenen Seiten.

[5] Vgl. *W. C. Till* in: W. C. van Unnik, a. a. O. 156 f.; M. Krause, a. a. O. 110 f.

[6] Die sprachliche Untersuchung der Texte ist über die Anfänge nicht hinausgekommen. Genauer gesprochen, vermutet man hier einen Unterdialekt des Subachmimischen, vgl. *E. Edel* in: ZÄS 86 (1961) 103 ff.

[7] Das Sahidische zeigt hier allenthalben einen achmimischen und subachmimischen Einschlag.

[8] Vgl. zum Thomasevangelium (Codex II) die Oxyrhynchos-Papyri Nr. 1, 654, 655; zur Sophia Jesu Christi (Codex III) den Oxyrhynchos-Papyrus Nr. 1081. Zur 7. Schrift des Codex VI ist ein griechisches Original und eine lateinische Übersetzung erhalten (vgl. *A. D. Nock - A.-J. Festugière*, Corpus Hermeticum, II [Paris 1960] 353 f.). Zur 8. Schrift desselben Codex ein lateinischer Paralleltext und Fragmente des griechischen Originals (Asclepius § 21 ff.; vgl. A. D. Nock - A.-J. Festugière, a. a. O. 322 ff.). — Weiteres Studium wird zeigen, ob auch alle noch nicht publizierten Chenoboskion-Texte tatsächlich Übersetzungen griechischer Originale sind, wie dies zunächst zu vermuten wäre. *G. Fechts* Hypothese (Orientalia 30 [1961] 375), das EV sei *nicht* eine Übertragung aus dem Griechischen, ist sehr unwahrscheinlich und hat sich in der Forschung nicht durchgesetzt.

[9] *W. C. Till*, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (Berlin 1955). Das Apokryphon des Johannes des Chenoboskion-Fundes liegt — wie wir weiter unten sehen werden — in drei Versionen vor (Codex II, III und IV).

[10] Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo, I (Cairo 1956).

[11] Evangelium Veritatis, ed. *M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel* (Zürich 1956).

[12] *W. C. Till*, Die Kairener Seiten des „Evangeliums der Wahrheit", in: Orientalia 82 (1959), 170—185; Evangelium Veritatis (Supplementum) ed. *M. Malinine*,

halb der Gnosis schwierig. Die Herausgeber nannten den Text, der ohne Titel überliefert ist, auf Grund seiner Anfangsworte „Evangelium Veritatis" und identifizierten ihn[13] mit dem von Irenaeus (Adv. haer. III, 11, 9) für die Valentinianer bezeugten Evangelium desselben Namens, eine Annahme, die wegen des Fehlens jeder genaueren Nachricht über diese verschollene Schrift unwahrscheinlich ist.

Der Umstand, daß sich die zweite Schrift des Codex Jung mit der weitverzweigten gnostischen Bewegung des Valentinianismus jedoch tatsächlich in etlichen Punkten berührt, ohne daß eine Identifizierung mit einem der überlieferten valentinianischen Systeme möglich wäre, gab zu Versuchen Anlaß, den Text weiterhin dadurch in die valentinianische Gnosis einzuordnen, daß man ihn für ein noch wenig entwickeltes Produkt einer Frühstufe des Valentinianismus erklärt, eine These, die in der einschlägigen Literatur zumeist mit der Annahme verbunden wird, der junge Valentinos selbst sei der Autor unserer Schrift[14]. Diese Vermutung erscheint kaum wahrscheinlich, da ja von den Werken des Valentinos nur einige karge Fragmente auf uns gekommen sind und somit direktes Vergleichsmaterial weitgehend fehlt. Die erste Hypothese jedoch ist mit den wohl unüberwindlichen Schwierigkeiten belastet, die sich dem Nachweis einer direkten Entwicklungslinie vom EV zu einem der bekannten Systeme des Valentinianismus entgegenstellen. Solche präzise historische Zuordnungen sind dem spärlich vorhandenen Material und dem von den Häresiologen tendenziös überlieferten Typos von Valentinianismus inadäquat. Andererseits sind aber auch Unterschiede zwischen dem EV und den valentinianischen Schulen festzustellen, worauf schon die Herausgeber hinwiesen, so daß man mit guten Gründen die treffenden Parallelen unserer Schrift zu den allerdings nicht genuin gnostischen Oden Salomos aufweisen konnte[15], ohne aber auch hier eine eindeutige Einordnung leisten zu können. Jedenfalls erscheint bei der Standortbestimmung des EV die Christologie des Werkes als wichtiges Kriterium. In ihr überwiegen eher die nicht eigentlich gnostischen Züge (vgl. z. B. die Passionschristologie 20, 10—30), und dies besonders dann, wenn man jene Stelle (31, 4 f.) emendiert[16], von deren Interpretation zunächst die Beantwortung der Frage nach dem doketischen Charakter der Christologie des EV abhängt. Diese Christologie ist also hier einer Schrift inkorporiert, deren Grundkonzeption jedoch genuin gnostisch ist, denn im Zentrum der Spekulation steht die Erlangung der erlösenden Gnosis des eigenen, aus der Aionenwelt abgesunkenen Geist-Selbst. Nun liegt die Schwierigkeit der religionsgeschichtlichen Einordnung des EV auch darin, daß es kein systematischer Traktat ist, sondern eine Homilie, die das System bereits voraussetzt, auf das sie in bilderreicher und eher verhüllender Sprechweise anspielt und das man deshalb nicht befriedigend rekonstruieren kann. Andererseits ist zu vermuten, daß die homiletische Darlegung zentrales Gedankengut des

H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. C. Till (Zürich 1961). — An Übersetzungen des vollständigen Textes des EV sind vor allem zu nennen: *H.-M. Schenke*, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis (Göttingen 1959); — *K. Grobel*, The Gospel of Truth (London 1960); — *W. C. Till* in: ZNW 50 (1959) 165—185.

[13] Evangelium Veritatis, a. a. O. XII.

[14] Vgl. *G. Quispel* in: The Jung Codex, ed. F. L. Cross (London 1955) 50 und 53; *H.-Ch. Puech* in: E. Hennecke — W. Schneemelcher, a. a. O. I, 166; W. C. van Unnik geht so weit, apodiktisch zu behaupten: „The author of the Gospel of Truth was Valentinus himself" (in: The Jung Codex, ed. F. L. Cross, 99). K. Grobel schließt sich dieser Meinung an (a. a. O. 26), während *J. E. Ménard* die zweite Schrift des Codex Jung für einen homiletischen Kommentar zum valentinianischen Evangelium Veritatis hält (L'Évangile de Vérité [Paris 1962] 27).

[15] H.-M. Schenke, a. a. O.

[16] Zu dem Emendationsvorschlag von: sarx ensmat („Fleisch der Ähnlichkeit" = Scheinleib) als Bezeichnung für den Leib Christi in: smat ensarx („Fleischesgestalt") vgl. H.-M. Schenke, a. a. O. 46; *S. Arai*, Die Christologie des Evangelium Veritatis (Leiden 1964) 85.

vorausgesetzten Systems an primär sinntragenden Stellen verarbeitet, so daß zu fragen wäre, für welches Modell einer gnostischen Richtung jene Mythologumena, die im EV entscheidende Bedeutung zu haben scheinen, als fundierend angesetzt werden können. Das Mythologumenon von der Erlangung der Gnosis ist natürlich zu allgemein, da es allen gnostischen Richtungen zugrunde liegt. Dagegen läßt sich mit *H. Jonas*[17] eine Spekulation, der im Valentinianismus überhaupt fundierende Bedeutung zukommt, auch im EV als grundlegend nachweisen, und zwar handelt es sich um die Vorstellung, daß die ganze außerpleromatische Schöpfung (d. h. der „Mangel") am Anfang der Entwicklung durch Unwissenheit (Agnoia) entstanden ist und in gegenläufiger Bewegung durch Erkenntnis (Gnosis) am Ende wieder aufgelöst sein wird, wobei hier der realitätsstiftende, ontologische Charakter der subjektiven Erfahrung (man vgl. den gnostischen Sophia-Mythos, insbesondere im Valentinianismus) klar zutage tritt. Diese Lehre findet ihren adäquaten Ausdruck in einer Formel des EV und in einer Notiz des Irenaeus über eine nicht näher bezeichnete valentinianische Gruppe (Adv. haer. I, 21, 4). Es handelt sich hierbei um folgende Stellen: „Da einmal das Vergessen entstanden ist, weil sie (scil. die Aionen) den Vater nicht erkannten, so wird dann, wenn sie den Vater erkennen, das Vergessen hinfort nicht mehr entstehen" (Codex Jung 18, 7—11). Die Formel wird in 24, 28 ff. wiederholt, wobei statt „Vergessen" der Terminus „Mangel" (= die außerpleromatische Welt) gebraucht wird. Die Nachricht des Irenaeus, die allerdings in einem ganz anderen Kontext steht, lautet folgendermaßen: „Da nämlich durch Unwissenheit Mangel und Páthos (Leiden, Leidenschaft) entstanden sind, so wird durch Gnosis das ganze aus der Unwissenheit stammende System (scil. die Schöpfung) aufgelöst, so daß also die Gnosis die Erlösung des inneren Menschen ist" (Adv. haer. I, 21, 4).

Die von H. Jonas beigebrachte Parallele ist zwar ein deutlicher Aufweis valentinianischer Bezugsstellen, die ihm erlauben, das EV in das Begriffsschema eines Valentinianismus einzuordnen. Damit aber sind die Beziehungen nur nominaliter definiert; ein historisch-genetischer Zusammenhang wird jedoch bei der besonderen Quellenlage der Gnosis durch Aufreihung in solcher Art dargestellter Invarianten wohl schwerlich zu leisten sein, da ja die Konstituentien der aufgewiesenen Parallelen weitgehend im Dunkel bleiben. Und es ist kaum ratsam, diese Konstituentien durch eine ins Auge fallende Parallelität in der Zeugnisschicht ohne weiteres als evident anzunehmen. Nachdem man sich aber im klaren ist, daß man eine Definition *nur* nominaliter geleistet hat, kann man allerdings sagen, daß das EV eine Spielart des Valentinianismus ist. Der bloße Aufweis von valentinianischen Parallelstellen kann jedoch nicht beanspruchen, eine zureichende Erklärung für den Konstitutionsprozeß des EV zu sein.

Auch die dritte Schrift des Codex Jung, „Der Logos über die Anástasis", konnte bereits ediert werden[18]. Im Zentrum dieses in Briefform abgefaßten Textes, der neben manchen Unterschieden auch wesentliche Parallelen zum EV aufweist, steht eine gnostische Bestimmung des Begriffes „Anástasis". Es handelt sich um die „pneumatische Anástasis" (45, 40 f.), die hier im Empfange der erlösenden Gnosis besteht. Dieses Theologumenon führt zwar in die Nähe des Valentinianismus (vgl. Clemens von Alexandria, Excerpta ex Theodoto 7, 2), aber diese Zuordnung ist nicht eindeutig, da der gnostische Begriff der Anástasis nicht allein auf die Valentinianer beschränkt ist (vgl. Irenaeus, Adv. haer. I, 23, 5: Menander). Die Herausgeber möchten auch den „Logos über die Anástasis" dem Valentinos selbst oder zumindest einem Valentinosschüler zuweisen[19], doch ist hier diese Annahme

[17] Vgl. Gnomon 30 (1960) 327—335.

[18] De Resurrectione (Epistula ad Rheginum), ed. *M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. C. Till,* adiuvantibus *R. McL. Wilson, J. Zandee* (Zürich 1963).

[19] De Resurrectione, a. a. O. XXXIII.

mit denselben — wenn nicht mit größeren — Schwierigkeiten belastet wie im Falle des EV. Eine genaue Bestimmung des „Logos" in seinem Verhältnis zum EV im besonderen und zur Gnosis im allgemeinen mag weiterer Forschung vorbehalten bleiben.

Die größte Bedeutung von den bisher publizierten Schriften erlangte jedoch zweifellos das Evangelium nach Thomas des Codex II[20], und zwar wegen seiner Relevanz für die neutestamentliche Wissenschaft, so daß die einschlägige Literatur in wenigen Jahren zu einer schwer übersehbaren Masse angeschwollen ist. Zunächst steht im Mittelpunkt der Diskussion die Frage, ob in dieser Logiensammlung, die ja neben bereits bekannten und unbekannten Agrapha eine große Menge von Material bietet, das den Synoptikern in mehr oder weniger hohem Grade nahesteht, eine von den Synoptikern *unabhängige* Überlieferung greifbar wird, die von einer vor- und außerkanonischen Stufe der Evangelientradition abhängt. Aus dieser Annahme ergibt sich dann das Problem des Verhältnisses einer solchen Tradition zu den synoptischen Evangelien.

Die Meinungen sind hier naturgemäß geteilt, und die extremen Positionen, zwischen denen sich die Forschung bewegt, werden einerseits durch die in dieser Ausschließlichkeit unhaltbare Behauptung markiert, kein Logion des Thomasevangeliums könne beanspruchen, eine ursprünglichere Fassung als die synoptischen Parallelen zu bieten[21]. Andererseits kann sich die Behauptung, daß im Thomasevangelium auch eine *unabhängige* Überlieferung greifbar werde, die in eine vorsynoptische (bzw. außersynoptische) Schicht zurückreiche, bisweilen in der Literatur zu der Ansicht zuspitzen, Pseudo-Thomas habe die Synoptiker wahrscheinlich überhaupt nicht benützt[22]. Ein Vergleich des koptischen Textes der synoptischen Evangelien mit jenen Logien des Thomasevangeliums, die Ähnlichkeit mit synoptischen Logien aufweisen, scheint jedoch mit sehr großer Wahrscheinlichkeit zu ergeben, daß Pseudo-Thomas die synoptische Tradition vielfach benutzt hat, daß aber in etlichen Fällen das Vorliegen einer von den Synoptikern unabhängigen Tradition durchaus nicht auszuschließen ist[23]. Neben der mit großem Eifer vorgetriebenen Erforschung des Thomasevangeliums vom Gebiete der neutestamentlichen Wissenschaft aus stehen die Versuche der Einordnung unserer Schrift in den Zusammenhang der uns bekannten gnostischen Gruppen (hier kommen vor allem Naassener und Valentinianer in Frage) und der Aufweis der Theologie des Pseudo-Thomas[24] begreiflicherweise noch etwas im Hintergrund.

Im Jahre 1962 wurden die in der Chenoboskion-Bibliothek erhaltenen drei Versionen des Apokryphon des Johannes, eines der wichtigsten Originaldokumente

[20] Evangelium nach Thomas, koptischer Text herausgegeben und übersetzt von *A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. C. Till* und *Yassah Abd Al Masih* (Leiden 1959). Vgl. auch folgende Übersetzungen: *J. Doresse,* L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus (Paris 1959); *R. M. Grant - D. N. Freedman,* The Secret Sayings of Jesus (Garden City - New York - London and Glasgow 1960). Die Übertragung des Thomasevangeliums, die dieses Buch bietet, wurde von *W. R. Schoedel* verfaßt. — Der Titel der deutschen Ausgabe lautet: Geheime Worte Jesu — das Thomas-Evangelium (Frankfurt a. M. 1960). Hier und in: W. C. van Unnik, a. a. O., wurde die Übersetzung des Thomasevangeliums von *H. Quecke* besorgt.

[21] *K. Th. Schäfer* in: Bibel und Leben I (1960) 70.

[22] *Cl. H. Hunzinger* in: ThLZ 85 (1960) 843 f.; *J. B. Bauer,* Studia Evangelica III, in: TU 88 (Berlin 1964) 314.

[23] *W. Schrage,* Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen (Berlin 1964) 9; vgl. auch *J. Kosnetter,* Wissenschaft im Dienste des Glaubens (Wien 1965) 29 ff.

[24] Vgl. vor allem *B. Gärtner,* The Theology of the Gospel of Thomas (London 1961); *E. Haenchen,* Die Botschaft des Thomas-Evangeliums (Berlin 1961). *R. McL. Wilson,* Studies in the Gospel of Thomas (London 1960).

der Gnosis, veröffentlicht[25]. Von diesen drei untereinander in verschiedenem Grade abweichenden Paralleltexten bietet der Codex III eine kürzere, die Codices II und IV hingegen eine längere Version. Ein vierter koptischer Paralleltext entstammt dem schon eingangs erwähnten Papyrus Berolinensis 8502, welcher der kürzeren Version nahesteht und von *W. Till* im Jahre 1955 veröffentlicht wurde[26]. Unser Apokryphon ist nicht zuletzt deshalb von so großem Wert für die Forschung, weil sich bereits bei Irenaeus Adv. haer. I, 29 ein kurzes Referat über den ersten Teil dieser Schrift findet. Der Häresiologe wird hier wohl einen griechischen Urtypus des Textes vor sich gehabt haben, der dann auch den uns bekannten vier koptischen Übertragungen letztlich zugrunde gelegen haben mag. Das Werk, das der Richtung der Barbelognosis zugehört und durch das Alter der in ihm verarbeiteten Traditionen sowie durch die Geschlossenheit seiner Darstellung besonders bedeutsam ist, muß also wohl schon um die Mitte des 2. Jh. wenigstens in seiner Grundstruktur vorhanden gewesen sein. Die Frage nach dem Verhältnis der Paralleltexte zueinander sowie zur Vorlage des Irenaeus kann noch nicht entschieden werden, da das Problem außerordentlich vielschichtig ist. Jedenfalls können wir eine Untersuchung aller dieser Fragen aus der Feder M. Krauses erwarten[27].

Im Jahre 1963 endlich wurde das Evangelium nach Philippus, eine weitere Schrift des Codex II, die — wie das Thomasevangelium — bereits durch die Reproduktionen des Labibschen Tafelbandes bekannt gewesen war, in einer Edition vorgelegt[28]. Dieses Evangelium ist nicht identisch mit der von Epiphanius (Pan. 26, 13) genannten gnostischen Schrift gleichen Titels. Der Name des Apostels dürfte in unseren Text, der eher ein Florilegium gnostischer Gedanken als eine zusammenhängende Abhandlung ist, wahrscheinlich später eingefügt worden sein. Unser Philippusevangelium zeigt in etlichen Punkten deutliche Parallelen zu valentinianischen Lehren, so im Sophia-Mythos (z. B. 107, 31; 108, 10—12), und setzt zum Verständnis mehrerer Stellen valentinianische Lehren voraus (z. B. 106, 11 ff.). Auch Erweiterungen valentinianischer Spekulationen scheinen vorzuliegen (z. B. die Lehre von Maria Magdalena als der Paargenossin des irdischen Jesus: 107, 6 ff.). Besonders interessant ist — neben Zeugnissen für eine Reihe gnostischer Sakramente, wie Taufe, Salbung und Eucharistie — vor allem das Material, das unsere Schrift für das Mysterium des Brautgemachs bietet (z. B. 115, 2 ff. 27 ff.), ein Sakrament, das für die valentinianische Schule der Markosier bei Irenaeus, Adv. haer. I, 21, 3 bezeugt ist. Die Erforschung des Evangeliums nach Philippus steht begreiflicherweise ebenfalls noch in den Anfängen, wenn auch

[25] M. Krause und P. Labib, a. a. O. Vgl. auch: Apocryphon Johannis, The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary by *S. Giversen* (Copenhagen 1963).

[26] Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (Berlin 1955).

[27] M. Krause und P. Labib, a. a. O. 37. — Zu den literarkritischen Problemen vgl. *H.-M. Schenke* in: ZRGG 14 (1962) 57 ff.; 352 ff.

[28] Das Evangelium nach Philippos, herausgegeben und übersetzt von *W. C. Till* (Berlin 1963). Es muß bemerkt werden, daß W. Till nur der Labibsche Photoband zur Verfügung stand. M. Krause, der Einsicht in das Original-Manuskript nehmen konnte, berichtigt die Lesungen Tills an vielen Stellen (Zeitschrift für Kirchengeschichte I/II [1964] 168 ff.). Die erste Übersetzung des Philippos-Evangeliums ins Deutsche fertigte H.-M. Schenke auf Grund der Labibschen Textreproduktion an (ThLZ 84 [1959] 1—26; ferner in: *J. Leipoldt — H.-M. Schenke,* Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi [Hamburg-Bergstedt 1960] 31—65). Hier ist auch die mit Einleitung und Kommentar versehene Übersetzung von *R. McL. Wilson* (The Gospel of Philip [London 1962]) zu nennen sowie die Übertragung von *J. E. Ménard* (L'Évangile selon Philippe [Paris 1964]), der eine umfassende Einführung vorangestellt ist.

schon etliche interessante Untersuchungen zu Einzelproblemen veröffentlicht werden konnten[29].

Die 5. Schrift des Codex II schließlich (von den Herausgebern „Schrift ohne Titel" genannt) wurde von *A. Böhlig* und *P. Labib* im Jahre 1962 publiziert[30]. Dieser Text verarbeitet eine Fülle verschiedenartiger Stoffe. Zunächst sind hier Vorstellungen aus dem griechischen Bereich zu nennen, so: Chaos, Tartaros, Eros (Theogonie des Hesiod) oder das Märchen von Amor und Psyche (Apuleius). Der jüdische Bereich ist besonders deutlich vertreten: starke alttestamentliche Bezüge liegen vor, vor allem in der Urgeschichte; ferner kann man einen reichlichen Gebrauch der in der Gnosis so beliebten Henoch-Literatur feststellen, und auch hebräisch-aramäische Wortspiele fehlen nicht.

Auch die ägyptische Mythologie ist u. a. durch die in der hellenistischen Welt weitverbreitete Sage vom Phönix, der hier als Symbol des Paradieses verstanden wird, repräsentiert.

Für die Geschichte des Manichäismus ist es nicht uninteressant, daß unsere Schrift eine Version des sogenannten Mythos der Verführung der Archonten bietet (156, 2—158, 1).

Aber auch christliche Elemente sind deutlich vorhanden: Jesus Christus, das Abbild des Sotér, der sich in der Ogdoás (Achtheit) befindet (153, 26 f.), weilt in der Hebdomás (Siebenheit) bei Sabaoth, der sich von seinem Vater, dem bösen Demiurgen, abgewandt und dafür ein eigenes Reich erhalten hat[31] (153, 25—29). Ferner begegnen uns auch Zitate aus den Synoptikern (z. B. Mt 10, 26 in: 173, 17 ff.).

Obwohl die Schrift eine so große Menge verschiedenartigen Materials verarbeitet, macht sich in der Behandlung und Interpretation des verwendeten Stoffes doch ein deutlicher übergreifender Sinnzusammenhang bemerkbar, der in der Entwicklung der gnostischen Fundamentalprobleme (die Fundierung des anthropologisch-soteriologischen Ansatzes) gründet. So stellt sich dieser Text als ein Versuch dar, gnostische Weltanschauung einheitlich und überzeugend zu explizieren. Trotz ihrer Nähe zu anderen Schriften der sogenannten christlichen Gnosis (bes. zur „Hypóstasis der Archonten")[32], ist diese Schrift wohl noch nicht eindeutig einer bestimmten Schulrichtung zuzuweisen.

Nicht unberechtigtes Aufsehen erregte die Veröffentlichung des Großteiles der in Codex V enthaltenen Schriften[33]. Die erste Schrift dieser Edition (Cod. V, 17—24), die wenig bedeutende Apokalypse des Paulus (nicht identisch mit dem bekannten Apokryphon desselben Namens), handelt vom Aufstieg des Apostels in den zehnten Himmel und verwertet hauptsächlich das innerhalb und außerhalb der Gnosis weitverbreitete Motiv der Himmelsreise der Seele.

---

[29] Z. B.: *Robert M. Grant*, The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip, in: Vigiliae Christianae 15 (1961) 129—140; *E. Segelberg*, The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System, in: Numen 7 (1960) 189—200.

[30] Die Koptisch-Gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi, im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von *A. Böhlig* und *P. Labib* (Berlin 1962).

[31] Man beachte hier die Spaltung der Gestalt des alttestamentlichen Demiurgen in den verworfenen Archigenétor und seinen Sohn Sabaoth, der Buße tut und sich der Lichtwelt zuwendet.

[32] „Die Hypóstasis der Archonten" ist eine noch nicht edierte Schrift des Codex II, die aber in dem mehrfach erwähnten Labibschen Photoband zugänglich ist und von *H.-M. Schenke* übersetzt wurde (ThLZ 83 [1958] 661—670; J. Leipoldt - H.-M. Schenke, a. a. O. 68—84).

[33] Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von *A. Böhlig* und *P. Labib*, Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Halle/Saale 1963). Nur die erste Schrift des Codex V, der Eugnostos-Brief, wurde noch nicht herausgegeben.

Wesentlich größeres Interesse können die beiden Jakobus-Apokalypsen beanspruchen. Wie man weiß, besteht in der Gnosis eine Tradition, die bestrebt ist, Geheimlehren durch Berufung auf Jakobus den Gerechten zu autorisieren (vgl. Hippolyt, Ref. V, 7, 1. Im Logion 12 des Thomasevangeliums wird Jakobus der Gerechte als Haupt der Gnostiker legitimiert. In diesem Zusammenhang sei auch auf das noch unedierte Apokryphon des Jakobus des Codex Jung 1—36[34] verwiesen).

Die (erste) Apokalypse des Jakobus (24—44) trägt unverkennbar valentinianisches Gepräge, insbesondere in der Lehre von Sophia und Achamoth (z. B. 35, 7; 36, 6. 8). Auch werden valentinianische Kultformeln verarbeitet (33, 16—34, 18; 34, 26—35, 19), die uns schon aus Irenaeus, Adv. haer. I 21, 5 (Epiphanius, Pan. 36, 3, 2—6) bekannt sind, wobei die Vermutung naheliegt, daß beide Fassungen der Formeln auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen. Ferner wäre für den Gnosisforscher hier auch die in 31, 17—26 vorgetragene doketische Christologie von einigem Interesse.

Die (zweite) Apokalypse des Jakobus (44—63) bietet ein reiches Hymnenmaterial in den Offenbarungsreden. Der Predigt des Jakobus auf den Stufen des Tempels folgt die Beschreibung der Steinigung, die eine genaue Kenntnis der jüdischen Strafvollzugsvorschriften (Traktat Sanhedrin-Makkoth) verrät (vgl. auch den von Hegesipp gegebenen Bericht über das Martyrium des Jakobus bei Eusebius, Hist. eccl. II, 23, 4—18).

Der Charakter des Werkes ist zweifellos gnostisch, so handelt z. B. ein langer Abschnitt (51, 19 ff.) vom Demiurgen, der sich fälschlich für den einzigen Gott hält (56, 26—57, 1; vgl. Is. 46, 9 LXX) — eine aus zahlreichen gnostischen Texten bekannte Blasphemie des Weltschöpfers. Das gnostische Gepräge ist jedoch zu allgemein, als daß man die Apokalypse jetzt schon einer bestimmten Schule zuweisen könnte.

Die letzte Schrift des Codex V, die Apokalypse des Adam (64—85; eigentlich: „Die Offenbarung, die Adam seinen Sohn Seth lehrte", 64, 2 f.), ist von größter Wichtigkeit für die Erforschung der Gnosis wegen der Vielzahl religionsgeschichtlicher Parallelisierungsmöglichkeiten, die dieser Text bietet. Neben zahlreichen jüdischen Elementen — besonders in der Urgeschichte — werden auch Motive greifbar, die mit Täuferkreisen in Zusammenhang zu stehen scheinen, wobei zu beachten ist, daß für die mandäische Gnosis ein ursprunghafter Zusammenhang mit vorchristlichen heterodox-jüdischen Täuferbewegungen wahrscheinlich gemacht wird. In unserer Schrift wird die Taufe aber spiritualisiert und mit der Gnosis gleichgesetzt (85, 25 f.), mit der auch der Begriff eines vergeistigten Gesetzes parallelisiert erscheint (85, 3 ff.). Vor allem enthält der in 77, 27 eingefügte Exkurs über die vierzehn Geburtsgeschichten des Erlösers (hier „Phostér" = „Erleuchter" genannt) auch Material iranischer Provenienz (z. B. die Geburt des Mithra 80, 13; 24—25). Allerdings kann der in diesem Exkurs verarbeitete Stoff kaum einen Fingerzeig auf die reale Entstehung der Gnosis geben, vielmehr zeigt er, welche Vorstellungen von Erlösergeburten dem Autor im Rahmen des hellenistischen Synkretismus bekannt geworden sind, die dann durch die Konzeption der Aussage eines letzten, des vierzehnten, des „königslosen" Geschlechtes (d. h. des Geschlechtes der eigentlichen Gnostiker, vgl. Sophia Jesu Christi 92, 6—7, Hipp., Ref. V, 8, 2. 30 und die Schrift ohne Titel des Codex II, 173, 2) überboten werden. Der Exkurs gibt also eher einen Hinweis für die Wanderung der Topoi als für das genetische Konstitutionsproblem der Gnosis. Dagegen sind die jüdischen Parallelen besser geeignet, Fingerzeige auf einen konkreten historischen Ursprung zu geben, zumal ja auch mandäische Parallelen feststellbar sind.

[34] Vgl. E. Hennecke - W. Schneemelcher, a. a. O. I, 245—249.

Ein sehr wesentliches Problem, das die Adamsapokalypse für die Herausgeber bildet, ist die Frage nach dem vorchristlichen Charakter dieser Schrift. Da die Forschung schon seit geraumer Zeit die Existenz einer vorchristlichen Gnosis in Erwägung zieht, sei dieses Problem, das seit neuestem auch im Zusammenhang mit der Adamsapokalypse diskutiert wird, an dieser Stelle als Abschluß der Übersicht, die wir gegeben haben, ausführlicher behandelt.

A. Böhlig hat an mehreren Stellen der Auffassung Ausdruck verliehen, daß man es in dieser Apokalypse tatsächlich mit vorchristlicher Gnosis zu tun habe. So vertritt er die Meinung, daß wir hier „an einem Original in die vorchristliche Gnosis vorstoßen können", und sagt ferner: „Die Schrift stammt aus vorchristlicher Gnosis." [35] Ferner ist Böhlig der Ansicht, der Text weise „auf einen vorchristlichen Ursprung aus jüdisch-iranischer Gnosis hin" [36]. Diese Aussagen scheinen in der Feststellung Böhligs ihre letzte Fundierung zu erhalten, die Adamsapokalypse enthalte „keine Erwähnung Jesu bzw. Christi. Die einzige Stelle, die als Anspielung aufgefaßt werden könnte, ist, ... anders aufzufassen und läßt sich auch (sic!) vorchristlich erklären." [37] Es handelt sich hier um jene Stelle, in der das Verhalten des Demiurgen und seiner Kräfte gegenüber dem auf Erden erscheinenden Phostér geschildert wird. Der Demiurg muß anerkennen, daß der Phostér („dieser Mensch": 77, 6) doch „höher" ist als er selbst und seine Kräfte (77, 6—7), und wird gegen den Erleuchter „einen großen Zorn erregen" (77, 8). Die Kräfte aber werden den Phostér nicht sehen (77, 14—15) und werden „das Fleisch des Menschen, über den der Heilige Geist gekommen ist, strafen" (77, 16—18).

Die Mächte halten den Namen des Erlösers für einen Irrtum (wörtlich: „behandeln ihn als Irrtum") und fragen: „Woher ist er (scil. der Irrtum) [38] oder woher sind die lügnerischen Worte gekommen ..."? (77, 20—25.)

Die beiden hier erwähnten Motive (der Erlöser wird von den Mächten nicht erkannt, und die Mächte bewirken seine Passion — man vgl. 1 Kor. 2, 8) sind uns aus Texten bekannt, die eindeutig in den Rahmen der christlich-häretischen Gnosis gehören. So berichtet Irenaeus in seinem Referat über ein ophitisch-sethianisches System (Adv. haer. I, 30, 13), daß hier die Mächte über den Erlöser ergrimmten und Jesus kreuzigten. Das sogenannte Evangelium Veritatis erzählt, wie die demiurgische Pläne („Irrtum") über Jesus erzürnt ist und ihn verfolgt (Codex Jung 18, 22—23), worauf Jesus an ein Holz genagelt wird (ebd. 18, 24). In der ersten Jakobusapokalypse des Codex V wird Jesus von den Archonten getötet (31, 23 f.), während das Volk der Juden an seinem Tode unschuldig ist (31, 21—22). In der Pistis Sophia bringen die Archonten Verfolgung über die zwölf Apostel, in denen sich die Kräfte der zwölf Erlöser des ersten Mysteriums verkörpert haben [39]. Ferner sagt hier Jesus von sich: „Und nicht haben mich die Archonten der Aionen erkannt, sondern sie dachten, daß ich der Engel Gabriel wäre." [40] Aber auch in der simonianischen Gnosis findet sich der verbreitete Topos, daß der Erlöser den Mächten verborgen ist (Epiphanius, Pan. 21, 2, 4).

---

[35] A. Böhlig - P. Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi, 5 und 95.

[36] Oriens Christianus 48 (1964) 44.

[37] Ebd. 45.

[38] Ich möchte mit Böhlig (109) das Subjekt des Verbums in 77, 23 auf „Irrtum" (77, 22) beziehen. *H.-M. Schenke* (OLZ 61 [1966] 33) faßt die Worte „die Kraft dieses Menschen" (77, 6) als Subjekt auf, eine Konstruktion, die auch ihren guten Sinn hat.

[39] *C. Schmidt - W. Till*, Koptisch-gnostische Schriften, I, 3. Aufl. (Berlin 1959) 7, 4—6.

[40] Ebd. 7, 28—30.

Jedoch auch in nichtgnostischen Schriften begegnen wir jenen Motiven, so in der Ascensio Isaiae 9, 14: „Und der Gott jener Welt wird die Hand gegen seinen Sohn (scil. Christus) ausstrecken, und sie werden Hand an ihn legen und ihn kreuzigen am Holze, ohne zu wissen, wer es ist.“ [41] Und ferner heißt es 10, 11 [42]: „Und keiner von den Engeln dieser Welt wird erkennen, daß du (scil. Christus) mit mir (scil. Gott Vater) zusammen der Herr der sieben Himmel und ihrer Engel bist.“ Und weiter 11, 16 [43]: Er (scil. Christus) war „allen Himmeln und allen Fürsten und jedem Gott dieser Welt verborgen“. Ferner wird in 11, 19 [44] die Kreuzigung auf Einwirkung des Satans zurückgeführt. Des weiteren erzählt Justinus Martyr (Apol. I 54—60), wie die Dämonen vergeblich versuchten, das Mysterium der Erlösung zu erkennen und zur Irreführung der Menschen lächerliche Mythen erzeugten.

A. Böhlig ist zwar bereit, in der oben zitierten Stelle der Adamsapokalypse (77, 16—18) eine „Vorstellung vom leidenden Heiland“ zu sehen, bezieht sie aber nicht auf das Leiden Christi, sondern auf eine „ältere Vorstellung vom leidenden Messias“ [45], um dann auf Grund der Tatsache, daß die Adamsapokalypse jüdisches und iranisches Material verarbeitet, hier die Gleichsetzung des Messias mit Sošyant, dem dritten Sohne Zarathustras, zu finden [46]. Um aber diese Synthese — als eine vorchristliche — wahrscheinlich zu machen, müßte es im Judentum in vorchristlicher Zeit die Vorstellung vom leidenden Messias gegeben haben. Eine solche Vorstellung aber findet sich im Judentum nicht vor dem 2. Jh. n. Chr. Die älteste Nachricht von diesem Messias aus dem Hause Joseph bringt eine Baraita Sukka 52 a [47]. Die Auffassung von einem vorchristlichen leidenden Messias im Judentum hingegen beruht lediglich auf sehr bestreitbaren religionsgeschichtlichen Konjekturen. Es scheint mir somit wesentlich wahrscheinlicher, in der umstrittenen Stelle der Adamsapokalypse eine Anspielung auf Jesus bzw. Christus zu sehen, um so mehr auch, als ja dort vom „Fleische des Menschen“ und vom „Heiligen Geist“ die Rede ist (77, 16—17). Daraus ergibt sich aber, daß die Schrift nicht rundweg als ein Spezimen vorchristlicher Gnosis anzusehen ist, wenn auch nicht bestritten werden soll, daß in ihr vorchristliche oder doch — vorsichtiger formuliert — außerchristliche Traditionen von Gnosis greifbar werden können.

Wir stehen nun am Ende unserer Skizze und stellen rückschauend fest, daß bereits zwölf der insgesamt 51 Schriften des Chenoboskion-Fundes ediert vorliegen, während der koptische Text einer weiteren Schrift, der „Hypostase der Archonten“, im Labibschen Photoband zugänglich ist. Es wäre zu hoffen, daß die Veröffentlichung weiterer Texte, die sich schon in Vorbereitung befindet [48], nicht allzulange auf sich warten läßt.

Die in unserer kurzen Übersicht umrissenen Probleme wollen wir abschließend in einem Résumé zusammenfassen und versuchen, am Maßstab des erreichten

[41] E. Hennecke - W. Schneemelcher, a. a. O., II, 464.
[42] Ebd. II, 465.
[43] Ebd. II, 467.
[44] Ebd. II, 467.
[45] Oriens Christianus 48 (1964) 47, in dem er auf Jeremias, „pais theou“, in: ThWb V, 676 ff. verweist.
[46] Oriens Christianus 48 (1964) 47.
[47] Vgl. *K. Schubert*, Die Religion des nachbiblischen Judentums (Wien 1955) 69.
[48] Die Schriften „Die Exegese über die Seele“, „Das Buch des Athleten Thomas“ aus Codex II und die acht in Codex VI enthaltenen Schriften sollen ediert werden in: *M. Krause* und *P. Labib*, Gnostische und hermetische Schriften in Codex II und Codex VI (ADIK, Koptische Reihe II). Die „Hypostase der Archonten“ wird wahrscheinlich *J. M. Plumley* publizieren (vgl. *M. Krause* in: ZKG I/II [1964] 168, Anm. 3 und 7).

Standes der Wissenschaft bezüglich der Bedeutung der edierten Schriften für die weitere Forschung einige Akzente zu setzen.

Dabei haben wir zu unterscheiden einmal die Koptologie als vorwiegend linguistische Disziplin und zum anderen die Gnosisforschung inklusive ihrer Grenzgebiete (Neutestamentliche Wissenschaft, Geschichte der Alten Kirche, Wissenschaft vom Judentum, allgemeine und vergleichende Religionswissenschaft).

Die Bedeutung des Fundes für die koptische Linguistik liegt in der Vermehrung des für das 4. Jh. nur spärlich vorhandenen paläographischen Materials. Weiterhin erweisen sich die Texte als sehr fruchtbar für die Dialektforschung: für das Subachmimische stehen drei Codices zur Verfügung, während uns die zehn übrigen Papyrusbücher reiches frühes sahidisches Material mit achmimischen und subachmimischen Einschlägen bieten. Der koptische Wortschatz wird durch neue Worte vermehrt und die Lehnwortforschung erweitert.

Ist das Thomasevangelium besonders für die Synoptikerforschung von großer Wichtigkeit, so dürfen wir hoffen, daß die Chenoboskion-Bibliothek wenigstens indirekt (durch Rückdatierung, d. h. Herausschälung früher Traditionsstücke gnostischer Schriften) vielleicht auch einiges Licht in das Dunkel werfen wird, das über der Geschichte des frühen Christentums in Ägypten liegt.

Durch die aufgefundenen Originalquellen sind wir in der Lage, die patristischen Zeugnisse zu überprüfen und zu ergänzen; die Häresiologen griffen ja unter ganz bestimmten — meist polemischen — Voraussetzungen solche Aspekte der Gnosis heraus, die für sie in der gegebenen Situation wichtig und manipulierbar waren. So ist der Fund von Nag Hammadi auch für die dogmengeschichtliche Forschung relevant, da Tendenzen der Ketzerbestreiter am nicht tendenziös verstellten Material gemessen werden können.

Für die Gnosisforschung selbst haben die Funde von Nag Hammadi unseren Quellenbestand entscheidend bereichert, soviel man bis jetzt sehen kann, hauptsächlich für den Umkreis der sogenannten christlich-häretischen Gnosis (vor allem: sethianische, barbelognostische, valentinianische Schulrichtungen). Besonders ist die jüdische Komponente der Gnosis deutlich geworden; daneben stießen wir immer wieder auf iranische und hellenistische Elemente. Was jedoch die *historische Genesis* der Gnosis angeht, so haben die neuen Quellen bisher keine einschneidenden Änderungen im Problemhorizont gebracht. Allerdings glauben wir, daß auf Grund des Quellencharakters der neuen Funde die Forschung auch in der Fassung des Ursprungsproblems differenziert werden könnte. Denn anders als ein Bericht aus zweiter Hand fordert eine Quelle zu einer Motivsichtung heraus, bei der — besonders im Hinblick auf das ungeklärte Ursprungsproblem — folgendes grundsätzlich zu bemerken wäre:

1. Tritt ein bestimmtes Motiv häufig auf, so läßt es noch keinen unmittelbaren Schluß auf die Genesis des Sinnzusammenhanges (hier: der Gnosis) zu, innerhalb dessen es steht, selbst dann noch nicht, wenn es eine zentrale Stelle einnimmt. In unserem Falle bedeutet das: Die Gnosis muß nicht aus dem Milieu stammen, aus dem die Motive stammen, die quantitativ bevorzugt werden oder die eine zentrale Stelle in der Sinnkonstruktion innehaben. Es ist nämlich durchaus möglich, sich innerhalb eines „gnostischen" Motivationshorizontes eines irgendwie passenden Motivs aus einem anderen Motivationshorizont zu bedienen, um es umzudeuten und sich entsprechend anzueignen.

2. Einen gnostischen Motivationshorizont (z. B. „gnostische Daseinshaltung") *ein für allemal* vorauszusetzen, halten wir freilich für problematisch, wenn die Möglichkeit besteht, daß Vorstellungen, Topoi, Philosophumena oder Theologumena bestimmter *nichtgnostischer* Herkunft eine schon geprägte oder nur vorgeprägte Gnosis beeinflußt und dadurch eine weitere Entwicklung dieser Gnosis, auch im

Sinne von Praxis, veranlaßt haben könnten. Gnosis wäre hier also erst zu dem geworden, was wir quellenmäßig vor uns haben. Denn Sprache — und um diese handelt es sich ja — kann einen neuen Sinn aufleuchten lassen und in der Deutung des „Daseins" wirksam werden sowie bestimmte Verhaltensweisen bedingen.

3. Schließlich könnte es möglich sein, daß Motive, die sich ursprünglich einer bestimmten Region zuweisen lassen, den Menschen, die unsere Schriften verfaßten, lasen und sich nach ihnen motivierten, herkunftsmäßig unbekannt und uninteressant waren: als Topoi nämlich, die weit und breit tradiert wurden, die zum Bildungsarsenal des spätantiken Menschen gehörten und die im Hinblick auf eine aufzuweisende genuine Gnosis bisweilen nur ausschmückenden Charakter hatten.

Eine Erforschung der Gnosis, die sich historischer und auch soziologischer Methoden bedient, begegnet deshalb großen Schwierigkeiten, weil die Quellen dafür wenig geeignet erscheinen. Einer tiefenpsychologischen und auch philosophischen Deutung jedoch stehen sie durchaus offen. Sicher bleibt, daß die Motivgeschichte auch weiterhin einen zentralen Platz innerhalb der Gnosisforschung behaupten wird, und so bedeuten die neuen Quellen besonders für eine an ihnen in dieser Hinsicht zu leistende Erschließung eine große Bereicherung.

Hegel-Bücher 1961-1966

Ein Auswahlbericht (2. Teil)

Von Walter Kern, S. J.

Diese erste Fortsetzung des Berichts über ein Halbdutzend Jahre Hegel-Literatur wird sich mit einer Reihe von Gesamtdarstellungen der Philosophie Hegels zu beschäftigen haben. Da der erste Berichtsteil über Textausgaben und Einführungsschriften[1] die Neuauflagen von Hegel-Werken in deutscher Sprache, in Kompensation der geringen qualitativen Bedeutung der letztjährigen Editionen, quantitativ vollständig zu referieren versprach, sind hier zunächst einige einschlägige Titel nachzutragen. Ende 1966 erschien als Auftakt einer neuen Reihe „Theorie 1" des Suhrkamp-Verlages ein von *Jürgen Habermas* herausgegebener Band *„Politische Schriften"* Hegels[2]. Der hauptsächliche Inhalt, in der Textgestalt der Ausgaben von Lasson und Hoffmeister: die Schriften über die Verfassung Deutschlands, die Verhandlungen der württembergischen Landstände und die englische Reformbill. Schon die Entstehungsdaten 1802—1817—1831 zeigen, wie der Herausgeber im Nachwort (343—370) hervorhebt, daß Hegel sich zeitlebens mit politischer Publizistik beschäftigte. Das ist begründet in seinem System; zumal die Philosophie des objektiven Geistes „hat sich am Anspruch einer Theorie des gegenwärtigen Zeitalters zu bewähren: eben daran, die zeitgenössische Situation welthistorisch zu begreifen" (344). Die politischen Schriften besitzen darüber hinaus offensichtlich die Intention, die Wirklichkeit zu verändern; obwohl sie, zumeist gar nicht von Hegel selber veröffentlicht, keine unmittelbare Wirkung erlangten. Wie aber läßt sich diese Intention vereinbaren mit der Theorie Hegels, die diesen Anspruch als eitel verwirft? Eigentlich, so beantwortet H. (351 ff.) die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis, kann es für Hegel nicht darum gehen, die objektive Wirklichkeit zu verändern, in die sich die Vernunft immer schon eingebildet hat, sondern nur die menschlich-subjektiven Abstraktionen, die die Wirklichkeit verkennen. Aber eben: die politischen Gelegenheitsarbeiten Hegels kümmern sich um die systematische Position nicht, und das mache ihren Reiz aus. Sie wollen belehren, auf ihre je verschiedene Weise. Der frühe Hegel will erreichen, daß die Herrschenden der Gewalt des Schicksals, das so oder so eintrifft, durch den zuvorkommenden Mut der Reform die Gewaltsamkeit nehmen. Später, und zwar schon ab 1802, erscheint die Reflexion über das Schicksal zur Nachträglichkeit verurteilt, die Verwirklichung ihres kritischen Vorgriffs ist allein von hinzutretender despotischer Macht zu erhoffen; und — schon 1806! — gehe die Kritik in bloße Kontemplation über, trotz nachgeschobener Änderungsvorschläge. Die Julirevolution von 1830 allerdings scheine Hegels Vernunftvertrauen so sehr zu erschüttern, daß er nochmals die Praxis zu beeinflussen versuche, im Widerspruch zu seinem System, nun aber „gegen den lebendigen Geist der sich fortzeugenden Revolution" (369). Die Fragen, wo Hegels System zu orten sei auf der Positionsskala zwischen Revolution und Restauration (nach H. ziemlich weit rechts) und wiefern Hegel gelten könne als

[1] Vgl. ThPh 42 (1967) 79—88.

[2] G. W. F. Hegel, Politische Schriften (Theorie 1). 8° (374 S.) Frankfurt a. M. 1966, Suhrkamp. 8.— DM. — 346, 22: 1797; 347, 12: 1799. Zur Literatur (372 ff.): von Heller Nachdruck 1963; von Hook neu eingeleitete Neuauflagen 1962 und 1966; Kojève nur z. T. deutsch übersetzt; Weil 1950 (und ²1966); zum Neudruck von Haym und zur deutschen Übersetzung von Marcuse hier später.

Theoretiker des modernen bürgerlichen Bewußtseins (vgl. 361 ff.) — der gar schon Marx ohnmächtig vorausahnt (368) —: diese sehr kontroverse und sehr aktuelle Problematik muß aufgeschoben werden bis zur Besprechung der Bücher zur Rechts- und Staatsphilosophie Hegels. — Ein Faksimile-Neudruck eines von *Heinrich Bartsch* 1844 veröffentlichten Registers zu den *Ästhetik*vorlesungen Hegels[3] mit, wie der ursprüngliche Titel besagt, „Verweisungen auf dessen sämtliche übrige Werke", außerdem auch auf zwei einschlägige Schriften von K. Rosenkranz und F. Th. Vischer, ergänzt das ähnlich umfängliche neue Namen- und Sachverzeichnis von F. Bassenge[4], das sich auf die Ästhetikvorlesungen beschränkt, wird aber auch seinerseits durch dieses ergänzt (vgl. etwa s. v. Abendland, Absolutes, abstrakt). — Schließlich: innerhalb der Glocknerschen Jubiläumsausgabe unveränderte Neuauflagen, und zwar 1961 der *Propädeutik* (Bd. 3) und *Geschichtsphilosophie* (Bd. 11), 1964 der *Phänomenologie* (Bd. 2), *Logik II* (Bd. 5), *Rechtsphilosophie* (Bd. 7), des *„Systems der Philosophie" I* (Bd. 8) und der *Ästhetik I—III* (Bd. 12 bis 14), alles in der 4. Auflage[5]; im Meiner-Verlag 1966er Nachdrucke der Einleitungsvorlesungen zur *Geschichtsphilosophie* und *Philosophiegeschichte* sowie des 1. Bandes der Großen *Logik*[6]; ebenfalls 1966 in Ostberliner Lizenzausgaben des Meiner-Verlages die beiden genannten Einleitungen (mit neuem Vor-, bzw. Nachwort) und die *Enzyklopädie*[7]; und nicht ohne Interesse, solange der 1. Band der großen Neuausgabe der Hegel-Werke noch aussteht, wovon zu Anfang des Berichts über die Textausgaben der Jahre 1961—1966 die Rede war: ein Nachdruck der 1907 von H. Nohl herausgegebenen *Jugendschriften*[8]. — Nicht erfaßt vom Zwang des Vollständigkeitsprogramms, ist doch zu erwähnen die deutsch-französische Ausgabe der Vorrede zur *Phänomenologie*[9], die *Jean Hyppolite* eingeleitet (7—10), übersetzt und erläutert (171—222) hat. Seine Übersetzung von 1939 (^{2}1966!) hat H. durchgehend überholt und, ohne auf relativ gute Lesbarkeit zu verzichten, viel näher am Originaltext gehalten. Zwar sollen die Anmerkungen nur eine einfache Texterhellung als Lesehilfe bieten, ohne die für später vorbehaltene Bezugnahme auf andere Interpretationen. Aber da H. in seinem vorzüglichen Phänomenologiekommentar (von 1946) die Vorrede, abgesehen von einiger gelegentlicher Berücksichtigung (ebd. 42—50), aussparte, ist das neue Bändchen ein nicht eben nur vorläufiger, wertvoller Lückenbüßer. Die Anmerkungen verzeichnen und erörtern auch die Textänderungen — zumeist verdeutlichende Zusätze —, die Hegel 1831 in der

---

[3] Heinrich Bartsch, Register zu Hegels Vorlesungen über die Aesthetik. 8° (X u. 72 S.) Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, Frommann. 12.— DM.

[4] Vgl. ThPh 42 (1967) 81.

[5] Da es sich um die bekannte — einzig vollständige — Hegelausgabe des Frommann-Verlages, Stuttgart, handelt, wird von den detaillierten biliographischen Angaben abgesehen.

[6] Zur Geschichtsphilosophie-Einleitung „Die Vernunft in der Geschichte" vgl. ThPh 42 (1967) 81[15]; nun also: ^{7}1966 (und: 15.—, Ln. 20.— DM). — Zur „Einleitung in die Geschichte der Philosophie" vgl. Schol 37 (1962) 89; nun: ^{4}1966 (und: 17.—, Ln. 22.— DM). Zur „Wissenschaft der Logik" II vgl. ThPh 42 (1967) 80[10]; nun: ^{7}1966 (Bd. I ^{7}1967; und die neuen Preise: 18.50 und 23.50, zus. 38.— DM.

[7] Im Akademie-Verlag, als Philos. Studientexte; zu den einzelnen Bänden: vgl. oben Anm. 6, bzw. Schol 37 (1962) 87 f. (die Preise: 18.—, 16.— und 24.— DM).

[8] Hegels theologische Jugendschriften. Hrsg. von Herman Nohl. Gr. 8° (XII u. 405 S.) Frankfurt a. M. 1966, Minerva. 70.— DM.

[9] Hegel, Préface de la Phénoménologie de l'Esprit (Vorrede zur Phänomenologie des Geistes) (La Philosophie en poche). 8° (224 S.) Paris 1966, Aubier-Montaigne. — Druckfehler im deutschen Text: 14, 18 (histori-schen); 24, 14; 38, 21; 42, 23; 46, 7; 48, 9. 14. 18. 20; 56, 2 v. u.; 60, 7; 66, 15 (anderes); 72, 3. 25. 29; 80, 17 (abge-schnittne); 84, 11; 88, 10; 90, 14; 92, 7; 96, 4 (Hi-storische); 98, 6; 108, 15; 110, 11; 144, 13; 146, 17; 164, 2 v. u. Ist nicht in der Übersetzung 73, 9 das zweite „comme" zu streichen?

ersten Hälfte der Vorrede anbrachte, wobei H. gelegentlich (vgl. 190 29.31) Vorzüge der ursprünglichen Fassung feststellt.

Einführungsschriften und Gesamtdarstellungen (Fortsetzung)

2. Unter den *Gesamtdarstellungen* der Hegelschen Philosophie, die hier in der chronologischen Reihenfolge ihrer Erstveröffentlichung aufgeführt werden, rangiert an erster Stelle eine Anzahl von Nachdrucken und Neuauflagen klassischer Werke, die wichtig geblieben sind, wichtiger als vieles Neue. Als Zeugnisse der Wirkungs- und Deutungsgeschichte Hegels gehören sie zum Grundstock einer Hegel-Bibliothek. Sie bieten, z. T. als erste und einzige Quellen, nötige materiale Information; sie fächern das Spektrum verschiedenartiger Interpretationsentwürfe aus. Es ist zu begrüßen, daß diese Bücher in den letzten Jahren geradezu vollzählig auf den offensichtlich abnahmebereiten Markt kamen. Referiert werden kann darüber mehr summarisch; und der Kenner mag die nächsten drei Seiten überschlagen.

Karl Rosenkranz' „*Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems*“ [10], weniger bekannt als sein Leben Hegels, enthalten mehr Unbekannt-Neues: Sie lassen das dreiteilige System sich spiegeln in den Reflexen, die es im ersten Jahrzehnt nach dem Tod des Meisters fand bei Schülern und Gegnern, bei Braniß, Weiße, Daub und Marheineke, Eschenmayer, Günther u. a., und in R.' eigener Reflexion über all das. Das will sagen: R.' 1840 zu einem Buch vereinte Erläuterungen zu Hegels Logik (17—88), Natur- (89—136) und Geistphilosophie (137—368) sind z. T. sehr ausführliche Besprechungen von zeitgenössischen (anti-)hegelschen Veröffentlichungen, auch von Bänden der Werke-Ausgabe der „Freunde des Verewigten“, nämlich der Geschichtsphilosophie, Ästhetik und Religionsphilosophie (149—251; und 3—15 eine Ankündigung der ganzen Edition als „Allgemeine Charakteristik Hegels“). Besondere Erwähnung verdient die „Probe eines Kommentars zu Hegels Lehre von Raum und Zeit“ (107—136), weil hier sehr früh einläßliche Interpretationsarbeit zu einigen wenigen Paragraphen der Enzyklopädie (^{3}§§ 254—261) geleistet wird auf jene Weise, die ebenso nötig wäre, als sie selten war und ist. Den breitesten Raum aber und wohl auch das größte Interesse beanspruchen die kritischen Erörterungen zur Religionsphilosophie (251—368 [vgl. XXXVI]): Beiträge aus erster Hand zu deren noch zu schreibender Geschichte, zumal bei den Rechtshegelianern (darauf ist zurückzukommen) — wie denn R.' eher widerwilliges Engagement in den „ausgebrochenen Kämpfen“ (VII) zwischen Gunst und Ungunst von „Thron und Altar“ sich unmittelbar-lebendig dokumentiert in der Vorrede dieses Buchs (mit dem Titel „Hegel und seine Schule“) wie auch einige Jahre später in der Vorrede zu „Hegels Leben“. Da der erste Teil dieses Satzes von R. „Nur alle Schüler zusammen sind wieder Hegel gleich; jeder für sich ist eine seiner Einseitigkeiten“ (XXXV) denn doch nicht voll zutrifft, ist auch das vorliegende Buch ebenso und wohl noch mehr ein Zeugnis der Geschichte der Hegelschen Philosophie als eine ihrer Gesamtdarstellungen.

In „*Hegels Leben*“ von *K. Rosenkranz* [11] kommt — wie könnte es anders sein — auch Denken und Lehren Hegels zur Darstellung einer Orthodoxie, die durchaus nicht borniert, wie auch nicht allzu einfallsreich ist (aber das will man in einem solchen Buche ja auch nicht eben). Dem, was der Text an Einmalig-Dokumentarischem enthält, hat R. noch „Urkunden“ (431—566) angefügt, welche die Hauptquelle wurden für die neuen, natürlich vollständigeren Ausgaben wie die „Dokumente zu Hegels Entwicklung“ (1936) oder die „Berliner Schriften“ (1956), beides von J. Hoffmeister herausgegeben. Der erste der Berliner Aphorismen, für die R.

[10] 8° (XXXVI u. 368 S.) Hildesheim 1963, Olms. 44.— DM.

[11] Karl Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Gr. 8° (XXXVII u. 566 S.) Darmstadt 1963, Wissenschaftl. Buchgesellschaft. Für Mitglieder 34.50 DM.

Kronzeuge ist, lautet: „Ein großer Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu explizieren" (555) ...

Auf dasselbe Jahr 1844 geht zurück die erste große kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels von seiten des katholischen Freiburger Theologen *Franz Anton Staudenmaier*[12], eines vom Deutschen Idealismus beeinflußten Denkers von Rang im geistigen Raum der alten Tübinger Schule, der heute zunehmendes theologisches Interesse findet. Auch sein 882seitiges Hegel-Werk hat anerkannte Qualität. St.s umfassende Kenntnis der Denkgeschichte, sein tiefes spekulatives Verständnis vermitteln Gewinn, ob man sich seiner Diagnose auf „logischen Pantheismus" als Grundcharakter des Hegelschen Systems (32 u. ö.) anschließt oder nicht.

Der Gegenpart zu dem Buch aus dem Jahre 1844 von Rosenkranz, dem Vertreter des Zentrums der Hegel-Schule (wozu Interessantes in den „Kritischen Erläuterungen ...": VIII f. XXXVI), ist *Rudolf Haym: „Hegel und seine Zeit"*[13], achtzehn 1857 veröffentlichte „Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie", so der ursprüngliche Untertitel. Das Grundbuch der frühen — mehr im parteipolitischen als geistesgeschichtlichen Sinn — liberalen Kritik an Hegel. Es bietet, bei viel unliberaler Voreingenommenheit, zu einem Zeitpunkt, in dem sich „das Reich der Philosophie in einem Zustand vollkommener Herrenlosigkeit" (4) befand, zu Beginn *unseres* Jahrhunderts also, auch manche dauerhafte Bedenklichkeit zu Hegels Denken, ganz abgesehen von der zügig-angriffigen Präsentierung, die zum Lesen reizt. Das Ziel: „Reduktion des Hegelschen Systems auf historische Elemente" (15), Entmythologisierung, ein intellektuelles Staatsbegräbnis. — Verständlich und bedauerlich: der Nachdruck enthält nicht die der (gegen S. IV: wirklichen) 2. Auflage von 1927 von deren Herausgeber H. Rosenberg beigefügten Stücke: einen Briefentwurf Hayms an Rosenkranz (dort: 471—475 [vgl. 507—509]), einen Aufsatz Hayms zu Hegels 100. Geburtstag (478—485) sowie die Abhandlung Rosenbergs „Zur Geschichte der Hegelauffassung" (510—550); auf die Änderungen Rosenbergs an Hayms Anmerkungen verzichtet man dagegen gern.

Ein dritter stattlicher Band von *Karl Rosenkranz* antwortet nun seinerseits wieder auf das Buch Hayms (wie das unmittelbar-polemischer schon die „Apologie Hegels gegen Haym" 1858 getan hatte). Er entstand anläßlich des ersten Jahrhundertgedächtnisses 1870, und sein Titel *„Hegel als deutscher Nationalphilosoph"*[14] hebt sich bezeichnend ab von dem anderen Jubiläumsbuch „Hegel der unwiderlegte Weltphilosoph" C. L. Michelets, des letzten Mohikaners eines gemäßigt linken Literalhegelianismus. R.' Buch ist Ausdruck seiner Zeit und ihres philosophischen Desinteresses, gegen das es nach besten Kräften angeht: „recht melancholisch ... und jedenfalls defensiv" (nach E. Bloch[15]), dennoch einfach gehaltvoll. Denn obwohl es das Biographische aus dem Hegel-Leben von 1844 voraussetzt und vor allem trotz der schrägen Zielsetzung, Hegel als Klassiker der deutschen Nationalliteratur zu erweisen (4), gibt es eine Gesamtwürdigung Hegels, seiner Ursprünge und Entwicklung, des Wirkens und der Werke, der Stellung in Philosophie und Literatur, der Kritik und dennoch Zukunft seines Systems. Aus dem Gesamtpanorama ragen, wenn schon nicht mächtige Bergmassive, immer wieder nützliche Aussichtshügel, die Einblick, Überblick, Vorblick geben. Beispiele: Die Theologen werden zu dem Hegel der Jugendschriften zurückkommen müssen (40 f.); aber auch, wie dies erst heutzutage, z. B. von G. Lucásc, wiederentdeckt wurde: „Die Politik zog ihn nicht weniger an" (42). Ein verzweifelt mutiges exemplifizierendes

[12] Franz Anton Staudenmaier, Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie. 8° (VIII u. 874 S.) Frankfurt a. M. 1966, Minerva. 130.— DM.

[13] 8° (XII u. 512 S.) Hildesheim 1962, Olms. 40.— DM.

[14] 8° (XXIV u. 347 S.) Darmstadt 1965, Wissenschaftl. Buchgesellschaft. Für Mitglieder 26.70 DM.

[15] Subjekt-Objekt ²1962 (s. Anm. 24) 391.

Wiederlesen schwieriger Logikstellen — allerdings zumeist um zu zeigen, daß sie doch gutes, großes Deutsch seien —: 126 ff. Über den Widerspruch bei Hegel: „Es fiel ihm nicht ein, den Widerspruch für das Wahre zu erklären, denn das Wahre kann sich nicht widersprechen; aber die Begründung alles Lebens, aller Tätigkeit erblickte er darin, daß in der Erscheinung das Entgegengesetzte sich auch bis zum Widerspruch forttreibt, welcher durch seinen Kampf die Einheit manifestiert, in der er zu Grunde geht" (137 [vgl. 265 f. 303—307]). Die Dialektik Hegels kennt außer Triaden auch „Dyaden und Tetraden"[16] (341). Unausgelotet das lakonische Urteil: „Der Gedanke aber, den Begriff der Geschichte selber in das System der Philosophie aufzunehmen, war ein richtiger" (159). Schon eher spielerisch gewagt: die Logik Hegels auf eine halbe Seite (237 f.) zu bringen. Aber auch Vereinfachungen bergen Einprägsam-Richtiges: „Die Familie ist der Standpunkt des Naturstaates ... Die Gesellschaft ist der Standpunkt des Kulturstaates ..." (161). Es wird zugestanden, daß Hegel schwankte und sich täuschte, z. B. ist die fürstliche Souveränität 1821 das erste, abstrakte, 1827 das letzte, konkrete Moment der Staatsgewalt (137); die Kritik besonders an Natur- und Religionsphilosophie ist berechtigt (318). Ein kleines Stück netter Apologetik liegt im Nachweis, was an Hegelwendungen wie: Entäußern, Insichgehen, Vermitteln, Sichauslegen, Rechtfertigen, Aufheben ... in den allgemeinen Sprachgebrauch einging (233 ff.; bes. 238), auch bei den Gegnern Hegels, die durch herausgerissene Stücke wie durch Vogelscheuchen andere von der Lektüre abschrecken (249). Schließlich ein Beispiel für R.' eigene Ausdruckskunst: Es sei ein sonderbarer Vorwurf gegen Hegel, „als opfere er die Welt des blühenden Lebens dem Begriffe als einem öden Hades auf. Kann Hegel das Abstrakte zu etwas anderem machen, als es ist? Ist denn aber dies Abstrakte im Konkreten nicht als seine logische Seele enthalten, gerade wie die Schatten im Hades doch auch nicht schlechthin tot, sondern abgeschiedene Seelen sind, die erst Blut trinken müssen, sich wieder vernehmlich zu machen? Hegel selber nennt die logischen Begriffe reine Wesenheiten, Seelen; und das sind sie auch bei ihm, wie in der Realität; aber was ist die Logik so vieler Logiker? Nicht ein Hades, in welchem lebenbegierige Seelen schweben, sondern ein Kirchhof, auf welchem die Knochen von den Leichnamen der Begriffe wüst durcheinander geworfen sind" (125)[17]. Ob R.' Voraussage nur eine Altershyperbel ist: „Dies Buch von mir wird bleiben" (V)?

Auch die weiteren Etappen der Beschäftigung mit der Hegelschen Philosophie in Deutschland repräsentieren sich in Neuausgaben. Nach einem halben Jahrhundert der Unkenntnis und Mißachtung veröffentlicht *Kuno Fischer* in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" (Bd. 8, 1—2) 1901 *„Hegels Leben, Werke und Lehre"*[18], m. W. die bis heute umfänglichste Gesamtdarstellung. Sie will objektiv Denkgeschichte registrieren, zollt aber natürlich ihren Tribut den Vorstellungsschemata ihrer Zeit, so dem darwinistisch-evolutionistischen (vgl. dazu etwa 221 ff. 578 1243 [2. Aufl.]). — Die nun wieder vorliegende postume 2. Auflage von 1911 ist durch Nachträge von H. Falkenheim und G. Lasson bereichert, die immer noch eine Fundgrube für Einzelinformation sind (1196—1255).

Das erste große Werk der deutschen Hegel-Renaissance zwischen den Kriegen, bald gefolgt von den Bänden N. Hartmanns[19], ist *Richard Kroner: „Von Kant bis*

[16] Vgl. zu den Tetraden heute: Jan van der Meulen, Hegel. Die gebrochene Mitte (Hamburg 1958) u. a. (vgl. Schol 38 [1963] 62—65).

[17] Oder 132: „Der Hegelsche Begriff, Ihr Guten, ist wirklich der Begriff des Begriffs, keine spekulative Idiosynkrasie." Daneben Stilblüten wie diese: „Der schwäbische Hegel ist der konsequente Fortbildner des preußischen Kant" usw. (333); was R. passim betont gegenüber dem aufkommenden Neukantianismus; auch dies ein Index der Zeitgebundenheit seines Buchs.

[18] Gr. 8° (XXXV u. 1265 S. in 2 Bd.) Darmstadt 1963. Wissenschaftl. Buchgesellschaft. Für Mitglieder 53.— DM, für Nichtmitglieder 88.— DM.

[19] Philosophie des deutschen Idealismus: 1923 bzw. 1929 (²1960).

Hegel“ [20] (1. Aufl. 1921 bzw. 1924). Der Titel wurde zur Programmformel einer auf die Entwicklung der Systemideen konzentrierten monumentalen Geschichtsschreibung des Deutschen Idealismus, deren großartige Einseitigkeit erst in der Forschung der Gegenwart zum späten Fichte und späten Schelling ihr Korrektiv findet. Nicht nur der Schlußteil (II, 142—354 [von Schelling zu Hegel] und 255—526) ist der Philosophie Hegels gewidmet, die K. — zumal in Phänomenologie und Logik — als *die* Philosophie des Geistes gilt: daß die gesamte Darstellung sich auf das Non-plus-ultra Hegel hin bewegt und von ihm her denkt, gibt ihr vielfache Momente von starker Kraft spekulativer Erschließung und Anregung. — Das Vorwort zu dieser 2. Auflage (V—XI; vgl. Hegel-Studien 1 [1961] 135—153) bekennt sich nach wie vor zur Überzeugung von der logischen Notwendigkeit, die von Kant zu Hegel führt, distanziert sich jedoch ausdrücklich von der Weise, wie Hegel das Verhältnis von Religion und Metaphysik begreift. „Ich bin heute mehr denn je gewiß, daß in dieser [der religionsphilosophischen] Hinsicht Pascal und Kierkegaard dem spekulativen Standpunkt der Hegelschen Ontotheologie überlegen sind.“ [21]

Das Hegel-Buch neueren Datums von *Theodor Litt* [22], erstmals 1953 erschienen, stammt aus der Hohen Schule geistesgeschichtlich orientierter Interpretation, aus dem Traditionserbe des Verstehens. Es ist die m. E. zur Zeit ansprechendste und anregendste erste Hinführung zu Hegel in verhältnismäßig knapper, abgerundeter Darstellung; und das wird wohl noch länger so bleiben, solange nämlich die sehr viel enger umgrenzten und entsprechend tiefer schürfenden Untersuchungen der Gegenwart noch keine gültige Gesamtsicht austragen [23]. Charakteristisch ist für das Buch L.s die Architektonik: es läßt von der Vollendungsstufe der Philosophie des Geistes her die früheren Werdeschritte des Systems verstehen, so den von Anfang an alles tragenden „Hintergedanken“ Hegels zum „Vordergedanken“ machend. Ein didaktischer Kunstgriff? Das Ergebnis bewährt den Versuch. Einige kritische Einstellung ist angezeigt gegenüber der „kritischen Erneuerung“, vornehmlich als Sichfreihalten für das Textstudium Hegels selber, zu dem anzureizen die Katalysatorfunktion des Buches bleiben sollte.

Ganz anders, was *Ernst Bloch* [24] 1951 über Hegel zutage fördert, aus Schächten, an stürmischem Expressionismus! Soll man mehr bewundern das dunkle Funkeln der Sprache (das im Fortgang des Buchs ein wenig verblaßt, oder wird der Leser abgestumpft?) oder die packende Kraft des Denkens? Zur Sprache zunächst. B. über Hegel (und sich): „Es ist Blut und Mark in Hegels Sprache, ein Korpus aus süddeutschem Erbgut, und das knorrige Wesen blüht, oft gotischer Zaubergarten, oft Weltfigur, in einem einzigen winkligen Detail“ (19). „Und wird dem Leser bei einiger Bemühung nicht jeder Satz klar, so bedenke er: es gibt auch undurchsichtige Edelsteine. Soll heißen: Dunkles, das exakt als solches ausgedrückt wird, ist ein ganz Anderes wie Klares, das dunkel ausgedrückt ist; das Erste ist wie Greco oder Gewitterlicht, das Zweite ist Stümperei. Das Erste ist adäquate Präzision des Auszusagenden und Aussagbaren, ist vollkommen sachliche Kostbarkeit, wie oft bei Hegel, das Zweite dilettantisch und Schwulst“ (20 f.). Die Phänomenologie, mit

[20] Gr. 8° (XXV u. 612, XI u. 526 S.: in 1 Band) Tübingen 1961, Mohr. 48.— DM; Ln. 58.— DM. [21] Hegel-Studien 1 (1961) 152.

[22] Theodor Litt, Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung. 2., unveränderte Aufl. Gr. 8° (314 S.) Heidelberg 1961, Quelle & Meyer. 19.50 DM. — Vgl. Schol 29 (1954) 446 f.

[23] Für nachhaltigeres Eindringen in die Eigenart von Hegels „Denkakt“ sind zu empfehlen die ersten Kapitel von: I. Iljin, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Bern 1946.

[24] Ernst Bloch, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erweiterte Ausgabe (Gesamtausgabe, 8). Gr. 8° (525 S.) Frankfurt a. M. 1962, Suhrkamp. 32.— DM; Studienausg. 19.— DM. — Ärgere Druckfehler: 387, 8: Subjektleere; 482, 8/7 v. u. (nach Heidelberger Hegel-Tage 1962 [s. Anm. 29] 175): ... Fluß wäre treulos, fruchtlos in jedem Punkt; ein Anhalten jeweils ist nötig, damit ...

ihrem „Kirchenfensterdeutsch" (319), ist „eine Art Erwachsenentaufe mit Weltgeist" (78). „J. G. Hamann ... hatte geschrieben: ‚Optimus Maximus verlangt von uns Pulsschläge, nicht Syllogismen.' Hegel will beides als das Gleiche begriffen wissen, zusammenfallend in der dialektischen Lebendigkeit des Geistes ..." (151). „So wenig Wilhelm Tell in dem Satz zusammengefaßt werden kann: Man schießt auf Obst, so wenig ungefähr stellt Othello Eifersucht dar oder Fidelio Gattentreue oder gar ein philosophisches großes Werk irgendeinen generellen Allerweltsgedanken" (32 f.), aber B. gibt doch selber *ein* Thema: „Das Wesentliche, immer wieder Durchschlagende der Hegelschen Philosophie: *die dialektische Subjekt-Objekt-Vermittlung* ..." (36). *Ein* Thema? Vielmehr diese „Doppelgestalt": „der bacchantische Geisterzug hier, ohne Rast, ohne Ruh, und das kreisrund gewölbte Antiquarium dort, mit dem Wesen als Ge-wesenheit" (388); „in den Ruf: das Ganze halt! tönt bei Hegel dauernd, nämlich dialektisch, das Kommando zu avancieren" (442). Man sieht, und der Sätze wären Legion[25]: wird B.s Sprache exemplifiziert, kommt immer schon, in B.s Sicht, Hegels Sache zum hellen Vorschein. B.s Sicht aber stößt sich zumeist, besonders im Schlußteil „Die Aufhebung" (379—520) ist das der Tenor, an dem End- und Vollendungscharakter der Hegelschen Logik: „Sie lehrt die Macht des Sprungs und des vermittelten Novum überall, doch ebenso nirgends; denn der Sprung hat als seine Bewegungsform den Kreis" (178). Es ist die Kritik, die auch bei Th. W. Adorno dominiert[26]. Sosehr B. in der Frage, ob Hegels Systemmethode progressiv oder restaurativ zu werten sei, balanciert (54 f. 442), und sosehr er meint, „daß die Hegelidee zuweilen nicht einmal so sehr viel umgeschlagen werden mußte, um rotes Futter zu zeigen" (409). B. selber ist jedenfalls ein Meister-Magier solchen „Umschlagens", der „Prophet mit Marx- und Engelszungen"[27] eines neuen Materialismus: An die Stelle der Idee tritt ihm „die Fälligkeit der wahren Tendenz" (13 [1962]), der *„radikale Tendenz-Impetus der Materie"* (364 [vgl. 55. 409]). So daß denn auch Hegels Logik künftig — zu interpretieren a non-λόγῳ wie der lucus a non-lucendo? — „nur noch methodisches Diagramm der sich umwälzenden materiellen Daseinsformen sein dürfte" (167). Wozu Hegel zu hören wäre: „Am wenigsten ist es der Logos, was außerhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden soll"[28]! — Durch die jedem der 25 Kapitel an- und oftmals in einen Interpretationskontext eingefügten Hegel-Stücke wird B.s Buch auch zu einer erläuternden (wenn schon nicht geradezu ganz lauteren) Leseschule. — Neu in der 2. Auflage ist, außer der „Nachschrift 1962" (12 f.), das 23. Kap. „Hegel und die Anamnesis; contra Bann der Anamnesis" (473—488)[29]: Wenn auch bei

[25] Die Sätze sind zu schön, um nicht zitiert zu werden: „Was Prometheus im philosophischen Kalender, ist eritis sicut Deus in dem der revolutionären Ketzergeschichte. Der antimythische Rat: Wage zu wissen, hat hier seinen mythischen Archetyp: — *die Paradiesschlange ist gleichsam die Raupe der Göttin Vernunft*" (335; und die ketzerhistorische Amplifikation: 335 f.). „Hegels Gottinhalt wird zwar viel intensiver ins menschliche Bewußtsein aufgelöst als dieses wieder in Gott aufgelöst wird, aber letztere Auflösung, die objektiv-mythische, gibt doch der anthropologisch-mythischen den Schatz, den nicht Rost und Motten noch Psychologismen fressen" (326). „... wie Hegel in jedes Fatum, sofern es keine äußere, sondern innere Notwendigkeit zu sein scheint, Gottes Mühlen hineinimaginiert, so besonders ins römische: das Mehl Christi soll darin gemahlen werden" (346) ... — [26] Vgl. ThPh 42 (1967) 86 f.

[27] Martin Walser; nach W.-D. Marsch, Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch (Hamburg 1963) 81. „Große Blochmusik", soll Adorno gesagt haben (ebd. 51): na na. [28] WW III (1834) 21.

[29] Auch in: Heidelberger Hegel-Tage 1962. Vorträge und Dokumente. Hrsg. von H.-G. Gadamer (Hegel-Studien, Beiheft 1 [Bonn 1964]) 167—180. — Eine Variante zu dem über Anamnesis, vor allem zu dem zuvor (59 ff.) zur Phänomenologie Gesagten in: E. Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie I (edition suhrkamp, 11 [Frankfurt a. M. 1963, ³1965]) 68—72 80—120. Vgl. auch: Das Faustmotiv in der Phänomenologie des Geistes, in: Hegel-Studien 1 (1961) 155—171.

Hegel, im Gegensatz zu Platon, keine Suprematie des unveränderlichen Ansichseins statthat, die Wahrheit vielmehr, sich konkretisierend, Resultat-im-Prozeß ist, „Weltgang ... in ungeheurer Bereicherung" (479): sie steckt doch „im Ring der Anamnesis wie in einem Wahn", das Neueste soll „immer wieder wie das Älteste sein, von vorgewaltet, vorgeordnet fertigem Anfang"; Hegels dialektischer „Kreis von Kreisen" [30] ist der „Schlangenbogen ... der Ewigkeit des Immerwieder und nicht der Neuschöpfung" (480). „Die Restitutio in integrum holt die Expeditio in novum mit dem Seil der Epistrophé zurück" (481). Nochmals also der Tenor der Kritik.

Den kleinen Reigen der Erstveröffentlichungen zum Gesamtthema Hegel leitet ein *Roger Garaudy* [31] mit einem zumal im Original von 1962 leicht irreführenden Titel; der Untertitel der westdeutschen Lizenzausgabe der deutschen Übersetzung verdeutlicht besser, daß es sich ganz allgemein um ein Hegelbuch handelt. (Erst spät, auf S. 429 [32], versucht G., den Obertitel damit zu rechtfertigen, daß der „Tod Gottes" die „Hauptidee" Hegels ausdrücke: „das Absolute setzt sich nur, indem es sich entgegensetzt, es beschränkt sich selbst und negiert sich dadurch, es ist das Absolute nur durch die Negation dieser Negation. Das Unendliche ist nur unendlich durch das Endliche, jenes Endliche, in dem das Unendliche unaufhörlich weitergeht und in der Begierde und im Tod durchsichtig wird" — mit dem letzten Satzteil ist jedenfalls schon der Interpretationstrend G.s selber gekennzeichnet. Sonst ist nicht allzuoft und manchmal eher nur ornamentaliter oder à la „Analogie" [364] vom „Tod Gottes" die Rede [32]). Der Verf., Philosophieprofessor in Poitiers und Mitglied des Politbüros der französischen KP, deren ‚Chefideologe', ist in der letzten Zeit bekannt geworden als ein Wortführer im Gespräch zwischen Theoretikern des Marxismus und katholischen Theologen, wobei er das humanitäre Pathos eines Toleranz-, ja Kooperationsprogramms bekundete, das die ideologischen Positionen überbrücken soll [33]. Der 1. und der 3. Teil des Buchs, über das Problem bzw. das System Hegels, haben besonderes — verschiedenartiges — Interesse, der erstere für G. und sein Hegel-Verständnis, der letztere für Hegel selbst.

---

[30] WW V (1834) 351.

[31] Gott ist tot. Das System und die Methode Hegels. Gr. 8° (479 S.) Frankfurt a. M. 1965, Europäische Verlagsanstalt. 32.— DM. Lizenzausgabe des Deutschen Verlags der Wissenschaften, Berlin 1965, 22.— M. (mit Untertitel „Eine Studie über Hegel"). — Das Original: Dieu est mort. Étude sur Hegel (Bibl. de Philos. contemporaine). 8° (441 S.) Paris 1962, Presses Univers. de France. 20.— F. — Corrigenda: 52, 27: 155; 53, 3 v. u.: *Hauslehrer*amt; 63, 16: *romantische* (?) Illusion; 90, 12: *zu* werden; 219, 4 v. u.; 272, 14 f.?; 274 [206]: die *vollständige* Veröffentlichung; 314: Überschrift 2 Seiten später!; 335, 10 v. u.: sich *sich;* 338, 2: das als; 352, 11: „Schluß"?; 354, 23; 371, 24: *Mc*Taggart; 394, 19: *theoretischer* Zweck; 394, 22; 395 [606]; 423 [696]: Hegel 1822 (!): „... und so wäre der Hund der beste Christ" (WW XVII [1835] 295); 427 [712]: Louv*ain* 19*53*; 428 [717—719]: genauer Nachweis!; 433 [744]; 436, 16: Nachweis 443 [779]; 443, 23: transzendent. Die Bibliographie (457—460) macht sich nicht durchweg die Mühe, das Erscheinungsjahr der Bücher anzugeben; so wäre zu ergänzen zu Kojève: 1947, Renouvier: Introduction à la ... 1897, Sartre: 1960, Desanti: ?, Tran Duc Thao: ?; ferner zu berichtigen: 457, 6: 1953; 458, 12: 3. Auflage; 458, 26: 1952—*1960*; 460, 8 f.: *Mc* ... 1910; 460, 17: 1929. — Soeben ist auch ein kleineres Buch von G. erschienen: La pensée de Hegel (Pour connaître la pensée). 8° (208 S.) Paris 1967, Bordas. 9.— F.

[32] Vgl. 110 f. 232 242 255 282 288—291 420 ff. 443.

[33] Vgl. R. Garaudy, Perspectives de l'homme. Existentialisme, Pensée catholique, Marxisme (Paris 1961); De l'anathème au dialogue. Un marxiste tire les conclusions du Concile (Paris 1965); Humanisme marxiste et religion, in: Christentum und Marxismus — heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft [Salzburg 1965]. Hrsg. von E. Kellner (Wien usw. 1966); Garaudy/Metz/Rahner, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus? (rororo aktuell, 944 [Reinbek b. Hamburg 1966]); Marxisme du XX[e] siècle (Paris 1967).

„Hegel stellte ein Problem, das zu lösen unser Jahrhundert im Begriffe ist" (deutsche Ausgabe: 9 [vgl. 25 u. ö.]). Die Diskussion dieses *Problems* (7—117) ist einigermaßen nach dem Histomat-Schema Basis-Überbau konstruiert. Zunächst aber wird das Grundproblem ganz zu Recht gekennzeichnet: es ist sowohl politischer als religiöser Natur (10 20 22 u. ö.). (Gegen die Rückführung der Hegelschen Dialektik auf religiöse Erfahrungsgründe, die von Dilthey bis Jean Wahl beherrschend war, hatte G. Lucács die Bedeutung der ökonomischen Anschauungen des jungen Hegel hervorgekehrt, aber seinerseits „die Rolle der Theologie ... unterschätzt" und „auf diese Weise aus Hegel einen Vorläufer des Marxismus gemacht" [10[1]].) Der Problemgrund ist die durch die Französische Revolution ausgelöste und offenbargemachte Zerrissenheit seiner Zeit im Umbruch von einer alten zu einer neuen Welt: das Werden der Gesamtwirklichkeit zur Welt des seiner selbst bewußten Menschen, „die vollständige Besitzergreifung der bürgerlichen Welt durch die Vernunft" oder, wie G. mit F. Grégoire[34] sagt, die Ausbildung der „großbürgerlichen Weltanschauung" (15)[35]. So weit, so gut. Dann aber setzt die offenere konstruktive Ausdeutung ein: Das politisch-religiöse Doppelproblem Hegels legt sich auseinander in die ökonomischen (Basis-)Voraussetzungen und die theologische (Überbau-)Umsetzung des Problems! Was alles nicht nur als Innenstruktur dieser Problematik aufscheint, sondern zugleich auch chronologische Entwicklungsabschnitte im Denken des jungen Hegel abgeben soll. Die englische Nationalökonomie, die Hegel ab 1799 studiert, läßt ihn in der Arbeit den Motor der Entwicklung der Gesellschaft und des Menschen selber erkennen (69 77 u. ö.), aber auch das Privateigentum als deren notwendiges, nicht bloß historisch-zufälliges Produkt (83 ff.). Betont jedoch G. tatsächlich nicht die politischen Voraussetzungen der Denkentwicklung Hegels stärker als die ökonomischen (54 ff. 95—101)? Jedenfalls lanciert Hegel schon 1805 in Jena wie später 1821 eine in vielem scharfsichtige Analyse des aufkommenden industriellen Zeitalters (86 ff.); dem hat schon J. Ritter[36] tiefer nachgeschürft. Dabei „schwankt Hegel zwischen der Erfassung der dialektischen Entwicklung der Wirklichkeit und willkürlichen Konstruktionen, zwischen dem dialektischen Verständnis für die Momente einer realen geschichtlichen Bewegung und den trügerischsten spekulativen Deduktionen"; „er gibt von seiner Epoche die vollständigste Synthese, die man von ihr geben kann, ohne den Horizont des Kapitalismus zu überschreiten" (91). Die mit dem Privateigentum sich entwickelnde kapitalistische Ausbeutung des Arbeiters erscheine als notwendiges dialektisches Moment der Vergegenständlichung des Subjekts im Objekt seiner Arbeit (z. B. 92); die historisch durch den Aufstieg der Bourgeoisie entstandene reale Welt werde so als vernünftig gerechtfertigt. Diese Subsumierung der Entfremdung unter Vergegenständlichung führe zur idealistischen und schließlich zur theologischen Umsetzung des Problems; denn wenn Arbeit und Kulturschaffen des Menschen überhaupt, dann müsse auch die Natur als entfremdende Vergegenständlichung gefaßt werden(?)[37]. Die Religion überwindet die Zerrissenheit des Menschen dadurch, daß sie diese als zugehörig zu seinem Wesen annimmt; indem sie auf ihre symbolisierende Weise vom Tod Gottes spricht, der — Negation der Negation — zur Geburt Gottes im

[34] Études hégéliennes 1958 (vgl. Schol 38 [1963] 84 f.).

[35] Vgl. 50 79 99 179 255 444; 393: Hegel ist „der größte Ideologe dieser Bourgeoisie". Aus dieser ihrer Grundfunktion ergebe sich die idealistische und spekulative — Fehl- — Form von Methode und System der Hegelschen Philosophie!

[36] Besonders in: Hegel und die französische Revolution 1957 (Frankfurt a. M. [2]1965); vgl. Schol 33 (1958) 570—572.

[37] „Wenn man aber im allgemeinen die Vergegenständlichung nicht von der Entfremdung unterscheidet, so ist im allgemeinen jedes Objekt das Ergebnis der Entäußerung des Subjekts, die Natur mit ihren Felsen und Meeren sowohl als das Geld und die menschlichen Institutionen" (93): dieser Satz begründet m. E. nicht eine idealistische „Umsetzung", sondern ‚zieht' bestenfalls *unter Voraussetzung* eines schlechten Idealismus.

Menschen wird; darum „bewegt sich nunmehr bei Hegel die optimistische Tragödie des menschlichen Lebens und Denkens" (113 [vgl. 101 ff.]). Und die Philosophie faßt dasselbe in Begriffe. Hand in Hand hiermit setzt Hegel nun die „Positivität" des Christentums nicht mehr der Vernünftigkeit entgegen, so seine Versöhnung mit dem Historischen und Zufällig-Fragmentarischen besiegelnd (107). Man mag fragen, ob G. zuvor (z. B. 26 f. 48 f.) nicht doch das Theologische in den Jugendschriften Hegels in zu undifferenzierter Wertung ihres ja gar nicht leicht bestimmbaren Aussagegewichts zu sehr zur — jedenfalls gegen das Christentum gerichteten — Anti-Theologie stilisiert habe. Die Hauptmomente seiner Darlegung des „Problems" des (frühen) Hegelschen Philosophierens, die Fundierungsfunktion der Französischen Revolution und des Politischen überhaupt (vgl. 54 ff. 95—101 116 f.) sowie der ökonomisch-sozialen Verhältnisse, auch und gerade des Privateigentums[38], haben große Beachtlichkeit, nicht zuletzt ob ihres guten Rückhalts in den Hegel-Texten.

Was G. im 2. Buchteil („Die *Methode* Hegels" [119—207]) zunächst über Kant, Fichte und Schelling, und zwar stets aus Hegels Sicht, sagt, ist doch wohl keine sehr geeignete Hinführung zur Hegelschen Dialektik. Auch nicht, daß G., obwohl er gelegentlich (170) neben den mehr äußeren Faktoren die „innere Logik" der Entwicklung der philosophischen Ideen berücksichtigt sehen will, dann doch Entstehung und Bedeutung der Hegelschen Dialektik ganz von der Rechtsphilosophie von 1821 her sieht und so mit Marx „den einfachen Mechanismus des ‚Geheimnisses der spekulativen Konstruktion'" (180 [vgl. 177 ff.]) bloßlegen will: Rechtfertigungsmethode der Widersprüche des Kapitalismus des 19. Jahrhunderts! Endlich stellt dann eine Lehrstücksinsel (184—199), schulmäßig und zerfahren-verblasen zugleich (das ist ja leider kein Widerspruch), die Dialektik selber vor, deren wichtigste Begriffe lebendige Totalität und der Widerspruch sind, die dem Objekt nicht äußerlich, sondern eine Logik des Konflikts, der Bewegung, des Lebens der Dinge selbst ist. Abgesehen von weniger zentralen Simplifizierungen[39]: Die Verhältnisbestimmung Methode-System ist nicht hinausgekommen über die Ratlosigkeit des folgenden „im Grunde": Die „Methode führt zur Aufstellung eines konservativen Systems, das die bestehende Gesellschaftsordnung rechtfertigt. Doch im Grunde ist sie revolutionär; es drückt sich in ihr die Dynamik einer Epoche aus, die den vorläufigen und verbesserungsbedürftigen Charakter der Institutionen wie der Gedanken in den Vordergrund rückt" (206); sie ist nicht hinausgekommen über diesen Engelsschen Scholastizismus: „Der Konservatismus dieser Anschauungsweise ist relativ, ihr revolutionärer Charakter ist absolut" (206 256); und nicht einmal über das Rezept der älteren (!)[40] sowjetischen Hegeldeutung, die Qualifikationen „revolutionär" und „konservativ" einfachhin säuberlich auf Methode einerseits und System anderseits aufzuteilen, was G. schließlich auch noch auf derselben Seite 206 (vgl. 213[5] 435) tut.

Als „Das *System* Hegels" (3. Teil [209—445]) behandelt G. die „Phänomenologie des Geistes" (211—296, und zwar als „das System der Erkenntnis", womit

[38] Vgl. hierzu: 36 (ed. Nohl 223), 44 (327, 381 f.), 67 (273 f.).

[39] Die Spätphilosophie Schellings verliere sich im „primitivsten Obskurantismus" (151). 187, 26: „Wirklichkeit" im hegelschen Sinn, zu unterscheiden von „Realität"! Zu 190, 24 vgl. G. selbst 297 f.! Das ganze weitere Werk sei die „Anwendung" der Methode von 1801 (199). Ist die marxistische Dialektik tatsächlich nichtteleologisch (186[178])? Womit der schöne, das Grundproblem aller Metaphysik ansprechende Satz zu vergleichen ist: „Wenn die Negation einer endlichen Wirklichkeit einen Inhalt haben soll, so muß man diese endliche Wirklichkeit schon als Negation des Unendlichen oder Ganzen auffassen, das ihm Realität und Sinn gibt. Es ist das Ganze, das die Negation begründet, anstatt daß die Negation ein Moment der Konstruktion des Ganzen sei" (219).

[40] Denn K. S. Bakradze (1958; vgl. Schol 38 [1963] 69) z. B. *ist* hierüber hinaus.

er sogar noch weit über jene Systemfunktion hinausprescht, die Hegel selber zur Zeit der Abfassung des Werkes und noch eine Zeitlang danach[41] ihm zuschrieb), die Logik (297—368), die Natur- (369—382) und die Geschichtsphilosophie (383—395) sowie die Philosophie des absoluten Geistes (395—445). Hier gibt G. größtenteils Resümees von Hauptwerken Hegels, die deren Gedankengang nah auf der Ferse bleiben, ganz sachkonzentriert, in der Sprache fast unfranzösisch glanzlos, mit nur seltenen interpretatorischen Ausweitungen (z. B. 272—275), kritischen Passagen (z. B. 234 ff.) oder Auseinandersetzungen mit anderen Deutungen[42]. Wie hier denn auch die sonst oftmals überstarke Häufigkeit der Marx-Zitate abgenommen hat (nicht als ob Marx nicht auch ungemein Erhellendes zum Verständnis Hegels beizutragen habe!). Diese größere zweite Hälfte macht G.s Buch für jede ernstliche Beschäftigung mit Hegel nützlich. Gerade hierüber kann nun aber nicht noch einmal resümierend berichtet werden. Es sei denn in Gestalt einiger allgemeiner, zusammenfassender Charakteristiken, die nicht überall rezipiert sind und es z. T. wohl auch nie sein werden. Zur *„Phänomenologie“:* Sie „gibt uns schon einen vollständigen Überblick über das System. Aber ihre Blickrichtung ist sehr beschränkt“, eben phänomenologisch, „subjektiv“ (217). „Auf jeder Stufe der dialektischen Entwicklung der Erkenntnis ... hat man den Eindruck von einer Interferenz dreier Entwicklungslinien: der des objektiven Aufbaus der Welt in ihren dialektischen Momenten, der der universellen Bildung in ihrer geschichtlichen Entstehung und der des individuellen Bewußtseins in seinen aufeinanderfolgenden Erfahrungen.“ Deshalb die Parallelen zwischen Phänomenologie, Logik, Philosophiegeschichte. „In der Phänomenologie wird dieser Kreis dreimal[43] auf drei verschiedenen Stufen durchlaufen“: Kap. I—V gelten dem subjektiven, Kap. VI dem objektiven, Kap. VII und VIII dem absoluten Geist (215 [vgl. 257 283 f. 302]). — Zur *Logik:* „Den Widerspruch im Innern der lebendigen unendlichen Totalität denken, das ist das eigentliche Wesen der Logik, die tiefe Einheit des Unmittelbaren und des Vermittelten in der Idee, in der eigentlichen dialektischen Erkenntnis, die aus dem intuitiven Verstand, den Kant allein Gott zuerkannte, und aus dem diskursiven Verstand, der nach seiner Ansicht nur dem Menschen eigen ist, ein Ganzes macht“ (365). Für die Logik des Seins hebt G. die sich unter der statischen Nomenklatur durchziehende Bewegung hervor (317). Wird aber in der Logik des Wesens die Reflexion nicht zu sehr vereinfacht zur bloßen Relation (314 331)? „Vom Sein des Parmenides bis zum Werden des Heraklit und vom Descartesschen Mechanismus bis zum Leibnizschen Vitalismus könnte man überall den historischen Berührungspunkt mit den Kategorien der Hegelschen Logik feststellen“ (313): abgesehen davon, daß da jeweils, wörtlich genommen, ohnehin nicht viel dazwischenliegt, korrigiert G. selber auf S. 392 und 442. — Zur *Religionsphilosophie:* „Die Religion ist nichts anderes als das Selbstbewußtsein der Idee, die am Ende ihrer Entwicklung konkrete Totalität geworden ist. Gott ist die selbstbewußte Wirklichkeit, und dies Absolute wird sich seiner selbst nur im Menschen bewußt“ (425). „Die Religion ist für Hegel keine Auseinandersetzung des Menschen mit einer transzendenten Intelligenz oder Macht, sondern eine aktive persönliche Teilnahme an einer Tätigkeit, die nur im Menschen und durch den Menschen ausgeübt werden kann und durch die das Ganze des Lebens sich selbst aufbaut. Zwar besteht hier nicht mehr die geringste Spur von Transzendenz, aber [?] ‚die beiden zu versöhnenden Begriffe sind nicht ... der Mensch und Gott, sondern der Mensch und das, was er

[41] Aber sicher nicht so lange, als G. (mit ungenügenden Gründen: 211) annimmt; vgl. die Phänomenologie in der Propädeutik von 1809—1811 (WW XVIII [1840] 178 f. zu 79—90). Etwas sonderbar auch, daß G. die „Phänomenologie“ auf sechs „Hauptthesen“ abzieht (281).

[42] Am interessantesten mit A. Kojève (200 ff.[237] 307 423 428) und J. Hyppolite (212 f.[5] 214[9] 216).

[43] Müßte man nicht eher etwa sagen: sich in sich verschiebend?

werden soll'"[44] (427 [vgl. 295 368]). Von Schöpfungslehre oder Emanationstheorie kann keine eigentliche Rede sein (369 f.). „Diese Weltanschauung ist sehr weit von der christlichen Orthodoxie entfernt, aber der objektive Idealismus hält doch am Wesentlichen der christlichen Lehre fest und gibt es weiter" (426) — aber: „Was Hegel aus dem Christentum ganz eliminiert, ist die Offenbarung" (428). „Daraus, daß Hegel alle Transzendenz Gottes ausschließt, zu folgern, daß er Gott auf den Menschen zurückführt, wäre nicht richtig; denn für ihn besteht doch das Eigentümliche des Menschen gerade darin, Gott zu werden" (427). Aber: „Der Mensch hat Gott verdrängt und sieht in der Welt nur noch seine eigene Schöpfung" (93 [dasselbe 205 und 368]). „Hegels Philosophie ist stets zweideutig. Ist sie Theologie oder Humanismus? Zweifellos hat Hegel versucht, beide zu vereinen. Religion und Philosophie sind beide der Anschauung, daß der Mensch, ein endlicher Geist, Gott werden kann und daß sich Gott seiner selbst im Menschen bewußt wird" (426). Die nächste Seite antwortet: „Sein Gott ist das Gottesprogramm der Humanisten und nicht der Gottmensch der Theologie". Diese Zweideutigkeit Hegels und G.s[45] um Gott und Mensch, führt zu einem tieferen Dilemma in G.s Sicht des *ganzen* Hegel (es ist nicht das einzige in G.s Werk; vielleicht weil es verschiedene Denkphasen des Verfassers umschließt?): G. schwankt zwischen den Interpretationen auf bourgeois-kapitalistischen Partikularismus und auf ganzheitliche humane Vollendung hin. Die erste Deutungstendenz kam eingangs zum Zuge; die zweite beherrscht den Schlußabschnitt, schon in dessen Titel „Die Philosophie des Geistes und der vollkommene Mensch". „Das unvergleichliche Verdienst Hegels aber besteht darin, daß er den *vollkommenen* Menschen als jenes Wesen begriffen hat, das in sich alles trägt, was die Menschengeschlechter durch ihre Arbeit, ihre Kämpfe und ihr Denken geschaffen, empfunden und begriffen haben" (437). Das Gesamtwerk von Natur und Geschichte, zuletzt von Kunst (413) und Religion (422 427) als die Gesamtbildung des Menschen hat zum Vollendungsziel — die Freiheit; sie ist Hauptthema und Schlußstein der ganzen Philosophie Hegels (395 ff.). Es ging Hegel darum, wir stimmen zu, in die Ganzheit des antiken Gemeinwesens die höhere Freiheit der individuellen Person einzustiften, die durch das Christentum unbedingten Wert gewann (117 184 258).

Jean Wahl, dem G. sein Buch vorgelegt hatte, fragt in einem beigefügten Antwortbrief (449—452) nach Anerkennung mancher Vorzüge kritisch: ob tatsächlich der Idealismus Hegels aus der Betrachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse der Bourgeoisie entsprang, die Französische Revolution Hegel vor das Problem der Integration der Momente des Werdens stellte, das Hegelsche Problem in einem bestimmten Augenblick in theologische Begriffe umgesetzt wurde. „Mir erscheint die Rolle der Subjektivität wesentlich für das Hegelsche Denken und gewissermaßen von allen historischen Bedingungen unabhängig" (451). Und wenn man differenzierter sagte: alle solche Abhängigkeit übersteigend und hintergehend?!

Frederick Copleston, S. J., Professor an der Philos.-theol. Hochschule in Heythrop und an der Gregoriana in Rom, konnte nicht den Ehrgeiz haben, im Rahmen seiner achtbändigen, zwischen 1946 und 1966 erschienenen Philosophiegeschichte — eine erstaunliche Leistung, zu der man gratulieren muß! — etwas sonderlich Originäres über Hegel zu schreiben[46]; der Höhepunkt seines Werkes dürfte in den Bänden IV—VI über Rationalismus, Empirismus, Kant liegen. Auf eine ein-

[44] P. Asveld zitierend, wie auch sonst katholische Autoren (H. Niël, A. Peperzak).

[45] Führte Hegels Philosophie seine Nachwelt „notwendig" zum Atheismus (443)? Nichthegelsch ist die Auffassung, man gelange „durch" das Christentum hindurch zur absoluten Religion (428).

[46] Frederick Copleston, A History of Philosophy. Vol. VII: Fichte to Nietzsche (The Bellarmine Series, XVIII). 8° (XII u. 496 S.) London 1963, Burns and Oates. 42.— Sh. — Zum 4. und 6. Band vgl. Schol 34 (1959) 462 f.; 36 (1961) 136 f. Der 8. Band: Bentham to Russell, 591 S., ebd. 1966.

leitende Charakteristik des Deutschen Idealismus (1—31) und Kapitel über Fichte, Schelling und Schleiermacher folgt eine gutfundierte Darstellung vor allem der Grundzüge des Hegelschen Systems (159—247 [Bibl.: 443—446 449—453] [47]); der 2. Teil des Buches bringt noch einiges zur Wirkungsgeschichte Hegels (259 f. [vgl. ferner Index 475]). Zunächst seien verzeichnet die in dieser Knappheit gehaltvolle Übersicht über die „Phänomenologie" (181—188) und die ausgewogene Beurteilung der Staatsphilosophie Hegels, gegen den Vorwurf eines oberflächlichen Totalitarismus (213 f.). Am meisten interessieren dürfte eine nähere Positionsangabe unter religionsphilosophischem Aspekt; wozu neben den ex-professo-Ausführungen (234 bis 241) die wichtigeren früheren Stellen S. 22—26, 170—180 und 195—198 zu vergleichen sind. Das Absolute ist das Geist-Telos des ganzen, auf die Verwirklichung des sich selbst denkenden Denkens zielenden Weltprozesses, einschließlich des Prozesses selbst (170 ff.); „die Erkenntnis des Menschen vom Absoluten und die Erkenntnis des Absoluten von sich selbst sind zwei Aspekte derselben Wirklichkeit" (180). Deutlicher Fragestellung und Stellungnahme im wohl entscheidenden spekulativen Punkt: „Wäre das Absolute ein persönlicher Gott im ewigen Genuß vollkommenen, vom menschlichen Geist ganz unabhängigen Selbstbewußtseins, dann wäre die menschliche Gotteserkenntnis sozusagen nur eine Außenansicht. Wenn jedoch das Absolute alle Wirklichkeit, das Universum ist, als Selbstexplikation absoluten Denkens, das Selbstreflexion in dem und durch den menschlichen Geist erlangt, dann ist die menschliche Erkenntnis des Absoluten die Erkenntnis des Absoluten von sich selbst" (22 f.; vgl. 179 f. 196 f.), die menschliche Erkenntnis genommen als die dialektische Gesamtbewegung des Menschheitsdenkens (180). In Auffassung Nr. 2 findet C., hierin nicht weit entfernt von Garaudy, den Generalnenner einer Hegeldeutung, die in letzter Zeit am systematischsten von F. Grégoire [48] vertreten wurde; Grégoire entschied sich auch für die zweite Möglichkeit der folgenden, von C. (auch in seiner Unterscheidung der „Innenseite" der lebendig-dynamischen einen unendlichen Idee und der „Außenseite" ihrer vielen und wechselnden endlichen Erscheinungen [197 f.]) eher offen gelassenen Alternativfrage: Besitzt dann das Ideelle nicht doch nur noch eine teleologische Priorität (und ist damit nicht die ursprüngliche Intention des Idealismus verändert), oder ist die erste Wirklichkeit, schwer zu verstehen, geistig und doch zugleich unbewußt? Jedenfalls findet C. im Gegensatz zur landläufigen Meinung, wonach dies ja eher für den traditionellen Theismus zuträfe, im Deutschen Idealismus einen durchgängigen Anthropomorphismus: weil er die „pattern" der menschlichen indirekten Selbstbewußtwerdung über das Nicht-Selbst auf die Wirklichkeit als ganze übertrage. Grunddefekt: Fehl an seins- und geistanalogem Denken (vgl. 23—26). Zwar müsse aufgrund einer Zweideutigkeit von „Religion" bei Hegel die Philosophie nicht unbedingt der religiösen Erfahrung als solcher, dem Glauben selbst feind sein, wohl allerdings dessen theologischer Explikation, die beansprucht, der bestmögliche Ausdruck des Glaubens in menschlicher Sprache zu sein, gar wenn sie kirchlich-autoritativ gebunden ist; diese nämlich wird als bloß vorläufiges Vorstellungsdenken des Absoluten überholt von der Philosophie. C. macht sich dann aber doch in der Überzeugung, daß sich Hegels Denken nicht mit christlicher Orthodoxie vereinbaren läßt, so aufrichtig das Hegel selber gemeint habe, das Urteil McTaggarts [49] zu eigen: als Bundesgenosse des Christentums sei Hegelianismus „an enemy in disguise — the least evident but the most dangerous". Hegelscher Idealismus

[47] Die Angaben S. 449 über die Hoffmeister-Edition sind längst überholt. Zu mehreren anderen Büchern gibt es Neuausgaben.

[48] Études hégéliennes (vgl. Anm. 34) 140—220 („Absolute Idee und Pantheismus").

[49] J. McTaggart - E. McTaggart, Studies in Hegelian Cosmology (Cambridge 1901 [²1918]) 250. C. weist darauf hin, daß J. McTaggart selber nicht christlich gläubig war (240).

würde esoterisches Christentum, Christentum exoterischer Hegelianismus (240 f.). — Wenn der Hegeldarstellung von C. etwas empfindlich fehlt, so die Erfassung, neben dem theologischen (11 160 166 u. ö.), des politischen Moments im Werden Hegels, das sich schon in den frühesten Interessen und deren Niederschlag in den — wie man in den beiden letzten Jahrzehnten sehen lernte, keineswegs nur „theologischen" — Jugendschriften unübersehbar zeigt.

In *„Die großen Dialektiker des 19. Jahrhunderts. Hegel, Kierkegaard, Marx"* betrachtet *Robert Heiss*[50] das dialektische System Hegels (11—196) als die grundlegende Verwirklichung von Dialektik. Er widmet seiner Darstellung fast die Hälfte des Buchs, und nur die Dialektiken von Kierkegaard und Marx unterliegen Spezifizierungen als existentielle bzw. historisch-materialistische — es sei denn, daß der Systemcharakter, die ganzheitliche Geschlossenheit der Hegelschen Dialektik als ihr Spezifikum gilt (was das Vorwort andeutet [9]). Jedenfalls stellt H. sie in den Zusammenhang der Philosophie Hegels überhaupt, ihres geistes- und individualgeschichtlichen Werdens und ihrer inhaltlichen, allesamt nichts anderes als die Dialektik des Geistes beschreibenden Dimensionen, ausgenommen mit der Naturphilosophie und der Philosophie des subjektiven Geistes die ganze Philosophie des absoluten Geistes, die nur „andeutungsweise" (133) kommemoriert wird (132—135) — in solchem Absehen-von fallen natürlich Entscheidungen. Das System schließt mit der am ausführlichsten behandelten, der Geschichtsphilosophie nachgestellten Rechtsphilosophie (158—192), an der ja Marx — ihr einziger kongenialer Leser? — ansetzt (vgl. 162 ff.). Auch sei gerade ihr eigentlicher Gehalt bislang „weder erkannt, noch erfaßt, geschweige denn gewürdigt worden" (164); wo das „genau bewiesen" (164) wird, konnte ich freilich nicht finden. Auf die Gretchenfrage „Was ist eigentlich die Dialektik?" versucht ein besonderes kleines Kapitel zu antworten (106—117), das es, vielleicht gar nicht so sehr unglücklicherweise, im wesentlichen dabei bewenden läßt, die Unterschiede der Dialektik anzuvisieren in der „Phänomenologie", die, schon willkürlich genug, es doch immerhin mit dem geschichtlichen Bewegungsprozeß zu tun habe, und in der „Logik", die nun auch das Begrifflich-Statische zur Selbstbewegung dynamisieren müsse. Aus der Bestimmung Hegels[51], „daß das Negative ebensosehr positiv ist", erfließt für H. (vgl. 113 ff.) mit dem Totalitätsanspruch seiner „omnipotenten" Dialektik weiterhin ihre Zweideutigkeit, Zweischneidigkeit, um die Hegel „irgendwo" gewußt habe, ohne sie je anzuerkennen (140 f.): Ist das zu einer bestimmten Zeit Gegebene „die positive Synthese oder der Widerspruch", bzw., betreffs des letzten Glieds: das, dem zu widersprechen (und zuwiderzuhandeln) ist (143 [vgl. 167 f. 196])? Hegel entscheide sich seit der Rechtsphilosophie von 1821 für den konservativen Trend seiner Methode; Marx dagegen; die jetzt erreichte Periode sei eine solche des Ausgleichs. — Es ging H. nicht um neue Forschungen: er wollte das Erbe modernen Denkens vorstellen, das vom 19. Jahrhundert der Gegenwart überkommen ist. Das geschieht auf gut informierende, angenehm lesbare Weise. Mit Lücken freilich.

Walter Kaufmann[52], 46jähriger Professor in Princeton (kompetent vor allem für Nietzsche, in der Hegelliteratur seit 1954 Fürsprech von „Hegel's Early Antitheological Phase"[53], und Aktuell-Religionskritisches übersetzte jüngst der Szczesny-

[50] 8° (437 S.) Köln-Berlin 1963, Kiepenheuer u. Witsch. — Verwandte (und etwas anspruchsvollere) Werke von H.: Realdialektik. Von hegelscher Dialektik zu dialektischer Anthropologie (1957, ²1964); Wesen und Formen der Dialektik (1959).

[51] WW III (1834) 41.

[52] Walter Kaufmann, Hegel. Reinterpretation, Texts, and Commentary. 8° (499 S.) Garden City 1965, Doubleday. 6.95 $. — Aus deren Fehlen hier darf nicht geschlossen werden, daß es nicht vielerlei kleine Berichtigungen zu diesem Buch gäbe; die Liste aufzumachen wäre zu ermüdend.

[53] Ein anderer Hegel-Artikel in: ZPhForsch 10 (1956) 191—226. Weiteres von K. über Hegel in der Bibl. (469—486) des neuen Buchs: 482.

Verlag ins Deutsche[54]), unternimmt eine Neuinterpretation Hegels, indem er dem Gesamtpanorama seiner Zeit und seines Lebens kleinere oder größere Texte von Hegel kommentierend ein- oder beifügt. Zur Sprache kommen: die frühesten Äußerungen (31—70), die ersten sieben Jenaer Schriften von 1801—1803 (71—107), die Phänomenologie (108—175), die Logik (176—224), die Enzyklopädie (225 bis 253; die Sache selbst äußerst verknappt nur: ab 244), die Geschichtsphilosophie und etwas Philosophiegeschichte (254—256) — mehr nicht (siehe oben zu Heiss). Die dann folgende Dokumentation zu Hegels Entwicklung in Briefen und einigen zeitgenössischen Berichten (297—361), das meiste hier erstmals englisch, ist dagegen nicht integriert. Anschließend, sehr schön auf gegenüberliegenden Seiten, links die Vorrede zur „Phänomenologie" englisch, rechts jeweils Erläuterungen dazu (363 bis 459): ein Gegenstück zu der französischen Ausgabe von J. Hyppolite (vgl. oben S. 403) — und das einmalig ergötzlich-forsche Kabinett- oder richtiger Gassenstückchen „Wer denkt abstrakt?" (460—465; = WW XVII [1835] 400 bis 405). Daß mit all dem „das ganze Phänomen Hegel" (9) neu interpretiert würde, ist nicht zu ersehen; kaum daß K. es wirklich neu präsentiert. Denn zwar scheint eine wichtige Präliminarfrage des ersten Hegel-Präsentierens ganz richtig beantwortet: „Der Leser der ‚Phänomenologie' oder der ‚Logik' hat nicht so sehr das Bedürfnis, erzählt zu bekommen, was Stück um Stück passiert; er wünscht vielmehr zu erfahren, wie man diese Bücher überhaupt zu nehmen habe: was Hegel zu tun versuchte — und was er tatsächlich tat. Eine ausführliche Diskussion von sehr wenigen Modellstücken wird wahrscheinlich viel hilfreicher sein als ein Kürzest-Digest von so ziemlich allem" (13). Aber den vorzüglichen zweiten Programmteil löst K., abgesehen von der Phänomenologievorrede, kaum ein. Wir erhalten sehr viel Bildungsinformation darumherum (vgl. z. B. über Dialektik: 167—175), aber eben das Eigentliche, die Texte? 9 Seiten über das Faustmotiv der „Phänomenologie", sehr schön (133—142), aber nur 2½ über den Aufbau des Werks (150 ff.). 9 — für einen Anfänger nützliche? — Seiten Übersichtstafeln zur „Wissenschaft der Logik" (202—207 217 ff. 221), aber nur 4 Seiten aus ihrem eigentlichen Inhalt, über Sein-Nichts-Werden (209—213). Zu Anfang (31) wird geklärt, daß Hegel von seinen drei Vornamen mit dem zweiten, Wilhelm, einige Briefe an Frau und Schwester unterschrieb (so daß ein mit Hegel Vertrauter nun auch die authentische Möglichkeit hat, ihn insgeheim vertraulich anzureden). Und am Schluß (460) wird in den Zusammenhang der unsicheren Chronologie von „Wer denkt abstrakt?" ohne Sachrelevanz eingeflochten, daß Kotzebue von einem Theologiestudenten ermordet wurde; warum auch nicht? So ist das Buch von K. ein bißchen pêle-mêle. Etwas zuviel vom Geist des E. G. Müllerschen „Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen"[55]. Etwas zuwenig vom hingebungsvollen abenteuerlichen Geist, mit dem K., nach einer liebenswürdigen autobiographischen Konfession (10), vor einem Vierteljahrhundert während seiner Flitterwochen die „Phänomenologie" studierte, Sinn suchend und findend in sinnlos scheinenden Passagen. Unverkennbar ist, wie im Kommentar zur Phänomenologievorrede so in den mehrfachen quellen- und editionstechnischen Informationen, der Umgang mit Hegel in einem Dutzend Lehrjahre (499), zuzüglich der voraufgegangenen Lernjahre.

Der Schlußband der Philosophiegeschichte von *Jacques Chevalier*[56], nach dessen Tod (1962) herausgegeben von Léon Husson, beginnt mit einem Kapitel über Hegel und seine Wirkungsgeschichte (15—103), auch das nächste Kapitel über Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche und Marx steht, mit fraglichem Recht, unter einem Hegel-Titel: „Die Folgen des Hegelianismus". Ohne den systematischen Zusammenhängen oder gar dem Detail Relief zu geben, will Ch. die Grundzüge von Hegels Denken

[54] Religion und Philosophie. 8° (490 S.) München 1966.

[55] Vgl. Schol 37 (1962) 93 ff.

[56] Jacques Chevalier, Histoire de la pensée. IV. La pensée moderne. De Hegel à Bergson. 8° (757 S.) Paris 1966, Flammarion.

erhellen, gewiß im Rahmen seiner Denkentwicklung. Der Grundgedanke: die Suche nach dem Konkreten, in der Spannung zwischen dem einen Absoluten und der vielfachen endlichen Realität. Eine „fundamentale Zweideutigkeit" (21: ambiguité, 73: équivoque) findet Ch. in der Dialektik (wozu nicht übersehen werden dürfen: 64—75 und 611—614). Deren Quelle sei die vorausgesetzte Übereinkunft von Denken und Sein; im Gegensatz zur Seinsorientierung der Antike von Hegel vom menschlichen Denken her gefaßt: ein — nominalistischer Monismus (21 f. 71 f.). Spannungen bestehen auch zwischen der Vergöttlichung des Staates (56) bzw. dem „Leben des Geistes" (60) und der Anerkennung der menschlichen Personalität, zwischen beständigem Werden und der gegenwärtigen Ewigkeit des Gewordenen, letztlich zwischen dem Werden als Gott und dem werdenden Gott (56 ff.). Die Dominante im ganzen Werk Hegels liegt für Ch. in den religiösen Ursprüngen Hegels, seinem Luthertum und dem Einfluß der „schwäbischen Väter" Oetinger u. a. (?) (28 ff. 606 f.), zumal in der Trinitäts- und Inkarnationstheologie (58 ff.). Er übersieht die politischen Potenzen der Jugend- und späteren Schriften: ein Mangel, der auch bei der Handbuchdarstellung von Copleston (vgl. oben S. 413) auf fiel. Dennoch führe die „natürliche Neigung (pente)" der Hegelschen Philosophie dazu, Gott durch den Menschen zu ersetzen, welche déification zur néantisation des Menschen führe, weil sie ihn in sein Zeitschicksal einkreise: *ausschließlich* Gottesreich auf Erden, Ewigkeit in Zeit (61); anstatt der „Pensée absolue" den Primat zu belassen (72). Zu beachten: die kleinen, aus dem Haupttext ausgegliederten Exkurse, mit Schwerpunktthemen und Sekundärliteratur (605—619), die relativ ausführliche Geschichte des Hegelianismus (75—91), die von L. Husson besorgte Bibliographie, mit näheren Angaben auch zu weniger bekannten Hegelianern (92—103).

Ein unscheinbares Büchlein blieb als guter Beschluß aufgespart: eine möglichst verständlich gehaltene Übersicht über die Philosophie Hegels, die, nicht zu verwundern bei *G. R. G. Mure*[57], dem Verfasser eines Logikkommentars[58], um schlichte Sachlichkeit bemüht ist. Mit dem Bewußtsein der Fraglichkeit dieser Methode gerade gegenüber Hegel (der dies ja so sehr verschmähte, obzwar er es selbst in etwa in den Vorreden seiner Werke praktizierte) beginnt M. mit der vorläufigen Erörterung der „Prinzipien des Systems" (1—40); um dann, „mehr hegelsch" (X), die einzelnen Etappen seiner denkerischen Leistung zu durchlaufen, die Vor-Phänomenologie-Schriften (41—61), die „Phänomenologie" (62—111!), die Logik (112—148), die Natur- (149—157) und Geistphilosophie (157—204). Etwas überraschend stellt M. an die Spitze der Prinzipien den Theismus, aber der steht wohl für die tatsächlich fundamentalen christlich-theologischen Voraussetzungen und Implikationen des Hegelschen Denkens und wird von M. auch in etwa so erklärt: daß „Hegel oft eine metaphysische Lehre in vorstellungshaften theistischen Begriffswörtern ausdrückt, die er nicht als bloße Metaphern vorlegt; sie bieten oft einen nützlichen Schlüssel zu seiner Auffassung" (2). Allerdings: ob mit dieser kurz-und-bündigen Theismus-Qualifikation ein Verständnis der „Schöpfung" als Selbstverwirklichung Gottes und des Menschen als Gottes „schöpferisches Selbstbewußtsein" (2) vereinbar ist, wenn auch der Unterschied zwischen Gott und Mensch keineswegs einfach gestrichen wird? Die weiteren Prinzipien: objektiver Idealismus, der die Halbwahrheit des Realismus einbezieht; die Einheit von Denken und Sein als aktive Einheit — in — Unterschied (vgl. 37); die Negation als Triebkraft der sich selbst entzweienden und sich selbst versöhnenden Tätigkeit des

[57] G. R. G. Mure, The Philosophy of Hegel (The Home University Library of Modern Knowledge, 255). Kl. 8° (X u. 213 S.) London 1965, Oxford University Press. 12 Sh 6 d.

[58] A Study of Hegel's Logic, Oxford 1950 (²1959) 386 S. Auch: An Introduction to Hegel, Oxford 1940, 202 S.; ein Vergleich Hegels mit Aristoteles, über den M. 1932 ein Buch schrieb.

Geistes, „perhaps the most vitally important factor in his thought" (10); das Verhältnis von Wahrheit (= die immanente Echtheit der Geisttätigkeit in der Annäherung an die volle Versöhnungseinheit ihres Selbstwiderspruchs [21 23]) und Irrtum (= „fehlplazierte und dadurch pervertierte Wahrheit", die „danach schreit, wahrer zu sein, als sie ist" [24]). Zuletzt noch eigens: die Dialektik (24—40) als „die Einheit von Denken und Sein, wie sie sich entwickelt in allen und durch alle Formen und Gehalte von Erfahrung" (24 f.), als „eine Anstrengung, die konkrete Bewegung des Gedankens zu begreifen und auszulegen in Sein und als Sein" (31 f.); und weil die Dialektik einen gewissen Freiheitsgrad besitzt, kann einer ihrer Schritte besser oder, ohne deshalb einfachhin falsch zu werden, schlechter sein (38). Die Drei-in-eins-Schematik der Dialektik aber ist nur ein „minimum rationale" (34; 36[1]: „nur eine Vorstellung"; 112 [vgl. 161[1]]: „ein grober Leitfaden"); sehr viel erhellender: die Dialektik als Geistprozeß zu beschreiben. Wieder kann hier, wie schon bei Garaudy, auf die interpretierenden Resümees zu den Hauptwerken Hegels nicht näher eingegangen werden. Es bräuchte eine gründliche Untersuchung, sollte der *genaue* Nützlichkeitsgrad der 50 Seiten Mures über die Phänomenologie ausgemacht werden, deren ersten Teil vor allem er für „eine gute erste Lektion in Dialektik" (65) hält. Allenthalben scheint M.s Kenntnis der Sach- (oder Text-)problematik und der Literatur darüber ein ausgewogenes Urteil zu ermöglichen, das es nicht selten fürs beste hält, die Dinge in Schwebe zu lassen. Britisch nüchtern in metaphysicis, berichtigt M. doch stillschweigend einige positivismoide Minimalismen des etwas älteren und größeren Hegel-Buchs von J. N. Findlay[59] (der sich inzwischen selber einer positiveren Einschätzung der Geistdialektik Hegels zugewandt hat[60]). Nur auf zwei Punkte sei noch hingewiesen: M. kennt das beständige Hintergrundsmoment des Politischen im Denken Hegels (51), der, „weder ein Kommunist noch ein Faschist" (165[2] [vgl. 175[1] 176[4]]), die allgemeine Aufgabe und Machtbefugnis des Staates mit der Freiheit des einzelnen zu verbinden sucht (169 ff.). Und zur Religionsphilosophie: „In verschiedenem Sinn ist der absolute Geist sowohl früher als später zu seiner Selbstentfremdung und Rückkehr in sich" (37) — dieser Satz scheint ein-seitig (!?) verdeutlicht zu werden durch den folgenden: „Das Göttliche ist die letzte Vernünftigkeit und daher die letzte Wirklichkeit der menschlichen Natur" (170). Gott und Mensch: „union through distinction" (103). „Hegels Hauptthema ist stets die Notwendigkeit, den Gehalt religiösen Fühlens zu *denken*" (198).

Gerade die zuletzt anvisierten Deutungslinien zur Staats- und Religionsphilosophie Hegels stehen stellvertretend für Gemeinsamkeiten in den Gesamtdarstellungen Hegels; sie werden wieder aufzugreifen sein bei den Monographien zu den entsprechenden Systemteilen. Auch konnten die Erstveröffentlichungen der letzten Jahre, die zum Schluß Revue passierten, schon durch ihren (Garaudy etwa ausgenommen) weithin mehr einführenden Charakter zeigen, daß — das Ältere nicht das Schlechtere sein muß. Jedenfalls wird eine umsichtige Beschäftigung mit Hegel nicht nur bei dem einen *oder* anderen, sondern bei diesem *und* jenem *und* auch einem dritten, vierten Buch, indem sich reifliche Interpretenmühe niederschlug, Hilfe und Gewinn finden. Insgesamt aber dürften die 15 Gesamtdarstellungen der Philosophie Hegels, die wir des kürzeren oder längeren zu präsentieren hatten, auch ein wenig auf ihre Weise einundeinviertel Jahrhundert Geistesgeschichte widerspiegeln.

[59] Hegel. A Re-examination (London 1958) 372 S.; vgl. Schol 37 (1962) 95 ff. Neuausgabe als Paperback: New York 1962.

[60] G. L. Kline in: The Monist 48 (1964) 46[16].

Besprechungen

Umkehr und Erneuerung. *Kirche nach dem Konzil.* Hrsg. von Theodor Filthaut. 8° (407 S.) Mainz 1966, Grünewald. 29.80 DM.

Die Gemeinschaftsarbeit ist aus dem lebendigen Interesse an der Verwirklichung des Vaticanum II hervorgegangen. Es soll der Zusammenhang „mit dem kommenden Leben der Kirche" gesucht werden. Also nicht so sehr eine Besinnung auf das, was war, sondern was kommen soll. Erneuerung setzt aber Umkehr voraus. Damit ist der nervus rerum berührt. Das Konzil wird vielfach, wie besonders für die Liturgie festgestellt wird, zu passiv aufgenommen. Es soll oder sollte Reformen bringen. Was aber eigentlich der Erneuerung bedarf, ist der Mensch in seinem personalen und sozialen Bereich. Die Verfasser wollen Anregungen geben I. für den Bereich der Kirche als ganzer; II. für die ökumenische Arbeit; III. für die Beziehung von Kirche und Welt heute. Bei der Fülle der Probleme konnten nur einzelne Themen herausgegriffen werden.

Zu I: *W. Kasper* handelt — ausgehend von der Konstitution *Dei Verbum* — über „Schrift—Tradition—Verkündigung" (13—41). Erst durch die Ablehnung des Entwurfes von 1962 (De Fontibus Revelationis) wurde das Konzil vor den ganzen Umfang der Frage nach dem Verhältnis von Evangelium und Kirche gestellt. Leider sei das zweite Kapitel der Konstitution noch zu sehr unter dem Bann der Thematik der materialen Suffizienz der Heiligen Schrift geblieben. Dennoch sei der Fortschritt gegenüber dem ersten Schema unverkennbar: denn die Aufgabe des „Heutigwerdens des Evangeliums durch das lebendige, geisterfüllte Zeugnis der ganzen (!) Kirche, nicht nur durch ihre Lehre, auch nicht nur durch das Wort, sondern durch ihr Leben, ihre Liturgie und ihre Praxis" ist erkannt (18). Beachtenswert sind die Reflexionen des Verf. auf den Traditionsbegriff (21—33), die er von den neuen Perspektiven her anstellt. Das Konzil hat die Frage nach dem bloßen Enthaltensein oder Nichtenthaltensein der Wahrheit in der Schrift mit Recht nicht entschieden, sondern weitergeführt zu der anderen nach dem lebendigen und tätigen Glaubenszeugnis der Kirche. Mit Recht sagt K. zum Verhältnis von Dogma und Schrift: „Diese kritische Interpretation des Dogmas im Licht der Schrift kann sich aber nicht allein unter der leitenden Fragestellung des Enthalten- oder Nichtenthaltenseins vollziehen ... Das Problem ist weniger, ein Dogma als in der Schrift enthalten nachzuweisen, als vielmehr aufzuweisen, daß ein Dogma fähig ist, die Schrift aufzuschließen und zum Reden zu bringen" (37 f.). Tatsächlich war dies die Funktion der alten Dogmen, etwa des Trinitäts- oder Inkarnationsdogmas, die volle Schriftaussage über Vater - Sohn - Geist und über den Menschgewordenen eindeutig gegenüber häretischen Abschwächungen festzuhalten. Die alten Dogmen sind die lectio ardua et difficilior der Heiligen Schrift im Verständnis der Kirche und haben damit eine unaufgebbare Funktion im Ganzen der Tradition. Verf. gibt gute Hinweise zum Problem der Hermeneutik und zur Erneuerung der Theologie von der Schrift her, wie diese besonders das sechste Kapitel der Konstitution fordert. — *J. Lécuyer* (42—64) zeigt von der Frage der „Kollegialität des Bischofsamtes" her, daß es nicht bloß um eine Angelegenheit des Episkopats geht, sondern um die Existenz der ganzen Kirche. Von der Bruderschaft im Geiste der Bischöfe aus muß es zu einer Bruderschaft der Einzelkirchen kommen. — *H. Fleckenstein* spricht über die „Erneuerung des Diakonats" (65—91). Ihm geht es dabei nicht um ein Wiederaufzählen der bekannten Gründe für eine Erneuerung des Diakonats, sondern um die Vorbereitung der Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse. In der Kirche ist Raum für ein hauptamtliches Diakonat, weil Aufgaben zu erfüllen sind, die weder von Bischöfen noch von Priestern, noch von Laien voll übernommen werden können: wichtige Verwaltungsaufgaben, karitative Tätigkeit, Wortgottesdienst, Spendung von Sakramenten. Die liturgische Feier und die Liebestätigkeit der Kirche müssen gerade mit Hilfe des Diakonats auf allen ihren Stufen und in allen Bereichen erneuert werden. Notwendige Ämter sollen durch den richtigen Träger wahrgenommen werden. Die Diakone könnten eine wichtige „dritte Gruppe" von

Mitarbeitern des Bischofs (neben Priestern und Laien) werden, wobei nicht einfachhin die vor dem Konzil gegebene Zuordnung von Diakonat und Presbyterat Modell stehen müßte (72). Diakon-Kapläne könnten einen großen Teil der Aufgaben in der Pfarrei übernehmen, die heute der Priester-Kaplan zu erfüllen hat (73; mit Berufung auf J. Rodhain). Der Diakon könnte auch ein Brückenbauer zwischen Priester und Laien sein. Beachtenswert sind die Hinweise auf den priesterlichen Zölibat auf dem Hintergrund der Möglichkeit, verheiratete Diakone zu haben (76). Leichter als der Priester (Kaplan) könnte der (verheiratete) Diakon etwa seelsorgliche Aufgaben auf dem Campingplatz, im Betrieb, im Freizeitleben erfüllen. Dabei dürfte nicht die Folge sein, daß etwa der Priester noch mehr als bisher in die Ferne (gegenüber dem „profanen vulgus") entrückt werde. Er müsse vielmehr seine eigene (geistliche) Weise der Nähe zum Volk finden. Die Frage des verheirateten oder nicht verheirateten Diakons und der entsprechenden Tätigkeitsbereiche wird aber näher S. 77—84 besprochen, ebenso die nicht leichten Probleme der Diakonsausbildung und der an diese zu stellenden Anforderungen (84—91). Die Missionsländer werden wohl in Bälde die alten Heimatkirchen an Initiative und Erfahrung auf diesem Gebiet überrunden. — *E. J. Lengeling* bringt einen nüchternen und doch sehr anregenden Beitrag zum Thema „Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch" (92—135). Sachlich stellt er fest, daß eine Aufschiebung der Verabschiedung der Liturgiekonstitution dieser genützt hätte (sicherlich hätte die Liturgische Kommission dabei auch für ihre Konstitution ein signifikatives Einleitungswort gefunden, wie dies alle anderen Dokumente des Konzils aufweisen. Mit „Sacrosancta Synodus" anzufangen, war nicht sehr einfallsreich). L.s Besorgnis ist, daß durch Priester und Gemeinden die neuen liturgischen Formen, die aus dem Konzil hervorgegangen sind und hervorgehen, als bloß *äußere* Formen angenommen werden und damit eben keine Erneuerung für die Gemeinde bedeuten. „Manche Anzeichen deuten darauf hin, daß eine solche Gefahr alles andere als imaginär ist" (92). L. sieht die Rettung darin, daß die liturgische Erneuerung eingebaut werde in das Gesamtgefüge einer erneuerten Pastoral und selbst von ihren eigentlichen Ursprüngen her verstanden werde. Er zeichnet dementsprechend zuerst die äußeren Strukturen der Erneuerung der Liturgie, dann beschreibt er die Versuche, das liturgische Tun in das gesamtkirchliche Leben hineinzustellen. Schließlich handelt er vom Wesen der Liturgie (im Anschluß an Art. 7 der Konstitution [100—118]). Die Konstitution geht nun über *Mediator Dei* hinaus, indem sie die *zwei* Komponenten der Liturgie, Heiligung und Kult, betont, während die Enzyklika nur vom Kult gesprochen hat. Mit Recht weist L. auf die Ämterlehre des Konzils hin, die nun wieder die Dreizahl Lehramt, Priesteramt, Hirtenamt betont, gegenüber der von Kl. Mörsdorf so sehr in den Vordergrund geschobenen Zweiteilung: Amt der Heiligung und der Ordnung. Erstere sei auf die Gesamtkirche anwendbar, die letztere nur auf den Klerus. Sicherlich könnte man noch mehr zu der Tatsache sagen, daß das Konzil den Dienst am Wort (Verkündigung, Lehramt) in der Aufzählung der Ämter meist an den Anfang stellt und dies besonders an entscheidenden Stellen. Auszugehen wäre von der Theologie der Offenbarung und des Wortes Gottes (vgl. aber S. 119; ferner Herderkommentar zu *Lumen Gentium*, art. 28, S. 251). Auch die Beziehung von Wort und Sakrament könnte hier zur Sprache gebracht werden. Im letzten Abschnitt (118—135) geht es um die Träger der Liturgie. L. beklagt, daß in Liturgie, art. 7, versäumt worden sei, das Wirken des Geistes in die Wesensbeschreibung der Liturgie einzubeziehen. Andere Dokumente des Konzils mußten dies nachholen (121 f.). Wie kaum in einem anderen Beitrag dieses Sammelwerkes sind hier die gesamten Dokumente des Konzils in der Sicht der Liturgie ausgewertet worden. Dies gibt ihm einen besonderen Wert. — *R. Padberg* referiert über das Thema „Neue Akzente der Glaubensverkündigung" (136—155): Offenbarung als Ereignis; die Bibel in der katechetischen Unterweisung, wobei Praktisches zur Verwirklichung des sechsten Kapitels von *Dei Verbum* gesagt wird; hier sind manche Hinweise gegeben, die sich mit denen von H. Thielicke treffen („Über die Angst des heutigen Theologiestudenten vor dem geistlichen Amt" [Tübingen 1967]); die Kirche in der Katechese; Dialog und Partnerschaft in der Kirche; die neue Liturgiekatechese (manches klingt hier an die Ausführungen von E. J. Lengeling an); die „Welt" in der nachkonziliaren Katechese. P. sieht gut die Gefahren, in der die nachkonziliare Katechese steht: Die Sucht

nach „Aktuellem", die ein so erstaunliches Interesse am Konzil geweckt hat, kann sich bald „Aktuellerem" zuwenden und so die so gut aufgegriffenen Anregungen halbverbraucht liegenlassen; die ultra-konservativen Kräfte können eine weitgehende und tiefgreifende Erneuerung verhindern. Die Avantgardisten dagegen können revolutionäre Entwicklungen einleiten, die das Konzilswerk in falsches Licht setzen und zu gefährlichen Spannungen führen. Schon hier sei es erlaubt, auf den Beitrag von *J. Ratzinger* vorauszugreifen, der hier der Aktivität den rechten Ausweg weist und den Konservativen Vertrauen geben kann: „Das Konzil markiert den Übergang von einer konservierenden zu einer missionarischen Haltung, und der konziliare Gegensatz zu konservativ heißt nicht progressistisch, sondern missionarisch" (291).

Zu II: Im Rahmen der Fragen zum Ökumenismus spricht *M.-J. Le Guillou O. P.* über die Möglichkeit einer vollkommeneren Katholizität der Kirche (159—188). Er sieht in der katholisch-ökumenischen Bewegung einen schöpferischen Prozeß, so daß eine Prognose über die Zukunft des Ökumenismus nicht möglich ist. Der Ökumenismus wird hineingestellt in das Leben der Kirche, wie er auch gesehen wird von der sakramentalen Sicht und der Geschichtlichkeit der Kirche (Kirche der Armen) her. „Das Wort von der Kirche der Armen entspringt einer Erkenntnis theologischer, pastoraler und missionarischer Natur" (184). Die Welt der Armen stelle den großen apostolischen Auftrag des 20. Jh. dar (187). Für die Grundlegung der Theologie des katholischen Ökumenismus stellt Le G. mit Recht die „sakramentale Sicht" der Kirche voran. Von da aus sucht er auch in etwa die Möglichkeiten kommender Wiedervereinigung zu erfassen. Was alle gemeinsam suchen, ist die voller ausgeprägte Wirklichkeit der Kirche, ihre voller entfaltete Katholizität — eine Sicht, die ohne Zweifel im Konzil verankert ist (vgl. W. Beinert, Die Una Catholica und die Partikularkirchen, in: ThPh 42 [1967] 1—21). — Der Herausgeber des Werkes selber behandelt das Thema: „Verkündigung über die Einheit der Christen" (189—213). Er will nicht eine eigene Spezies einer ökumenischen Predigt befürworten (neben der liturgischen und katechetischen). Er will nur eine von der Zeit der Spaltung und der Kontroverse her bedingte Introvertiertheit bewußt machen und so öffnen. Ökumenische Weise zu predigen liegt aber nicht allein in der Begeisterung; sie erfordert gründliche Sachkenntnis und einen eigenen Stil. Er betont hier die Bedeutung der Schau der Kirche als des „Volkes Gottes" (195—199). Das Ziel der Einheit der Christen muß für diese Welt und in der Sichtbarkeit angestrebt und nicht in das Jenseits und in die Unsichtbarkeit hineinverlegt werden (199). Ökumenische Haltung erfordere auch eine eigene Spiritualität, eigene Andachtsformen (auch mit eigenen Bruderschaften und Orden, wie sie uns etwa Taizé vormacht). — *Fr. Böckle* spricht in diesem Zusammenhang über „Das Problem der Mischehe" (214—234). Über das hinaus, was bereits bekannt ist (vgl. ThPh. 41 [1966] 376—400), ist vor allem seine Frage von Interesse, welches denn die unumstößlichen theologischen Grenzen der kirchlichen Verfügungsgewalt seien. Er nennt vor allem die zwei dogmatischen Thesen: die Realidentität von Ehesakrament und Ehevertrag und das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche als der von Christus gestifteten und rechtlich verfaßten Kirche (die Betonung des „rechtlich" ist hier wohl in der Sicht des Moraltheologen so exklusiv herausgestellt. Die Konstitution *Lumen Gentium* gibt eine umfassendere Beschreibung der Kirche von den drei Banden der Einheit her, wobei das Moment des Gesellschaftlichen im weiteren Sinn und seine sakramentale Funktion im Vordergrund stehen. So des weiteren auch B. [221]). Er stellt weiterhin fest, das die natürlichen Rechte auf Ehe und freie Partnerwahl heute so hoch anerkannt sind, daß man die Erlaubtheit, nicht aber die Möglichkeit ihrer Erfüllung direkt oder indirekt an einen differenzierten Gewissensentscheid über die konfessionelle Kindererziehung binden darf. Wenn aber nun beide Partner sich im Gewissen an ihr Bekenntnis und seine Forderungen gebunden fühlen? Für eine Lösung dieses Konfliktfalls macht B. einige über die Instruktion *Matrimonii Sacramentum* hinausgehende Vorschläge, die zunächst die Formpflicht betreffen. Neben einer großzügig ausgebauten Dispenspraxis, die nicht ohne Bedenken sei, nennt er als besondere Möglichkeit: „Die Kirche fordert aus der inneren Einheit von Ehesakrament und Ehevertrag von ihren Gliedern weiterhin die religiöse Trauung, aber sie betrachtet die Einhaltung dieser Forderung nicht als absolute

Bedingung für die Gültigkeit" (229). Die kanonische Form ist wohl zur erlaubten, aber nicht zur gültigen Eheschließung notwendig. B. sieht die seelsorglichen Konsequenzen einer solchen Praxis. Bezüglich der konfessionellen Kindererziehung meint B., sie sei solcher Natur, daß sie das Gewissen beider Elternteile berühre. Man darf aber damit nicht die Verantwortung eines Gatten allein belasten und die Gültigkeit der Ehe von seiner Entscheidung abhängig machen. Er unterscheidet den objektiven Tatbestand mit seinen Forderungen und die Ebene der subjektiven Überzeugung (beim katholischen Partner), die vielleicht diesem Tatbestand nicht gerecht wird. Aber soweit es eben echte Gewissensüberzeugungen sind, „kann man ihm (dem katholischen Partner), deswegen nicht das natürliche Recht auf Ehe und freie Partnerwahl *in concreto* streitig machen". Der katholische Partner soll nicht unfähig sein, die Ehe überhaupt zu begründen, wohl aber soll die Kirche ihm praktisch zeigen, „daß er nach äußerlich-sachlicher Beurteilung im Gegensatz zu seiner vollen Glaubensüberzeugung und kirchlichen Disziplin steht und darum etwas Unerlaubtes tut. Genau das wäre aber gerade dann möglich, wenn die Trauassistenz nicht zur Gültigkeit notwendig wäre, sondern eine Auszeichnung und eine Bekundung der vollen Gemeinschaft mit der Disziplin der Kirche darstellte. Dann könnte eine Trauverweigerung einen echten Sinn haben" (234). — *A. Exeler* spricht über das „Verhältnis der Kirche zu den Juden" (235—269). Stärkere Betonung der Einheit der Heilsgeschichte, rechtes Verständnis der Kritik des NT am Volke Israel (als Aufforderung zur kirchlichen Selbstkritik), Bereitung für das Gespräch mit den Juden, sieht er als Wege zur Bereinigung der geschichtlich so vielfach belasteten Beziehungen. —

Zu III: *J. Ratzinger* leitet diesen dritten Teil mit einem in Frageform gestellten Thema ein: „Weltoffene Kirche?" (273—291). Theologisch gesehen, ist die Kirche selbst „die Geste der Öffnung und muß sich daher fortwährend in den Dienst dieser Geste stellen und sie geschichtlich realisieren" (275). Die konkreten Formen der Öffnung sind aber ein neuer Realismus in der Theologie, der Abbau der ständischen Ordnungen innerhalb der Kirche (nicht im Sinne einer Gleichmacherei, sondern im Sinne des Freimachens für die echte Darstellung der verschiedenen Berufungen und Dienste in der Kirche), die Idee des Dialoges, das Ja zur Eigengesetzlichkeit der weltlichen Bereiche. — *H. R. Schlette* kommt auf sein bekanntes Thema „Die Kirche und die Religionen" zurück (292—311), auf die Frage also, wie das Beieinander und Nebeneinander der Kirche und der nichtchristlichen Religionen innerhalb der einen Heilsgeschichte zu deuten sei. Von einer Theologie der Geschichte aus sucht er die Gesamtkonzeption zu finden, innerhalb deren eine Theologie der Religionen möglich und verständlich werden kann. Schl. greift die Unterscheidung Rahners (jetzt auch J. Heislbetz', Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen [Herder 1967] 134—143) von einer allgemeinen und besonderen Heilsgeschichte auf. Gegenüber K. Rahner und J. Heislbetz schreitet er aber von dieser Unterscheidung weiter zu der Feststellung, die Religionen seien der Weg der allgemeinen Heilsgeschichte und in diesem Sinne der *ordentliche* Heilsweg der Menschheit. Kirche und Christentum werden damit bei allen Abgrenzungen als außerordentlicher Heilsweg hingestellt (306). Schl. wehrt sich aber gegen eine simplifizierende Interpretation seiner These in dem Sinne, daß die Religionen der ordentliche, das Christentum bzw. die Kirche der außerordentliche Heilsweg seien (300 [Anm. 13]). Ob mit Erfolg? Er kehrt damit eine alte scholastische Unterscheidung um. Gewiß besteht ein Zusammenhang von Doxa und Heil, wenn auch die Betonung des Begriffes der Epiphanie bei Schl. mehr Schwierigkeiten schafft als Hilfe bringt. Denn alles Heil ist schließlich Mitteilung der Doxa Gottes (und Gottes selbst). Schl. gibt zu, daß in Jesus Christus die eigentliche Epiphanie Gottes und das Heil gekommen seien. Daraus muß er aber die einzig richtige Folgerung ziehen: wenn die Religionen überhaupt etwas für das Heil der Menschen bedeuten können — und sie tun es —, dann nur, weil ihr Wahrheitskern von Christus erfüllt ist. Er ist die Grundlegung und Sinnerfüllung auch der allgemeinen Heilsgeschichte (vgl. 2 Kor 5, 19: „Ja, Gott war es, der in Christus *die Welt* mit sich versöhnte ..."!). Leider geht Schl. eher von seinen Schemata als von den neuen Ansätzen des Konzils (*Lumen Gentium*, II, 16, und dem Missionsdekret) aus. Letzteres ist seinen Auffassungen, besonders auch von der Mission, nicht günstig, wenn er auch mit Recht alte Klischees und Simplifizierungen tadelt.

Aber eben hier hätte ihn *Lumen Gentium* unterstützt. — *J. B. Metz* gibt seinem Beitrag den Titel: „Kirche für die Ungläubigen" (312—329). Er will von den einzelnen Konzilsdokumenten her einige hermeneutische Regeln für das Gespräch der Kirche mit den Ungläubigen gewinnen: 1. Die Kirche bekennt sich als Kirche der Sünder. 2. Das Konzil betont neu den universalen Sendungs- und Verantwortungshorizont der Kirche. 3. Vor allem wird die Kirche durch die Betonung ihres endzeitlich-eschatologischen Bezugs auf die Menschen hin geöffnet. Die Kirche hofft nicht nur für sich selbst, sondern für die Welt (326). M. vertritt hier seine von anderen Veröffentlichungen und Diskussionen her bekannten Auffassungen. — Ein sehr aktuelles Thema schneidet *W. Dirks* an: „Humanismus — eine dritte Konfession?" (330—346). Er bringt sehr differenzierte Unterscheidungen dafür, was mit Humanismus gemeint ist oder gemeint sein kann. Von daher und „aus der Grundunterscheidung zwischen ideologischem und konkretem Humanismus ergibt sich, daß wir es weder mit der dritten Konfession noch überhaupt mit einer Konfession zu tun haben. Ich beantworte also das Fragezeichen hinter dem Thema dieses Beitrags mit Nein. Es gibt Humanisten und es gibt Humanismen, aber es gibt keinen Humanismus, auf dessen Prinzipien und Lehren alle Humanisten eingeschworen werden könnten" (343). D. warnt aber davor, daß eine Selbstisolierung der Kirche diese Humanisten (und Humanismen) zu einer dritten Konfession sammeln und verhärten könnte. Seine Mahnungen verdienen gehört zu werden. — *W. Heinens* Beitrag „Aufbruch des Unbewußten" (347—371) findet den Nexus mit den Konzilsdokumenten nicht so leicht. Seine Fragestellung ist eben ganz von seinen eigenen Forschungen her geprägt. H. schildert zuerst die Phänomene des aufbrechenden Unbewußten (in Ehe und Familie, im Berufsleben, im Leben der Gesellschaft und der Völker, im Leben der Kirche) und sucht dann nach einer psychologischen Erklärung dieser Formen. Von da sucht er die Frage nach dem „Wie" des religiös-sittlichen Lebens, nach seinem „Wo" und „Warum". Der Nexus zu den Konzilsdokumenten findet sich dann stärker in dem Abschnitt: „Antworten der Kirche an den fragenden Menschen" (Bild, Symbol, Wort im Leben der Kirche; Führung und Forderung im Reifungsprozeß der Gläubigen; Wege vom Unbewußten zur Mitte des Menschen). — *K.-H. Hoffmann* behandelt das Thema „Kirche und gesellschaftliche Kommunikationsmittel" (372—392). Er gibt einen kurzen Überblick über den modernen Kommunikationsprozeß und seine Auswirkungen und spricht dann von der Mitsorgepflicht der Kirche um einen sachgerechten Gebrauch dieser Kommunikationsmittel im Dienste wachsender Menschlichkeit und Brüderlichkeit. — *B. Drees* schließt das Gemeinschaftswerk ab mit einem Beitrag über das Konzil zur Frage des Krieges, des Friedens und der Völkergemeinschaft (393—403). Er exegesiert auf diesen Seiten das fünfte Kapitel des zweiten Teils der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* und stützt diese Exegese durch Verweise auf andere Aussagen der Konstitution.

Viele Anregungen werden in diesem Buch in Ausdeutung und Weiterführung des Konzils gegeben. Vielleicht fehlt eines darin: der Aufruf zu einer „konzertierten Aktion" aller Schichten in der Kirche, um das Konzil zu verwirklichen. Es bedürfte einer sehr lebendigen Zusammenarbeit des gesamten Episkopats, von Priestern und Laien, von Ordensleuten und Menschen in der Welt, um uns den Status unserer Kirche offen bewußt zu machen und so — im Sinne des Konzils — die Richtlinien für eine erneuerte Seelsorge zu erarbeiten (wie etwa die Bischofskonferenz des ehemals belgischen Kongo dies schon seit 1964 für das Jahr 1967 tut). Mehr und mehr müßte auch das Bewußtsein geschaffen werden, daß die gepredigten Haltungen ihre *praktische* Anwendung im privaten und sozialen Leben finden müßten und daß erst so von einer Erneuerung unseres Christentums die Rede sein könnte. Viel wird über Verkündigung, Katechese, neue Theologie gesprochen — und mit Recht. Bleiben wir aber nicht Theoretiker und Ideologen, die ihre Theorien und Ideologien der „Selbstverwirklichung" überlassen? Was von unseren oft so disparaten Bemühungen heute dringt zum wirklichen Leben, zur Annahme in lebendiger Verantwortung vor? Hier aber fällt die Entscheidung über wahre Umkehr und Erneuerung.

A. Grillmeier, S. J.

Buber, Martin, *Werke*. Erster Band: *Schriften zur Philosophie*. — Zweiter Band: *Schriften zur Bibel*. — Dritter Band: *Schriften zum Chassidismus*. Gr. 8°

(1131, 1239 u. 1271 S.) München und Heidelberg 1962—1964, Kösel-Schneider. Zus. 160.— DM.

Diese dreibändige Ausgabe der Werke Bubers (die drei Bände werden nur geschlossen abgegeben) stellt eine „umfassende Auswahl" dar und enthält, wie B. im Vorwort zum Ganzen ausdrücklich betont, nicht nur „Werke", d. h. „etwas in sich Abgeschlossenes, nicht über sich Hinausweisendes" (Bd. I, Vorwort), sondern gemäß der Art seines literarischen Schaffens vielfach auch kleinere und z. T. recht kurze Aufsätze, Essays und Entwürfe — stets ideengefüllt und so oft den Kern eines vollen „Werkes" in sich enthaltend. Alle drei Bände konnten noch vom Verf. selbst betreut werden. Er hat das Aufzunehmende gesichtet, unter bestimmten, nicht immer gleichen Gesichtspunkten zusammengeordnet und eben dadurch oft den eigentlichen Sinn des einzelnen sowie seinen rechten Ort innerhalb der geistigen Welt des Autors aufgewiesen und festgelegt. Bei solcher Zusammenfügung durch den Verf. ergänzen sich gerade kleinere und fragmentartige Arbeiten häufig zu einer vollen und umfassenden Aussage, zumal wenn zu einem bestimmten Thema Versuche aus jüngeren Jahren mit Arbeiten des reifen Alters verbunden werden. Durch diese redaktionelle Arbeit B.s hat die dreibändige Sammlung, die von den beiden beteiligten Verlagen hervorragend ausgestattet ist, gegenüber früheren Einzelausgaben und kleineren Sammlungen ihre eigene Bedeutung und die besondere Kompetenz einer echten „Ausgabe letzter Hand".

Im ersten Band sammelt B. seine *Schriften zur Philosophie* in einer Auswahl, die fast sämtliche philosophischen Veröffentlichungen umfaßt. Mit aufgenommen ist: „Zwei Glaubensweisen", obwohl es sich hier an und für sich um eine theologische Schrift handelt. Sie gehört aber wesentlich in den Bereich einer Dokumentation eminent philosophischer Grundanschauungen. Die einzelnen (niemals sehr umfangreichen) Werke sind nicht chronologisch geordnet; das mitgegebene „Bibliographische Verzeichnis" informiert über das Datum der Erstausgabe und aller späteren Drucke in deutscher Sprache, ergänzt die Sammlung also in einer nicht unwichtigen Hinsicht. Die Anordnung scheint eher nach sachlichen Gesichtspunkten getroffen zu sein, wird jedoch nicht ausdrücklich so aufgegliedert. Zunächst haben wir es mit Arbeiten zu tun, die B.s Ich-Du-Philosophie, seine philosophische Anthropologie, mehr oder weniger thematisch und bis zu einem gewissen Grade systematisch darstellen; es folgen Veröffentlichungen zur eher speziellen Thematik der Gottesfrage („Gottesfinsternis", „Bilder von Gut und Böse" und „Zwei Glaubensweisen"); es schließen sich Beiträge zu Einzelfragen auch soziologischer, politischer und geistesgeschichtlicher Art an (z. B. „Pfade in Utopia" mit den hochinteressanten Ausführungen zum Marxismus und „Geltung und Grenze des politischen Prinzips"); den Ausklang bildet: „Aus einer philosophischen Rechenschaft", wo eine Antikritik zu kritischen Äußerungen anderer verursacht wird — es handelt sich um einen Auszug aus der als Nachtrag zu den „Erläuterungen und kritischen Essays über das Werk von M. Buber" abgedruckten „Antwort" B.s in dem ihm gewidmeten Band der Reihe „Philosophen des 20. Jahrhunderts" (hrsg. von *Schilpp* und *Friedmann* [Stuttgart 1963]), eine Antwort, die übrigens mitunter durch ihren unerwartet scharfen Ton auffällt.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, eine Stellungnahme zu B.s philosophischem Gesamtwerk zu umreißen, auch nicht etwa in der Form einer Antwort auf seine „Antwort". (Sehr lesenswert z. B. die recht kritische Interpretation der Buberschen „Theorie des Dialogs" aus der Feder von *Carl Frankenstein*, Universität Jerusalem, in: StimmZeit 91 [1966] 356 ff.) Sein Platz innerhalb der Gegenwartsphilosophie bleibt unbestritten, auch wenn man selbst bezüglich des Grundansatzes seiner Ich-Du-Anthropologie anderer Meinung sein darf. Daß er überhaupt diesen Problemkomplex so energisch und überzeugend in den Mittelpunkt philosophischer Reflexion gerückt hat, bleibt sein ungeschmälertes Verdienst. Es ehrt ihn, daß er seine geistesgeschichtlichen Vorläufer und Wegbereiter nennt und würdigt: die Abhandlung „Zur Geschichte des dialogischen Prinzips" ist sehr aufschlußreich und für die genauere Kenntnis seiner Position unentbehrlich. Man mag finden, sein Denken umkreise im Bereich der philosophischen Thematik fast immer nur das Allergrundsätzlichste des Gegensatzes Ich-Es und Ich-Du; es läßt sich zwar auch auf gleichsam materiale Analysen ein, über die eher formalen dieses Gegensatzpaares hinaus, deutet dann aber immer nur gewisse „Elemente" des Zwischenmenschlichen und

Einzelmomente personalen Mitseins (so in „Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie"), ohne zu einer umgreifenden, inhaltgesättigten Theorie zu gelangen. Das hängt sicherlich mit seiner Auffassung von Philosophie zusammen, auf die er im Vorwort eigens hinweist: er nimmt sie nur in einem sehr allgemeinen Sinn, der in der „Antwort" umschrieben wird. Er suche keine Systematik, er „zeuge für Erfahrung und appelliere an Erfahrung", er habe keine „Lehre", er führe ein „Gespräch". Es geht geradezu um eine Situationsphilosophie, die auch nur eine Art Situationsethik ermöglicht, so daß er sagen darf: „Keine allgemein gültige Antwort ..., keine Garantie ist darin, nur eben eine Chance, nur eben ein Wagnis" (1120). Die Nähe vor allem zu Jaspers ist deutlich. So spricht er denn auch, schon im Rahmen spezifisch philosophischer Reflexion, oft genug von der Forderung des „Glaubens", z. B. im Hinblick auf den absoluten Anspruch sittlicher Normen: solche gebe es nicht, „wenn sie nicht als Gabe des Absoluten geglaubt" werden (1177).

Wie sich versteht, gilt B.s denkerisches Bemühen zumal und zutiefst dem Phänomen des *theologischen* Glaubens, was auch die bereits erwähnte theologische Schrift belegt, die Bd. I enthält; ihr Thema, der fundamentale Gegensatz des (ursprünglichen) israelischen Glaubens und des (frühen) Christenglaubens, ist für B. zentral. Er reagiert hier allerdings nicht auf die Entgegnung *H. U. v. Balthasars* in „Einsame Zwiesprache" (Köln/Olten 1958), aber er kennt und zitiert ja auch sonst kaum einen katholischen Theologen. Daher bleibt ihm auch die katholische Weise, das Verhältnis von Theologie und Philosophie zu denken, ziemlich verschlossen. Doch scheint er anderseits die Möglichkeit, sowohl theologischen wie philosophischen Glauben in ein und demselben Menschen für vereinbar zu halten, Jaspers gegenüber aufrechtzuerhalten. Daher vermag nach ihm auch der philosophierende Menschen zu *beten* (596), und Jaspers, dem das Gebet fremd sei, sei nicht befugt, es als fragwürdig zu bezeichnen (302).

Diese Vereinbarkeit — im Sinne B.s sollte man wohl eher sagen: für den heilen Menschen notwendige Einheit — von Philosophieren und echtem Beten ist für B. nicht etwas aus rationalen Überlegungen Abgeleitetes. Es ist für ihn wesenhaft. Es ist Buber selbst, sein lebendiges inneres Atmen. Das wird verständlich, wenn man bedenkt, daß seine Philosophie des Dialogs schon von ihrem Anfang her erheblich inspiriert wurde von seiner intensiven Beschäftigung mit dem *Chassidismus*, jener mystisch-unitiven Frömmigkeitsbewegung des Ostjudentums, die den einfachen, lebendigen und inspiratorischen Kontakt mit dem Göttlichen in allem suchte und lehrte: „Auf allen Wegen findet der Mensch Gott, und alle Wege sind voll der Einung. Aber der reinste und vollkommenste ist der Weg des Gebetes. Wer in dem Feuer seines Wesens betet, in dessen Kehle redet Gott selbst das innere Wort" (III, 17). So umschrieb B. schon 1906, also ein gutes Stück vor seinen ersten philosophischen Versuchen, ein wichtiges Element der Lehre des Baalschem, des Begründers des Chassidismus.

Dieser Chassidismus wird für B. sehr bald mehr als nur Forschungsobjekt; er wird ihm verpflichtende religiöse Lebensform und wichtige Botschaft für die Gegenwart. „Ich (habe) erfahren, daß die Lehre zum Lernen und der Weg zum Gehen da ist" (Bd. III, Vorwort). Aus dieser Zeit des persönlichen Erfaßtseins vom Geist und Bemühen des Chassidismus, die etwa mit dem Ausgang des ersten Weltkrieges beginnt, stammt sein z. T. aus früheren Versuchen umgestaltetes umfangreichstes Einzelwerk „Die Erzählungen der Chassidim" (III, 69—712 [1949]) sowie die meisten systematischen Arbeiten zur chassidischen Lehre, unter denen „Die chassidische Botschaft" als Hauptwerk zu nennen ist (III, 739—894 [1952]). Bei all diesen umfangreichen Arbeiten zum Chassidismus, die B.s Namen vielleicht am weitesten bekannt gemacht haben und ihn als Neuentdecker dieser religiösen Bewegung erscheinen ließen, ist es ihm also im Grunde nicht einfach um die Aufhellung eines in Vergessenheit bzw. Mißachtung geratenen Phänomens jüdischer Frömmigkeitsgeschichte zu tun. Vielmehr geht es ihm darum, „von der Kraft jenes Lebens ... der eigenen Zeit das zu übermitteln, was ihr helfen kann, ihre Glaubensnot zu überwinden und die zerrissene Bindung an das Unbedingte zu erneuern" (III, 991). Was der Chassidismus dem heutigen Menschen zu sagen habe, hat B. in seiner Studie „Der Chassidismus und der abendländische Mensch" (III, 933—947) und teilweise in der anderen: „Christus, Chassidismus, Gnosis" (III, 949—958) zu präzisieren versucht.

Die soeben zitierte Beschreibung der zutiefst religiösen und fast missionarischen Zielsetzung seiner mit großer Sprachkunst gestalteten Nach- und Neuerzählung der chassidischen Legenden und Spruchüberlieferungen wie auch seiner thematischen Darstellung der chassidischen Lehre entstammt übrigens der Antwort B.s („Noch einiges zur Darstellung des Chassidismus" [III, 989—998]) auf die heftige Kritik von *Gershom Scholem*, der bei aller Anerkennung der Verdienste B.s ihm doch vorwerfen muß, daß er in seinen Schriften den gedanklichen Gehalt der chassidischen Anekdoten vereinfacht und dadurch verfälscht habe: „Die geistige Botschaft aber, die er in diesen Schriften in sie hineingelesen hat, ist allzu tief an Annahmen gebunden, die aus seiner eigenen Philosophie des religiösen Anarchismus (gemeint ist damit die mangelnde Festlegung auf ein ‚Was' des religiösen Tuns) und Existenzialismus stammen und keine Wurzel in den Texten selbst haben. Zu viel ist in dieser Darstellung des Chassidismus ausgelassen, und was aufgenommen ist, ist mit sehr persönlichen Spekulationen überladen" (Martin Bubers Deutung des Chassidismus [202] in: Judaica [Frankfurt a. M. 1963] 165—202; vgl. auch die Antwort G. Scholems auf B.s Antwort: ebd. 203—206). Es ist nicht unsere Aufgabe, in diesem Streit eminenter Kenner des Chassidismus Stellung zu beziehen. Jedoch scheint es notwendig, auf die verschiedenen Sichten des erstrangigen Frömmigkeitshistorikers Scholem und des spontan-schöpferischen Frömmigkeitskünders Buber hinzuweisen, zumal die Gefahr besteht, B.s Darstellung des Chassidismus dank ihrer sprachlichen Kraft und Anpassung an den modernen Menschen als die allein und allseitig gültige Information über dieses interessanteste Phänomen der neueren religiösen Geschichte des Judentums zu betrachten.

Nicht umsonst ist vom zweiten Band der Gesammelten Werke *„Schriften zur Bibel"* an letzter Stelle die Rede. Die Bibel ist schon rein zeitlich „um nahezu zwei Jahrzehnte später" (Bd. II, Vorwort) als Philosophie und Chassidismus für B. zum Gegenstand literarischen Schaffens geworden. Damals nämlich, als der schon früher wiederholt erwogene Plan einer neuen Verdeutschung der Schrift von 1925 an — in Gemeinschaft mit *Franz Rosenzweig* (gest. 1929) — sich zu verwirklichen begann.

Diese Verdeutschung der Schrift selbst ist begreiflicherweise nicht in die Sammlung der Werke B.s aufgenommen worden. Dennoch muß hier davon gesprochen werden. Denn einmal ist sie ohne Zweifel seine bekannteste, bedeutendste und langwierigste Arbeit an der Bibel gewesen: nach der ersten Arbeitsepoche der 20er und 30er Jahre mußte sie unvollendet abgebrochen werden, um erst bei der 1954 begonnenen revidierten Neuausgabe im Jahre 1962 ihren Abschluß zu finden. Sodann zeigt sich hier ein ganz neuer Zug im geistigen Wesen B.s: die seinem Geist eigene schöpferische Spontaneität, die sich bei der Gestaltung des chassidischen Traditionsgutes noch recht frei entfalten durfte, war hier zum „Dienst am Wort", zur strengsten Gefolgschaft des Vorgegebenen verpflichtet. Hier war jede freie Gestaltung versagt. Denn wenn man hier etwas verändert, wird es eben „etwas ganz anderes, einer anderen Ordnung Angehöriges, etwas — Unbiblisches" (III, 1184). Die strenge Reverenz B.s vor dem Schriftwort, bei dem für ihn ein bestimmter Inhalt zwingend auch an eine bestimmte sprachliche Form gebunden ist, wird hier sehr deutlich.

Aus solcher Haltung heraus ist seine Übersetzung der Bibel mit äußerster Gewissenhaftigkeit betrieben worden, von der die sie durch alle Phasen begleitenden Aufsätze über Verdeutschungsprobleme, die in diesen Band aufgenommen wurden („Die Schrift und ihre Verdeutschung" [1092—1182]), Zeugnis ablegen. Was die Verdeutschung der Schrift letztlich für B. bedeutete, lassen die Schlußsätze seiner Ansprache auf einer kleinen Hausfeier zum Abschluß der Schriftübertragung erkennen: „Ich bin sonst ein radikaler Gegner alles Missionierens ... Aber diese Mission da lasse ich mir gefallen, der es nicht um Judentum oder Christentum geht, sondern um die gemeinsame Urwahrheit, von deren Wiederbelebung beider Zukunft abhängt. Die Schrift ist am Missionieren. Und es gibt schon Zeichen dafür, daß ihr ein Gelingen beschieden ist" (II, 1182).

Abgesehen von diesen Erläuterungen zur Bibelübersetzung enthält Bd. II vor allem die größeren Werke zu zentralen Themen der Bibel. Zunächst die umfangreiche Monographie „Moses" (9—230), bei der man in der Methodik recht stark den Religionsgeschichtler herausspürt, die aber ohne Zweifel zum Besten gehört,

was über Moses und sein Werk geschrieben ist. Dann folgt „Der Glaube der Propheten" (231—484; vgl. Schol 27 [1952] 294 f.), worin nicht bloß der Prophetismus behandelt wird, sondern eine ganze Glaubensgeschichte Israels enthalten ist. Seine Auffassung vom Prophetismus selbst hat B. in kleineren Arbeiten („Abraham der Seher" [871—893] und „Prophetie und Apokalyptik" [925—942]; vgl. zu beiden Schol 31 [1956] 610 f.) dargestellt. An dritter Stelle steht das erstmalig 1932 und in 3., endgültiger Auflage 1956 veröffentlichte bekannteste Werk „Königtum Gottes" (485—723). Diesem Werk sind die Vorworte zu allen drei Auflagen beigegeben, von denen vor allem das Vorwort zur 2. Auflage (1936) zu beachten ist. Es setzt sich im einzelnen mit den Kritiken auseinander, während das Vorwort zur 3. Auflage kurze Stellungnahmen zu der inzwischen erschienenen einschlägigen Literatur enthält (vor allem die Frage des El- und Baalkönigtums). Diesen abgeschlossenen Werken ist als erstmalige Veröffentlichung ein unvollendet gebliebenes Werk angefügt: „Der Gesalbte", das schon 1937 fast zur Hälfte fertiggestellt war, als es wegen äußerer Gründe abgebrochen werden mußte. Es wurde dann später nicht mehr weitergeführt. In seinem vorliegenden Teil handelt diese Studie vom Königtum Sauls als dem Übergang von der unmittelbaren Gottesführung, wie sie in „Königtum Gottes" für Israels Frühzeit dargestellt wurde, zur Führung durch den gottgesalbten König als einer „neuen Wirklichkeit der Gottesherrschaft" (845).

Die lange und intensive Beschäftigung des Verf.s mit der Bibel drängt die Frage auf, warum er niemals eigentliche Kommentare zur Bibel geschrieben hat. Tatsächlich hat B. der Plan eines theologischen Kommentars vorgeschwebt, dem er den Titel „Der biblische Glaube" geben wollte. Er kam jedoch später zu der Einsicht, daß seine Kraft zu einer „zulänglichen Erörterung aller Fragen" nicht ausreichen würde. So gab er den Plan wieder auf und wandte sich mehr der Darstellung einzelner Themen zu, deren Hauptertrag in den vorgenannten Werken zu finden ist (vgl. dazu II, 489). Vielleicht war diese Art der Arbeit an der Bibel auch seinem auf thematische Fragestellungen ausgerichteten Geist konformer und deshalb fruchtbarer. Sie gab ihm die Möglichkeit, einerseits sehr eindringliche Auslegungen bestimmter Einzeltexte zu geben, anderseits aus seiner eminenten Vertrautheit mit der Bibel, die er grundsätzlich immer als ein Ganzes sah und zu sehen forderte, größere und wichtige Zusammenhänge aufzuzeigen.

Die vorliegende dreibändige Ausgabe seiner Werke wurde gerade ein Jahr vor dem Tode Martin Bubers (13. 7. 1965) abgeschlossen. So war es B. vergönnt, in diesen Bänden kurz vor der Vollendung seines irdischen Lebens ein eindrucksvolles Zeugnis seines geistigen Schaffens und seiner Gedankenwelt zu hinterlassen. Als einen solchen Abschluß seines reichen Lebens hat er diese Ausgabe wohl selbst empfunden, wenn er sein Vorwort zum Ganzen mit dem Satz beendet: „Dem Dank, daß ich leben durfte, eng verbunden ist der, daß ich habe werken dürfen. Dank sei gesagt" (I, 8).

J. Haspecker, S. J. — H. Ogiermann, S. J.

Blank, Josef, *Krisis. Untersuchung zur johanneischen Christologie und Eschatologie.* Gr. 8° (369 S.). Freiburg i. Br. 1964, Lambertus. 29.80 DM.

Als Ziel dieser gründlichen Arbeit gibt der Verf. die Darstellung der johanneischen Gerichtstheologie und ihrer christologischen Begründung an. Es geht also um die Frage, inwiefern mit Jesus von Nazareth die Eschatologie, die Entscheidung über Heil und Unheil, in der Gegenwart gegeben ist; eben dies ist es ja, was im vierten Evangelium mit einer Deutlichkeit und Eindringlichkeit ausgesprochen wird wie nirgends sonst im Neuen Testament. Die Frage kann nicht aus irgendeiner weltanschaulichen oder philosophisch-theologischen Vorentscheidung heraus beantwortet werden; man würde nur die eigene Auffassung in das Evangelium hineintragen oder die Aussagen des Evangelisten zu einem ihm fremden Sinn umdeuten. Um dieser heute nicht selten gegebenen Gefahr zu entgehen und zu begegnen, stützt der Verf. ganz bewußt seine Untersuchung auf die maßgeblichen Texte (es sind vor allem Jo 3. 5. 8. 12. 16), um durch ihre eingehende Exegese die johanneische Antwort auf die gestellte Frage zu gewinnen; die Auslegung erfolgt, unter weitgehender Berücksichtigung des Kontextes, mit Hilfe der modernen philologisch-historischen Methode und der von der Sache geforderten theologischen Spekulation; nur so kann die echte „theologische Sachinterpretation" gelingen.

B. stellt sich mit seiner Arbeit in die Reihe jener Forschung, die kritisch zu dem berühmten Kommentar Bultmanns zum Johannesevangelium Stellung nimmt (vgl. den Überblick auf S. 15—39). Bultmann hatte auf literarkritischem Wege das vierte Evangelium auf verschiedene Quellen (Offenbarungsreden, Semeia-Quelle, redigierender Evangelist, kirchliche Redaktion, Glossen) aufgeteilt, auf religions- und ideengeschichtlichem Wege seine Nähe zur Gnosis aufzuzeigen und mit Hilfe der existenztheologischen Interpretation zu entmythologisieren, d. h. im Sinne eines anthropologischen, schöpfungsmäßig echten Existenzverständnisses zu deuten gesucht. Gegenüber der Quellenscheidung Bultmanns ist durch verschiedene Arbeiten die vollkommene Einheit des Evangeliums stilkritisch nachgewiesen worden; gegenüber der Hypothese gnostischer Beeinflussung und Abhängigkeit (Offenbarungsreden) wurde einerseits die innere Unvereinbarkeit des vierten Evangeliums mit dem gnostischen Dualismus und seiner Erlösungslehre schärfer herausgestellt, anderseits mehr das Alte Testament und das späte Judentum einschließlich Qumran als geistiger Hintergrund hervorgehoben; vor allem aber wurde die wesentliche Identität des Johannesevangeliums mit dem urchristlichen Kerygma und seine Nähe zu den synoptischen Evangelien und damit seine Verankerung in der urchristlichen (wohl in besonderer Weise vom Apostel Johannes her) bestimmten Tradition wieder mehr ans Licht gestellt (Noack, Braun, Wilkens, Schnackenburg u. a.).

In diesem Zusammenhang weist B. auch auf zwei englische Autoren hin. Der eine (C. H. Dodd) läßt in seinem Werk „The Interpretation of the Fourth Gospel" (Cambridge 1953) besonders eindrucksvoll die innere, kerygmatische Einheit des vierten Evangeliums hervortreten: Das „Buch der Zeichen" (Jo 2-12) weist in seinen sieben, aus Tat und Wort zusammengesetzten Einheiten immer wieder auf den zweiten Teil des Evangeliums (Jo 13—20), d. h. auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus als Quelle des Heils, hin. Der andere (E. Hoskyns) tritt in gewissem Sinn dem vorigen Autor in glücklich ergänzender Weise an die Seite, insofern er mehr als Dodd in seinem Kommentar zum Johannesevangelium die echte Geschichtlichkeit dieses Evangeliums betont, nicht im Sinn eines Geschichtsmaterialismus, wohl aber im Sinn einer Geschichte, welche die objektive theologische Bedeutsamkeit des Christusereignisses hervorhebt. Die Entscheidungssituation, in die der Mensch im Angesicht der Geschichte Jesu gestellt wird, beruht hier eindeutig darauf, daß in Jesus objektiv und unablösbar die Heilswirklichkeit Gottes ontisch gegeben ist und somit Jesus nicht nur, wie im Bultmannschen System, gleichsam Modellfall und Anstoß für die vergeschichtlichte eschatologische Entscheidung ist. B. hat wohl recht, wenn er den Kommentar von Hoskyns „für die vielleicht markanteste, exegetisch und theologisch klarste Gegenposition zu dem Kommentar von Bultmann" hält, weil darin „die Bedeutung der objektiven Geschichtlichkeit des Offenbarungsereignisses erfaßt und die Gefahr einer subjektivistisch-existentialen ‚Geschichtlichkeit' vermieden wird" (30 f.). B. selber sucht in seiner Arbeit diese Linie kräftig weiterzuführen und zu zeigen, daß die johanneische Vergeschichtlichung der Eschatologie nur im Rahmen einer wirklichen, nicht nur funktionalen, sondern auch ontischen Christologie verstanden werden kann: Christus ist nach Johannes Leben für die Welt, weil er in Person die Fülle des göttlichen Lebens ist; er ist Licht der Welt, weil er in sich das göttliche Licht, die göttliche Wirklichkeit vom Vater her ist; er ist das Wort Gottes für die Welt, weil er als Präexistenter schon Gottes Wort und Sohn des Vaters ist.

Wir hoffen damit die Grundrichtung der vorliegenden Arbeit von B. richtig angegeben zu haben. Ausgangspunkt in den einzelnen Abschnitten seiner Abhandlung ist die Wortgruppe κρίσις, κρίνειν oder doch ein damit gleichwertiger Sachverhalt, der mit dem Selbstzeugnis Christi gegeben ist. Die Gegenwart der eschatologischen Entscheidungs- und Gerichtsstunde wird dann immer wieder begründet durch die in Christus objektiv und real gegenwärtige und autoritativ sich anbietende Offenbarung oder Heilswirklichkeit, für die Gott die freie Entscheidung des Menschen zu seinem eigenen Heil verlangt. Wer in der Glaubenshingabe zu Gottes Liebesangebot in Christus ja sagt, ist im Heil; wer sich ihm aber im Unglauben hartnäckig versagt, „ist schon gerichtet" (Jo 3, 18), richtet sich selbst, insofern er das Licht nicht bei sich einläßt, sich der Wirklichkeit und Liebe Gottes

in Christus verschließt und so in der „Finsternis", im Unheil bleibt. B. betont sehr die „Präponderanz" auf der Seite des Heils: Gott bietet es in und durch Christus allen an; der universale Heilswille Gottes kann nicht bezweifelt werden; es gibt keine Prädestination zum Unheil. Christus ist nicht gekommen zu richten, sondern zu retten, wie immer wieder im vierten Evangelium gesagt wird. Das Gericht ergeht nur im freien und hartnäckigen Sichselbstverschließen gegen Gottes Wahrheit und Leben in Christus. Das dürften die großen Gedanken sein, die von B. in den einzelnen Abschnitten entsprechend der jeweiligen Vorlage abgewandelt werden. Die Kapitelüberschrift ist folgende: Jo 3: „Das johanneische Kerygma" (53—108); Jo 5, 19—30: „Die christologisch-eschatologische Vergegenwärtigungstheologie des Johannes" (109—182); Jo 8, 15 f. (12—20): „Jesu Selbstzeugnis vor der Welt" (183—230); Jo 8, 31—59: „Die Krisis zwischen Jesus und den Juden" (231—251); Jo 9: „Die Heilung des Blindgeborenen als Zeichen für Offenbarung und Krisis" (252—263); Jo 12, 20—36 (31): „Jesu Erhöhung und Verherrlichung als das Gericht über den Kosmos und seinen Herrscher" (264—296); Jo 12, 37—50: „Krisis Israels und Krisis der Welt" (297—315); Jo 16, 4b—11: „Die Vergegenwärtigung des Gerichts durch den Geist-Parakleten" (316—340).

Um noch mehr einen Begriff zu geben von dem reichen Stoff des Buches, sei auch auf verschiedene Fragen und Themen hingewiesen, die am Rande oder auch im Zusammenhang mit dem Hauptthema behandelt werden: Zum Begriffspaar „Licht-Finsternis" vgl. 96—99; über Tod und Sterben bei Johannes vgl. 143—158; zum Titel „Menschensohn": 161—164; über die johanneische Vergegenwärtigung von Heil und Gericht als schon begründet und vorbereitet durch die Synoptiker: 164—172; über die Zukunftseschatologie (Jo 5, 28—29 vor allem) und ihre Vereinbarkeit mit der Vergeschichtlichung der Eschatologie bei Johannes und damit ihre Ursprünglichkeit im Ganzen des vierten Evangeliums: 172—182 und 125—127; zum Kosmosbegriff bei Johannes vgl. 186—198; zum johanneischen Zeugnisbegriff (im „Rechtsstreit" des Offenbarers mit Israel, mit der Welt) vgl. 198—216 (mit alttestamentlichem Hintergrund und besonderer Berücksichtigung von Jo 5, 31—47); über den Begriff „die Juden" bei Johannes: 246—251 (er ist mehr als üblich „geschichtlich" zu sehen, wie auch der Begriff „Kosmos"); über den Begriff der Verherrlichung: 272—273; über das Problem der Verstockung Israels im Unglauben: 297—306 (im Zitat aus Is 6, 9 f. bei Jo 12, 40: „Er hat ihre Augen verblendet und ihr Herz verhärtet, damit sie nicht sehen mit den Augen und zur Einsicht kommen im Herzen und ich sie heile" deutet B. das verblendende und verhärtende Subjekt auf den Teufel, im Gegensatz zu Gott, der ja „heilen" will); zum Paraklet-begriff: 317—325.

Zum Schluß möge nochmals das Hauptthema des Buches, nämlich die Begründung der johanneischen Eschatologie durch die Christologie, aufgegriffen werden. An ein paar Beispielen soll die Behandlung dieses Themas bei B. deutlich gemacht werden. In seiner Abhandlung zum dritten Kapitel des Johannesevangeliums stellt er zwar mit Schnackenburg die Abschnitte 3, 31—36 und 3, 13—21 (in dieser Reihenfolge) dem Nikodemusgespräch als Reflexion des Evangelisten gegenüber. aber er betont doch ihre innere Zusammengehörigkeit mit dem Thema der Wiedergeburt (dem Gegenstand des Gesprächs); mit Recht, denn die Klammer scheint durch den Evangelisten selber gegeben zu sein durch die beiden Begriffe ἐπίγεια und ἐπουράνια (Jo 3, 12): Wenn die Wiedergeburt in ihrer Notwendigkeit aus der erfahrbaren Unheilssituation des Menschen und in ihrer Möglichkeit aus der schon im A. T. verheißenen Wundermacht Gottes (dem Pneuma) irgendwie menschlich begreifbar ist (insofern also ein ἐπίγειον ist), letztlich verstanden werden kann sie nur durch die ἐπουράνια, d. h. durch die „eschatologische Dimension" (63) des göttlichen Heilswerkes in der Hingabe seines Sohnes zum Heile der Welt (3, 13—21); verwirklicht werden kann sie nur durch den gläubigen Anschluß an den, der „von oben", d. h. von Gott, kommt und als solcher die Fülle der göttlichen Wahrheit besitzt oder vielmehr ist (3, 31—36). Noch deutlicher vielleicht wird die Verankerung der eschatologischen Entscheidungs- und Heils-(Unheils-)Situation in der Christologie im Abschnitt zu Joh 5, 19—30 sichtbar; B. sagt zu V. 20b („und er wird ihm noch größere Werke als diese zeigen, daß ihr euch wundert"): „V. 20b markiert den Übergang von der Christologie zur Eschatologie, von der fundierenden, personal-ontologischen Aussage (nämlich 5, 19—20a) zu den Aussagen, die nun

ausdrücklich vom eschatologischen Geschehen handeln (nämlich 5, 21—29 [119]).“ Die Aussage „der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut“ (5, 20a) weist auf die der Offenbarung zugrunde liegende und in die Ewigkeit weisende Beziehung des Offenbarers zum Vater; die zweite Aussage dagegen (5, 20b) „bezieht sich auf die faktisch-geschichtliche Seinsweise des Offenbarers, in der es ein zeitliches Nacheinander und auch ein Geringer-Größer gibt“ (119). Hiermit scheint mir der Verf. das Verhältnis von eschatologischer Offenbarung und Heilsgegenwart zu wirklicher ontischer Christologie dem ganzen Kontext im 5. Kapitel entsprechend gut zum Ausdruck gebracht zu haben. Ähnliches könnte natürlich auch sonst oft in seiner Arbeit festgestellt werden. Es ist sehr erfreulich, daß B. entgegen manchen Auflösungstendenzen in heutiger Zeit die Christologie durch die Aussagen des vierten Evangeliums so kräftig bestätigt finden konnte.

K. Wennemer, S. J.

Scheffczyk, Leo, *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes.* Gr. 8° (307 S.) München 1966. Hueber. 19.60 DM.

Seit der mittelalterlichen Theologie wird das Heilswirken der Kirche übermäßig stark in der sakramentalen Heilsvermittlung mit ihrer das Verhältnis des Menschen zu Gott stark objektivierenden Eigenart gesehen. In Reaktion gegen die ihrerseits einseitig reagierende Betonung des Wortdienstes durch die Theologie der Reformation erfuhr dann im Tridentinum und in der nachtridentinischen katholischen Theologie die Lehre von den Sakramenten wieder eine gegenüber der Frage nach dem Wort und seinem Dienst einseitige Akzentsetzung. Aber nicht nur am Empfinden für die Notwendigkeit der Ergänzung, die nun fällig ist, liegt es, wenn die katholische Theologie versucht, aufzuarbeiten, was an der Theologie des Wortes gefehlt worden ist. Für die neue Wachheit gegenüber einer Theologie des Wortdienstes in der Kirche wirkte als Stimulus zugleich auch ein neu aufgebrochenes heilsgeschichtliches Gespür in der Betrachtung der Wirklichkeiten des Glaubens. Mehr als das Geschehen der Sakramente läßt ja doch der Dienst des Wortes sein Engagement gegenüber der Geschichte und seine Bedeutung für das Vorantreiben der Heilsgeschichte spüren. Heilsgeschichte ist das Umgehen Gottes mit seinem Volk und das in menschlichen Entscheidungen vor dem Angesichte Gottes sich ereignende Gehen des Gottesvolkes durch die Zeiten. Dieses Dialogische der heilsgeschichtlichen Gott-Mensch-Begegnung hat einen besonderen Bezug zum Wortereignis. Es ist vom Worte Gottes an sein Volk und von den Worten als Ausdrücklichmachung personaler menschlicher Entscheidungen bestimmt.

Das Bewußtsein für die Notwendigkeit einer theologischen Aufarbeitung dessen, was der Kirche als Dienst des Wortes aufgegeben ist, ist einigermaßen wach geworden. Es mag sein, daß die Versuche, dieser Notwendigkeit nachzukommen und in die Abfolge der systematischen Theologie am entsprechenden Platz — entsprechend auch gegenüber der umfänglichen Behandlung der Sakramente — auch die Lehre vom kirchlichen Dienst des Wortes einzureihen, noch einigermaßen zaghaft sind. Das ist angesichts der Vielfalt einschlägiger Fragen und immer noch neu wirkender Probleme und angesichts der im Unterschied zu anderen Teilgebieten der Theologie geringen Vorarbeit verständlich. Der Nachholbedarf von Jahrhunderten kann nicht über Nacht aufgefüllt werden.

Auch das vorliegende verdienstliche Buch des Münchener Dogmatikers weist in seiner Einleitung auf eine Reihe von Motiven hin, die heute eine Theologie des Wortes gerade auch im Bereich der katholischen Theologie vorantreiben. Als eigentlich theologische Motive werden die biblische, liturgische und ökumenische Besinnung genannt, die alle drei in je eigener Weise den Sinn für das Wort wecken mußten. Aber auch eine Reihe von Zügen, die heute die allgemeine Geistesgeschichte bestimmen, werden mit Recht in diese motivierenden Kräfte einbezogen. Das moderne Geschichtsbewußtsein, der anthropozentrische Zug des heutigen Denkens, das dialogische Verständnis der menschlichen Existenz sind Züge, die auch im Heilsbereich wirksam werden mußten.

Das vorliegende Buch gliedert die große Stoffülle in drei, von der Struktur der Sache her zunächst einmal annehmbare große Teilabschnitte. Das erste Kapitel behandelt das *Wort als geschöpfliche Wirklichkeit* und setzt damit einen Ausgangspunkt für die *heilsgeschichtliche Wirklichkeit des Wortes*, die das zweite Kapitel behandelt. Als innerlich damit zusammengehörende und doch wesentlich davon zu

unterscheidende Thematik spricht das dritte Kapitel über die *kirchliche Existenz des Wortes*. Der Verf. spürt selbst deutlich, daß die Frage nach der Sachentsprechung dieser Dreiteilung sich vor allem auf den ersten Teil richten muß. Ihm selbst geht es dabei um die Problematik, die darin liegt, daß man der Heilsordnung eine mehr philosophische Darstellung der Schöpfungsordnung und der Sprache in ihr voranstellt. Die Schwierigkeit, der gegenüber Sch. seine Einteilung mit gewiß gewichtigen Gründen rechtfertigt, sind die Fragen, die eine philosophische Propädeutik für eine Theologie des Wortes, ja das Problem des Verhältnisses von Philosophie und Theologie überhaupt, aufwirft. Man wird aber auch eine andere Frage stellen können, die in ihrer Problematik vielleicht mehr zu beachten wäre, als es in diesem Buch geschieht: Ist eine Philosophie der Sprache — so interessant und im ganzen wichtig sie ist — überhaupt eine philosophische Propädeutik für eine Theologie des Wortes? Handelt es sich bei beidem, der Sprache des Menschen einerseits und dem heilsmächtigen Wort anderseits, überhaupt um das gleiche Materialobjekt, von dem die Philosophie und die Theologie gewissermaßen verschiedene Formalobjekte bearbeiten? Bis zu einem gewissen Ausmaß mag das so sein. Aber worum es bei einer Theologie des Wortes, das Gott in seiner Offenbarung ergehen und in seiner Kirche aktualisieren läßt, eigentlich geht, ist doch nur zum Teil das Phänomen der Sprache, sondern viel mehr die Frage nach der Selbstmitteilung der Person im Wort, die im Falle der offenbarenden Selbstmitteilung Gottes in seinem Wort als gnadenhafte Kommunikation Gottes ihre Vollendung erfährt. Hier wird man einigermaßen kritisch betrachten, was Sch. sagt (24): „‚Wort' und ‚Sprache' werden hier wesentlich gleichgesetzt und der Unterschied nur darin gesehen, daß ‚Sprache' mehr wirkend, ‚Wort' mehr das Gewirkte im selben Vorgang betont." Es scheint nicht so unmittelbar ausgemacht zu sein, daß die weiten Ausführungen über die Sprache, ihr Verhältnis zum Denken, ihren Ursprung, ihren Dienst an der Selbstverwirklichung des Menschen, so relevant diese Ausführungen auch für die Theologie wohl sind, echte Hinführungen zum Themenbereich des Wortes Gottes in der Heilsgeschichte und in der Kirche sind.

Das zweite und dritte Kapitel behandeln mit Recht getrennt voneinander die Theologie des Gotteswortes in der Heilsgeschichte und seine Aktualisierung im Verkündigungswort der Kirche. Denn beides unterscheidet sich ja vor allem unter zwei Gesichtspunkten. In dem im zweiten Kapitel behandelten Bereich ereignet sich im Worte Gottes Offenbarung, während der im dritten Kapitel besprochene Bereich die durch die Verkündigung des Gotteswortes geschehende Geltendmachung dieser Offenbarung enthält. Außerdem ist mit dem Erweis der gnadenhaften Heilsmächtigkeit des als Offenbarung ergehenden Gotteswortes noch nicht erwiesen, daß auch in der Verkündigung und Bezeugung des Gotteswortes in der Kirche ein Unterpfand für die Heilsgegenwart Gottes selbst gesetzt wird. Deshalb entspricht es der Sache, daß beide Bereiche eigens behandelt werden. Allerdings den Unterschied von beidem dadurch kenntlich zu machen, daß der erste Bereich Heilsgeschichte, der zweite Kirche genannt wird, ist insofern nicht ohne Fragwürdigkeit, als ja doch auch die Kirche zur Heilsgeschichte gehört und sich in ihrem geschichtlichen Fortgang doch auch noch Heilsgeschichte ereignet.

Die Darstellung des Wortes Gottes in jenem Abschnitt der Heilsgeschichte, in dem es als Offenbarung ergeht, spiegelt schon in ihrem Aufbau die Dynamik wider, die vom heilshaften Wortgeschehen der Schöpfung über die Verheißung, die im Wort an die Väter Israels Heilsverheißung und im Wort bei den Propheten Gerichtsverheißung genannt wird, wie aber auch im Gotteswort des Gesetzes Israels auf Christus, das vollkommene Wort Gottes an die Menschen, ausgerichtet ist. In einem eigenen Abschnitt wird nach der Behandlung des Schöpfungswortes gezeigt, daß dieser ganze Zug mit bestimmt ist durch die Verkehrung des Wortes in der Sünde, deren verheerende Wirkung ernst genommen, aber korrekterweise nicht bis zur Auflösung der worthaften Korrespondenz zwischen Gott und den Menschen übertrieben wird.

Die Darstellung der Präsenz des Gotteswortes in der Kirche stellt zunächst heraus, daß nicht nur in der Kirche sich Wort Gottes ereignet, sondern daß die Kirche selbst Creatura Verbi, ja daß sie selbst worthaft ist, schon „bevor" sie beginnt, durch ihre Wirksamkeit Gottes Wort zu aktualisieren. Diese worthafte Existenz der Kirche wird deutlich in zwei Momente unterschieden, von denen das

eine, nämlich das apostolische Wort und das Zeugnis der Heiligen Schrift, „normativ" ist, das andere dagegen von dieser Norm her Gottes Wort im Menschenwort vergegenwärtigt. (An dieser Stelle wäre eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit der von *B. Brinkmann, S. J.*, seinerzeit in der Tübinger Theol. Quartalschrift vertretenen und mit nicht ungewichtigen Zeugnissen belegten These von der Identität des apostolischen Charismas mit der biblischen Inspiration gewünscht, zumal Sch. deutlich zu erkennen gibt, daß er sachlich dieser Auffassung nicht huldigt). Abgeschlossen wird die Darstellung mit der Frage nach dem Verhältnis von Wort und Sakrament, deren verschiedenartige theologische Beantwortung in ausgewogener Weise dargestellt wird.

Es möge nicht als negativ gemeinte Kritik aufgefaßt werden, wenn wir in den Darlegungen dieses Buches die Schwierigkeit bestätigt sehen, den positiven Befund zu einem theologischen Thema mit einer eigentlichen „Theologie" des betreffenden Themas so zu verbinden, daß beides gleicherweise zu seinem Recht kommt. Dankenswert ist das Buch vor allem als materialreicher Bericht sowohl über die Bezeugung der Heilsmacht des Wortes in der Geschichte der Offenbarung wie über die philosophischen und theologischen Bemühungen der verschiedenen Zeiten zu diesem Thema. Der Untertitel des Buches konnte dabei nicht in gleicher Intensität zur Verwirklichung kommen. Mit dem Vorteil der Einteilung des Stoff- und Gedankenablaufs in relativ kurze Abschnitte verbindet sich doch auch der Nachteil, daß manches Andeutung oder Richtungsangabe bleibt, was man gern einer eingehenderen und ausgeführteren gedanklichen Durchdringung unterworfen sähe.

O. Semmelroth, S. J.

Zahrnt, Heinz, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert.* Gr. 8° (512 S.) München 1966, Piper.

„Die Sache mit Gott" ist auf dem Weg, ein 512seitiger Bestseller zu werden (im Erscheinungsjahr wurden 17 000 Exemplare gedruckt, und der „Spiegel" widmet eine ganze Seite, verfaßt von W. Künneth und ohne nennenswerte Beanstandungen): man kann darob freudig zufrieden sein und es diesem Buch wünschen wie selten einem. Der Verf., Dr. theol., Anfangsfünfziger, seit 1950 theologischer Leiter des Hamburger Sonntagsblatts, konnte einen beachtlichen Erfolg schon mit einer früheren Veröffentlichung verbuchen (Es begann mit Jesus von Nazareth [Stuttgart ^{5}1964] 21. Tausend; auch zwei Bändchen Diskussion mit H. Asmussen bzw. K. Jaspers [Hamburg 1963 f.]). Das neue Thema, ungeschützt und provokativ zugleich beim Namen genannt, zieht offensichtlich noch mehr. Es überwuchtet fast den Untertitel, der ihm für den — zunächst — mehr akademisch Interessierten ein so vielverheißendes Relief gibt. Man liest das Buch an, und man liest es zu Ende; an zwei Nachmittagen oder in *einem* Zug.

Für Z. sind die drei großen Männer der protestantischen Theologie des bisherigen 20. Jahrhunderts Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich. Um sie gruppieren sich im wesentlichen die 10 Kapitel seines Buchs, deren scheinbar lockerer Zusammenhang unausgesprochen einiges sagt. Mit *Barth* kommen im theologiegeschichtlichen (vgl. 57—65) und allgemein geistig-politischen Kontext der Zwischenzeit der beiden Kriege Aufbruch und Scheidungen der „dialektischen Theologie" zur Darstellung (13—154); zwischen dem Barth des Römerbriefs und dem der Kirchlichen Dogmatik erhält die Theologie Emil Brunners nähere Umrisse (85—103), und von Barth wiederum handelt nochmals ein Kapitel in ethisch-politischem Zusammenhang (225—235). Im Anschluß an *Bultmann* (260—325) werden knapp gewürdigt, unter dem Titel der Wiederentdeckung des historischen Jesus, E. Käsemann, E. Fuchs, G. Ebeling und H. Braun; und als relative Gegeninstanz (gegen Braun) H. Gollwitzer, als „absolute" Gegeninstanz (gegen Bultmann überhaupt) W. Pannenberg (326—381). Von *Tillich* allein handeln die das Buch beschließenden Kapitel (382—467). Nicht erfaßt durch diese Gruppierung um die drei großen Namen sind zwei weitere Stücke: „Vom Jenseits zum Diesseits" bringt die Säkularisierungstheologie des nach-barthschen Friedrich Gogarten und Dietrich Bonhoeffers zur Sprache (155—217); „Die beiden Reiche", in Abhebung von der Einheitsschau Barths, die an der Spannung der Gegenwart orientierte Ethik Helmut Thielickes und die auf die projektierte Zukunft gerichtete Theologie der Hoffnung von Jürgen Moltmann (218—259).

Die dramatische Theologiegeschichte, die ungewöhnlich verständlich gehalten ist und doch der auf dem engen Raum überhaupt möglichen Gründlichkeit der Sache nichts vergibt, zerfließt nicht in die Gegensätzlichkeit der vielen genannten Gestalten, jedenfalls für den nicht, der schon einige Kenntnis der jeweiligen Problematik besitzt. Vor allem: das eine große Thema selbst, mit seinen Längs- und Querverbindungen, hält zusammen. Natürlich können die Referate Z.s hier nicht nochmals referiert werden. Leider auch nicht im einzelnen seine Kritiken, die sich an die Darstellung einer jeden theologischen Leistung anschließen. Sie sind zuallermeist positiv verstehend, maßvoll, ja verhalten, und man bekommt den Eindruck, Z. habe immer richtige und oft die entscheidenden Defizienzpunkte anvisiert. Wichtig ist ja, daß das, was gesagt wird, seine Gültigkeit hat, wenn auch mehr gesagt werden könnte; wer kann schon alles sagen? Das große Maß an Objektivität könnte um so erstaunlicher erscheinen, als Z. durchaus einen eigenen Standort besitzt (aber kann man denn ohne Standort — objektiv sein?). Seine Sympathien liegen entschieden bei Tillich, wenn sich das auch fast nur in der End- und damit Anfangsposition ausdrückt, die er ihm in seinem Buch einräumt — aber auch ihm gegenüber wird Kritik (434—437) geübt, wenn auch vorwiegend durch zitierte Gewährsleute, wie sonst oftmals glücklich. So ausführlich Barth zu Anfang abgehandelt wird: ob Z. nicht doch, in der quaestio facti und der quaestio iuris, seine Bedeutung, über die erste Hälfte dieses Jahrhunderts hinaus, etwas minimalisiert? Entschiedener noch wäre das wohl zu fragen gegenüber seiner, wenn irgendwo, dann hier spürbaren theologischen Aversion gegen Pannenberg mitsamt der Diagnose, dessen Einfluß flaue bereits merklich ab. Weitere kritische Bedenken (aber man bedenke eben auch die Möglichkeit eines solchen Buchs vor der immensen Stoffülle): Der Name O. Cullmanns erscheint nicht, der von H. Ott nur in einem Literaturhinweis des dankenswerterweise mit belegenden Anmerkungen (469—496) ausgestatteten Buchs. Der Däne Regin Prenter und der Schwede Gustav Wingren, Korrektiv bzw. entschiedener Kritiker des Christomonismus Barths und beide mit beachtenswerten Werken ins Deutsche übersetzt, werden nur sehr indirekt gestreift. Der katholische Leser wird, u. U. nicht ohne leichte Irritierung, einzelne Topoi und auch Grund- und Gesamttendenzen der neueren und neuesten katholischen Theologie hier wiedererkennen, wobei der frühere Entstehungstermin innerhalb des evangelischen Bereichs ja nicht zwingend auf Entleih von seiten der katholischen Kollegen schließen läßt. Manches liegt eben in der Luft und wird früher oder später mancherorts mehr oder weniger originär zur Sprache gebracht. Immerhin sollte man vielleicht, und könnte es nunmehr ja auch freier, im wissenschaftlichen Betrieb mehr — zitieren. Das Buch dokumentiert eine so lebendige Vielfalt und auch eine nur dem fast halt- und schrankenlos zu Streifzügen ausschwärmenden menschlichen Geist mögliche Widersprüchlichkeit theologischen Denkens, wie sie sich in den katholischen Dogmatiken insgesamt nicht von ferne finden. Kann nicht der denkende Christ (sagen wir sehr verkürzend:) mit fundamentalem Halt aus solchem kühnen und verwegenen Denken rechten reichen Gewinn davontragen, ohne zuviel Anfechtung durch dessen Gefährdungen? Er sollte es können. Und er sollte es tun. Denn es ist etwas an dem Wort von Franz Overbeck, zeitlebens Theologieprofessor, ohne persönlich noch etwas zu glauben — das nach Z. (9) als Motto über der protestantischen Theologie dieses Jahrhunderts stehen kann: „Anders als durch Verwegenheit ist Theologie nicht wieder zu gründen." Z. hat seinen „verwegenen" Beitrag geleistet: durch sein kritisches Referieren. W. Kern, S. J.

Laissez-faire-Pluralismus. *Demokratie und Wirtschaft des gegenwärtigen Zeitalters.* Unter Mitarbeit von B. Bender, C. Zebot, H.-J. Rüstow hrsg. von Götz Briefs. Gr. 8° (XIII u. 532 S.) Berlin 1966, Duncker & Humblot. 59.60 DM.

Der Buchtitel deckt den vom Herausgeber selbst stammenden, weitaus umfangreichsten Beitrag des Werks über „Staat und Wirtschaft im Zeitalter der Interessenverbände" (1—317); die in sich durchaus wertvollen Beiträge der drei Mitarbeiter stehen nur in losem Zusammenhang mit dem, wie der Herausgeber im Vorwort eigens hervorhebt, im Buchtitel zum Ausdruck kommenden „Thema". Man muß schon dieses Vorwort gelesen haben, um zu wissen, was mit diesem „Laissez-faire-Pluralismus" gemeint ist und wohin das Ganze zielt (daß der eigene Beitrag des

Herausgebers gesondert *ohne* dieses Vorwort zum Ganzen verbreitet wird, ist ein das Verständnis unnötig erschwerender Mangel). — Seine These hat der Autor in seiner Begriffsbestimmung des Laissez-faire-Pluralismus versteckt; mit dieser These werden viele nicht einverstanden sein, denen diese Terminologie fremd ist. So erzählt Briefs selbst im Vorwort, „kein geringerer als Prof. Maritain" habe, als er ihm diese These erstmals vortrug, lebhaft protestiert; nachdem Maritain jedoch ein Ms. von ihm gelesen habe, sei er völlig einverstanden gewesen; offenbar hat erst das Ms. Maritain die *Briefs*sche Terminologie erschlossen. — In der heutigen Verbandsgesellschaft sieht B. — das ist seine These — die folgerichtige Fortentwicklung des individualistischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts. Sowohl Liberalismus als auch Demokratie haben mehrere Stufen durchlaufen (s. die Überblicke S. 8 und 48/49). Die Demokratie ist zum Rang einer Weltanschauung — B. nennt sie „Demokratismus" — aufgestiegen mit dem Anspruch, nicht nur für politische Gemeinwesen, sondern für jede Art von Vergesellschaftung oder Vergemeinschaftung verpflichtend zu sein. Unverändert aber sei geblieben die ausschließliche Selbstnützigkeit, nur verlagert von den Individuen zu den Interessenverbänden, die nach wie vor nur „Gerechtigkeit ‚für uns' ", aber keine Verpflichtung auf und keine Verantwortung für das Gemeinwohl kennen. Hatte der Staat für den individualistischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts nur die Rolle des Nachtwächters zu spielen, so ist er heute der Apparat, dessen jedes der zahlreichen, innerlichst unverändert liberalistisch gebliebenen Kollektiva sich zu bemächtigen sucht, um die eigenen Interessen gegen fremde durchzusetzen. — Gegen die Bezeichnung „Laissez-faire-Pluralismus" lassen sich einige pedantische Einwendungen erheben; als „Oxymoron" eignet ihr der Vorzug der Einprägsamkeit und propagandistischer Wirkung. — Die Analyse, die B. in ebenso geistreichen wie sprachlich glänzenden Formulierungen vorlegt, dürfte nur bei den Betroffenen auf Widerspruch stoßen, bei allen Unvoreingenommenen dagegen — mindestens in den großen Zügen — Zustimmung finden.

Ganz zu Anfang (12 f.) verwickelt sich B. in eine m. E. nur terminologische Kontroverse mit der christlichen (katholischen) Soziallehre; in der Sache, so will mir scheinen, besteht keine Meinungsverschiedenheit. Das Begriffspaar Unitarismus-Pluralismus wird nicht nur in *einem* Sinn gebraucht; so kann man im einen Sinne Unitarist, im anderen Sinn Pluralist sein. B. versteht unter Unitarismus offenbar die Anerkennung der letzten und verpflichtenden Einheit, die grundgelegt ist in der Personalität des Menschen und dem darin begründeten Anspruch auf Teilhabe am Gemeinwohl des Ganzen — ehemals der polis, später des Staatsvolks, heute (insbesondere nach „Pacem in terris") der Menschheitsfamilie. — Die seit dem „Rückzug des Christentums" und dem Einbruch der wie „herrenlose Hunde" in den Leerraum eingebrochenen säkularisierten Weltanschauungen (der „Milchbrüder" Liberalismus und Sozialismus) um sich greifende *Ablehnung* dieser Einheit und des letzten sie tragenden Grundes nennt B. „Pluralismus". Die katholische Soziallehre dagegen versteht, wenn sie sich gegen den Unitarismus und für den Pluralismus entscheidet, unter beiden etwas anderes: unter „Unitarismus" den Anspruch des Staates (was immer das unter den heutigen Umständen sein mag!) auf *All*zuständigkeit, auf die in einer einzigen Ebene (seit dem 19. Jahrhundert der Ebene der Nationalstaaten) zusammengedrängte universale Souveränität; ihm stellt die katholische Soziallehre die Eigenständigkeit sowohl der regionalen als auch der funktionalen Sozialgebilde entgegen mit ihren im Subsidiaritätsprinzip und damit letzten Endes in der ontologischen Personalität des Menschen wurzelnden Eigenrechten, die eine *Kompetenz-Kompetenz* einer obersten Instanz (nicht zu verwechseln mit Universalkompetenz!) keineswegs ausschließt, viel eher sie fordert. Mehr als diese Kompetenz-Kompetenz, d. h. daß die als letzte Garantin des Gemeinwohls bestellte Instanz, gleichviel, wie sie heißen mag, befugt und in der Lage sein muß, alle einzelnen und alle Gruppen an die Kandare zu nehmen und sie zu dem anzuhalten, was um des Gemeinwohls willen erforderlich ist — mehr als das will auch B., der ja den Totalitarismus ablehnt, nicht fordern (vielleicht sind Unitarismus im Sinne der kathol. Soziallehre und Totalitarismus nur zwei verschiedene modi significandi für ein und dasselbe significatum). Ob speziell der von der katholischen Soziallehre geforderte funktionale Pluralismus sich in Gestalt einer nicht archaistisch, sondern modern verstandenen „BO" verwirklichen ließe oder nicht, ist eine ganz andere Frage; B. scheint es zu bezweifeln. Nur soviel ist

sicher: wer diesen Gedanken auf den Raum der Wirtschaft einengt, erst recht, wer ihn kartellistisch mißversteht, verschließt sich damit den Zugang zum Problem.

Vielleicht liegt aber darin auch eine Schwäche der *Brief*schen Studie, daß er — wie im Untertitel des Buches angekündigt — seine Überlegungen und Untersuchungen auf den Bereich der Wirtschaft bzw. deren Verhältnis zum Staat (zum politischen Leben) beschränkt. Zweifellos hat der Liberalismus (und auch darin ist ihm der Sozialismus gefolgt) die Wirtschaft in einem Maß überbetont, daß Wirtschaftsgesellschaft und Gesamtgesellschaft praktisch in eins gesetzt wurden — nicht nur in Gedanken, sondern weitgehend auch in der Wirklichkeit. Wenn man aber nicht bloß beschreiben, sondern Kritik üben will, darf man sich dann damit begnügen, in abstracto den Verlust der Transzendenz zu beklagen; muß man dann nicht auch in concreto brandmarken, in wie ungeheuerlicher Weise die Wirtschaft sich in den Vordergrund gedrängt und die übrigen Kultursachbereiche an den Rand geschoben hat?

Staat und Interessenverbände bezeichnet B. als „Institutionen, die die kommutative Gerechtigkeit des Marktes durch Ein- oder Überbauten distributiver Gerechtigkeit überhöhen wollen" (93), und wendet dies speziell auf die Sozialpolitik an, bei der es „entgegen der kommutativen Gerechtigkeit des Marktes ... um die distributive Gerechtigkeit der irgendwie zustandegekommenen gesellschaftlichen Verteilung" gehe (253). Gibt es wirklich eine „kommutative Gerechtigkeit des Marktes"? Die hoch- und spätscholastischen Autoren, die sehr Kluges über pretium iustum zu sagen wußten, waren in ihren Aussagen viel vorsichtiger. Nach ihnen sind die Teilnehmer am Markt durch die (Tausch-)Gerechtigkeit gehalten, den frei sich bildenden Marktpreis nicht durch Einsatz von Macht oder anderer, die freie Entschließung anderer beeinträchtigender Mittel (z. B. Täuschung) zum eigenen Vorteil zu verfälschen. Das besagt eine (widerlegbare!) Rechtsvermutung zugunsten des frei sich bildenden Marktpreises, aber auch nicht mehr; der Gedanke an eine über den Markt sich vollziehende *Verteilung* und die Frage nach *deren* Gerechtigkeit lag noch ganz außerhalb des damaligen Gesichtskreises. Markt und Wettbewerb sind rein instrumentalen Charakters; sie *fordern* gerechtes Verhalten, sind aber völlig unzureichend, um Gerechtigkeit zu *verwirklichen*. — Die Interessenverbände — so betont B. vollkommen zutreffend — erstreben „Gerechtigkeit ‚für uns'"; eben darum bedarf es der übergeordneten Instanz, die sich um Gerechtigkeit für *alle* bemüht. — In diesen Zusammenhang gehört auch die (staatliche) Sozialpolitik. Recht verstanden, hat sie es aber nicht — zum mindesten nicht an erster Stelle! — mit der Verteilung marktgängiger Güter zu tun, ist schon gar nicht ex definitione Verteilungspolitik. Wenn dies bei *Elisabeth Liefmann-Keil*, auf die B. sich beruft, so scheint, dann deswegen, weil sie eine *„Ökonomische* Theorie der Sozialpolitik" schreibt und infolgedessen von der Sozialpolitik nur den Ausschnitt behandeln kann, der einer „ökonomischen Theorie" fähig ist (vgl. meine ausführliche Würdigung ihres Buches in: Finanz-Archiv, NF 22 [1963] 346—354). Die gelegentlich anzutreffende Meinung, man könne nur dadurch etwas gewinnen, daß man einem anderen etwas wegnimmt, ist das genaue Gegenteil von „sozial"; richtig gestellt, lautet die „Soziale Frage": wie gestalten wir unser Zusammenleben und Zusammenwirken so, daß es für uns alle beglückender und befriedigender wird? — B. teilt leider die in (neo-)liberalen Kreisen herrschende Idiosynkrasie gegenüber Wörtern wie „sozial" und „Wohlfahrtsstaat". Daß das Wort „sozial" überstrapaziert wird, sollte man nicht ihm zur Last legen; viel mehr Grund besteht, dem in (neo-)liberalen Kreisen herrschenden Mißverständnis der Sozialpolitik, das sie auf die Ebene der Verteilung herabzieht, mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten. Zum „Wohlfahrtsstaat" bringt B. selbst nicht nur die falsche, sondern auch die richtige Sinndeutung: falsch = „der Staat als Austeiler von Wohlfahrt" (246), als ob Wohlfahrt austeilbar wäre; richtig = „daß der Staat um seiner selbst willen Verantwortung für die allgemeine Wohlfahrt auf die Dauer nicht verneinen kann" (257); in Wahrheit *darf* er es nicht einmal für den kürzesten Augenblick! — An dieser Stelle ergibt sich der Brückenschlag zu dem Beitrag von *B. Bender*, „Rechtsstaat und Sozialstaat"; Rechtsstaat (im Sinn des 19. Jahrhunderts) = „jedes privatnützige Verhalten ist erlaubt, das nicht ausdrücklich gesetzlich verboten ist"; Sozialstaat — „jedes sozialethisch unverzichtbare Verhalten ist von Rechts wegen auch geboten" (344).

Weiß B. einen Weg, der aus dem Laissez-faire-Pluralismus herausführt? Daß er dem funktionalen Pluralismus im Sinne der katholischen Soziallehre kein Vertrauen entgegenbringt, wurde schon angedeutet. Aus reichem Wissen schöpfend, berichtet er auf mehr als 100 Seiten (138—244) über Versuche, die in verschiedenen Ländern angestellt worden sind und noch werden, um eine Lösung zu finden (ein Teil seiner Ausführungen scheint allerdings bei der Drucklegung verstellt worden zu sein; auch das Durcheinander von römischen Zahlen und Großbuchstaben im Inhaltsverzeichnis läßt darauf schließen).

Das kurze 5. Kapitel „Logik und Dialektik des Laissez-faire-Pluralismus" (245—265) ist eine Analyse des Tatbestands, kein Lösungsvorschlag; das 6. Kapitel „Von der freien Wildbahn in die Sackgasse" (266—317) deutet schon durch seine Überschrift die *Resignation* des Autors an. Begrüßen wird man, daß B. immerhin „die Revision des Gesetzes des Antritts der Verbände" (285—312) ins Auge faßt, nachdem er früher dahin verstanden worden war, mindestens die Gewerkschaften — auch seiner Meinung nach von allen Verbänden die gewichtigsten — seien an „das Gesetz, nach dem sie angetreten", ein für allemal gebunden. Auch daß B. den vielfach so sträflich unterschätzten Unternehmer in seiner Bedeutung als „Motor der technisch-wirtschaftlichen Entwicklung" und als „Instanz, die aus dringendem Selbstinteresse Kosten in Schach und Proportionen halten muß", nachdrücklich herausstellt (insbes. 269 f.), ist dankbar zu begrüßen. Nur *beschränkt ermutigend* ist das von B. in der Vulgata-Übersetzung zitierte (von ihm irrtümlich dem Psalmisten zugeschriebene) Schriftwort „Deus sanabiles fecit nationes" (Weish. 1, 14), denn „die ‚Heilbarkeit' von Mensch und Gesellschaft kann sich auch dialektisch vollziehen, über die Negation, über radikalen Fehlschlag, der geschichtlich notwendig sein mag, ehe die Kräfte der Heilung wirksam werden" (56).

Der Beitrag von *B. Bender*, „Rechtsstaat und Sozialstaat; zur Dialektik des heutigen Verfassungsstaats" (319—382), erläutert in glücklicher Weise, was „sozialer Rechtsstaat" im Sinne des Bonner Grundgesetzes ist.

Der Beitrag von *C. Zebot*, „Inflationskräfte in pluralistischen Marktwirtschaften" (383—454), handelt allgemein von Geldwertstabilität und Geldentwertung; erst der „Abschluß" (453 f.) stellt den Zusammenhang mit dem Pluralismus her.

Die Abhandlung von *H.-J. Rüstow*, „Die Entwicklung der Lohn- und Gehaltsquote in der Industriegesellschaft" (455—520), bringt eine gesellschaftspolitisch hochbedeutsame Frage, mit der die heutige Nationalökonomie ringt, der Klärung wieder ein Stück näher.

Die drei Beiträge der Mitarbeiter würden als Einzelschriften *ihr* Leserpublikum leichter erreichen; der Verlag sollte nicht nur die große Studie von *Briefs*, sondern auch die kleineren Beiträge einzeln an den Markt bringen.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Mitbestimmung? *Beiträge zur Problematik der paritätischen Mitbestimmung in der Wirtschaft* von Franz Böhm, Götz Briefs, Wolfgang Heintzeler, Anton Rauscher und Werner Schöllgen, hrsg. und eingeleitet von Götz Briefs. Kl. 8° (240 S.) Stuttgart-Degerloch 1967, Seewald.

Unter allen Erscheinungen im Bereich dessen, was Götz Briefs unter dem Begriff des Laissez-faire-Pluralismus zusammenfaßt (vgl. die vorstehende Buchbesprechung), beunruhigt ihn nichts so sehr wie die neuere Entwicklung des Gewerkschaftswesens. Ihm, der als einer der allerersten den Gewerkschaften nicht nur Aufmerksamkeit, sondern ein hohes Maß von Verständnis entgegengebracht hat und seit langem internationalen Ruf als Gewerkschaftstheoretiker genießt, kann man die Enttäuschung nachfühlen, daß die Gewerkschaften in mancherlei Hinsicht seinen Vorstellungen nicht entsprechen und seinen Ratschlägen nicht folgen. Das gilt ganz besonders von den *deutschen* Gewerkschaften, die in Sachen der sogenannten Mitbestimmung einen Weg eingeschlagen haben, den er mißbilligt. — Der Kurztitel „Mitbestimmung?" ist insofern irreführend, als es dem Herausgeber nicht um die Mitbestimmung überhaupt geht, sondern nur um die Sonderfrage, ob die Gewerkschaften an ihr beteiligt sein sollen, wie dies nach dem in der BRD geltenden Gesetz vom 21. Mai 1951 über die Mitbestimmung in den Unternehmen des Bergbaus und der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie der Fall ist und nach dem

Wunsch der Gewerkschaften auf die Großunternehmen anderer Wirtschaftszweige ausgedehnt werden soll. Leider aber wird diese Sonderfrage in den Beiträgen dieses Buches ständig mit der Grundsatzfrage vermengt oder in eins gesetzt, ob denn eine solche *wirtschaftliche* Mitbestimmung überhaupt gerechtfertigt sei; diese beiden Fragen sind jedoch völlig unabhängig voneinander zu stellen und zu beantworten. Zur Grundsatzfrage liegen Stellungnahmen der kirchenamtlichen Soziallehre vor. Bereits die Enzyklika „Quadragesimo anno" von 1931 (n. 65), „Mater et magistra" von 1961 (n. 91 ff.) und das 2. Vatikanische Konzil, Constitutio „Gaudium et spes" (n. 68) befürworten das, was die Franzosen co-gestion, wir Mitbestimmung nennen, die Beteiligung aller, die in einem wirtschaftlichen Unternehmen zusammenwirken, insbesondere der darin tätigen Menschen, an der Verwaltung, Führung oder — wie die deutsche Übersetzung von „Gaudium et spes" es ausdrückt — Gestaltung der Unternehmen. — Der an erster Stelle stehende Beitrag von *W. Schöllgen*, der, wie man das bei diesem Autor gewohnt ist, eine Fülle wertvoller Gedanken und Anregungen bietet, verrät leider allzu deutlich, daß der Verf. seine Kenntnis vom Problem der Mitbestimmung aus zweiter Hand schöpft. Wenn Schöllgen glaubt, den Befürwortern der wirtschaftlichen Mitbestimmung mangelnde Verantwortungsethik vorwerfen zu können, so ist er systematischer Irreführung zum Opfer gefallen. Selbstverständlich kann man darüber diskutieren, ob diese Befürworter die Konsequenzen dessen, wofür sie sich einsetzen, zutreffend beurteilen; man mag versuchen, zu beweisen, daß sie sich diesbezüglich grundlegend irren. Man kann ihnen aber nicht den Unsinn andichten, daß von ihnen „gegen die »Fremdbestimmtheit der Arbeit« mit ... Naivität polemisiert" werde. Dieser immer wieder erhobene Vorwurf ist noch nie belegt, das ihm zugrunde liegende blamable Mißverständnis dagegen oft genug aufgeklärt worden. Es gibt keinen Befürworter der Mitbestimmung, der so töricht wäre zu glauben, die Fremdbestimmtheit der Arbeit lasse sich aufheben. — Von besonderem Wert ist der Beitrag von *W. Heintzeler*. Zwar glaubt er, die wirtschaftliche Mitbestimmung ablehnen zu müssen; dafür tritt er aber mit Entschiedenheit und Überzeugungskraft nicht nur für weitgehende Mitbestimmung im Betrieb ein, sondern befürwortet auch eine gewichtige Beteiligung der Arbeitnehmer am Zustandekommen der unternehmerischen Entscheidungen, wofern nur der Inhaber oder die von ihm eingesetzte Unternehmensleitung in ihrer letzten Entscheidung frei bleibt. — Ein schlagender Gegensatz besteht zwischen den beiden Beiträgen von *A. Rauscher* und *F. Böhm*. Ersterer entwickelt eine Lehre vom Eigentum, der zufolge das Recht, ein Unternehmen zu leiten, nur aus dem Eigentumsrecht abgeleitet werden kann; wenn ich recht verstehe, ist das Eigentum nach ihm weniger causa instrumentalis als causa finalis der Wirtschaft. Der Jurist *Böhm* stellt dagegen klar, daß das Recht, ein Unternehmen zu betreiben und zu leiten, überhaupt nicht im Eigentumsrecht wurzelt, sondern in der Privatautonomie: „Ein Zusammenhang zwischen rechtlicher Legitimation zu unternehmerischer Betätigung und Privateigentum besteht nicht" (164). „Alle Autoren, die das Privateigentum für die Legitimationsgrundlage der unternehmerischen Betätigung halten, verwechseln die Legitimation *zu* einer Zuständigkeit mit der Erfolgsgrundlage *für* eine Tätigkeit" (165). Dagegen will B. die Befugnis zu wirtschaftlicher Mitbestimmung an die „Beteiligung" am Unternehmen knüpfen, die aber durchaus auch in Arbeit bestehen kann: „Wer mitbestimmen will, soll sich beteiligen; wer sich nicht beteiligen will, soll auch nicht mitbestimmen" (175). Damit ist in der Tat ein kardinaler Punkt berührt. Ganz so einfach, wie B. es hier wahrhaben will, ist die Sache aber nicht. Jahrhundertelang war es bei Moraltheologen und Kanonisten herrschende Lehre, wer von seinem Kapital einen Ertrag haben wolle, dürfe es nicht als Darlehen hingeben, sondern müsse sich damit als Risiko-Kapital an dem Unternehmen eines anderen „beteiligen". Diese Lehre ist aufgegeben. Auf die den Entwicklungsländern vorgestreckten Darlehen gestattet die Enzyklika „Populorum progressio" ausdrücklich, sich „Zins" („usura"!) zahlen zu lassen; man darf ihnen also nicht etwa nur das „periculum sortis" in Rechnung stellen. Daß, wer sich für seine Arbeit einen vom Erfolg unabhängigen (Mindest-)lohn ausbedinge, deswegen auf wirtschaftliche Mitbestimmung verzichten muß, ist zwar herrschende *Praxis*, aber durchaus nicht herrschende *Lehre*. Auch ich habe seinerzeit dieser Auffassung zu-

geneigt und geglaubt, eine voll gleichberechtigte wirtschaftliche Mitbestimmung sprenge das Lohnarbeitsverhältnis; heute erachte ich diese Meinung als widerlegt. — Der letzte Beitrag des Buches aus der Feder von *G. Briefs* selbst übernimmt den schon im Untertitel des Buches begegnenden, leider weitverbreiteten Sprachgebrauch, eine Mitbestimmung, die gar nicht paritätisch ist, dennoch als „paritätisch" zu bezeichnen, weil *eines* der an den unternehmerischen Entscheidungen beteiligten Organe „paritätisch" aus Vertretern der Kapitalseite und der Arbeitsseite zuzüglich des unparteiischen „elften Mannes" zusammengesetzt ist. Dem Ernst und dem Verantwortungsbewußtsein, das aus diesem Beitrag spricht, wird man den Respekt nicht versagen, auch wenn man seine Argumentation nicht überzeugend findet. — Wer sich für die wirtschaftliche Mitbestimmung — gleichviel ob mit oder ohne gewerkschaftliche Beteiligung — einsetzt, muß die Einwendungen dieses Buches kennen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Materie und Leben (Naturwissenschaft und Theologie, 7). *Vorträge und Diskussionen, gehalten anläßlich der 6. Arbeitstagung des Institutes der Görresgesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie.* Gr. 8° (288 S.) Freiburg und München 1966, Alber. 18.— DM.

Der Band legt sieben Referate und die anschließenden Diskussionen einer Arbeitstagung von Naturwissenschaftlern, Philosophen und Theologen vom 22. bis 26. September 1962 vor. Der Beitrag J. Kälins wurde ein Jahr später verfaßt.

1. St. Goldschmidt, Über die chemischen Voraussetzungen des organismischen Lebens. Das Referat bringt eine gute Darstellung des Standes der experimentellen Forschung zu Theorien einer „natürlichen" Biosynthese. Es ist so gehalten, daß es auch Nichtchemikern verständlich ist. Leider hat der Verlag versäumt, die den Abbildungen beigegebenen englischen Erklärungen ins Deutsche zu übertragen. Auch stören Mängel des Umbruchs (die Abbildungen 5, 6 und 7 hätten jedenfalls auf zwei gegenüberliegenden Seiten gebracht werden müssen). Von besonderer Wichtigkeit sind die Diskussionsbeiträge *F. Mainx'*, der u. a. darauf hinwies, daß NS sich durchaus unter Zuhilfenahme niederer Nukleotide reproduzieren kann (27). Nicht allen Diskussionsrednern scheint indes ausreichend klar zu sein, daß L-Verbindungen keineswegs alle auch optisch linksdrehend sind und also ihre Entstehung kaum durch l-polarisiertes Licht erklärt werden kann.

2. J. Piveteau, L'apparition de la vie sur le globe dans la perspective de la paléontologie. Das Referat bringt kaum etwas Neues. Die Diskussion wurde ergiebiger, nachdem *B. Thum* das Teilhardsche Problem der Komplexität zur Debatte stellte (51), über das dann im folgenden manches Gute gesagt wurde.

3. J. Haas, Das Lebensproblem im Lichte der modernen Zellforschung. Abgesehen von einigen recht unglücklichen Formulierungen („Quantentheorie der Elektronen" [65]), ist dieses Referat sicher wertvoll, wenn auch der philosophische Überstieg — wie auch die Diskussion zeigte — von kaum einem der anwesenden Naturwissenschaftler nachvollzogen werden konnte. Besonders bemerkenswert ist der Diskussionsbeitrag von *J. Kälin* zur Frage des Lebendigen als eines mit den Faktoren seiner Umwelt zu verstehenden Sinngefüges (81 ff.).

4. F. Mainx, Das Problem der Entstehung des Lebens, betrachtet vom Standpunkt des Genetikers. Das recht kurze, aber gehaltvolle Referat bringt eine Übersicht über die (damals noch relativ junge) „Informationstheorie" der Genetik, eine Kritik des klassischen Genbegriffes, sieht das Wesentliche des Lebendigen mit Bertalanffy im „Fließgleichgewicht" und spricht abschließend die Vermutung aus, „daß experimentelle Bemühungen einmal zur Herstellung einfacher Systeme im Fließgleichgewicht führen können" (104). In der Diskussion ergänzte *J. Kälin* die genetische „Informationstheorie" mit dem Hinweis, daß nicht nur das Genom, sondern auch Ribosomen zelluläre Informationssysteme darstellen (108). Gegen eine evolutionäre Zufallstheorie führt er das (schon etwas strapazierte) Beispiel der Entstehung des Weberschen Apparats bei den Cypriniden an (109 f.).

5. J. Kälin, Der regulative Selbstaufbau organismischer Sinngefüge in der Ontogenese. Der Referent versucht eine gültige Bestimmung des typisch Lebendigen herauszuarbeiten, indem er den Organismus als Zeitgestalt interpretiert (117). „Indem die organismische Gestalt ein Sinngefüge ist, erscheint sie uns als Ausdruck

einer Idee ... was uns als Verschiedenheit von morphologischen Typen der Organismen erscheint, ist in Wirklichkeit das Bild eines Momentes aus jenem grandiosen Geschehen, durch welches die Typen selbst zusammenhängen ...“ Diese Idee versteht er nicht als Wirkursache, sondern als ein „richtunggebendes Bild“ (126). Seinen naturphilosophisch wertvollen Ansatz untermauert er empirisch mit nach der Holtfreeterschen „Sandwichmethode“ interpretierten Beobachtungsmaterialien (122 f.). Ausdrücklich vermeidet er den (belasteten) Terminus „finale Determination“ und spricht statt dessen von „finaler Faktizität“ (127).

6. F. J. J. Buytendijk und *P. Christian*, Kybernetische Modelle und der „Gestaltkreis“ als Erklärungsprinzipien des Verhaltens. Das Referat beinhaltet eine erweiternde und modifizierende Darstellung der Gestaltkreistheorie V. v. Weizsäckers, einer Theorie der Einheit von Wahrnehmung und Bewegung (136). „Die kybernetisch orientierte Verhaltensforschung und der Gestaltkreisansatz gehen von der biologischen Leistung (im Gegensatz zur technischen *Leistung* ist sie immer Improvisation, „weil sie Ausdruck inkarnierter Werte ist in *dialektischer* Relation zur Sinnstruktur der *Situation*, der *Befindlichkeit* und zur unergründlichen Genialität des *‚Könnens‘*“) aus, und um zu verstehen, wie diese Leistung verwirklicht wird, ist die Annahme notwendig, daß Strukturen und Funktionen nicht festgelegt sind“ (137). Den Tatbestand, daß wir in unserer natürlichen Motorik meist nicht von schon festen Programmen ausgehen, sondern diese erst im Verlauf der beweglichen Auseinandersetzung bilden, nannte einst v. Weizsäcker *Gestaltkreis*. Es ist evident, daß diese Gestaltkreistheorie menschlichen oder tierischen Verhaltens grundsätzlich von den üblichen kybernetischen Modellen des Lebendigen und seines Verhaltens abweicht: der Gestaltkreis ist wesensverschieden vom Regelkreis (114). Besonders hervorzuheben ist der Diskussionsbeitrag von *Moeller*, der das Verhalten der berühmten elektronischen „Schildkröte“ Grey Walters von dem des Tieres abhebt (153 ff.).

7. D. Dubarle, Les grandes formes de la conception mécaniste et le fait de la vie. Die Maschinentheorie des Lebendigen des 19. und der ersten Jahrzehnte des 20. Jh. scheint uns nichts als ein großes Mißverständnis zu sein, da der „Vater“ der Theorie, René Descartes, unter Maschine etwas ganz anderes verstand als unsere technischen Jahrzehnte. *H. Dolch* hat in seinem Diskussionsbeitrag deutlich darauf verwiesen, daß hier Maschine verstanden wurde als „Marionette in der Hand Gottes“ (219).

8. M. Schmaus, Materie und Leben in theologischer Sicht. Das Referat bezieht in der Frage nach dem Grund der Inkarnation eine eigenartige Mittelstellung zwischen den klassischen scotistischen und thomistischen Positionen, die es mit einem Schuß Teilhard modernisiert. Die Materie und das Lebendige sieht es total in seiner Hin-, und nicht nur das, sondern auch in seiner Zuordnung auf den Menschen. Gleichzeitig wird die Materie durch die gestalterische Tätigkeit des Menschen zunehmend humanisiert und hominisiert (264). Bedeutender scheint uns die Feststellung: „Auf dem Wege der Materie zum Menschen ist das Leben entstanden. Es hat keine theologische Relevanz, ob man für die Entstehung des Lebens einen speziellen göttlichen Schöpfungseingriff annimmt oder ob man das Leben für den Ausdruck und die Folge bestimmter Strukturen der Materie hält. Aus der Entstehung des Lebens läßt sich kein Gottesbeweis konstruieren“ (265). Während der Referent auf der einen Seite aussagt, daß die „Materie in Christus ein Element des göttlichen Lebens und der göttlichen Existenz geworden ist und immer bleibt“ (267), betont er andererseits, daß „in Gott sicherlich keine Materie“ sei (272). Dem Rez. ist das spezifische Verhältnis Gott—Materie, wie es doch nun einmal durch die Inkarnation gesetzt wurde, bei der Lektüre des sicher sehr gründlichen und abgewogenen Referates von Schmaus nicht klarer geworden.

Das Schlußwort der Tagung sprach *J. Kälin:* „Darum wird mir nun auch bewußt, daß unsere Aufgabe nur erfüllt werden kann, wenn wir uns bemühen, im Dialog von Naturwissenschaft und Theologie unser wissenschaftliches Denken derart zu erneuern, daß es den Fortschritten der Wissenschaft in allen Sparten der Forschung ebenso gerecht wird wie der fortschreitenden Vertiefung des Glaubensgutes durch die Theologie, im Bewußtsein, daß alle Wahrheit von Gott kommt: *Deus scientiarum Dominus*“ (288).

Sicher eine gelungene Tagung, die einen guten Schritt auf dem Wege dieses Zieles vorwärtsging. Zu bedauern ist nur, daß der Verlag erst vier Jahre nach der Tagung — nachdem ein Teil der Referate durch die schnelle Entwicklung gerade der Biochemie schon „überholt" ist — den Bericht ausliefert. R. Lay, S. J.

Düring, Ingemar, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften, N. F., 1). 8° (XV u. 670 S.) Heidelberg 1966, Winter.

Wer sich über das heutige Verständnis aristotelischer Philosophie mit ihrer vielfältigen Problematik orientieren möchte, wird in vorliegendem Werk einen unentbehrlichen Wegweiser finden. In diesem umfangreichen und gelehrten Werk hat der in der wissenschaftlichen Welt bekannte Aristotelesforscher das Wagnis unternommen, „ein Gesamtbild des Aristoteles als Problemdenker, Wissenschaftler und Philosoph zu geben" (VII). Auf dem Hintergrund der philosophischen Entwicklung und des unaufhörlichen Ringens um zeitgenössische Fragestellung will der Verf. in den einzelnen nach philosophischen Problemkreisen geordneten Kapiteln den Inhalt, die Terminologie, den Stil und den Ton der Darstellung jeder der 106 Aristotelesschriften erörtern. Literarisch gliedern sich die einzelnen in sich geschlossenen Kapitel folgendermaßen: der Verf. „bietet jeweils im Hauptteil einen Text für den Leser, der erfahren möchte, was Aristoteles sagt, wie er denkt und wie er für seine Meinungen argumentiert; in den Kleindruck-Abschnitten einen Text für jene Leser, die sich für den besonderen Charakter der einzelnen Schriften und für ihre Stellung innerhalb des Gesamtwerks des Aristoteles interessieren; in den Fußnoten schließlich das Material für die Leser, die den Weg in den Orkus der Aristotelesforschung mitmachen wollen" (VII). Das Werk beschließen eine „Kleine Aristoteles-Biographie" (623—640), ein Stellenverzeichnis (641—655), ein Namenverzeichnis (656—661), ein Wortregister (662—665) und Sachregister (666—670). Bewußt meidet der Verf. die von der scholastischen Aristotelestradition geprägte Terminologie, weil sie das richtige Verständnis der aristotelischen Philosophie erschwere (VII).

Mit Rücksicht auf diese Bewertung der scholastischen Aristotelestradition möchte ich an die Worte von *Max Wundt* erinnern, die er im Vorwort seiner „Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles" (Stuttgart 1953) schreibt: „Hin und wieder sind Ausführungen älterer Erklärer, besonders auch des Mittelalters, herangezogen, zu denen ja kein Geringerer als Thomas von Aquino gehört und die mehr Beachtung verdienen, als ihnen die Philosophie bisher geschenkt hat. Ihre Bedeutung liegt vor allem darin, daß es ihnen immer um den sachlichen Gehalt selber zu tun ist, weil sie bei dem großen Meister die Quelle aller philosophischen Wahrheit fanden." *Werner Jaeger* sagte in einem Vortrag, den er 1943 an der Marquette University in Milwaukee, Wisc., über Thomas von Aquin hielt: „... ich bekenne, daß ich eine tiefe Bewunderung für den größten Meister mittelalterlichen christlichen Denkens hege (Humanismus und Theologie [Heidelberg o. J.] 7).

Dieses sonst so gelehrte Werk weist auch noch eine empfindliche Lücke auf, da es der Mathematik des Aristoteles nicht genügende Aufmerksamkeit schenkt. Dies muß geschehen, wenn man es unternimmt, „ein Gesamtaristotelesbild" zu zeichnen (VII). Welche Probleme dabei angesprochen werden, möchte ich kurz an einigen Beispielen aus der Physik (ed. Ross) zeigen:

1: Eudoxus und die (falsch genannte) Exhaustion:

204a 6: Es gibt zweierlei Unendliches: additiv und teilend; heute sagt man $\to \infty$ und $\to \infty$ 0.

Die Eudoxische Forderung (nicht: Archimedisches Axiom) tritt in zwei Gestalten auf. Einmal: „zu a und b gibt es eine natürliche Zahl n derart, daß $na > b$" (vgl. Euklid V, Def. 4).

Sodann: „zu $a > b > o$ und $t \leqq \frac{1}{n} \frac{1}{2}$ für alle n gibt es N derart, daß $at_1\ t_2\ t_3 \ldots t_N < b$ und um so mehr, wenn man weitere solche Faktoren hinzufügt (vgl. Euklid XII, Satz 1).

Von einigem Belang sind alle Spuren, daß man das gegen-

seitige Verhältnis dieser beiden Formen des Eudoxischen Postulates schon vor Euklid gekannt hat. Diese Spuren sind:
233a 17;
206b3—11;
237b 8;
266b 2.
N. B.: Die Reihenfolge dieser Stellen ist nach dem Grad ihrer Klarheit geordnet.

217a 10: zu „asymbleta" (vgl. Euklid V, Def. 4 [von „logon echein"]).

2: Eudoxus und das Irrationale:

198a 18: symmetrou: vielleicht wie bei Euklid X, def. 1.

221b 25: „$\sqrt{2}$ irrational" als Beispiel dessen, was nicht anders sein kann.

222a 5: „$\sqrt{2}$ irrational"; Ewigkeitsart dieses Satzes (vgl. 252b 3).

233a 16: „hai gar autai diaireseis": ist dies nur eine parallele Aufteilung oder gar eine Anspielung auf die „antanairesis"? Auf jeden Fall steckt die Frage nach der Existenz der vierten Proportionale dahinter. Vgl. dazu: O. *Becker,* Warum haben die Griechen die Existenz der vierten Proportionale angenommen? Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, in: Astronomie und Physik 2 (1933) 369—387.

248a 24—25: größer und kleiner existiert, also auch gleich.

248b 5—6: Rektifizierbarkeit des Kreises?

249a 13: es ist zu fragen, ob hier die beiden Fragen getrennt gestellt werden sollen: 1. durch welches Verfahren stellt man die gleiche Länge her? und 2. existiert überhaupt eine solche gerade Strecke? Wenn ja, dann ist Zeuthens Ansicht (Konstruktion stets = Existenzbeweis) weiter belastet.

3: Platonfragen:

187a 17: Das Große und Kleine; ebenfalls 189a 8 und 209b 35 (vgl. die Arbeiten von Taylor, Toeplitz und Stenzel).

207b 11: $n \to \infty$ (modern gesprochen): „weil apeiroi hai dichotomiai". Möglicherweise eine Anspielung auf die Diairesis. Darüber O. *Becker,* Die diairetische Erzeugung der Platonischen Idealzahlen, in: Quellen und Studien 1 (1931) 464—501.

203b 27: das Leere und die Zahl. Zu beachten: „physis" = „Wachstumsweise" (Ansicht Toeplitzens). Hier wohl Zusammenhang mit Intervall, und so auch mit der Hochzeitszahl (Resp. 546b) und mit Timaios 32b.

4: Mathematikgeschichtlich wichtige Einteilungen:

188a 24: Lage — Gestalt — Ordnung; darüber sehr viel bei Proklos zu Euklid, siehe unter „thesis", „schema" und „taxis".

188a 25: Winkel — Gerade — Rund (als Abteilungen von „schema"), dazu Resp. 510e, Proklos zu Euklid 103: 21 und 104: 22.

5: Frage nach der Zulässigkeit der Bewegung in der Geometrie:

193b 33: der Mathematiker abstrahiert davon; auch 194a 5. Die Bewegung etwa im Sinne des modernen „Veränderlichen" nicht immer verboten, im Gegenteil (vgl. Proklos zu Euklid 186: 9—12).

219b 16—20: bleibt ein sich „bewegender" Punkt „derselbe"? Eine sehr angebrachte Frage; zumal, wenn man sagt, ein Punkt sei allein durch seine Lage charakterisiert!

6: Unendlich; abgesehen von philosophischen Fragen Folgendes:

203b 17: die Mathematiker benutzen es. Interessant, da Eudoxus und Archimedes das Unendlichgroße und Unendlichkleine mit der größten technischen Gewandtheit vermeiden. Oder aber: es heißt ganz harmlos: das Unbestimmte.

207b 21—29: sehr gute Bemerkung; ∞ nicht „nichts mehr", sondern fast umgekehrt „immer noch etwas" (bzw. „immer noch eins").
204b 18: ∞ überragt und (mehr oder weniger) verschlingt das Endliche; es ist eine Frage, ob dies mathematisch ernst zu nehmen ist.
215b 12—13: Zurück zu Eudoxus und seiner Forderung und zu Euklid V, Def. 4 (logon echein; sympleta und asympleta); es wird gefragt, ob ein Verhältnis 0:1 (oder 1:0) existiert.
252a 13: die gleiche Frage für „∞ : ∞"

7: Begriff der Geschwindigkeit:

248a 16: Definition der gleichmäßigen Geschwindigkeit (isotaches); der Unterschied zur:
228b 15: gleichläufigen Geschwindigkeit (homales) ist genau zu beachten;
232a 27: daraus scheint hervorzugehen, daß man schon früher versucht hat, die Geschwindigkeit zu definieren.
233b 22: auch die Geschwindigkeiten konnten „en logo" stehen. Vergl. die „nunmehrige Einheitlichkeit" der Logoslehre. Proklos nimmt diesen Punkt in seiner „Stoicheiosis physike" wieder auf (Buch II, Def. 17).

8: Die Selbstkongruenz:

228b 23: eine „homales"-Bewegung kann nur in einer solchen Bahn erfolgen: vgl. 228b 15. Die „helix" wird als Beispiel einer nichtselbstkongruenten Kurve genannt. Also ist es hier die ebene Spirale. Die Walzenspirale ist selbstkongruent (vgl. Proklos zu Euklid 105:1, sowie 112:23, wo Geminos die selbstkongruenten Kurven bestimmt habe). Selbstkongruent sind: Gerade, Kreis und Walzenspirale, weil sie über sich selbst gleiten können.
228b 25: genau diese Definition: nichtselbstkongruent = nicht jeder beliebige Teil mit jedem beliebigen kongruent.

9: Die Frage der „Urkurven":

261b 29: alle Bewegungen entweder gerade oder kreisbahnig, oder gemischt.
265a 14: dasselbe (vgl. Proklos' „Stoicheiosis physike", Buch II, Def. 2). Die große Frage ist, wie war die Mischung gedacht? „Synesteken" heißt es 265a 16. Ebendort ist der Kreis schon ursprünglicher als die Gerade (d. h. die entsprechenden Bewegungen, was nicht dasselbe ist). Schon die Bevorzugungen des Kreises zeigen, daß die Stelle mit „Zirkel und Lineal" nichts zu tun hat (vgl. Proklos zu Euklid 103:21).

10: Pythagoreisches:

203a 6: Pythagoras und die Zahl.
203a 14: gnomon-Zahlen; er macht den bekannten Unterschied, ob die gnomones gleicharmig sind und um einen Punkt umgelegt oder ungleicharmig und um ein Punktepaar gelegt sind; das eine Mal ist die Gestalt unveränderlich, das andere Mal nicht; auch zahlentheoretische Unterschiede sind vorhanden.
203a 11: apeiron und artion zusammengebracht.
213b 27: Das Leere und die Zahl.
220a 4: monas und nyn.
227a 28: monas und stigme.

11: Terminologisches:

227a 28: stigme noch nicht „semeion" wie bei Euklid.
204b 6: epipedos statt „epiphaneia"; über den Bedeutungswechsel berichtet schon Proklos zu Euklid 116:24. Euklid hat den unterschiedlichen Gebrauch: Ebene und Oberfläche. Man muß mit anderen Worten bei Aristoteles die Möglichkeit „epipedos = Oberfläche im allgemeinen" in Betracht ziehen. Vergl. ferner die Stellen 209a 8, 210b 34 und 212a 28.

249b 24: homoeides: wenn mit „arithmos" zu vergleichen, dann ist es interessant (vgl. „ähnliche Zahlen" bei Euklid VII, Def. 22).

226b 23: haptesthai: heißt durchaus nicht immer „berühren". Euklid hat „ephaptesthai" im Falle einer Tangente. „haptesthai" für sich bedeutet auch „enden auf" oder „liegen auf", z. B., der auswärtsgerichtete Radius „haptesthai" des Kreisumfanges.

12: Wichtige Einzelstellen:

185a 17: Mönddchen des Hippokrates (vgl. *Rudio, Ferdinand,* Der Bericht des Simplicius über die Quadraturen des Antiphon und des Hippokrates [Leipzig 1907]. Er bearbeitet die vorhergehende Literatur, die Seite 80 zusammengestellt ist. Zu ergänzen durch *A. D. Steele,* Über die Rolle von Zirkel und Lineal in der griechischen Mathematik [Berlin 1936]).

206b 7—12: hier muß man fragen, ob hier die unendliche geometrische Reihe dahintersteckt.

220a 27: zwei die kleinste Zahl.

$$\sum_{0}^{0\,0} x^n = 1+x+x^2\ldots \quad \begin{cases} \text{konv (gegen } \frac{1}{1-x}\text{) für } 0 < x < 1, \\ \text{div (gegen } \infty\text{)} \quad \text{für } x \geqq 1. \end{cases}$$

248a 15: „pathos" — „mekos": vgl. die „latitudines formarum" des Nikolaus von Oresme.

In dieser Weise, so möchte ich meinen, müßten die einzelnen mathematischen Kundgebungen der aristotelischen Schriften in Verbindung mit der zeitgenössischen Mathematik gesammelt werden. Ihre Problemkreise können umschrieben werden mit Worten und Theorien, wie z. B. Gruppe, Ring, Körper, Transformation, Axiomatik, Isomorphismus, Meromorphismus, Äquivalenzbeziehungen, Klasseneinteilungen usw. Soweit die ungemein umfangreiche Aristotelesliteratur überschaubar ist, scheint mir eine solche von heutigen Erkenntnissen getragene Gesamtdarstellung zu fehlen (vgl. meine Ausführungen in: Schol 30 [1955] 241—244 zu *O. Becker,* Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung [München 1954]). Der Berührung zwischen Mathematik und Philosophie, welche bei Platon wesentlich ist, muß auch im aristotelischen Denken Beachtung geschenkt werden. Darauf machte ich u. a. aufmerksam bei der Besprechung von: *W. Wieland,* Die aristotelische Physik (Göttingen 1962); *G. Patzig,* Die aristotelische Syllogistik, (Göttingen 1959) (vgl. Schol 40 [1965] 408—411; Schol 40 [1965] 577—581). Auch die vom Verf. so gerühmten Untersuchungen von *H. J. Krämer* haben die mathematische Seite der behandelten Problemkreise nicht in den Griff bekommen und haben für eine tiefere Erkenntnis Wesentliches außer acht gelassen; (vgl. Schol 36 [1961] 261—253; ThPh 42 [1967] 113—114; Gymnasium 72 [1965] 543—546).

K. Ennen, S. J.

de Marneffe, Jean, *La Preuve de l'Absolu chez Bradley. Analyse et Critique de la Méthode.* 8° (VII u. 128 S.) Paris 1961, Beauchesne. 6.— F.

Eine kritische Gesamtdarstellung Bradleys (B.) stand bisher aus. Hauptgrund des Verf.s indessen, B. zu behandeln, war B.s Bedeutung für die heutige indische Philosophie, soweit diese sich nicht der analytischen Philosophie zugewandt hat. Das Interesse der indischen Philosophen unter der Führung Radhakrishnans galt B. (und Bosanquet) unter den westlichen, insbesondere englischen Philosophen, weil diese am besten geeignet erschienen, die Lehre des Vedanta über das Absolute auszudrücken. Nun ist aber das Denken B.s im Westen selbst in vieler Hinsicht umstritten. Welche der Auslegungen erweist sich im Lichte der Werke B.s als richtig? Dieser Frage geht der Verf. nach, soweit sie B.s zentrale These von der Existenz des Absoluten betrifft, von dem alles andere, was wir erkennen oder erfahren, nur Erscheinungen sind (VI).

Besondere Beachtung schenkt der Verf. dabei der Beweismethode B.s. Schon das erste Werk B.s „The presuppositions of Critical History" zeigt das Charakteristische seines Vorgehens: Die Geschichte existiert, und zwar als kritische, da ihr Material nie ohne ein Kriterium in sie aufgenommen werden kann, und als

durch unsere jeweilige Erfahrung bedingte, da diese das einzig mögliche Kriterium ist. Darin steckt als Voraussetzung, ohne die die kritische Geschichte nicht möglich ist (die demnach ebenso wirklich ist wie diese selbst), daß das Universum ein System, ein Organismus ist, der das Kennzeichen der Personalität an sich trägt, daß es ein Ganzes ist, in Verhältnis zu dem alles andere nur ein relativer Teil ist (5). — In den „Ethical Studies" geht B. einen analogen Weg, indem er von der Tatsache der Sittlichkeit mit ihren sozialen Forderungen auf ein System von „Ichen" schließt. Darüber aber wird die Einheit mit Gott, das Religiöse sichtbar (8). — In den „Principles of Logic" untersucht B. das Urteil und die Schlußweisen nach ihrer formalen Natur, die einen höheren Prozeß der Selbstentfaltung voraussetzen (22). Wichtig für die kommende Bestimmung des Absoluten ist aber die Antwort, die B. auf die Frage nach der Beziehung der logischen Prozesse zur Realität gibt: sie sind nicht mit dieser Realität identisch. Die Logik ist, anders als die idealistische Interpretation (Muirhead) es will, nicht selbst Metaphysik (24).

In den Aufsätzen zur Psychologie bis zum Jahre 1893 kündigt sich zwar die Hypothese eines Anderen des Denkens als das Absolute an, zur These wird sie indes erst in „Appearance and Reality". Alles, was wir gewöhnlich für real halten, ist nur Erscheinung; das einzig Wirkliche ist das eine Absolute (41). Das Problem aber ist, wie es ein Anderes für das Denken geben kann. Der Hinweis auf die sinnliche Erfahrung bestätigt zwar die Tatsache, läßt sie aber unerklärt (42).

Beim Nachweis des Absoluten als der einzigen wahrhaften Realität geht B. von einer Hypothese aus und sucht sie dann dadurch als These zu erweisen, daß er die stärksten Gegengründe an ihr erprobt und zunichte werden läßt. Die Hypothese aber ist, daß wahrhaft und wirklich oder die wahrhafte Wirklichkeit nur das ist, was für den Verstand kohärent, d. h. aber für B. einfach und identisch und in sich unabhängig ist (50). Daß die Erfahrungswelt dieser Forderung nicht entspricht, bedeutet nicht, daß sie nicht existiert, sondern nur, daß sie Erscheinung, nicht die wahrhafte Wirklichkeit selbst ist (49). Der Reihe nach werden nun die primären und sekundären Qualitäten (50), alles Relationale (51), Substanz und Eigenschaft (51), Natur und Tätigkeit (52 f.), die „Dinge" (53), die psychischen Inhalte, mein Ich (54) vom Absoluten ausgeschlossen. Weder der sich selbst widersprechende Phänomenalismus noch eine Vielheit von „Dingen an sich" kommen als Absolutes in Betracht. Wie aber verhält sich die Erscheinung zum Absoluten, d. h. zur authentischen Realität? Die Erscheinungswelt existiert *als* Erscheinung, und zwar der Realität. Diese ist nicht ohne jene. Sie erscheint notwendig (57 f.). Das aber wird, wie der Verf. richtig bemerkt, nicht aus den Analysen von B. gefolgert, sondern ist eine frei gewählte Annahme B.s.

In Übereinstimmung mit seinem frei gewählten Ausgangspunkt bestimmt B. die absolute Realität weiter als das durch Allumfassendheit Individuelle und Eine; ferner als wahrgenommene Erfahrung (wobei Erfahrung nicht Erkenntnismittel, sondern Erkenntnisobjekt ist) und als das (theoretisch und praktisch) Vollkommene (63). Dieses Absolute können wir nicht vollkommen erkennen (dazu müßten wir es selbst sein), noch haben wir von ihm eine spezifische Erfahrung; was wir von ihm an Erkenntnis haben können, ist nur eine abstrakte, inadäquate Idee seiner Grundzüge und deren Verbindung (65).

Ein Teil der Einwürfe gegen B.s Theorie läßt sich in der Frage zusammenfassen: Wie ist ein Anderes des Denkens möglich? B. antwortet: das Denken selbst lebt von der Dissoziation von Inhalt und Existenz. Es strebt aber danach, daß es jenen Inhalt hat, der der Existenz zukommt. Indem es nach dem verlangt, was seine Ergänzung ist, kann es nicht einen Widerspruch einschließen (67).

Anderen Einwürfen, z. B. aus der Tatsache des Irrtums oder des Übels, begegnet B. mit dem Prinzip: was *möglich* ist und kraft eines allgemeinen Prinzips sein *soll*, das *ist* auch wirklich. Irrtum und Übel könnten daher in sein System, unbeschadet des Absoluten, integriert werden (70—73).

Im letzten Teil seines Werkes „Appearance and Reality" versucht B. das Verhältnis von Erscheinung und Realität durch den Gedanken verschiedener Realitätsstufen zu erläutern und seine Theorie durch das Finalitätsargument als die einzig mögliche zu erhärten. Jede Theorie ist nur möglich unter der Voraussetzung einer letzten unfehlbaren Gewißheit, die zugleich das Kriterium der Realität ist. Was nicht die Realität ist, ist Erscheinung der Realität. Jede andere Theorie der Realität

wäre demnach nichts anderes als eine weitere Erscheinung der Realität, also eine Bestätigung seiner Theorie als der absoluten, einzigen Wahrheit (81). Als eine abstrakte allgemeine Wahrheit läßt sie dennoch Raum für weitere Erkenntnis durch Erfahrung, für weitere Erscheinungen des Absoluten (83).

Die letzten Schriften B.s, insbesondere die „Essays on Truth and Reality" und die „Terminal Essays", bringen zwar manches Neue, lassen aber, wie der Verf. mit Bestimmtheit versichert, die Beweismethode des Hauptwerkes unverändert bestehen.

Der Verf. stellt sich am Ende (97—108) die Frage, ob es B. gelungen sei, seine Theorie vom Absoluten durch seine Methode als unzweifelhaft gültig nachzuweisen. Eine erste Schwäche des Verfahrens sieht er darin, daß die metaphysischen Werke B.s reichlich Gebrauch machen von den Ergebnissen seiner nichtmetaphysischen Werke, daß diese aber ihrerseits nicht auf rein empirisch-phänomenologische Weise zu ihren Schlußfolgerungen gelangen, sondern aufgrund einer schon implizit vorhandenen Gesamtschau, die dann explizit aus ihnen entwickelt wird, was einem Zirkelschluß nahekomme.

Was aber entscheidender ist: B.s Theorie entpuppt sich als eine Hypothese, die zwar ingeniös auf die Erfahrung abgestimmt ist, sich aber nicht als die einzig notwendige erweisen läßt. Der Verf. ist zwar einverstanden mit dem Prinzip B.s, daß wahr und wirklich ist, was den Forderungen der Vernunft Genüge tut; aber er findet es bestreitbar, nicht zwar, daß die Vernunft überhaupt eine Gesamtschau (vue générale) erstrebt, wohl aber, daß sie eine solche Gesamtschau zum entscheidenden Kriterium ihrer ersten und absolut sicheren Gewißheiten mache. Die Auffassung B.s ist also nicht die einzig mögliche; sie läßt eine andere Alternative zu: die eines in der Behauptung endlicher Existenz unmittelbar gewissen Realismus. Die These B.s läuft darauf hinaus, daß die Metaphysik überhaupt keine ihr eigene Methode hat. Sie gibt daher Spielraum sowohl für den Skeptizismus wie für den Fideismus.

Die Abhandlung de Marneffes ist zwar nicht leicht zugänglich, da sie den Gedanken B.s nicht in seiner konkreten Fülle darstellt, sondern nach den strengsten formalen Gesichtspunkten analysiert; sie ist aber unter dieser Rücksicht von hohem Rang und von großer Bedeutung für eine Methodologie der Metaphysik.

W. Brugger, S. J.

Pape, Ingetrud, *Tradition und Transformation der Modalität.* Bd. 1: *Möglichkeit-Unmöglichkeit.* Gr. 8° (VI u. 266 S.) Hamburg 1966, Meiner. 38.— DM.

„‚Modalität' ist das unthematische Thema jedes menschlichen Denkens. ‚Modalität' ist das Selbstverständliche alles menschlichen Welt- und Selbstverständnisses, das selbst der Verständlichkeit entbehrt. ‚Modalität' ist das immer unzeitgemäße Aktuelle, das in seiner Aktualität ‚er-innert' werden muß, weil es von der Reflexion lebt" (1). Diese drei lapidaren Thesen setzt P. programmatisch über ihr — auf drei Bände berechnetes — Werk einer „Tradition und Transformation der Modalität". In dem vorliegenden 1. Band untersucht P. das neuzeitliche Denken von Descartes bis Kant hinsichtlich seiner Modalspekulation über Möglichkeit und Unmöglichkeit. In den beiden folgenden Bänden soll die Modalanalyse für Kontingenz und Notwendigkeit, für Potentialität und Kausalität weitergeführt werden.

Die *Aktualität ihres Themas* sichert P. dadurch, daß sie zeigt, wie die typischen modernen Positionen, die sich alle im Bemühen um die (verschieden verstandene) „Wirklichkeit" zusammenfinden, kritisch nur verstanden werden können, wenn man sie „modal ausschreibt", d. h. sie auf ihr (meist) unreflektiertes Verständnis der Möglichkeit und damit deren Beziehung zur (jeweiligen) „Wirklichkeit" hin zu interpretieren versucht. „Im Gegensatz nämlich zur existentiellen Tendenz auf *Wirklichkeit* hin" — durch die unsere Zeit charakterisiert sei — „zeigt sich methodisch und sachlich — was die Wissenschaft, Kunst und Philosophie anbelangt — eine Interessenverschiebung auf systematische *Möglichkeit* hin als modernes Symptom: von der Mathematik und Physik bis in die Anthropologie, Ethik und Sprachtheorie, sucht man Kataloge des *Möglichen* zu entfalten, die dem *Wirklichen* gegenüber relativ gleichgültig sind" (137). Will aber das Verständnis der eigenen Position nicht in naiver Systematik steckenbleiben, so bedarf es der wenn auch weiterhin vom systematischen Interesse getriebenen Klärung der Problemgeschichte, die so der notwendige Schritt vor jeder fundierten Erklärung des Sachverhalts wird.

Diese Klärung will P. durch die exemplarische Durchforschung der Problementwicklung von Descartes bis Kant leisten.

In der neuzeitlichen Entwicklung der Modalspekulation sieht P. vor allem *zwei charakteristische Linien* sich durchziehen: 1. Der Versuch, die „creatio ex nihilo" philosophisch zu formulieren, bewirkt eine *Prävalenz des Möglichen* vor dem Wirklichen dadurch, daß dem geschaffenen Wirklichen der weitere und ontologisch frühere Bereich des schaffbaren Möglichen vorausgesetzt wird — welcher Bereich sich dann immer mehr gegenüber dem konkret Existierenden verselbständigt und zu einer eigenen „Welt des Möglichen" (Leibniz) anwächst. — 2. Dadurch, daß das Mögliche als „idea" oder „essentia" ontologisch verselbständigt wird, entsteht eine *Trennung von Possibilität und Potentialität*, und zwar in der Weise, daß die ‚potentia' „zur ‚causa' als mechanisch-kausale Bedingung oder zur ‚substantia' als ‚tätige Kraft'; das possibile aber" — in dem Maße, in dem die ontologische Ebene auf die logische oder transzendental-bewußtseinsmäßige zurückgeführt wird — „als logisch-begriffliches ... in der mens isoliert oder zur apriori konstituierenden Kategorie transzendentalisiert" wird (246).

Beide Linien sind in ihrem Ausgangspunkt *vermittelt durch das scholastische Mißverständnis der aristotelischen Unterscheidung* der δυνατὰ κατὰ δύναμιν, d. h. der „der-Veränderung-Möglichen", und der δυνατὰ οὐ κατὰ δύναμιν, d. h. der „des-Seins-Möglichen" (vgl. Met. 1019 b, 22 ff.). Die Scholastik interpretiert dagegen die „possibilia secundum potentiam" als die hinsichtlich ihrer realen Erwirkbarkeit Möglichen und die „possibilia non secundum potentiam" als die Möglichen, die korrespondierender Gegenstand der göttlichen Allmacht sind. Aus diesen letzten Möglichen wird dann jenes *„possibile logicum"* geboren, das durch die Widerspruchslosigkeit seiner Merkmale „denkbar" und zugleich, da es ein solches durch seinen Bezug auf Gott ist, „schaffbar" ist.

Als „Denkbares" und „Erschaffbares" weist das possibile logicum auf *die beiden Ströme im christlich-metaphysischen Denken* hin, die zu seiner Definition führten: 1. Die „Ideen" des griechischen Denkens werden intellektualisiert zu „Schöpfungsgedanken Gottes vor der Schöpfung" (Augustinus) und 2. treten sie als Möglichkeiten in die Rolle der griechischen Materie ein, damit die „creatio ex nihilo" philosophisch bewältigt werden kann.

Wird nun im weiteren Gang des neuzeitlichen Denkens der göttliche Verstand säkularisiert zum *„transzendentalen Bewußtsein"*, so führt das Möglichkeitsdenken in den „transzendentalen Idealismus", in dem das Mögliche seine Unterschiedenheit von den anderen Modi nur noch der Beziehung der Welt auf dieses Bewußtsein verdankt und damit jede ontologische Eigenständigkeit als „idea" oder „essentia" verloren hat. Diese Entwicklung können wir nicht mit ihren Verzweigungen nachzeichnen. Es mögen aber doch die wichtigsten Linien, wie sie P. aufzeigt, genannt werden.

Descartes (65—87) tut den ersten Schritt auf eine Auslegung des possibile als *transzendentale Möglichkeitsbedingung der Erfahrung* hin. Den „essentiae", als die er die possibilia auffaßt, schreibt er eine eigene selbstgenugsame Wirklichkeit zu. Da nun diese „essentiae" zugleich die „eingeborenen Ideen" sind, die als — zwar für Gott kontingente, für das Geschöpf aber — notwendige Möglichkeiten dem konkret Existierenden seinen Existenzraum vorschreiben, erhalten sie schon den transzendentalen Charakter einer Bedingung der Möglichkeit für alles Existierende. — Insofern Descartes die „essentiae" in einer (außer in bezug auf die „Mächtigkeit" Gottes) adynamischen Betrachtungsweise als *Gesetze und Gesetzmäßigkeiten des Realgeschehens* interpretiert, sie also von allem „Substanzhaften" befreit, führt ihn seine Modaltheorie auch zur Grundlegung der modernen mathematisch-naturwissenschaftlichen Weltsicht.

Bei *Spinoza* (88—109) scheint das possibile völlig im Notwendigen zu entgleiten, ohne noch einen Eigenbereich konstituieren zu können. Denn „im Felde des Essentiellen und des Existentiellen ‚gibt es' im Sinne einer ‚an sich' bestehenden Modalverfassung der ‚entia' als positiven Modus nur die Notwendigkeit — und im Falle, daß diese ausbleibt, den negativen Modus der Unmöglichkeit" (95). Alle Möglichkeit, Zufälligkeit und Faktizität der Wirklichkeit müssen ‚an sich' aus einer notwendigen Determination des Wesens (die Zufälligkeit) oder der Wirkursachen

(die Möglichkeit) verstanden werden. Sofern gleichwohl etwas „nur" als möglich, zufällig oder faktisch erscheint, müssen wir das gleichsam als *„‚Fehlleistung' eines unzulänglichen Erkennens"* (110) hinnehmen — so daß die Möglichkeit als eigener Modus nur eine erkenntnisrelative Bedeutung hat. — Dennoch findet sich auch bei Spinoza ein Platz für das Mögliche. Denn die kontingenten Seienden werden vom einen absolut notwendigen Seienden dadurch unterschieden, daß sie von ihrer „essentia" nicht notwendig bestimmt werden. Zwischen essentia und existentia bleibt bei ihnen vielmehr ein Hiatus, der nicht nur erkenntnisrelativ, sondern ontologisch ist. Denn die essentia läßt für das konkret Existierende eine Unbestimmtheit offen, die zwar durch die Kausaldetermination ausgefüllt werden soll — aber eben nicht mehr durch eine Prolongation der Essenzdetermination: d. h. im Übergang von einer Ordnung zur anderen öffnet sich eine Lücke in der durchgängigen Determination, die für die (auf Wirkursächlichkeit bezogene) Zufälligkeit als „Sein, das möglicherweise nicht sein kann" und die (auf das Wesen bezogene) Möglichkeit als „Nicht-sein, das zufälligerweise sein kann" (106), also für das im traditionellen Sinne *Kontingente* und so eben auch für die Möglichkeit — die damit allerdings von der Seite der „idea" bzw. der „essentia" auf die der Existenz rückt — doch noch Raum läßt.

Leibniz (109—173), dem der weitaus längste Abschnitt gewidmet ist, sammelt in seinem Denken „‚alle nur möglichen' Aspekte" des possibile (171): Die Möglichkeit ist die possibilité ou *vérité éternelle bzw. nécessaire* (A), die sich dadurch definiert, daß ihr Gegenteil unmöglich ist, die also das *Denk-Notwendige* im Sinne des *„Axioms"* und (ontologisch gewendet) der *universalen essentia* ausmacht. — Von hier aus übt P. Kritik an der heute oft anzutreffenden Interpretation eines „modernen" Leibniz, der zur Konstruktion beliebiger Axiomensysteme aufgefordert hätte. Diese Beliebigkeit eignet gerade nicht den Axiomen, da sie als vérités nécessaires jede disjunktive Möglichkeit ausschließen. Solche Disjunktivität kommt vielmehr nur den possibilités ou *vérités contingentes* (B) als den *besonderen Gesetzen* und den *individuellen Begriffen* bzw. (ontologisch gewendet) jenem *„esse possibile"* zu als dem Bereich der unrealisierten Möglichkeiten, die im göttlichen Verstand der Schöpfung vorausgingen und die auch nach der Schöpfung als das Auch-Mögliche bestehenbleiben. Diese Möglichkeiten haben kein Unmögliches zu ihrem Gegenteil, sondern nur das Auch-Mögliche zu ihrem Gegensatz. Ihre logisch-modale Schranke findet die unendliche Vielzahl solcher Möglichkeiten (als der Abwandlungen einer essentia bzw. einer Individualidee im göttlichen Verstand) jedoch in der *Inkompossibilität*, d. h. in der Tatsache, daß in einer bestimmten *series rerum* jeweils nur eine Spezialgesetzlichkeit mit einer bestimmten essentia und einer bestimmten Individualidee verträglich ist (133). — Dadurch, daß Leibniz das Möglichkeitsproblem sowohl auf der ontologischen als auch auf der erkenntnistheoretischen Ebene durchdenkt, nimmt er einerseits die Tradition der Metaphysik noch auf, vermittelt sie aber anderseits schon auf die transzendentalphilosophische Position und auf heutige Positionen in der Grundlagendiskussion der Mathematik (Konstruktivismus, Axiomatik) hin. In dem Bemühen, der Erkenntnis über das bloße Nichtwiderspruchsprinzip hinaus eine weitere apriorische Sicherung zu geben, sucht Leibniz durch Feststellung der Begriffs-Möglichkeit die Begriffs-Realität zu garantieren: „Realität" ist dabei zunächst als Modus der Definition verstanden. Eine Definition ist dann real, d. h. ihr ist dann eine „objektive Realität" zugeordnet, wenn die Möglichkeit des Objektes der Definition feststeht — welche Möglichkeit sich schon auf die „mögliche Erfahrung" Kants hin bewegt. Diesen Möglichkeitserweis der Begriffs-Realität sucht Leibniz durch den Ansatz einer Synthesis a priori zu erbringen, „die den Begriff auf seine ‚Realität' hin durchkonstruiert und so den Möglichkeitserweis in Form des ‚modus producendi' zu einer Vorstufe der ‚Regel der Synthesis' macht" (241). Möglichkeit ist hier die *synthetisch a priori erfaßte Konstruierbarkeit* (C). Daß auch der Erweis der *„compossibilitas" der Begriffselemente* (D) als synthetisches Verfahren (denn er geschieht in einer „intuitiven Zusammenschau") einer Vorwegnahme des Wirklichen (im Sinne der kantischen „Antizipation") verstanden werden muß, wird Leibniz nicht bewußt, da er primär auf die Ermöglichung der Kompossibilität durch die immer schon geschehene ontische Konstitution reflektiert. — Daß bei Leibniz die Möglichkeit

„als ‚*possibile exigens existere*' (E) die dynamische Gestalt der potentia im Sinne der Kraft" noch erhält, fällt aus der Betrachtung des possibile logicum heraus (171).

Für *Wolff* (174—216) zeigt P., wie sich bei ihm — entgegen einer einseitig rationalistischen Interpretation — das rationalistische Interesse mit einem Empirismus verbindet: in einer „Interessendivergenz", die man „stehenlassen und als latente innere Spannung dieser Möglichkeitstheorie sich eigens bewußt machen" muß, „weil sie allein das Verständnis der wolffischen Konzeption aufschließt" (126). Dieser „Interessenkonflikt" erscheint schon in der wolffischen Philosophiedefinition, wo er die „Weltweisheit" als die „Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind" (Logik, Vorbericht, § 1 — P. 177) versteht. „Möglich" meint hier nämlich sowohl „als existent in der Erfahrung gegeben" als auch „begründet", so daß die Philosophie genauer die „Wissenschaft von der ‚*Ermöglichung des Möglich-seienden*'" (180) ist. Dadurch, daß Wolff das erfahrungsgegebene Wirklichsein in seiner Möglichkeit zum Ausgangspunkt seines Denkens macht, wirkt sich sein *Empirismus* „am possibile selbst ... schon fast wie eine ‚Restriktion auf mögliche Erfahrung' aus. Nicht das possibile qua possibile ist philosophisch relevant; erst wenn es in die Stelle des ‚Grundes' eingetreten ist, die Funktion einer realen Begründung übernommen hat oder mit Bezug auf eine solche reale Begründung erörtert worden ist, erst dann kommt ihm ein ernsthaftes philosophisches Interesse zu" (178/179). — Wolffs *Rationalismus*, der „mathematische Methode, systematische Darstellung und totale Aufhellung des zureichenden Grundes jeder Sache" fordert (179), „befriedigt sich im Rahmen der ‚Ontologie' als Frage nach der Struktur des ‚ens'" (215), dessen Begriff bei Wolff eine zentrale Stellung einnimmt. Das „ens" nämlich gründet einerseits auf die durch die fundamentale Widerspruchsfreiheit und die Verträglichkeit der essentialia (*„possibilitas intrinseca"*) bestimmte essentia, ist aber anderseits ein Zu-Sein(= Existieren)-Mögliches, dem über die possibilitas intrinseca hinaus noch eine *„possibilitas rei"*, d. h. die auf „ratio" bezogene logische Möglichkeit des Soseins, und eine *„possibilitas existendi"*, d. h. die auf „esse" bezogene Erwirkbarkeit des Daseins, hinzugefügt werden. Die possibilitas existendi ist aber nicht schon Seins-Tendenz, sondern nur erst die Feststellung, daß eine so und so beschaffene Sache existieren „kann", d. h., daß ihr Existenz nicht widerspricht. Dadurch tritt die *existentia als „complementum possibilitatis"*, das von keiner essentia ableitbar ist, zu dem so konstituierten ens hinzu. Um gleichwohl die Aktualität (= Existenz) eines Seienden begreifen zu können, übernimmt Wolff als „inkohärenten Bestandteil seiner Philosophie" (214) die scholastische Akt-Potenz-Lehre. In der näheren Ausführung deutet er sie aber in der Weise um, daß die Realmöglichkeit (*„possibilitas extrinseca"*) eines Seienden darin besteht, daß es durch die ihm vorausgehenden schon aktuellen Zustände — die als die Glieder einer Determinationskette aufgefaßt werden — ins Sein, d. h. zur Existenz, gebracht wird. Die „Potenz" wird also im Sinne des naturwissenschaftlichen Verständnisses gleichsam „horizontalisiert" zur sukzessiven Annäherung an den Existenzzustand eines Seienden über die ihm vorausgehenden Zustände.

Für *Kant* (216—234), in dem die Modaltheorie in der bisherigen Weise ihr Ende findet, ergeben sich zunächst vier Konzeptionen der Möglichkeit: 1. Die *logische Möglichkeit*, die Freisein von Widerspruch bedeutet, 2. die *reale Möglichkeit*, „die in Übereinkunft mit den formalen Bedingungen der Erfahrung steht und den Gegenstand somit als einen ‚erfahrbaren' konstituiert" (220), 3. „das *Erfahrungs-Mögliche* als ein durch Erfahrung gegebenes Mögliche, das ... nur im Rückschritt von der Wirklichkeit zur Möglichkeit gewonnen werden kann" (221), und 4. die *vollständige Möglichkeit* — für den kritischen Kant nur mehr „Idee" — als „die Totalität oder Allheit von Bedingungen ..., die" — inhaltlich! — „mit der Wirklichkeit der Sache zusammenfällt" (221). Schon diese Aufzählung zeigt, daß die verschiedenen Möglichkeiten auf verschiedenen Seiten — der der Erscheinung (unvollständige M.) und des Ding an sich (vollständige M.) — und verschiedenen Ebenen — der ontologischen (inhaltlich erfüllte, durchgängig bestimmte M.) und der transzendentalen (konstituierende, aber nicht hinreichend determinierende M. der Erfahrung), auch der logischen — liegen und darum, streng genommen, nicht vergleichbar sind. Modalgeschichtlich entscheidend ist aber, daß alle diese Möglichkeiten sich von der Wirklichkeit nur durch die Verschiedenheit der Setzung, d. h.

durch die Verschiedenheit der Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen unterscheiden. Denn selbst das durchgängig Bestimmte ist „trotz seiner durchgängigen Bestimmtheit und inhaltlichen Identität mit dem Wirklichen ... immer noch durch die Art des Gesetztseins von allem Wirklichen streng unterschieden" (228), und die „modale Veränderung, die Verwirklichung heißt und die wie ein ‚Übergang' von Möglichkeit zu Wirklichkeit aussieht, ist durchaus kein ‚Übergehen' der Sache von einer Phase unvollständiger Bedingtheit zur Phase der vollständigen Determination, sondern ein ‚Hinausgehen' aus dem Begriff zum Gegenstand selbst als einem in der Wahrnehmung apperzipierten" (229). Damit aber werden die Modalitäten auf „ihr Erkanntsein als *menschlich-subjektive Erkenntnisweisen*" (232) relativiert, also „als ein Bedingtes erkannt", „und das, wodurch sie bedingt sind, muß ein schlechthin Gegebenes sein, das keiner Modalität untersteht — ein Sein, an dem alle Differenz der Modalitäten getilgt ist" (233). Es ergibt sich so die (verräterische) Situation, daß in dem Augenblick, in dem die Modalitäten zum erstenmal systematisch thematisiert werden, sie als metaphysisches Thema nichtig werden.

Am Ende dieser Betrachtung darf man der Autorin wohl zugestehen, daß ihr das Unternehmen, durch modales Ausschreiben der neuzeitlichen Denkpositionen diese selbst und damit auch die heutigen zu erhellen, gelungen ist. Vor allem besticht die (in dieser Weise leider selten anzutreffende) Einheit von klarer Übersicht und sorgfältiger Einzelinterpretation. Das systematische Interesse verführt die Autorin nie zu vereinseitigenden Finalisierungen der Problemgeschichte — etwa der verlockenden auf Kant hin —, wenn auch dem Faktum, was z. B. Kant von wem aufgenommen hat, in eingehender Analyse nachgegangen wird (vgl. die Zusammenfassung S. 243); die historische Genauigkeit läßt es nie bei ungestalter Materialhäufung bewenden — wenn auch hier wieder für klärende Exkurse (etwa über das „ontologische Argument" bei Leibniz [141—144], über den Vorwurf der „Desexistentialisierung" gegenüber Wolff [206—212] u. a. m.) Raum bleibt.

Buchtechnisch wird die Übersicht erleichtert durch Zusammenfassungen nach jedem wichtigen Abschnitt und die Darstellung des „historisch-systematischen Ergebnisses" am Ende des Bandes (235—247). Da dieses Buch sicher auch als orientierendes „Werkbuch" seine Verwendung finden wird, scheint es geraten, in einer Neuauflage über das (15seitige) Register hinaus noch durch Zwischentitel in den teilweise ja recht langen Abschnitten über die einzelnen Autoren (s. o.) eine Orientierungshilfe zu geben.

Eine *grundsätzliche Erwägung zur angewandten Methode der Interpretation* möchte fragen, wieweit es dem systematischen Interesse dient, die Terminologie der interpretierten Autoren zu übernehmen und durchzuspielen. Lastet man doch auf diese Weise die Verantwortung für die Brauchbarkeit des jeweiligen Sprachsystems dem interpretierten Autor an und gerät dazu in eine „Bildungssprache", die zwar (bei dem entsprechend „Gebildeten") historische Assoziationen weckt, aber der bangen Frage — z. B. des Rez. — nicht entgeht, ob denn das Vorgetragene (vor allem in seinen metaphysischen Ansprüchen) nicht nur ein Kartenhaus irregeleiteter — weil schon bei der Einführung der Termini methodisch weithin unreflektierter — Spekulation sei. Vielleicht sollte sich die Sprache des Interpreten von der des Interpretierten bewußt abheben und das zu Interpretierende in eine methodisch reflektierte und verantwortete Sprache übersetzen.

Aber auch ohne solche „Übersetzungsleistung" (die dann wohl dem Sprachanalytiker ex professo überlassen bleiben muß) scheint dem Rez. eine besondere Möglichkeit dieses Buches darin zu liegen, daß es etwas thematisch macht, was auch im Bereich der sprachanalytischen Philosophie seit einiger Zeit starkes Interesse findet: Wird doch ein Satz nicht durch seinen (eventuell abgetrennt betrachtbaren) Gehalt, sondern eben durch seine Modalität zur Behauptung, Vorschrift, Bitte usw., d. h. in den Lebenszusammenhang hineingebunden — so daß auch hier das modale Ausschreiben der Sprache die Brücke zwischen Logik und Leben schlagen kann. Es könnte sein, daß dieses Buch dadurch, daß es eine problembewußtere Reflexion der jeweiligen modalen Voraussetzungen anbietet, ein Gespräch „über die Fronten" ermöglicht oder doch die Voraussetzungen für ein Gespräch gelegt hat, das im Augenblick — sei es aus mangelnder Reflexion auf der einen, sei es aus mangelnder Bereitschaft auf der anderen Seite — kaum „möglich" erscheint. O. Schwemmer, S. J.

Umschau

1. Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre. Metaphysik

Capitan, W. H. – Merrill, D. D. (Hrsg.), Metaphysics and Explanation. Proceedings of the 1964 Oberlin Colloquium in Philosophy. 8° (112 S.) Pittsburgh 1966, University of Pittsburgh Press. 4.50 $. – Das Bändchen enthält Arbeiten verschiedener Philosophen des englischen Sprachraums, die sie auf dem fünften philosophischen Oberlin-Kolloquium vom 10. bis 12. April 1964 vorgelegt haben, zunächst zwei Essays, die ohne Diskussionsbeiträge abgedruckt sind, dann drei Vorträge, die jeweils den Gegenstand eines Symposiums bilden, d. h., sie werden von zwei anderen Teilnehmern einer Kritik unterworfen, und der Autor beschließt das Symposium mit einer Erwiderung auf diese Kommentare. – Das erste Essay von *Stephan Körner* (Bristol) beschäftigt sich mit zwei Grundthesen einer Wissenschaftsphilosophie, die er „Deduktivismus" nennt. Sie werden nach seiner Meinung von den meisten zeitgenössischen Wissenschaftstheoretikern vertreten. Dennoch unternimmt er es, sie in seinem Artikel zu widerlegen. Die Thesen lauten: 1. Im Experiment überprüfbare Konsequenzen einer wissenschaftlichen Theorie sind empirische Sätze. 2. Der Schluß innerhalb einer wissenschaftlichen Theorie ist immer deduktiv. Die erste These wird abgelehnt, weil jede wissenschaftliche Theorie einen logisch-mathematischen Rahmen enthält, in den die Begriffe und Sätze eingefügt werden, wodurch sie „idealisiert" werden: an die Stelle einer empirischen Aussage tritt eine theoretische. Gegen die zweite These werden statistische Theorie und Quantenmechanik als Gegenbeispiele angeführt. Wie in der ersten These im Test gewonnene empirische Aussagen mit theoretischen identifiziert wurden, so hier endliche Reihen mit unendlichen (in der statistischen Theorie) oder Meßergebnisse der klassischen Mechanik mit quantenmechanischen Bestimmungen. An die Stelle der Deduktion ist also in beiden Fällen die „Identifikation" gesetzt, und zwar von Begriffen oder Aussagen, die sich nicht auseinander ableiten lassen. – In der zweiten Abhandlung vergleicht *J. J. C. Smart* (Adelaide) zwei Bedeutungen des Wortes „Unsinn", nämlich „Sinnlosigkeit" und „Falschheit". Er kommt zu dem Ergebnis, daß sich beide nicht scharf voneinander abheben lassen und daß folglich auch keine völlige Trennung möglich ist zwischen der Philosophie einerseits, die sich mit dem Sinn der Worte, der Exaktheit der Begriffe befaßt, und der Wissenschaft andererseits, der es um die Wahrheit geht. Als praktische Folgerung fordert S. eine Zusammenarbeit zwischen Spezialisten (= Wissenschaftlern) und „Synoptikern" (=Philosophen). – Im ersten Symposium trägt *J. Feinberg* (Princeton) die Meinung vor, man könne nach dem allgemeinen Sprachgebrauch durchaus sagen, eine freie Handlung sei von außen verursacht, und er gibt einige Beispiele dafür. Zur Vermeidung von Mißverständnissen schlägt er dann vor, „produktive" und „erklärende" Ursachen zu unterscheiden, und erläutert schließlich praktisch-juristische Folgerungen aus seiner These. Beide Kritiker dieser Ansicht geben zu, daß man sagen könne, eine freiwillige Handlung sei verursacht, aber *K. S. Donnellan* (Cornell) besteht auf dem Unterschied, den wir zwischen dieser Art der Verursachung und jener von natürlichen Ereignissen machen; und *K. Lehrer* (Rochester) bezweifelt, ob sich der Determinismus mit den allgemeinen Ansichten über freie Handlungen vereinbaren lasse. – Im zweiten Symposium schreibt *N. Rescher* (Pittsburgh) über „evaluative Metaphysik", deren Aufgabe darin bestehe, die verschiedenen Gegenstandsbereiche zu bewerten, während „taxonomische" Metaphysik diese Gegenstandsbereiche abzugrenzen, die Dinge zu klassifizieren hätte. Als metaphysische Wertkategorien nennt er die Dauer, die Personalität, die Erkenntnis. Diese Werte seien weder ästhetische noch ethische, noch Nutzwerte, sie lägen aber der ethischen Bewertung zugrunde. *L. W. Beck* (Rochester) und *Th. E. Patton* (Pennsylvania) glauben, daß eine solche meta-

physische Bewertung überflüssig sei, da die ethischen Werte genügen, worauf R. antwortet: „Wir haben uns mit diesen metaphysischen Werten zu befassen, weil es sie gibt." – Das letzte Symposium schließlich behandelt den Vortrag von *H. Hochberg* (Indiana) über „Dinge und Eigenschaften", der zu dem Ergebnis kommt, Dinge könnten als Kombination von Eigenschaften betrachtet werden, und diese Ansicht gegen die Kritik von *R. Severens* (Ohio) und *J. M. Shorter* (Canterbury, Neuseeland) verteidigt. – Im Vorwort des Bandes wird erklärt, die abgedruckten Beiträge zeigten den Einfluß der analytischen Philosophie in ihren verschiedenen Formen. Daß man sich in ihr aber auch nur immer wieder mit den alten Fragen der Philosophie herumschlägt und daß auch die Antworten darauf – ob wahr oder falsch – keineswegs neu seind, zeigen diese Abhandlungen wohl noch deutlicher, so daß man sich beinahe deprimiert fragt, wozu denn diese ganze Sisyphusarbeit, die denselben Stein immer von neuem den gleichen Berg hinaufrollt, wenn auch vielleicht nicht in denselben Geleisen. Aber es mag sein, daß die Aufgabe der Philosophie eben zum guten Teil darin besteht, den alten Wein in neue Schläuche zu füllen. A. Keller, S. J.

Marxistisches und christliches Weltverständnis (Weltgespräch. Selbstkritik des 20. Jahrhunderts. II. Schriften, 1). 8° (168 S.) Freiburg – Barcelona – Dar-Es-Salaam – New York – Sao Paulo – Tokio 1966, Herder. 18.– DM. – Der erste Band einer neuen Schriftenreihe, die die „Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch" beim Herderverlag betreut. Er umfaßt folgende Aufsätze: „Zum Sinn des Unglaubens" vom Zagreber Philosophieprofessor *B. Bošnjak*, „Der Tod Gottes und das Bekenntnis zum Schöpfer" vom Wiener evangelischen Theologen *W. Dantine*, „Die Koexistenz der Kirche mit dem Marxismus" von *J.-Y. Calvez, S. J.*, Paris, sowie ein Nachwort des Frankfurter Politologen *I. Fetscher*. Die Abhandlung Bošnjaks gibt sich sehr gelehrt, hält aber, wie Fetscher in seinem Nachwort betont, die seit Engels festgelegte Linie „hie wissenschaftliche Weltanschauung, hie Religion" ein, womit er neueren Tendenzen innerhalb des marxistischen Lagers nicht gerecht wird. Einige Zitate mögen seinen Standort bestimmen: „Nachdem eine jede Aussage von Gott das angibt, was Gott nicht ist, so folgt daraus . . ., daß jedes Gespräch von Gott eine Negation Gottes ist. Und so kommt man auch aufgrund des Theismus zum Negieren Gottes" (19) – „Man muß glauben, denn es gibt kein Überprüfen" (23) – „Es ist klar, daß das Hoffen, Glauben, Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht, nur religiöse Illusion sein kann und keineswegs das wissenschaftliche und kritische Bewußtsein" (55). Interessant ist allerdings, wie er die Möglichkeit des Weiterbestehens der Religion in jedem gesellschaftlichen System erklärt: Religion transzendiere ihrem Wesen nach die Wirklichkeitswelt und wende sich dem „eschaton" zu; deswegen könne „kein gesellschaftliches System ein Hindernis für die Religion bedeuten, vorausgesetzt, daß sie gesetzmäßig als Privatsache gesichert worden ist" (41) – gesellschaftliche Entwicklung besage eben nicht identisch auch Reifung des Menschen zum „kritischen Rationalismus" (17, 45 ff.). Das Niveau eines „Weltgesprächs" haben diese Ausführungen kaum. Die Abhandlung *W. Dantines* knüpft nicht etwa an die voraufgehende an, sie exponiert in leider ziemlich wortreicher und zuweilen jargonhafter Sprache die Frage, inwiefern die „Proklamation des Todes Gottes" sinnvoll sei, ja gleichsam die gemeinsame Basis für ein Gespräch zwischen Christen und Atheisten darstelle. Der Gott, gegen den die Atheisten sich wenden, sei tatsächlich „tot", der Atheismus stoße daher ins Leere, wenn er gegen das genuin christliche Gottesbild anzugehen meine. Tot sei der „Schöpfergott" der an der Kosmologie orientierten „theologia naturalis", mit der sich der christliche Glaube zu seinem Schaden eingelassen habe. Gott als „Letztwirklichkeit", Ergebnis einer ontologischen „Seinshinterfragung" (80), „ein Letztes Ding als ein objektiv Gegebenes" (102) verdanke sich einer den Glauben verfälschenden Metaphysik. Die „Sinnwidrigkeit einer göttlichen Überperson oder eines göttlichen letzten Dinges" (124) müsse aufgehoben werden. Der genuine Glaube denke Gott aus dem Christusereignis und nur so; die Beschäftigung mit „Gott selbst", also mit seiner „Aseität", verdunkle, wenn all das „durch eine Seinslehre fundiert wird", die „unbegreifliche Vollmacht des göttlichen Handelns", weil diese „von einer Einsicht in das Wesen des Seienden abhängig gemacht wird" (126).

Man spürt die alte protestantische Befürchtung durch, Gottes absolute Freiheit werde durch ein ontologisches System angetastet. Ebenso wird dem Verf. zufolge das Geschöpf, sobald es metaphysisch in einen von Gott „verursachten" Kosmos eingeordnet wird, seiner Geschichtsmächtigkeit beraubt: die Bindung an einen metaphysischen „ordo" und die Rückbindung an ein „Erstes", „Ursprüngliches" lähme die Lebendigkeit der Gegenwart und des Zukunftsentwurfes – wie der Mensch frei werde von dem Zwang, „an irgendeiner Stelle der Kosmogenese eine Lücke für Gott zu lassen" (131), so auch von der Hemmung, den „Einsatz seiner alleinigen und einzigartigen Verantwortung" zu wagen (133). Der Schöpferglaube gründe sich ausschließlich „auf Gebot und Zusage einer unbedingt verläßlichen Liebe" (135); die Schöpfungserzählung wolle das „Gut-Sein" der Welt, ihr Getragensein von unverbrüchlicher göttlicher Liebe, bezeugen, keine Seins-Abkunft. „Weil Gott ‚tot' ist und mit ihm alle religiöse Abhängigkeit, vollzieht sich das Lob des Schöpfers in der selbstverantwortlichen Freiheit des Menschen, in der Welt für sie zu wirken" (136). Die gegebenen Hinweise wollen nur orientieren, in welcher Richtung die Denkbewegung verläuft; die mancherlei wertvollen Anstöße, die davon ausgehen, sollen nicht geleugnet werden. Aber ein Marxist wie Bošnjak würde den „freischwebenden" Glauben an Gottes Liebeszusage eben für irrational und unkritisch und damit doch für Selbstentfremdung des Menschen halten. – Die Nachträge im Nachwort von *I. Fetscher* bringen wichtige Fingerzeige für ein Verständnis der z. T. sehr unorthodoxen Auflockerungen der Ideologie im heutigen kommunistischen Lager. Was *J.-Y. Calvez* zu den neueren und neuesten Stellungnahmen der Kirche zur Koexistenz mit dem Marxismus sorgfältig auseinanderlegt, kann als Diskussionsgrundlage für das praktische Verhalten dienen. Man wird freilich nicht übersehen dürfen, daß letztlich doch die theoretische, sagen wir in einer gewissen Verkürzung: die philosophische, Einstellung den Ausschlag für den „sinnvollen" Einsatz in der Praxis gibt. Das bestätigt ja der Aufsatz von Bošnjak, doch auch die etwas vertrackte Theologie Dantines. H. Ogiermann, S. J.

Acta VI Congressus Thomistici Internationalis: Vol. II: De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia. (Bibliotheca Pontificiae Academiae S. Thomae Aquinatis, VII.) Gr. 8° (367 S.) Rom 1966, Officium Libri Catholici. – Der nunmehr vorgelegte 2. Band der Kongreßakten (vgl. ThPh 41 [1966] 249 ff.) bringt die restlichen Vorträge und Kommunikationen, nicht nach Sachgruppen, sondern alphabetisch nach den Verfassernamen geordnet. Zu einzelnen der „quinque viae" finden wir auch jetzt interessante Beiträge, teils mehr historischer Art (117 ff., 138 ff., 288 ff.), teils im Sinne einer spekulativen Klärung und Weiterführung (19 ff., 248 ff., 281 ff., 345 ff., in etwa auch 353 ff.). Man wird nicht erwarten, daß hier zu den einzelnen Thesen Stellung genommen werde; es sei nur auf die oft genug empfindlich divergierende Fülle der Auffassungen hingewiesen, die sich hier ausspricht. Der jetzt abgedruckte Vortrag von *J.-B. Lotz* breitet eine Spekulation aus, die in Parallele steht zu den Konzeptionen G. Siewerths (Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger [Einsiedeln 1959] 471 ff.) und denen B. Weltes (Der philosophische Glaube bei K. Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie [Symposion II/1949] 137 ff.). Auch *E. Nicoletti* geht von der „ontologischen Differenz" aus (260 ff.), zeigt jedoch die metaphysische *Kontingenz* der „Seienden" nicht auf (was man nur auf dem Weg über die Potenz-Akt-Analyse tun kann), kommt daher nicht zu dem Ursprung, den wir theistisch als Gott bezeichnen und nicht nur irgendwie als „Urgrund" der Welt. *R. Webster* (353 ff.) gelangt ebenfalls nur zu einem letzten synthetisierenden Prinzip, das die welthafte Differenz von „Empirisch" und „Logisch" überwindet; die Personalität Gottes ordnet er einem (philosophischen?) Glauben zu. – Da keine einheitliche Linie das Ganze der Darstellungen durchzieht, sei auch weiterhin lediglich auf die eine oder andere von ihnen eingegangen, die der Problematik der Gottesbeweise nachspürt. Wichtig ist z. B. die Studie von *Fr. Rivetti Barbò* über die Möglichkeit, den Gottesbeweis (mittels der symbolischen Logik) zu formalisieren; mit Recht betont sie (359 ff.), daß der bloße logistische Formalismus nicht ganz zum Ziele führt, weil *inhaltliche* Überlegungen einbezogen werden müssen, um den *analogen* Sinn

von „movere" („causare") im „terminus ad quem" sicherzustellen. *I. Bonetti* (66 ff.) urgiert nochmals die „equivoci sulla causalità", *H. Geurtsen* (159 ff.) die innere Einheit von spontaner und reflexer Gotteserkenntnis. Von hohem Wert sind mehrere Vorträge zum Problem des Atheismus; derjenige von *J. de Finance* über Feuerbach, *L. Leahy* über die Grundlagen des „wissenschaftlichen" Atheismus, *A. Solignac* und *F. Vandenbussche* über Merleau-Ponty (die Ausführungen beider zusammengenommen bieten m. E. eine Analyse sämtlicher einschlägigen Texte von M.-Ponty, wenn man von eher nur indirekt relevanten Aussagen absieht). Nützlich sind auch die Bemerkungen zu Miguel de Unamuno (131 ff.) und G. Santayana (319 ff.). An die Wurzel der sprachanalytisch-semantischen These von der Sinnlosigkeit eines Satzes wie „Gott existiert" möchte *I. Mancini* gehen (221 ff.); auch das „asserto ateo" hätte, falls die Termini „Gott" und „Existenz" in einem sinnvollen Satz nicht auftreten könnten, keinen Sinn – man ist allerdings versucht, den neopositivistischen Satz „Gott existiert nicht" („kann nicht existieren") nicht als Behauptung, sondern als Äquivalent dafür zu interpretieren, daß der Satz „Gott existiert" keinen Sinn habe, und nicht als einen semantisch in sich möglichen Satz; das Verdikt Mancinis scheint nicht durchzuschlagen (und wo hätte ein Sprachanalytiker je den Satz „Gott existiert nicht" thetisch aufgestellt?). Es wäre noch die Abhandlung von *G. Penzo* über „Intuition" bei Heidegger (Seinserfahrung) und bei Thomas („intellectus") hervorzuheben (275 ff.); gerade die kenntnisreichen Hinweise betr. Heidegger verdienen Beachtung, auch wenn man meinen möchte, die Charakterisierung der „Seinserfahrung" als Intuition treffe den Heideggerschen Gedanken nicht ganz – aber Heideggers hybride Wortverbindung *„denkende* Erfahrung" hat erst recht keinen sachdienlichen Wert. – Die beiden Aktenbände enthalten eine Fülle anregenden Materials. Freilich gewinnt man über alle positive Anregung hinweg mehr noch den Eindruck, es herrsche leider über die logische und ontologische Struktur auch nicht eines einzigen der Gottesbeweise hinreichende Einmütigkeit.

H. Ogiermann, S. J.

Leinfellner, Werner, Die Entstehung der Theorie. Eine Analyse des kritischen Denkens in der Antike. 8° (207 S.) Freiburg 1966, Alber. 23.— DM. L. will zeigen, wie die wesentlichen Forderungen jeder wissenschaftlichen Theorie in der antiken Philosophie, namentlich bei Platon und Aristoteles, noch vor der euklidischen Geometrie erarbeitet worden sind, „eine geistige Leistung ohnegleichen" (10). Ansätze dazu finden sich schon in den Semata des Parmenides (19–28), in der Strukturbeschreibung und dem mathematisch-logischen Atomismus der Pythagoreer (29–35) und in Zenons Paradoxien der Bewegung (35–46). Demokrit bemüht sich vergeblich um eine widerspruchsfreie Theorie der Bewegung (46–51); die Neuentdeckung der Sophisten sind die relationalen Begriffe; im übrigen charakterisiert L. deren Auffassung als den „ersten Wissenschaftspositivismus der europäischen Geschichte" (53). Die methodisch entscheidende Leistung Platons sieht der Verf. im „Parmenides" mit seinem deduktiven Durchprobieren der verschiedenen streng logisch unterschiedenen Hypothesen rationaler Weltkonstitution; das sei „der Beginn der Wissenschaft in ihrer umfassenden Bedeutung" (118). Aristoteles trägt darüber hinaus die Fundierung der theoretischen Konstitutionsformen in der Erfahrung bei, ferner die Syllogistik; als erster erhebt er die Forderung, die Axiome aufzufinden, die dem wissenschaftlichen System zugrunde liegen (125). Die in der aristotelischen „Physik" ausgeführte Analyse des Werdeprozesses erscheint L. als die erste „physikalische deduktive Theorie und gleichzeitig die erste philosophisch wissenschaftliche Metatheorie. Erst im 20. Jahrhundert wurde mit den fundamentalen Untersuchungen bewegter Weltsysteme . . . wieder diejenige umfängliche Problemstellung erreicht, die in der aristotelischen ‚Physik' vorliegt" (129). Von besonderer Bedeutung ist dabei das „Relationsschema" Dynamis–Energeia. Auf dieses Schema führt Aristoteles per analogiam alle „Prinzipien", d. h. Grundannahmen, zurück (138). Er hält an der Forderung der Evidenz der Prinzipien fest (148, 201). Diese Forderung scheint dem Verf. heute nicht mehr notwendig; an ihre Stelle trete heute die „Konstruktivität, d. h. die schrittweise Durchführung der logischen Deduktion" (148). – Aber zeigt nicht gerade das Festhalten des Aristoteles an der Forderung der

Evidenz der Prinzipien, daß für ihn die erstrebte Erklärung des Weltgeschehens mehr ist als eine wissenschaftliche Theorie im modernen Sinn, d. h. mehr als eine Grundannahme, aus der sich die einzelnen Gesetze und Tatsachen ableiten lassen? Geht es ihm nicht vielmehr letztlich um ein philosophisches Begreifen der Weltwirklichkeit aus ihren letzten Gründen und „Bedingungen der Möglichkeit"? Ein reflexes Bewußtsein des Unterschiedes der beiderseitigen Methoden kann man freilich bei ihm noch nicht erwarten, und so treten die für Philosophie und Einzelwissenschaft gemeinsamen Methoden in den Vordergrund.

J. de Vries, S. J.

Wiedmann, Franz, Das Problem der Gewißheit (Epimeleia, 4). 8° (182 S.) München 1966, Pustet. 25.– DM. – W. sieht in der Gewißheit vor allem die feste, zweifelsfreie Zustimmung; insofern leugnet er mit Recht wesentlich verschiedene „Grade" der Gewißheit (22–24). Aber gilt das gleiche auch hinsichtlich des anderen Elements der Gewißheit, das W. annimmt, d. h. der Evidenz? Auch für die Notwendigkeit der Evidenz beruft er sich auf Thomas (20; die in Anm. 14 zitierte Stelle steht freilich nicht S. th. II [!], sondern De ver. q. 14 a. 1 ad 7). Hier wäre allerdings zu beachten, daß Thomas den Begriff der Evidenz enger faßt und daher leugnet, daß sie sich in der Glaubensgewißheit findet. W. unterscheidet mit Newman certitude und certainty, wobei certitude die spontane, certainty die reflexe Gewißheit, die sich ihrer Gründe ausdrücklich bewußt ist, bedeutet (20). Mit Recht wird betont, daß die reflexe Vergewisserung auf dem Weg einer rationalen Erhellung einer bereits vorhandenen Evidenz geschieht (58); die philosophische Reflexion ist also rückbezogen auf ein ursprünglicheres Wissen (nachher [154] wird den Begriffsworten certitude und certainty eine etwas andere Bedeutung gegeben; certainty ist jetzt die notwendige, certitude die freie Gewißheit). Gut wird gezeigt, daß Denknotwendigkeit als bloß psychologisches Denkenmüssen die Gewißheit nicht begründet (60, 67). Bemerkenswert ist auch die Auseinandersetzung mit Heideggers Ablehnung der Wahrheit als „rectitudo"; W. zeigt, daß gerade Anselm, der die Wahrheit als rectitudo definiert, die rectitudo nicht in dem von Heidegger abgelehnten Sinn versteht; von Anselm kann man jedenfalls nicht sagen, daß er „den Grund der Maß-nahme selbst und das Wesen der Maßgabe" nicht „bedenke" (80). Das 6. Kap. behandelt die „intuitive Gewißheit". W. versteht darunter jene Gewißheit, die oft als „irrationale" Gewißheit bezeichnet wird. W. zeigt, daß sie, soweit sie zu Recht als echte Gewißheit bezeichnet wird, eine unentfaltete Form der Gewißheit ist, die sich nur in einer verdunkelten, abgekürzten, unbegrifflichen Form mit der logischen Evidenz in Fühlung zu setzen vermag (121). Auch der religiöse Glaube kann sich „nicht auf das Absurde gründen und gänzlich im Bereich des Irrationalen angesiedelt werden" (138). Daß die Glaubensgewißheit freie Gewißheit ist, mindert ihren Wert nicht, „Freiheit" hinsichtlich der Zustimmung bedeutet vielmehr Zeichen und Folge der Bedeutsamkeit (155), sie findet sich stets, wo es um das Ja zu einer Person geht: „Die Person erhebt sich über die Erzwingbarkeit (der Zustimmung), sie erfordert eine Stellungnahme meiner selbst" (154). Es sei noch bemerkt, daß W. seine Gedanken nicht nur abstrakt darlegt, sondern immer wieder durch Beispiele aus der Geistesgeschichte belebt. – Wenig glücklich scheint es mir allerdings, daß Anselms ontologisches Argument als Prinzip der Wahrheitssicherung, ja als „ein Äußerstes an rationaler Entfaltungs- und Begründungsmöglichkeit" (95) hingestellt wird.

J. de Vries, S. J.

Lauth, Reinhard, Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit. Kl. 8° (55 S.) Stuttgart 1966, Kohlhammer. 5.80 DM. – Laut Klappentext muß man die kleine Schrift als „Pamphlet" im gültigen Sinne des Wortes bezeichnen, allerdings als Pamphlet auf wissenschaftlichem Niveau. Mit bissiger und zorniger Schärfe attackiert sie den heute oft so gedankenlos zur Schau getragenen Wahrheits- und Erkenntnisrelativismus. Für dessen Eindringen in die gegenwärtige philosophische und auch theologische Diskussion wird im wesentlichen Heidegger verantwortlich gemacht. Die Darlegung beginnt mit dem Aufweis der absoluten Ungeschichtlichkeit der Wahrheit, wobei jene Denker aus dem Hintergrunde hereinwirken, die auch sonst als Leitbilder des Verf.s gelten müssen: Descartes,

Kant und Fichte. Dann werden die beiden relativistischen Thesen „Die Wahrheit ändert sich durch die Geschichte" und „Die Erkenntnis der Wahrheit wandelt sich durch die Geschichte" wie auch eine dritte, vor allem die Möglichkeit ethischen Verhaltens untergrabende These „Die Applikation der Wahrheit wandelt sich durch die Geschichte" einer scharfsinnigen und in vielem berechtigten Kritik unterzogen. Sehr eindrucksvoll tritt hervor, wie die Vergeschichtlichung der Wahrheit Geschichte selbst, die Einheit des geschichtlichen Bewußtseins und damit ebensosehr mit sich identische Personalität und erst recht Interpersonalität (als Basis aller Sittlichkeit) unmöglich macht. Immer wieder apostrophiert der Verf. nebenbei Strömungen im modernen Katholizismus; man wird ihm zustimmen können, wenn er die Wortverbindung „neues Denken" (man sehe z. B. nur, wie naiv und zugleich arrogant sie im holländischen Erwachsenenkatechismus auftritt) als schief ablehnt: es gebe nur wahres oder falsches Denken. – Eine ruhige, weniger polemisch zugespitzte Analyse müßte noch zeigen, worin nun Wahrheitserkenntnis, besonders philosophische, auf jeden Fall „geschichtlich" ist und sein darf. Geschichtlichkeit besagt ja nicht nur Relativierung und Gefährdung, sondern auch und wohl zutiefst Möglichkeitsfeld der Entfaltung und Reifung. Das wird der Verf. kaum leugnen wollen, aber der eher positive Aspekt des freilich schmerzlichen Phänomens kommt bei ihm nur schwach zum Vorschein und ins Gespräch. Übrigens läßt der Verf. sich auch ein Argument entgehen, das direkt auf Heidegger abgestellt werden könnte: die alles Geschichtliche vermittelnde Funktion der *Sprache,* wie sie etwa J. Möller in „Wahrheit und Geschichtlichkeit im philosophischen Denken" (Tübingen 1964) umschrieben hat (vgl. Schol 39 [1964] 449 f.)

H. Ogiermann, S. J.

de Finance, Joseph, Connaissance de l'être. Traité de l'Ontologie (Essais pour notre temps, Section de Philosophie, 4). 8° (513 S.) Brügge 1966, Desclée. 390.— FB. – Die vorliegende Ontologie ist entscheidend durch Thomas von Aquin bestimmt, bindet sich aber keineswegs sklavisch an die Lehrmeinungen der thomistischen Schule. Die methodischen Forderungen, die der Verf. für die Metaphysik aufstellt, hat er selbst zu erfüllen sich redlich bemüht: „Nichts ist verderblicher für sie als die bloße Wiederholung stereotyper Formeln", „die Metaphysik muß immer neu durchdacht werden" (25). Zu diesem Neudurchdenken der alten Fragen läßt er sich immer wieder durch die Problemgeschichte anregen. Die problemgeschichtlichen Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten gehören zum Wertvollsten des Buches; das Wesentliche ist hier jeweils auf wenigen Seiten zusammengefaßt, wobei auch die berechtigten Anliegen solcher Lösungsversuche, die nachher als unzureichend abgelehnt werden, zur Geltung kommen. Auf die Darlegung der geschichtlichen Problematik folgt jeweils die systematische Behandlung der betreffenden Frage, stets in einem ursprünglichen, zum Mitdenken anregenden Philosophieren. Dabei scheut sich der Verf. nicht, überlieferte Lehrmeinungen und ihre Begründungen einer Kritik zu unterziehen, z. B. die Auffassung des hl. Thomas von den Wirkvermögen als real von der Seele unterschiedenen Akzidentien (284 f.), gewisse Argumente für die reale Unterscheidung von Wesen und Sein (329–332), überlieferte Auffassungen über die Realität gewisser Relationen (472 f.); hier wird sogar die „reinigende Rolle" des Nominalismus anerkannt; vielleicht wird dabei aber übersehen, daß der Nominalismus nach der anderen Seite zu weit geht, indem er die Realität der Relationen überhaupt leugnet. In anderen Fragen übernimmt der Verf. vielleicht zu kritiklos gewisse in der heutigen thomistischen Ontologie, namentlich in der sich der transzendentalen Methode bedienenden Richtung, übliche Auffassungen. – Auf die Einleitung (9–29), die Gegenstand, Berechtigung und Methode der Ontologie behandelt, folgt das 1. Kap. über das Seiende im allgemeinen und seine Analogie (31–96). Das 2. Kap. (97–206) behandelt die Transzendentalien, zu denen auch die Schönheit gerechnet wird. Das 3. Kap. (207–350), überschrieben „die Struktur des Seienden", ist wohl am besten gelungen; es behandelt Akt und Potenz, Substanz und Akzidens (ausgezeichnet!), gemeinsames Wesen und Individuation, Wesen und Sein. Das 4. Kap. (351–446) ist der Lehre von den Ursachen (Wirkursache, Zielursache, causa exemplaris) gewidmet. Bemerkenswert ist die selb-

ständige Behandlung des Kausalitätsprinzips. Dem kurzen Abschnitt über das Wirken entspricht in des Verf.s „Essai sur l'agir humain", das bald in deutscher Übersetzung vorliegen wird, eine ausführlichere und tiefergehende Abhandlung. Das letzte Kap. (447–494) ergänzt das über Substanz und Akzidens Gesagte durch weitere Abschnitte über die Kategorien im allgemeinen, die Relation und die Person als Schnittpunkt (point de convergence) der Kategorien.

J. de Vries, S. J.

Welte, Bernhard, Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins. Kl. 8° (119 S.) Frankfurt a. M. 1967, Knecht. 12.80 DM. – Wir haben hier eine Vorlesung aus dem Jahre 1964 vor uns, freilich ohne „eigentliche Auseinandersetzung mit anderen Autoren", was durch den beständigen, obschon oft unausgesprochenen Rückbezug auf Denker wie Pascal, Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger aufgewogen wird. Das menschliche Dasein ergibt sich als Über-sich-hinaus-Sein, Sein-beim-Etwas; dieses Etwas-überhaupt, der umfassende Horizont des Woraufhin und Womit aller möglichen Daseinsbezüge heißt „Welt"; sie gehört also als „Wesens-Konstituens" zum Menschen. Sie ist es, die dem Dasein „offene Möglichkeiten entgegenbringt und zuspielt", sein „Spielfeld der Möglichkeiten". Ohne sie gäbe es nur „mechanische Eindeutigkeit des Ablaufs des Seins", und damit würde der Mensch zu einem Roboter erstarren (es wird hier also echte „Freiheit" des Daseins impliziert). Das die Fülle möglicher Seinsgestalten ordnende und auflichtende Prinzip ist die Dialektik der „Grundstrukturen" Endlichkeit und Unendlichkeit. Das wesenhaft Endliche menschlichen Seins-in-Welt läßt sich leicht aufzeigen; wichtig scheint, daß die zutiefst intensive Endlichkeit der Mensch selber ist als je „ich selbst und nur ich selbst". Die „äußerste" Grenze bildet der Tod. Immer aber läßt Erfahrung der Endlichkeit zugleich Unendlichkeit erfahren: Grenze ist als solche nur ineins mit Grenz-Transzendenz zu verstehen. Endlichkeit wird im „Stoß" bewußt – die Dynamik des Daseins kennt daher von sich aus keine Grenze, denn sonst „könnte es keinen Stoß und Anstoß an der Grenze geben". Unendlichkeitsdynamik sucht so etwas wie „Sinn" oder „Glück" oder „absolute" Erfüllung, hat aber zunächst nur die „Seinsweise der Idealität", allerdings einer fordernden, normierenden. Sie hat einen gleichsam extensiven Aspekt, entscheidender ist der intensive, eben jene Forderung nach Sinn, Sinngestalt und Absolutheit – was sich in den Ideen Wahrheit und Gutheit konkretisiert. „Die Idee der unbedingten Wahrheit gehört wie die des unbedingten Guten" zum Dasein, „insofern es diesem je und je um so etwas wie Sinn geht" (47). Die *Einheit* beider kann nur als Idee *göttlichen* Lebens gedeutet werden. Nun kommt hinzu, daß der „Spieler" in diesem Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit dessen „Elemente und Koordinaten" nicht selbst entworfen hat, sondern als vorgegeben vorfindet und somit „wie unter einem Anruf, wie unter einem Gericht" steht, das sich im Gewissen kundtut: „Du sollst in Wahrheit den wahren Sinn deines Daseins erfüllen . . ." Zunächst wird diese Spannung von Faktizität und Sollen noch nicht reflex gelebt: es gibt die frühe Daseinsgestalt der „Kindschaft", die alles in einer eigentümlichen Schwebe läßt. Erst der reife Mensch hebt die Schwebe auf, er muß sich entscheiden. Denn es eröffnet sich die Grundalternative: Verabsolutierung des Endlichen mit seiner „schlechten Unendlichkeit" oder Hingabe an die echte unendliche Transzendenz. Entweder wird das weltlich Immanente zu unendlicher, absoluter Bedeutsamkeit aufgesteigert oder die Endlichkeit alles Endlichen wird so echt und ernst genommen, daß menschliche Unendlichkeitsdynamik in ihr nie aufzugehen bereit ist. Das Kierkegaardsche Verzweifelt-man-selbst-sein-Wollen scheitert aber an den sich aufdrängenden Grenzerfahrungen. Vor allem Schuld und Tod lassen sich mit „keinerlei Endlichkeiten verrechnen"; sie bezeugen dem Menschen, „daß er in der Hand einer Übermacht ist . . ., einer unendlichen Übermacht", denn wie „könnte das ein nichtiges Nichts sein, was doch den Menschen so unendlich betrifft . . .?" (95). Die „Wahrheit" des Scheiterns ist also nicht Verzweiflung, sondern Option für die äußerste Positivität, für ein endgültiges Vertrauen in den Sinn des Seins und Daseins, da die äußerste Negativität des Entschlusses „der verborgenen Stimme der Wahrheit in seinem eigenen Grunde widerspricht" (105). Es handelt sich um eine Art philosophischen „Glaubens", durch den das Dasein

sich dann zur „Freiheit verändert" – zu einer für den *christlichen* Glauben offenen Freiheit. – Eine Theorie solcher Option klang schon in der bekannten Abhandlung des Verf.s über Jaspers an. Schade, daß er „zuverlässige Grundlagen für die Wahrheit dieser Wendung" zur Positivität nur „andeutungsweise" angibt; der Entwurf einer 11. Vorlesung für den Druck der Vorlesungsreihe mit eingehender Analyse der Motive für die glaubende Option hätte sich gelohnt. Im übrigen wird wohl gerade der lockere, (unphilosophisch?) bilderreiche Stil (schon der Ausdruck „Spielfeld" im Buchtitel klingt ein wenig preziös) Liebhaber finden, wie ja der gesamte Duktus der Gedankenführung den heutigen Leser sehr ansprechen mag. Es wird auch jeder Bezug auf eigentliche Metaphysik vermieden, obwohl doch ein wirklicher Aufweis Gottes aufgrund des intentionalen Unendlichkeitsstrebens ohne strenge Potenz-Akt-Metaphysik gar nicht möglich ist. Andererseits kann hochfachliche Metaphysik aus dem Büchlein lernen, wie sehr sie eine überzeugende Phänomenologie des menschlichen Daseins voraussetzt und wie ein solche auszusehen hätte. H. Ogiermann, S. J.

Bejerholm, Lars – Hornig, Gottfried, Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie. 8° (139 S.) Gütersloh 1966, Mohn. 19.80 DM. – Der schwedische Verf. und sein deutscher Übersetzer (und Bearbeiter) orientieren sich an Ergebnissen und Methoden der englischen sprachanalytischen Philosophie, zumal an der Wendung, die sie in den letzten Werken von *J. L. Austin* genommen hat. Es handelt sich um semantische Untersuchungen der gegenwärtigen Alltagssprache des religiösen Menschen, wobei das Material aus evangelischen Agenden, im letzten Kap. einfachhin aus dem gewöhnlichen religiösen Sprachschatz gewonnen wird. Dieses Kap. analysiert die Bedeutung des Wortes „Wunder", das vorletzte diejenige von „wahrer Leib" im Kontext der Abendmahlslehre im Kleinen (ev.) Katechismus, das zweite die „Logik des Glaubensbekenntnisses", das erste diejenige der „Kasual-Formeln", d. h. Redewendungen bei den „sog. Kasualien", also kirchlichen Amtshandlungen wie Taufe oder Bußfeier usw. Sätze wie „Ich taufe dich . . ." sollen keinen „behauptenden", sondern „performativen" Sinn haben, d. h. etwas bewirken. Mit Austins Terminus „performative utterance" möchte der Verf. vor allem auch angeblich ontologischen Problemen den Wind aus den Segeln nehmen – was er aber zur Seinsqualität sagt, die nach katholischer Auffassung durch die Priesterweihe vermittelt werde, ist sehr mißverständlich. Immerhin opponiert er gegen gewisse protestantische Theorien, die den Glaubensäußerungen allen kognitiven Charakter und somit auch Wahrheitsbezug absprechen (54 ff.). Die einschlägigen Bemerkungen dürften auch den metaphysisch eingestellten Religionsphilosophen interessieren. Nun ist es nicht die Absicht des Verf.s, Beiträge zur theologiegeschichtlichen Deutung eines faktisch vorkommenden religiösen Ausdrucks zu liefern (78); er gibt sogar zu, eine theologiegeschichtliche Analyse könnte u. U. zu anderen Ergebnissen gelangen als die empirisch-semantische (92): trotzdem macht er z. B. den Versuch, den Ausdruck „wahrer Leib" im Kleinen Katechismus mit Hilfe der Konkordienformel näher zu verstehen. Ob letzteres ihm gelungen ist, mögen protestantische Theologiehistoriker entscheiden; jedenfalls ist es wohl evident, daß die „herkömmliche Ausdrucksweise" der religiösen Alltagssprache zwar religionspsychologische und -soziologische, kaum jedoch eigentlich religions*philosophische* Relevanz besitzt. Im übrigen lernt man hier das Rüstzeug und den Forschungstyp englischer Sprachanalyse sehr gut kennen. H. Ogiermann, S. J.

Johann, Robert O., S. J., The Pragmatic Meaning of God. (The Aquinas Lecture, 1966) Kl. 8° (66 S.) Milwaukee 1966, Marquette University Press. 2.50 $. – Zunächst analysiert der Verf. die dem modernen Atheismus oder auch nur Desinteresse an Gott zugrunde liegenden Motive; sie konzentrieren sich auf eines, nämlich das neue Selbstbewußtsein des Menschen: er begreift sich, anders als der antike und mittelalterliche Mensch, wesentlich in seiner „schöpferischen" Haltung zur Welt, damit aber zugleich in seiner Fähigkeit, dem Leben einen tragenden und erfüllenden Sinn abzugewinnen, zu dessen Konstituierung es eines Gottes nicht mehr bedürfe. Während der Mensch früherer Zeiten tatsächlich in einer Art „Konformismus" mit dem Vorgegebenen lebte, erfahre der neuzeitliche

Mensch primär seine Macht, das Gegebene umzugestalten, umzuwandeln, und zwar in Richtung auf eine neue, dem Menschen gemäßere und aus seinen eigensten Forderungen heraus entworfene Welt – eine solche Weltaufgabe vermöge den Menschen ganz auszufüllen und die Rücksichtnahme auf einen Gott behindere ihn darin sogar. Der Verf. spricht hier in ständiger Auseinandersetzung mit der pragmatistischen Philosophie *John Deweys;* seine Analyse trifft aber auf den gesamten westlichen und übrigens auch östlichen Atheismus zu. Die „quality of life" heute, diese Lebensform, Lebensgestalt, charakterisiert „the interactive process" gegenwärtiger Selbst- und Welterfahrung, und die zentrale philosophische Frage geht dahin, „the final criterion for its meaningfullness" zu bestimmen. Damit jedoch stellt sich die Frage nach Wert, höchstem Wert (letztem Ziel) und Sinn des Prozesses und dessen Aufwärtsbewegung – worin besteht das „Höhere", „Bessere", auf das die Menschheit sich hinbewegt? Im 3. Kap. zeigt der Verf. nun, daß Gott konstitutiv zum „Menschlichen" gehöre und nur eine bewußte Hinwendung zu ihm die Vollverwirklichung des Menschlichen garantiere. Der Mensch erreiche seine Selbstverwirklichung eigentlichst in der Dimension des Personalen und damit Interpersonalen, und zwar in einer „universal community of persons", deren Möglichkeit indes – es wird an Ideen Schelers und Teilhard de Chardins erinnert – die eine Person voraussetze, der gegenüber jeder einzelne sich verantwortlich weiß, eine Person, die allein zu jedem einzelnen unmittelbar in Bezug steht und jeden mit jedem auf das Ideal zu verpflichten vermag und so die Einheit menschlicher personaler Gemeinschaft überhaupt ermöglicht. – Eine gedankenreiche Vorlesung, obige Angaben erschöpfen sie nicht. Ihr Hauptinteresse liegt in dem versuchten Gottesaufweis. Die eine Person als einheitsstiftend wird postuliert, weil „community implies headship (authority)" (53): Gilt das auch für eine Gemeinschaft der „Liebe", impliziert sie Autorität? Und würde der „moderne" Mensch nicht gerade Gemeinschaft der Liebe ganz von sich aus und nicht von einer Transzendenz her entwerfen und realisieren wollen? Die Ausführungen bedürfen daher einer subtilen Weiterführung, die wir dem Verf. von „The Meaning of Love" sehr wohl zutrauen. H. Ogiermann, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Seneca, 88. Brief: Über Wert und Unwert der freien Künste. Text – Übersetzung – Kommentar von *Alfred Stückelberger* (Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften, Neue Folge, 2. Reihe). 8° (149 S.) Heidelberg 1965, Winter, Universitätsverlag. – Die Textgestaltung, der eine gute Übersetzung beigegeben ist (84–97), beruht auf der gewissenhaften Ausgabe von Hense und Beltrami (9). Deshalb verzichtet der Herausgeber auf eine neue Durchsicht der Handschriften und legt im kritischen Apparat nicht den Akzent auf eine vollständige Aufzählung der verschiedenen Lesearten, sondern auf die Hervorhebung der umstrittenen Stellen (9). Der Kommentar (101–144) will neben den notwendigen Sacherläuterungen zunächst „mit den angeführten Vergleichsstellen die Umgebung andeuten, aus der sich gewisse Gedanken und Wendungen ableiten", ferner bemüht er sich, „der noch wenig untersuchten Bildersprache nachzugehen" und zeigt an einigen Beispielen „die Ursprünge der Bilder im griechischen Sprachbereich" (9). – In einer Einführung (19–79) behandelt der Verf. einige zusammenhängende Fragegruppen. Zu diesen gehört die Darlegung des Briefaufbaues (19–30), welche die Grundlinien des Briefes hervorheben möchte, die sich hinter dem „scheinbar zwanglosen Gesprächston ohne scharfe Gliederung verbergen" (19). Die Untersuchung der Quellen des 88. Briefes (31–70) will nicht bestimmte Vorlagen, von denen nur zwei faßbar sind, aufspüren, sondern fragt „nur nach dem Ausgangsort der Hauptgedanken" (31). Der Verf. lehnt für den 88. Brief epikureischen und kynischen Einfluß ab (31–39). Daß der Brief in wesentlichen Bestandteilen auf Poseidonios zurückgreift, ist nie bestritten worden (39–70). Das Verhältnis zu Poseidonios ist durch die bekannten Arbeiten von K. Reinhardt klarer geworden. Wieweit sich Seneca in der Einteilung der artes Poseidonios anschließt, ergibt die Betrachtung der einzelnen Gattungen (artes vulgares; artes ludicrae; artes liberales; artes liberae). Ergebnis dieser Untersuchung ist, daß „allein die Einteilung

der artes § 21–23 und der Methodenabschnitt § 26/28a Poseidonios zugeschrieben werden können, und nach weiteren ‚Fragmenten' zu suchen wäre verfehlt" (67). Wie im Gesamtwerk (71–79) ist im 88. Brief mit seiner Ablehnung der Freien Künste aus dem Bewußtsein der Lebenskürze sowohl eine ablehnende Haltung zur Bildung sichtbar, als auch eine bejahende, die Bildung nicht nur als remedium, sondern auch als notwendig betrachtet. Gerade diese bejahende Haltung ist tief im Werke Senecas verwurzelt. – Diese gründliche philologische Arbeit bestätigt das Urteil der Fachwissenschaft, daß Senecas Briefe Meisterwerke sind. Stil und Sprache sind Zeugen seines großen Künstlertums. Sorgfältiges und gründliches Studium der Probleme ermöglichen der Quellenforschung reiche Erkenntnisse über die weitverzweigte Geschichte der stoischen Philosophie. Eines wird vor allem auch im 88. Brief deutlich: daß Seneca der antiken Moral eine dem Christentum sich nähernde Richtung gab. K. Ennen, S. J.

Suárez, Francisco, Defensio fidei III. I: Principatus politicus o la soberanía popular (Corpus Hispanorum de pace, 2). Introducción y edición bilingüe por *Eleuterio Elorduy* y *Luciano Pereña*. 8° (CCI u. 322 S.) Madrid 1965, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 300.— Pes. – Die Textausgabe mit spanischer Übersetzung (1–146 = 146 Doppelseiten) bietet die ersten 9 Kapitel des 3. Buches der Defensio fidei adversus Anglicanae sectae errores, die das Wesentliche der Staatslehre des Suárez enthalten, im besonderen die Lehre von der Volkssouveränität (c. 2) und von der Selbständigkeit des Staates in seinem Bereich (d. h. die Ablehnung der direkten Gewalt des Papstes über die christlichen Fürsten: c. 5). Elorduy hat sich der großen Mühe unterzogen, die überaus zahlreichen, aber oft nur ungenau bezeichneten Zitate des Suárez zu verifizieren; die wesentlichen Texte sind dabei wörtlich wiedergegeben; so ist wertvolles Quellenmaterial für die Problemgeschichte der christlichen Staatslehre bereitgestellt. Im einzelnen muß es auffallen, daß der c. 5 n. 4 genannte Innocentius als Innozenz IV. identifiziert wird (68), während die gleichen dort genannten Rechtsquellen einige Seiten weiter (77) Innozenz III. zugeschrieben werden; und doch liegt hier kein Widerspruch vor; in n. 4 soll Innocentius nicht als Urheber der betreffenden Kapitel der Dekretalen (z. B. des cap. „Novit") bezeichnet werden, sondern er erscheint als einer jener Kommentatoren dieser Kapitel, die diese im Sinn der direkten Gewalt des Papstes deuten; nachher dagegen (n. 10) werden die Texte, die Suárez selbst auf Innozenz III. zurückführt, von ihm im Sinn der nur indirekten Gewalt des Papstes gedeutet. Eine andere Kleinigkeit: Euthymius Zigabenus wird von Suárez, entgegen der Bemerkung in Anm. 166 (81), wohl doch zu Recht zitiert; es wäre auf PG 129, 983 f., B–C zu verweisen. – Die beiden ersten (VI f.) erwähnten Textvarianten sind wohl einfach durch Haplographie (seu . . . seu, separabiles . . . separabiles) zu erklären. – Sehr wertvoll ist die ausführliche Einleitung von Elorduy (XIII–CCI), die alle einschlägigen Fragen mit größter Sachkenntnis behandelt: Veranlassung der Abfassung der Defensio fidei, Verhältnis zu Bellarmin, die staatskirchlichen Ideen Jakobs I., die politische Lehre des Suárez, insbesondere seine Volkssouveränitätstheorie. Die Würdigung der Staatsphilosophie des Suárez faßt E. in die Worte zusammen: „Die Defensio fidei ist eine rechtswissenschaftliche und rechtsphilosophische Abhandlung, zugleich aber auch eine Abhandlung über das göttliche Recht des Evangeliums und die Theologie des Heiles. Eine solche Zusammenschau des Göttlichen und Menschlichen, des Physischen und Moralischen gab es im klassischen Recht des Altertums nicht, auch nicht bei den Stoikern; einigermaßen vorausgeahnt wurde sie von Seneca, ihre großen Meister fand sie im christlichen Neuplatonismus. Ihr bedeutendster Wortführer im Abendland ist Augustinus. Dessen Lehre suchte Suárez mit Hilfe der mittelalterlichen Scholastik in ein System zu bringen, und so behält er stets eine bedeutende Stelle unter den der christlichen Tradition des Abendlandes ergebenen Naturrechtslehrern" (CC f.). J. de Vries, S. J.

McNeill, John, S. J., The Blondelian Synthesis. A study of the influence of german philosophical sources on the formation of Blondel's method and thought (Studies in the History of Christian Thought, 1). Gr. 8° (XVIII u. 324 S.) Leiden 1966, Brill. 32.— Fl. – P. McNeill hat für seine Löwener Dissertation den aus-

gezeichneten Gedanken gehabt, Blondels Action von den nachfolgenden philosophischen Aufsätzen her zu lesen, die sich zu dieser ähnlich verhalten wie die „synthetischen" Prolegomena Kants zur „analytischen" Kritik der reinen Vernunft. In diesen Selbstauslegungen stellt Blondel seine Philosophie durchwegs als Endpunkt und Überwindung einer philosophiegeschichtlichen Entwicklung dar, die von Spinoza über Kant zu den Deutschen Idealisten und zum Positivismus Taines führt und die Blondels Freund Delbos im „Zwillingsbuch" zur Action (Le problème moral . . . dans l'histoire du Spinozisme) meisterhaft dargestellt hat. McN. sieht sich somit gezwungen, Blondel auf dem Kontrasthintergrund der genannten Systeme zu lesen – was das unverwechselbar Eigene der Blondelschen Philosophie hartkantiger als in allen bisherigen Blondelbüchern hervortreten läßt. Nach und nach klärt sich so der Sinn von Blondels Immanenzmethode mit ihrer Normnehmung am „Ganzen", seine „kopernikanische Wende" (die die Ideen an der Tat und nicht mehr die Tat an den Ideen mißt) sowie der synthetische, theoretische und praktische Vernunft umgreifende Charakter der „action", der die Fichtesche Anfangsentscheidung zwischen Dogmatismus und Idealismus unmöglich und unnötig macht, vielmehr stete Fühlungnahme der Dialektik mit der Erfahrung fordert. Zugleich wird deutlich, in welchem Sinne diese hinter die Spinoza-Kant-Fichtesche Problematik zurückfragende Philosophie kraft ihres neuartigen Ausgangspunktes auch über diese Systeme hinausführen kann. In der jede Theorie transzendierenden, synthetischen Tat ist nämlich die Immanenz des Absoluten, die Identität von Idealität und Realität wenigstens denkbar, wenn auch menschlich nicht realisierbar; die bei Fichte grundgelegte Theorie der Intersubjektivität wird durch den Hinweis auf die entscheidende, sich selbst verleugnende Tat der Liebe vertieft; in die alles verstehend umgreifende panlogistische Logik Hegels wird durch die mit κτῆσις und στέρησις arbeitende Logik der Tat wieder eine absolute (nicht bloß dialektische) Negativität und damit ein absolutes Kriterium eingeführt; und schließlich findet sich auch Schellings Lehre von der Ekstase der Vernunft neu gefaßt: „There is an equivalent of Schelling's ecstasy of reason in Blondel's philosophy of action; it is that Copernican revolution at the point of departure whereby man recognizes the a priori relation of the act of thinking to thought. There is also an ecstasy of will and reason combined; it occurs at the end of the phenomenological analysis of human action, when man recognizes that he cannot fulfill his destiny by his own forces alone; yet he finds within his own conscious activity the evidence for the presence of a person who is both immanent in and transcendent to the combined forces of his intellect and will. This second ecstasy, as a result, takes the form of that option or sacrifice by which one chooses to supplant self-will by the will of the absolute" (288). Mag auch McN.s (gelegentlich etwas „triumphalistisch" wirkende) Zeichnung der Philosophie Blondels um den Preis einer weitgehenden Schematisierung der „Kontrastphilosophen" erkauft sein, mögen einzelne ihrer Formulierungen den Gedankengang Blondels nicht ganz exakt wiedergeben, mögen vor allem die beiden abschließenden Kapitel über Schelling und Hegel nicht ganz auf der Höhe ihrer Aufgabe stehen – so ist doch nicht zu leugnen, daß McN. *die* Perspektive getroffen hat, aus der Blondel selbst verstanden sein wollte und in der folglich die künftige Blondelauslegung weiterarbeiten muß. Allerdings dürfen, bei aller Zustimmung im Grundsätzlichen, zwei kaum verzeihliche Mängel dieser Dissertation nicht verschwiegen werden. Zum einen sind die Übersetzungen der Belegstellen oft ungenau, oder sie sind sinnwidrig gekürzt – vom Kauderwelsch der deutsch gedruckten Texte ganz zu schweigen. Zum anderen soll die Arbeit ihrem Untertitel nach eine historische Forschung nach den „Quellen" Blondels darstellen. Was aber – über die richtig gesehene Grundlinie hinaus – gelegentlich über Blondels Verhältnis zu diesen „Quellen" bemerkt wird, hat ungefähr den Wert eines historischen Romans. Statt hier eine nutzlose negative Polemik auszubreiten, will ich demnächst in einem eigenen Beitrag zu zeigen versuchen, was sich heute positiv und sicher über Blondels Beschäftigung mit dem Deutschen Idealismus (und über die Grenzen dieser Beschäftigung) sagen läßt. Doch trotz dieser Mängel bleibt McN.s Arbeit eine, aufs Ganze gesehen, sehr zuverlässige Hinführung zu jenem Eigensten der Philosophie Blondels, das uns auch heute noch zu denken geben muß.

P. Henrici, S. J.

Polzer, Gertrude, Kritik des Lebens. Das Menschenbild der Frühschriften Maurice Blondels (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, Neue Folge, XVI). Gr. 8° (XII u. 192 S.) Würzburg 1965, Triltsch. 18.— DM. – Der Titel „Kritik des Lebens" übernimmt einen Teil des Untertitels von „L'Action" (Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique). Mit Blondels Frühschriften sind gemeint „L'Action" und „De vinculo substantiali", also die beiden Doktorthesen. Hinzu kommen die unveröffentlichten Manuskripte aus den Archives Blondéliennes, bis auf zwei alle zum Themenkreis der Action. Sie werden ausführlich vorgestellt und in ihrer Bedeutsamkeit charakterisiert (183 ff.). Das neue Werk von R. Saint-Jean, S. J., Genèse de l'Action (Bruges 1965; vgl. ThPh 44 [1966] 465 f.), in dem jene Manuskripte erstmalig in ihrer ganzen Breite und Fülle ausgewertet werden, konnte noch nicht benutzt werden; übrigens ist dessen Thematik auch nicht die gleiche, obwohl sich faktisch mancherlei überschneidet. Wenn nun Blondels „Menschenbild" gezeichnet werden soll, dann kann es sich im Grunde nur um ein Nachzeichnen der Dialektik handeln, die den Menschen als transzendentalen Bezug auf Gott durchsichtig macht; der Mensch als wollend-handelnder vermag sinnvoller- und konsequenterweise nur in der „option" für Gott sich zu verwirklichen und zu vollenden. Dieses sein Wesensbild ist ein philosophischer Entwurf, und die Verf. betont ihr Anliegen, den eminent philosophischen (und nicht schon irgendwie theologischen) Charakter der Blondelschen Analysen aufzuweisen. Hier trifft sie auf einen alten Streitpunkt, der inzwischen freilich kaum mehr einer sein sollte. Die Klarstellungen zumal in den einschlägigen Arbeiten von H. Bouillard bereinigen den Fall, und Verf. schließt sich im wesentlichen seinen Thesen an. Die Auseinandersetzung mit D. Esser (passim) trägt dazu bei. Bewußt wird ein entscheidender Schritt Blondels aber nicht mitberücksichtigt und mitvollzogen: der zu Offenbarung und Übernatur hin, also der Gedanke von der immanent sich ergebenden Notwendigkeit des Sichöffnens auf den einen Mittler, Christus, hin. Es wird nur auf die Veröffentlichungen von Bouillard und Duméry verwiesen (157, Anm. 76; 175, Anm. 190). Man darf indes der Meinung sein, erst dieser letzte Überschritt kennzeichne in seiner Möglichkeit das Menschenbild Blondels am tiefsten, denn seine innerste Intention war nun einmal die „apologetische", nicht nur die geheime Entsprechung von Philosophie und Religion im allgemeinen verständlich zu machen, sondern die von Philosophie und Christentum, ja katholischem Christentum. – Das Buch entwickelt in sehr klar und eindringlich geschriebenen Kapiteln die Hauptthemen der „Action", bemüht sich überzeugend um ideengeschichtliche Zusammenhänge, z. B. betr. der Begriffe „volonté voulante" (106 ff.) und „cause seconde" (163 ff.), und verweilt besonders gern bei psychologischen und ethischen Fragestellungen, so daß man wie kaum sonstwo den Anthropologen und „Moralisten" Blondel kennenlernt. H. Ogiermann, S. J.

Bock, Irmgard, Heideggers Sprachdenken (Monographien zur philosophischen Forschung, 40). 8° (117 S.) Meisenheim/Glan 1966, Hain. 15.30 DM. – Eine eingehende und möglichst textnahe Interpretation des Heideggerschen Denkens über das Wesen der Sprache fehle immer noch; es wird also wieder einmal von der Feststellung einer Lücke im Schrifttum ausgegangen. Dabei müssen die Arbeiten von Apel, Bröcker, Schöfer und zumal Schweppenhäuser als ungenügend betrachtet werden. Nur die einschlägigen Kapitel in O. Pöggeler, „Der Denkweg M. Heideggers" (vgl. Schol 39 [1964] 108 ff.), scheinen im wesentlichen Gnade zu finden. Man darf darüber hinaus der Auffassung sein, Pöggeler habe alles Entscheidende gesagt, wenn auch nicht mit Berücksichtigung jeder einzelnen auffindbaren Textstelle – aber eine solche Mikrologie ist ja selbst einem Heidegger gegenüber nicht unabdingbar. Übrigens wird das Heidegger-Werk von W. J. Richardson (vgl. Schol 40 [1965] 108 ff.) nicht einmal zitiert, und doch hat es das meiste zum Thema bereits (und mit welcher Fülle von Belegen!) aufgearbeitet. Nur der letzte Schritt Heideggers, der zum Denken der Sprache aus dem „Ereignis", bleibt bei ihm noch im Zwielicht, wird jedenfalls nicht eingehend genug analysiert: das aber tut die Verf. in Punkt 6 des 3. Teiles (102 ff.) und betont mit Recht, daß von dieser letzten Positionshöhe aus der ganze Weg des Heideggerschen Sprachdenkens zu überblicken sei (109 ff.). Gerade diese letzte

Position bringt jedoch wohl nur wenig Licht fürs Verständnis der eigentlichen Frage: Was kann es heißen, wenn Heidegger sagt, nicht der Mensch spreche, sondern die Sprache selbst spreche? Man wird den Eindruck nicht los, hier werde das „Sprechen" der Sprache zu einer puren Äquivokation. Und das „Wesen" der Sprache (d. h. ihre Wesens-Herkunft, ihr phänomenologischer „Horizont" als ihr Woher) gründe im „Ereignis": es, das Ereignis, sei der Ursprung allen „Es gibt", es gewähre Sein und Seiendes in ihrer Differenz, ja eben diese Differenz selbst, und zwar deshalb, weil es „Sprache" gewährt – nur in der Sprache erscheine Sein als Sein und darin der Unterschied von Sein und Seiend. Nun, auch B. unterstreicht, daß Heidegger hier nur Vermutungen, gleichsam spekulative Hypothesen vorlegt (das Wort Hypothese ist ihr vielleicht aber schon als solches ein Greuel), wir haben also mit unseren Ansprüchen an Aufweis oder gar Beweis Zurückhaltung zu üben. Doch auch Richardson glaubt, hier tue Heidegger tatsächlich einen Schritt im Bedenken der „Differenz" als solcher (a. a. O. 582, Anm. 14). – Das Ergebnis der Studie ist nun nicht etwa klare Aussage darüber, was nach Heidegger Sprache sei, sondern ein Rückblick auf seinen Denk-Weg. Dessen einzelne Etappen werden allerdings genauestens nachgezeichnet.

H. Ogiermann, S. J.

Fleischer, Helmut, Philosophie in der Sowjetunion 1964–1965 (Berichte des Osteuropa-Instituts an der Freien Universität Berlin). 8° (138 S.) Berlin 1966, in Komm. bei Harrassowitz, Wiesbaden. 10.— DM. – Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Philosophie in der Sowjetunion das Stadium einer reinen politischen Zweckideologie überwunden hat und in zahlreichen ihrer Vertreter um echte philosophische Einsichten ringt. Der vorliegende Bericht über die Jahre 1964 und 1965 führt nicht nur eine große Anzahl von Themen auf, die in Büchern und Zeitschriften auf sowjetischem Boden abgehandelt wurden, sondern enthält auch ausgewählte Textproben und Textreferate aus den Gebieten des Dialektischen und Historischen Materialismus. Außer Büchern und Broschüren wurden die vier maßgeblichen philosophischen Fachzeitschriften („Fragen der Philosophie", „Philosophische Wissenschaften", „Bote der Moskauer Universität" und „Bote der Leningrader Universität") ausgewertet. Im 1. Teil gibt der Verf. einen Überblick über „Organisation, Systematisierung und spezielle Thematik der sowjetischen Philosophie". Wir erfahren daraus, daß derzeit ungefähr 3000 Personen als Dozenten für Philosophie an Universitäten und höheren Fachschulen arbeiten; als „Hohe Behörde" der auch heute noch von der Partei inspirierten und gelenkten Philosophie kann man das „Institut für Philosophie in der Akademie der Wissenschaften der UdSSR" bezeichnen, dessen Direktor derzeit P. N. Fedoseev ist. Das Institut ist in 14 Sektoren aufgegliedert, die zugleich die Arbeitsgebiete der sowjetischen Philosophie ausmachen: Dialektischer Materialismus, Historischer Materialismus, Philosophie der Naturwissenschaften, Ästhetik, Ethik, Atheismus, Erforschung neuer Formen der Arbeit und Lebensweise, Psychologie, Geschichte der Philosophie in der UdSSR, Philosophie und Soziologie der Länder des Ostens, Edition der weltumfassenden „Geschichte der Philosophie", Zeitgenössische bürgerliche Philosophie und Soziologie der Länder des Westens, Sozialistische Kultur und Logik. Das Institut gibt auch die monatlich in einer Auflage von ca. 26000 Expl. erscheinende Fachzeitschrift „Voprosy filosofii" („Fragen der Philosophie") heraus, als deren Chefredaktuer M. B. Mitin fungiert. In den 2 Berichtsjahren fanden an verschiedenen Orten der Sowjetunion etwa 25 philosophische Fachtagungen statt, über die in den Zeitschriften berichtet wurde. F. nennt die Titel zahlreicher Buchveröffentlichungen und verarbeitet in seinem Bericht fast 600 Zeitschriftenaufsätze philosophischen Inhalts. Man findet hier genaue Quellenangaben. Im 2. Teil seines Berichtes greift der Verf. einige Themen heraus, deren Behandlung besonders aktuell ist: So wird von vielen sowjetischen Philosophen der Leninsche Materiebegriff als ungenügend empfunden; die nun als „ideell" bezeichnete Natur des Bewußtseins verträgt sich nicht mit dem herkömmlichen materialistischen Monismus. Ferner ist der Meinungsstreit über formale und dialektische Logik immer noch sehr rege, wobei die von Engels so betonte Widersprüchlichkeit der Bewegung weiter hart umkämpft bleibt. Um die fortschreitende Überfremdung des Historischen Materialis-

mus mit aktuellen, soziologischen und politischen Einzelheiten zu bremsen, hat man letztere unter dem Titel „Wissenschaftlicher Kommunismus" herausgenommen. Während es dabei mehr um eine theoretische Umgruppierung geht, wendet sich die Sowjetphilosophie seit einigen Jahren auch neuen Problemkreisen zu, die sie nach eigenem Eingeständnis bisher ungebührlich vernachlässigt hat. Es handelt sich dabei um die Frage nach dem Wesen des Menschen, um die Theorie der Werte und um die Ethik. Gerade an diesen Themen sieht man, wie sehr heute westliche Fachliteratur den Eisernen Vorhang überspringt und weiteren philosophischen Kreisen zugänglich wird. Man darf der Entwicklung der sowjetischen Philosophie mit Optimismus entgegensehen. H. Falk, S. J.

Lefèbvre, Henri, Der Dialektische Materialismus, Übers. aus dem Französischen und Nachwort von *Alfred Schmidt*. Kl. 8° (165 S.) Frankfurt a. M. 1966, Suhrkamp. 3.— DM. – Diese deutsche Erstausgabe der bereits 1934 geschriebenen und 1939 veröffentlichten Schrift entstammt der marxistischen Bewegung des damaligen Frankreich, die im Marxismus fast nur eine politische Ökonomie sah. L. betont dagegen die philosophische Linie im Marxismus, angeregt durch die damals neuentdeckten, teils erstmalig studierten Schriften des jungen Marx. Er behandelt vor allem den dialektischen Widerspruch, kritisiert die Hegelsche Dialektik und bespricht die Einheit von Historischem und Dialektischem Materialismus. Der 2. Teil des Buches ist der „Produktion des Menschen" gewidmet, seinen Möglichkeiten, die Welt zu verändern trotz aller naturhaften und gesellschaftlichen Determiniertheit. L. versuchte schon damals, die Theorie des Marxismus weiterzuentwickeln. Man kann die Ansicht von Verlag und Herausgeber teilen, daß die Schrift auch heute noch mehr als historisches Interesse beanspruchen darf. H. Falk, S. J.

Delfgaauw, Bernhard, Der junge Marx. Eine Einführung in sein Denken. Übers. aus dem Niederländischen. 8° (100 S.) München o. J. (1967), Manz. 9.80 DM. – Die Schrift wendet sich weder an Philosophen noch an Marx-Spezialisten, sondern soll der Befruchtung des Dialogs zwischen Christen und Marxisten dienen. Der junge Marx wird im Gegensatz zum älteren als ein „großer und ursprünglicher Denker" hingestellt, dem jeder Dogmatismus fremd gewesen sei, der sich stets offen gezeigt habe für neue Situationen und korrigierende Erkenntnisse. Der Geist des jungen Marx sei aus den heutigen sowjetischen Handbüchern so wenig zu erkennen „wie etwa vergleichsweise die Handbücher von Gredt und Boyer zum Denken des Thomas von Aquino" führen (84). In den Kapiteln über den jungen Marx und seine Lehre, die einfachhin mit „Marxismus" bezeichnet wird, soll dies näher erwiesen werden. Ob der Nachweis in einer für breitere Kreise verständlichen Form gelungen ist, kann trotz der zahlreichen („offenen" oder vielleicht doch nur unausgereiften, einander widersprechenden?) Zitate bezweifelt werden. Dennoch wird das Büchlein zu einer besseren Erkenntnis der tiefsten Anliegen von Marx beitragen und damit dem Dialog dienen, der bis jetzt durch beiderseitige Unkenntnis stark behindert ist. Klar stellt der Verf. die fundamentale Bedeutung des Atheismus heraus, der als Umkehrung des Hegelschen Pantheismus von Marx als Ausgangspunkt seines Denkens und als Zielpunkt seiner revolutionären Bestrebungen bedenkenlos akzeptiert und durch sein ganzes Leben hindurch festgehalten wurde. Atheismus und Kommunismus sind für Marx nichts weiter als die theoretische und die praktische Seite des „positiven Humanismus" (86). Das Gespräch darf an diesem innersten Kern des Marxismus nicht vorübergehen, der aufs engste mit der „Entfremdung" des Menschen zusammenhängt. Beide Seiten fühlen sich geeint in der aufrichtigen Sorge um den Menschen; aufs tiefste gespalten sind sie in der Antwort auf die Frage nach seinem Wesen: Kann er nur mit Gott oder kann er nur ohne Gott Mensch sein? H. Falk, S. J.

3. Ideen- und Literargeschichte der Scholastik

Pierre le Chantre, Summa de Sacramentis et Animae Consiliis. Troisième partie (III, 2b): Liber casuum conscientiae. Par *Jean-Albert Dugauquier*. Gr. 8°

(914 S.) Louvain-Lille 1967, Nauwelaerts-Giard. 1190.— FB. – Mit diesem Band ist die Edition der moraltheologischen Summa des Petrus Cantor vollendet; nur ein Ergänzungsband soll noch folgen, der Quästionen und Miscellanea aus seiner Schule enthält. Der vorliegende Band bringt den Abschluß der Pastoralfälle (Ehe, Simonie, Restitution usw.) und dann als Appendices mehrere Einzelfragen. Hinzu kommen die wertvollen und eingehend durchgearbeiteten Register: Liste des ouvrages cités, Table des citations, Table des noms propres et des matières, Index des Incipit des chapitres, Table des chapitres. Mit diesen Hilfsmitteln wird der Inhalt des ganzen Werkes leicht zugänglich gemacht, und dem Hrsg. gebührt hierfür ein aufrichtiger Dank. – Wenn etwas ausgesetzt werden soll, kann es sich nur um Kleinigkeiten handeln. So wird das Enchiridion von Denzinger nach der 10. Ausgabe zitiert (Freiburg 1903), und auch sonst könnte eine Prüfung der angeführten Quellen und Belege auf Alter und Wert von Nutzen sein. Die Druckfehler, von denen am Schluß einige berichtigt werden, haben sich erfreulicherweise in mäßigen Grenzen gehalten. J. Beumer, S. J.

Litt, Thomas, Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin. 8° (408 S.) Louvain et Paris 1963, Publications Universitaires. 240.— FB. – Die schnell anwachsende Literatur zur Philosophie und Theologie des großen Aquinaten wurde um eine weitere Untersuchung bereichert, die zwar keine großen Überraschungen bringt, jedoch das sehr verstreute Material zur Metaphysik der Himmelskörper und der Astronomie gut und übersichtlich zusammenstellt. Beide Themenkreise wurden und werden allzuoft übersehen, da sie außerhalb des gegenwärtigen philosophischen Interesses liegen. Dieses Verschweigen ist jedoch nicht ganz berechtigt, erweist doch eine eingehendere Untersuchung die grundsätzliche Bedeutung der Lehre von den Himmelskörpern für das Verständnis der thomasischen Naturphilosophie. – Der Verf. behandelt im ersten Teil (39–294) die thomasische Metaphysik der Himmelskörper, die sich als weitgehend abhängig von der des Liber de causis, des Ps.-Dionysius, des Avicenna und Alberts des Großen erweist. Eigenständige Gedanken sind selten. Der zweite Teil (295–365) bringt die thomasische Astronomie, die sich stärker von Eudoxos–Aristoteles als von Ptolemaios geprägt vorstellt. In beiden Lehrstücken hält Thomas jedoch keineswegs eine eindeutige Lehrmeinung durch. In seiner Metaphysik der Himmelskörper wechselt verschiedentlich die Lehre von der Relation der Himmelskörper zu reinen Geistern. In der Astronomie tritt einmal mehr die Epizykeltheorie, ein andermal die reine Kreistheorie in den Vordergrund. – Bei der Behandlung der Astronomie hätte man sich eine stärkere Bezugnahme auf die von der arabischen Astronomie geprägten Lehren der zeitgenössischen Artisten gewünscht, die doch die Lehre von der Bewegung der Himmelskörper ausführlich beschäftigte und deren Diskussionen Thomas recht wohl bekannt gewesen sein dürften. Diese Bezugnahme hat der Verf. verabsäumt. R. Lay, S. J.

Kumada, Josef Yoitiro, Licht und Schönheit. Eine Interpretation des Artikels „De pulchro" aus der Summa de bono, lib. II, tract. 3, cap. 4 des Ulrich Engelbert von Straßburg (Inaugural-Dissertation der Philosophischen Fakultät der Universität zu Würzburg). 8° (XVIII u. 138 S.) Würzburg 1966, Offsetdruck. – Was man heute über Ulrich von Straßburg weiß, ist größtenteils M. Grabmann zu verdanken (Mittelalterliches Geistesleben, I, 147–221 [München 1926]) und I. Backes (Geisteswelt des MA, Festschrift. M. Grabmann [Münster 1935] 651–666). Hier wird nun zum ersten Male eine zusammenfassende Studie über die Ästhetik Ulrichs nach dessen unvollendeter „Summa de bono" vorgelegt. Formbegriff, Konstellation der Schönheit, Schönheitsdefinition und Schönheit Gottes, transzendentale Schönheit, Gott als das personale Schöne, das Schöne im Vergleich und im Gegensatz zum Bösen und Häßlichen, die Schönheit des Universums – das sind die Gegenstände, die zur Besprechung gelangen. Da Ulrich kaum über direkte Vorarbeiten verfügen konnte, tritt naturgemäß bei K. der historische Standpunkt etwas zurück. Trotzdem kann er feststellen: In dem Kapitel „De pulchro" sind alle wichtigen Probleme der europäischen Schönheitslehre von den Griechen bis zu der Hochscholastik vereinigt, es wird eine Synthese von theologischer und philosophischer Schönheit geschaffen, die, entsprechend

der geistigen Haltung der damaligen Zeit, eine Ästhetik des Lichtes ist (11). Für die rein philosophische Seite erscheinen die Ausführungen über die transzendentale Schönheit am wichtigsten (72–83), wonach die drei anderen Transzendentalien (Einheit, Wahrheit und Gutheit) in dem Schönen mit sich selbst in einem dynamischen Einklang sind. Die ganze Untersuchung macht deutlich, daß sich der junge japanische Gelehrte ohne Verlust seiner östlichen Eigenständigkeit gut in die europäische Geisteswelt hineingedacht hat. J. Beumer, S. J.

Wolf, Friedrich Antonius, Die Intellektslehre des Simon von Faversham nach seinen De-anima-Kommentaren. Dissertation. 8° (201 S.) Bonn 1966, Druck der Universität. – Die Dissertation handelt über die Lehre vom „intellectus" bei dem Oxforder Magister und Kanzler Simon von Faversham (ca. 1260–1306). Über ihn haben früher gearbeitet M. Powicke (1925), C. Ottaviano (1931), M. Grabmann (1933), A. G. Little und Fr. Pelster (1934) und jüngst J. Vennebusch in ArchGeschPh 47 (1965). Seine Quaestionen zum 3. Buch De anima hat D. Sharp in ArchHistDoctLittMA 9 (1934) ediert. „Intellectus" bedeutet bei Simon sowohl die Geistseele wie den Verstand als Vermögen. Entsprechend umfaßt die „Intellektslehre", die W. behandelt, einerseits Themen wie die Immaterialität, Substantialität, Individualität und Unsterblichkeit des „intellectus", andererseits Fragen über die Wirksamkeit des „intellectus", etwa über die Abstraktion und das Urteil. In seiner Lehre erweist sich Simon als Anhänger des christlichen Aristotelismus, zuweilen mit einer gewissen Bevorzugung von Lehrmeinungen Alberts vor denen des Thomas von Aquin. Mit besonderer Schärfe wendet er sich gegen den Averroismus. Vielleicht kann man bezweifeln, ob die Lehre Simons über das Verhältnis der Geistseele zum Körper so sehr von der thomistischen abweicht wie W. annimmt (75, 136). Er meint, nach Simon sei die geistige Seele „substantia completa" und doch zugleich Wesensform des Leibes. Das erstere scheint er aber nur daraus zu schließen, daß die Seele als „per se subsistens" bezeichnet wird. Genau die gleiche These findet sich aber wörtlich auch bei Thomas: die menschliche Seele ist Form des Leibes und doch „per se subsistens" (Qu. disp. De anima a.1); damit ist aber nicht gesagt, daß sie „substantia completa" ist, was ihrer Eigenart als Form des Leibes widersprechen würde. Die Abweichung von Thomas scheint mir nicht so sehr in einzelnen Thesen zu liegen als vielmehr in einer Verfestigung und Schematisierung der Lehre des Meisters, bei der manche neue Wege, die Thomas offenläßt, zumindest vergessen werden. Wir sehen hier an einem Beispiel, wie die Weite des Meisters schon früh in den Rahmen einer Schule, eben des „Thomismus", eingeengt wurde. – Im Anhang gibt W. nach Cod. Vat. lat. 10135 den Text der beiden letzten Quästionen zum 3. Buch De anima, der bei D. Sharp fehlt (184–195). Dann folgt noch eine umfangreiche Liste von Berichtigungen der Edition Sharps, aus der man mit Verwunderung wahrnimmt, wie viele sinnstörende Fehler diese Edition enthält. J. de Vries, S.J.

Lay, Rupert, S. J., Zur Lehre von den Transzendentalien bei Petrus Aureoli O. F. M. Bonner Dissertation 1964. Gr. 8° (IV u. 331 S.) – In der Einleitung (10–28), die über Leben und Werke des Aureoli (A.) und den Stand der A.-Forschung berichtet, begründet L. die Wahl seines Themas: Gerade die Transzendentalienlehre des 14. Jahrhunderts blieb bisher ganz unbearbeitet. Dieser Mangel „ist um so spürbarer, als die Entwicklung der Transzendentalontologie in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts den Grund für den Niedergang dieses wesentlichen Lehrstückes scholastischer Metaphysik mit sich bringt" (17). Weil die Transzendentalienlehre A.s von seiner konzeptualistischen Begriffstheorie geprägt ist, legt L. im 1. Teil (29–58) den Konzeptualismus A.s dar. Die Kritik A.s setzt am Begriffsrealismus des Scotus an (50), verfällt dann aber dem entgegengesetzten Irrtum; Dem Allgemeinbegriff entspricht nur die „Ähnlichkeit" der allein realen Einzeldinge, diese Ähnlichkeit ist Relation, die als solche nur Verstandesinhalt ist (43). Der Hauptteil der Arbeit (59–325) ist der Transzendentalienlehre A.s gewidmet. Der 1. Abschnitt behandelt den Begriff des Seienden. Er enthält weder eine Vielzahl von Bestimmungen noch einen einzigen allen Seienden gemeinsamen Sinngehalt (ratio), er ist vielmehr frei von jedweder aktuellen Bestimmung (70). Alles ist in ihm „confuso modo" zu einer Einheit verschmolzen;

das Gemeinsame aller Seienden findet A. nur in ihrer Möglichkeit, Gegenstand der Verstandeserkenntnis werden zu können (88). Das Seiende ist identisch mit dem Etwas (aliquid). Der Begriff des Seienden ist logisch univok (110), aber ontologisch analog, wegen der verschiedenen Erkennbarkeit der Seienden (112). Bezüglich der Unterscheidung von Sein und Wesen lehrt A., der Begriff des Seins verhalte sich zu dem des Wesens wie der Begriff eines dynamischen zu dem eines statischen Objekts (140 f.). Das Sein wird durch das Verbum ausgedrückt, es fügt zum Wesen die Bejahung hinzu (144). Sein und Wesen sind also nur verschiedene Weisen, dieselbe Sache zu begreifen (146). In der Transzendentalienlehre selbst leugnet A. strenggenommen transzendentale Bestimmungen des Seienden selbst. Einheit, Wahrheit und Gutheit sind Bestimmungen jedes besonderen Seienden, aber nicht des Seienden als solchen (198). Sie sind nicht „formal", sondern nur „material" und „denominativ" transzendental; formal, ihrem eigenen Sein nach, sind sie (wenigstens Wahrheit und Gutheit) kategoriale Relationen (221–243), die nur von außen an das Ding herangetragen werden. Trotzdem werden sie auch wieder „reine Vollkommenheiten" genannt, was darum zu einem Widerspruch führt, weil Relationen nach A. nie reine Vollkommenheiten sind (256); die Lösung A.s besteht darin, daß er z. B. die Wahrheit des Seienden allein in die Washeit des Dinges verlegt, während die Wahrheit nur als „manifestativa" Relation ist; aber so erscheint dann die Wahrheit des Seienden als völlig identisch mit dem Sein. Im einzelnen wird die transzendentale Einheit als bloße Negation betrachtet und der Kategorie der Quantität zugeordnet (273), Wahrheit und Gutheit werden, wie schon gesagt, formal als kategoriale Relationen betrachtet, während sie material mit dem „Seienden" völlig identisch sind, die Wahrheit im besonderen mit der Washeit: die Dinge sind wahr, insofern sie sind (297), um so mehr wahr, je reiner sie ihr Wesen verwirklichen (299). In dem sehr kurzen 3. Teil („Kritische Würdigung": 325–331) sieht L. den Grund der im ganzen sehr unbefriedigenden Transzendentalienlehre A.s in ihrer rein begrifflichen Eigenart und der damit gegebenen Vernachlässigung der zugrunde liegenden überrationalen Seinserfahrung. Das ist gewiß richtig; aber gerade wenn es wahr wäre, daß die Beachtung des „ganzmenschlichen Vollzugselementes" dem Mittelalter überhaupt fremd war (329), dann ist A.s konzeptualistische Entleerung der Metaphysik durch das Übersehen des Vollzugselements allein nicht hinreichend verständlich gemacht. Am Schluß der sorgfältigen Einzeluntersuchungen hätte man gern einen Versuch gesehen, die oft so eigenwilligen Lehren A.s und darüber hinaus die Geistesart der „via moderna" überhaupt tiefer zu verstehen, auch wenn dabei nicht mit so exakten Ergebnissen aufgewartet werden kann wie in der historischen Einzelforschung. J. de Vries, S. J.

4. Naturphilosophie, Psychologie und Anthropologie

Heelan, Patrick A., S. J., Quantum Mechanics and Objectivity. A study of the physical philosophy of Werner Heisenberg. Gr. 8° (XV u. 207 S.) Den Haag 1965, Nijhoff. 27.— Fl. – Im Unterschied zu den wissenschaftstheoretischen Auffassungen von N. Bohr sind die von W. Heisenberg noch kaum Gegenstand eingehenderer philosophischer Untersuchungen geworden. Heisenberg hatte sich ja immer als Anhänger von Bohrs „Kopenhagener Interpretation" bekannt, und außerdem konnte seine unverkennbare Neigung zu metaphysischen Überlegungen nicht das Wohlwollen der metaphysikfeindlichen angelsächsischen „philosophy of science" finden (X). H., gleicherweise kompetent in philosophischer wie in physikalischer Hinsicht (das letztere ist auch bei der „philosophy of science" nicht einfach selbstverständlich), zeigt, daß Heisenbergs Denken zunehmend von dem im Grunde positivistischen Ansatz Bohrs weg zu einem zwischen Kant und Platon stehenden Idealismus hin tendiert, wobei allerdings manche Denkbewegung unklar im Ansatz steckenbleibt. H. bemüht sich deshalb um eine eigenständige Aufarbeitung der erkenntnistheoretischen Problematik der Quantenphysik, und seine Kritik gilt vor allem dem psychophysischen Parallelismus, d. h. der Annahme, daß zwischen dem äußeren Reiz, der auf das Sinnesorgan einwirkt, und dem im Bewußtsein auftretenden Emfindungsinhalt ein mehr oder weniger eindeutiger

zumindest funktionaler Zusammenhang bestehe. Indem H. diese Auffassung ablehnt (57), kann er sich wie mit einem Schlag sämtlicher Probleme bei der Deutung des Meßprozesses usw. entledigen. Es ist dem Rez. allerdings nicht ersichtlich geworden, welcher Gedanke oder Ansatz in H.s System die grundlegende Funktion übernehmen soll, die der psychophysische Parallelismus nach H.s eigenem Geständnis in der Wissenschaftstheorie aller nicht ausgesprochen positivistischen Physiker ausübt; ein kurzer Hinweis (162) scheint anzudeuten, daß „Insight" von B. Lonergan diese Frage beantworte. Mit der Leugnung des psychophysischen Parallelismus ist verbunden eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen zwei Klassen von Begriffen (59): Die erste Klasse erfaßt die Dinge nach ihren Beziehungen *zu uns;* es sind die *beschreibenden* Begriffe des alltäglichen Lebens, welche sich so verfeinern lassen, daß sie zur Beschreibung von Versuchsanordnungen (operational concepts) und Versuchsergebnissen (observational concepts) dienen können. Die zweite Klasse wird gebildet von den *erklärenden* Begriffen, welche die Dinge nach ihren Beziehungen *zueinander* erfassen, vor allem nach ihren Beziehungen zu jenen Dingen, welche als Meßinstrumente fungieren; diese Begriffe umschreiben den Bereich des „wissenschaftlich Realen". Mit der Unterscheidung zwischen diesen beiden Klassen von Begriffen wendet sich H. ausdrücklich gegen die Auffassung von Bohr und Heisenberg, daß die wissenschaftlichen Begriffe aus der Verfeinerung der Alltagserfahrung entständen, und will so den Schwierigkeiten entgehen, die sich für Bohr und Heisenberg ergeben. Das gelänge aber wohl nur, wenn die beiden Begriffsklassen zwei „Horizonte" umschrieben, die in keiner Beziehung zueinander ständen, und dann würde sich die Frage stellen, wie etwa ein Medikament „für mich" heilsam sein könne, wenn es nicht „für den menschlichen Körper" heilsam sei. Nimmt man aber eine Entsprechung zwischen den „Horizonten" an, wie es H. wohl tun will, dann erscheint die ganze Problematik lediglich verschoben in die Frage nach der Struktur dieser Entsprechung. Doch sollte als Einschränkung zu dieser Kritik wohl bemerkt werden, daß sich zwischen dem wissenschaftstheoretischen Bemühen in der angelsächsischen Welt, an die sich dieses Buch ja wendet, und dem „klassischen" europäischen philosophischen Denken anscheinend eine immer größer werdende Divergenz nicht nur im Ansatz, sondern auch im Verständnis zunächst gemeinsam erscheinender Termini entwickelt. Was angelsächsische Physiker über Physik schreiben, kann der Rez. im allgemeinen leicht verstehen; bei angelsächsischen Philosophen hat er vielfach erhebliche Schwierigkeiten. Infolgedessen sollte eine Kritik, wie sie im Vorstehenden an der Auffassung H.s geübt wurde, nur mit allen notwendigen Vorbehalten vorgetragen werden.

W. Büchel, S. J.

Fraser, Julius Thomas (Hrsg.), The Voices of Time. A cooperative survey of man's views of time as understood and described by the sciences and by the humanities. Gr. 8° (XXV u. 710 S.) New York 1966, Braziller. 12,50 $. – Das Buch widmet sich der uralten Menschheitsfrage nach Werden und Vergehen, die sich dem Herausgeber vor allem in den Erlebnissen des zweiten Weltkriegs aufdrängte. Befragt werden zunächst Philosophie und Theologie; aber deren Antwort schiene dem modernen Menschen unvollständig ohne das, was Psychologie, Biologie und Physik über die Zeit sagen können. Die Beiträge der verschiedensten Autoren, die so zusammenkommen, können und wollen keine systematische Synthese bilden oder bisher unbekannte Einsichten vermitteln, aber sie bieten eine wirklich kompetente und qualifizierte Darstellung dessen, was man heute vom Standpunkt der jeweiligen Disziplin aus zum Problem der Zeit sagen kann (wenn es erlaubt ist, dieses Urteil, für das sich der Rez. nur bezüglich des physikalischen Teils als zuständig erachtet, auf das ganze Buch auszudehnen). Im 1. Teil „Time in thought" kommt europäisches, indisches, chinesisches und japanisches philosophisches Denken, speziell auch die christliche Theologie, zu Wort. Der 2. Teil „Time and man" widmet sich der Psychologie des Zeiterlebens, auch in Dichtung und Musik, und der Bedeutung der Zeit in der Tiefenpsychologie. Der 3. Teil „Time and life" behandelt die Biologie des Zeiterlebens (Zeitsinn und „biologische Uhr") und die Zeit als Horizont der organismischen Evolution. Der 4. Teil „Time and matter" geht nach den Problemen der Zeitmessung

auf die Fragen aus der Relativitätstheorie, Quantenphysik und Thermodynamik (Zeit und Entropie) ein, wobei gelegentlich Autoren mit durchaus gegensätzlichen Auffassungen zu Wort kommen. Auf einzelne Beiträge einzugehen ist natürlich unmöglich; aber es sei wiedergegeben, was der Herausgeber am Schluß des Vorworts schreibt: „Beim Studium der Literatur, bei der Bearbeitung der einzelnen Artikel und beim Schreiben meiner eigenen Beiträge konnte ich mich nicht eines Gefühls des Schauerns erwehren angesichts der Dimensionen der menschlichen Existenz, der Weite ihrer Horizonte und der Enge ihrer Grenzen. Ein solches Gefühl ist heute wohl nicht gerade häufig; denn die Erfolge der Wissenschaften lassen diese Grenzen gerne vergessen. Aber bei aller Achtung vor der Kraft des Geistes und der Hingabe, die sich in der naturwissenschaftlichen Forschung und in der westlichen technischen Welt verkörpert hat, müssen wir auch heute noch den Mut haben, zu fürchten und zu staunen." W. Büchel, S. J.

Bohr, Niels, Atomphysik und menschliche Erkenntnis, II. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1958–1962 (Die Wissenschaft, 123). 8° (VIII u. 102 S.) Braunschweig 1966, Vieweg. 12.80 DM. – Für den 1. Bd. vgl. Schol 35 (1960) 456. Die 4 ersten der hier vorgelegten Essays setzen die Thematik des 1. Bandes fort: Kausalität und Komplementarität; Die Einheit menschlicher Erkenntnis; Die Verbindung zwischen den Wissenschaften; Licht und Leben. Die besondere Bedeutung des Buches dürfte in den 3 letzten geschichtlichen Darstellungen liegen, die die Entstehung der modernen Atomphysik im Spiegel der Erinnerungen eines Forschers zeigen, der im Mittelpunkt dieser Entwicklung stand: Die Gedenkvorlesung, die der Person und dem Werk Rutherfords gewidmet ist, die Erinnerung an die Zusammenarbeit mit Heisenberg in den Jahren des Entstehens der Quantenmechanik und der Bericht über die Solvay-Konferenzen und ihre Diskussionen zur Atomphysik. Alle die Namen und Entdeckungen, die der heutige Physikstudent nur mehr als blasse Lehrbuchschemen kennenlernt, treten hier als lebendige Wirklichkeit vor den Leser; nur auf diesem historischen Hintergrund wird die Entwicklung mancher Gedanken voll verständlich.
W. Büchel, S. J.

Polgár, Ladislaus, Internationale Teilhard-Bibliographie 1955–1965. 8° (94 S.) Freiburg und München 1965, Alber. 9.50 DM. – Die Bibliographie bietet eine Übersicht der in den Jahren 1955 bis 1965 erschienenen Werke Teilhards und der publizierten Übersetzungen (I. Teil) sowie eine *Auswahl* der Teilhardliteratur, die in zehn Gruppen zusammengefaßt wird. Eine chronologische Anordnung der veröffentlichten Literatur zum Werk Teilhards mit entsprechender kurzer Charakterisierung, wie sie etwa mustergültig von C. Cuénot (Teilhard, Les grandes étapes de son évolution) vorgestellt wurde, hätte manche Wiederholungen vermeiden lassen. Der entscheidende Mangel der vorgelegten Bibliographie ist jedoch ihre Unvollständigkeit. So fehlen etwa die verschiedenen Beiträge von L. Boros in der „Orientierung". Auch vermißt man die Aufsätze K. Rahners, die zwar nicht explizit Teilhard nennen, dennoch aber weitgehend von seinem Geist inspiriert sind und eine kritische Analyse der Teilhardschen Konzeption vortragen (etwa: „Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung", „Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis" u. a.). Über die geeignete Zuordnung etwa der Schriften H. E. Hengstenbergs könnte man zumindest anderer Auffassung als der Verf. sein. Der Rez. würde sie zur Gruppe der „Polemischen Schriften" zählen. R. Lay, S. J.

Benz, Ernst, Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung. Antwort auf Teilhard de Chardins Theologie der Evolution. 8° (311 S.) München 1965, Nymphenburger Verlagsbuchhandlung. 15.80 DM; Ln. 19.80 DM. – Das wertvolle Buch des Marburger Religionswissenschaftlers ist aus Rundfunkvorträgen herausgewachsen, die in der Öffentlichkeit großen Anklang fanden. Von den 13 Kap. des Buches sind allerdings nur die beiden letzten Teilhard de Chardin gewidmet. In der Einleitung betont der Verf.: „Die Theologie, die sich nunmehr ein Jahrzehnt lang mit dem Problem der Entmythologisierung herumgeschlagen und an diesem dürren Knochen sich ziemlich hungrig genagt hat, beginnt allmählich sich neuen Problemen zuzu-

wenden. Diese neuen Probleme wurden ihr dadurch aufgenötigt, daß sich inzwischen ein unübersehbarer Wandel in der Anthropologie und in der Kosmologie vollzogen hat, der von der Theologie nicht mehr länger ignoriert werden kann. Dieser Wandel ist vor allem dadurch eingetreten, daß sich in der Anthropologie und in der Kosmologie der Gesichtspunkt der Evolution durchgesetzt hat . . . Das Bild eines sich wandelnden Menschen in einer sich wandelnden Welt steigt auf und setzt sich durch und kann nicht länger von der Theologie ignoriert werden" (7). In ganz neuer Weise ist hierbei die Frage nach der Zukunft des Menschen und seiner Welt in den Blickpunkt gerückt: „Während die Theologie die Frage nach der Zukunft über der Betrachtung der existentiellen Entscheidung im Punkte des Augenblicks vergessen hat, hat die Naturwissenschaft von sich aus mit ganz unerwarteter Eindringlichkeit die Frage nach der Zukunft des Menschen gestellt, da die Betrachtung des bisherigen Verlaufs der Entwicklung des Phänomens Mensch von selbst die Frage nach der Zukunft dieses Menschen aufdrängt, und während die Theologie ihren ursprünglichen Impuls der Hoffnung über der Betrachtung des Seins zum Tode und über der Faszination durch das Böse und durch die Erbsünde preisgab und säkularen Bewegungen wie dem Marxismus und Kommunismus überließ, hat die naturwissenschaftliche Anthropologie der Hoffnung wieder ihr urtümliches Recht eingeräumt" (8). Die Wandlung in der Theologie ging von einigen wenigen Außenseitern aus (Leopold Ziegler, Paul Schütz, Teilhard de Chardin u. a.). Die neue Problemstellung gibt B. Anlaß, in einem kurzen Überblick eine Einführung in den Wandel des christlichen Verständnisses von Schöpfung und Endzeiterwartung zu geben. Dabei werden auch die verschiedenen Formen der Säkularisation der christlichen Endzeiterwartung in den sozialen und politischen Utopien der Neuzeit behandelt, „in denen sich die von der Kirche lange Zeit vernachlässigten, ja preisgegebenen Impulse der Hoffnung und der Prophetie in einer außerkirchlichen und zum Teil antikirchlichen Form verwirklicht haben" (9). In den ersten vier Kap. wird die Endzeiterwartung der Alten Kirche, die Umdeutung dieser Erwartung, Endzeiterwartung und Entwicklungslehre im Mittelalter (Joachim von Fiore) und schließlich Endzeiterwartung und Revolution (dargestellt an der Gestalt Thomas Müntzers) behandelt. In den folgenden Kap. 5–11 wird der Einfluß verschiedener Geistesrichtungen auf die christliche Endzeiterwartung untersucht: zuerst Darwins Evolutionslehre, dann die marxistische und materialistische Deutung der Entwicklungslehre, Nietzsches Lehre vom Übermenschen, ferner die Bedeutung der technischen Fortschrittsidee für die christliche Endzeiterwartung; schließlich verweist der Verf. auf die christliche Deutung der Evolutionslehre in der angelsächsischen Theologie und die Ansätze einer christlichen Evolutionslehre in der deutschen Theologie- und Philosophiegeschichte und Sri Aurobindos Lehre von der Evolution und von der Zukunft des Menschen. Das Buch beschließen die beiden Kap. über Teilhard. In der theologischen Kritik an Teilhard hebt B. zuerst drei Besonderheiten hervor, die dessen Bedeutung hervorheben sollen: 1. Als anerkanntem Fachmann von internationalem Ansehen ist es ihm gelungen, viele Vorurteile gegen die Evolutionslehre im Bereich der katholischen Theologie zu überwinden. 2. „Das Urbild der Evolution ist für Teilhard de Chardin die in der Messe sich vollziehende Wandlung der Materie der Elemente in Leib und Blut Christi" (243). 3. Teilhards Hauptbedeutung liegt nach B. (245) darin, daß er dem Denken unserer Zeit wieder die Dimension der Hoffnung eröffnet hat. Der Verf. nimmt Teilhard in Schutz gegenüber dem Vorwurf, „daß hier die Heilsgeschichte selbst zu einer Art Fortsetzung und Verlängerung der Naturgeschichte wird und damit unter das Gesetz eines Determinismus rückt, der letzthin für die spezifisch heilsgeschichtliche Spannung von Schuld und Gnade keinen Raum mehr läßt" (247). Des Verf.s Kritik geht vielmehr auf die Idee der „Allerlösung" (248), die er bei Teilhard vorzufinden glaubt, ferner auf die drohende Gefahr, daß der „eschatologische Optimismus in den eschatologischen Leichtsinn" (249) umschlagen könnte, der unsere eigentlichen heutigen Probleme zu sehr minimalisiert. Es ist klar, daß im Rahmen einer kurzen Besprechung nicht auf die Kritik des Verf.s an Teilhard eingegangen werden kann. Sicherlich darf Teilhards Optimismus nicht als irgendwelcher „Leichtsinn" verstanden werden, denn er hat seine Zukunftsschau immer als Impuls für die Bewältigung der Aufgaben im Hier und

Heute verstanden; sein ganzes Bemühen und sein Kampf war gegen die hoffnungslose Trägheit und die müde Verzweiflung gerichtet. Man darf vielleicht auch bedauern, daß B. zu wenig die Werke von H. de Lubac und Crespy verwertet hat, was in einer sicher wünschenswerten Neuauflage des bedeutenden Werkes nachgeholt werden könnte. A. Haas, S. J.

Prat, Henri, Explosion und Verwandlung der Menschheit. 8° (426 S., 40 Abb.) Olten 1965, Walter. 38.— DM. – Das vorliegende Werk ist eine Übersetzung aus dem Französischen („Métamorphose explosive de l'humanité" [Paris 1960/61]) und darf als bedeutender Beitrag zu einer Wissenschaft über die Zukunft des Menschen gewertet werden. Die Menschheit steht heute vor Gefährdungen ihrer Existenz, wie sie noch zu keiner Zeit vorhanden waren: die beiden industriellen Blöcke der Welt produzieren mit unvorstellbarem Aufwand Atombomben und die dazugehörigen Trägerraketen. „Soll das wirklich bedeuten, daß die Menschheit selbst das Feuerwerk herrichtet, das sie vernichten könnte?" (11). Diese Situation ist vor allem deshalb bedenklich, weil dem materiellen, technischen Machtzuwachs des modernen Menschen kein ebensolcher auf dem Gebiet des „Seelischen" entspricht. Die „seelische Ergänzung", wie sie schon Bergson und Valéry forderten, ist nie notwendiger gewesen als heute. Aber: „Die Warnrufe von Männern wie Lord Russell, Einstein, Dr. Schweitzer oder Lord Boyd Orr und den weitaus meisten religiösen Führerpersönlichkeiten verhallen wirkungslos in der allgemeinen Gleichgültigkeit und Unansprechbarkeit der Herrschenden – nicht anders als 1914 Norman Angells Buch ‚Die große Illusion'. Und doch beginnt die Gedanken- und Vorstellungswelt der Massen, die sonst traditionsgemäß den Weg zum Schlachthof mit resignierter Ergebenheit gingen, heute in Unruhe und Verwirrung zu geraten. Literatur und Kunst, die Spiegelfacetten der Kollektivseele, reflektieren heute eine Unordnung und Erschütterung, die weit von der stolzen Festigkeit selbstsicherer Zeiten entfernt ist" (12). Der Verf. versucht in seinem Buch darzustellen, wie wir heute in die Geburtsstunde einer neuen Welt und zugleich damit auch in die Todesstunde einer alten Welt gestellt sind. Den Zusammenbruch einer alten Ordnung setzt er mit dem ersten Weltkrieg an. „Vor unseren Augen spielt sich ein Wechsel der Zeitalter ab: wir verlassen die Eisenzeit, die vor dreitausend Jahren als Fortsetzung des Neolithikums begonnen hat, in dessen Verlauf die Menschheit sich in sechstausendjährigem Bemühen Schritt für Schritt emporgearbeitet hatte, und stürzen in das Atomzeitalter – und das innerhalb eines Zeitraumes von der Dauer eines halben Menschenlebens" (13). Für die Explosivität dieses Vorgangs haben die beiden wahnsinnigen Weltkriege als Katalysatoren gewirkt. Wohin wird das in Zukunft führen? Man kann auf zweifache Weise sich mit der Zukunft beschäftigen: Man kann im „Rückwärtsgang" (Paul Valéry), d. h. gestützt auf die Vergangenheit, in die Zukunft einzudringen versuchen. Man kann aber auch – und das unternimmt der Verf. in seinem Buch – „in dem Nebel vor uns die Strukturen der Welt von morgen zu unterscheiden versuchen". Von den zehn Kapiteln des Buches behandeln die ersten neun die verschiedenen Perspektiven unserer gegenwärtigen Situation, insofern sie Wege ins Zukünftige bedeuten: angefangen von der fortschreitenden Eroberung der Dimensionen des Universums (1. Kap.), den neuen Mitteln zur Darstellung von Gegenständen und Systemen (2. Kap.), den Kategorien hyperspatialer Systeme (3. Kap.), der inneren Struktur, Expansion und Regression der lebenden Systeme (4., 5. Kap.) sowie deren Konflikte und Zusammenschlüssen (7. Kap.); es folgen die Entwicklung der menschlichen Einzelperson und der menschlichen Kollektive (8. Kap.) und die Entwicklung der stellaren Systeme (9. Kap.). Das abschließende 10. Kap. („Der Mensch der Zukunft") zieht die Konsequenzen aus den bisherigen Darlegungen: „Eines jedoch ist völlig eindeutig: der Triumph, das Kommen eines Goldenen Zeitalters für eine untereinander ausgesöhnte Menschheitsfamilie, oder die totale Katastrophe, die atomare Zerstörung für eine geteilte Menschheit, stehen in unseren Tagen als unmittelbare Möglichkeiten vor uns. Die Entscheidung liegt bei uns. Sind wir fähig, den Triumph der Elemente der Synthese herbeizuführen, oder lassen wir die Faktoren der Trennung und Teilung sich bis zu einem nicht wiedergutzumachenden Zusammenbruch auswirken?" (311). – Das Literaturverzeichnis zu diesem wert-

vollen Werk enthält fast nur französische und englische Literatur, obwohl zur Thematik auch bedeutende deutsche Veröffentlichungen existieren. In einer Neuauflage dürfte vielleicht auch das schwere Problem der „Gen-Utopie" ausführlicher erörtert werden. A. Haas, S. J.

Jung, Carl G., Psychiatrische Studien (Gesammelte Werke, 1). Gr. 8° (271 S.) Zürich 1966, Rascher. 32.— DM. – Wie die Herausgeber der Gesammelten Werke J.s berichten, war es der Wunsch des Verfassers, daß auch in der deutschen Ausgabe die Anordnung der englischen „Collected Works" beibehalten werde. Die chronologische Aufeinanderfolge, wie sie bei den Gesammelten Werken Freuds durchgeführt wurde, schien bei J. nicht günstig zu sein, weil sonst Arbeiten recht disparaten Inhalts in den einzelnen Bänden verstreut wären: psychiatrische Studien wären zusammen mit Untersuchungen religionspsychologischen, psychotherapeutischen und alchimistischen Inhaltes erschienen. Man kann zwar nicht leugnen, daß für ein genetisches Studium der Theorien und Gedanken J.s die chronologische Folge der Werke von Bedeutung ist. Aber die Herausgeber haben sich bemüht, diesem Wunsche insofern gerecht zu werden, als sie nach Möglichkeit eine Verbindung des chronologischen und des thematischen Gesichtspunktes zu erreichen suchten. So steht in diesem 1. Band der Ges. Werke an erster Stelle die Dissertation J.s aus dem Jahre 1902: Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene (1–98). Den Problemen der Hysterie bzw. hysterischen Verhaltens sind zwei Arbeiten gewidmet: Über hysterisches Verlesen (99–102) und: Ein Fall von hysterischem Stupor bei einer Untersuchungsgefangenen (147–167). Mit der Simulation von Geistesstörungen befaßt sich eine Untersuchung (169–201) und ein hier abgedrucktes ärztliches Gutachten aus dem Jahre 1904 (203–221). In der Arbeit über Kryptomnesie (103–115) weist J. auf die große Ähnlichkeit zwischen der von Nietzsche geschilderten Höllenfahrt Zarathustras und einer Stelle aus Kerners „Blätter aus Prevorst" hin, bei der Nietzsche, ihm selber unbewußt, offenbar verborgene Erinnerungen mit herangezogen hat. Aus dem Jahre 1903 stammt die Abhandlung „Über manische Verstimmung" (117–145). – In den hier abgedruckten Arbeiten verwendet J. noch nicht den Ausdruck des kollektiven Bewußtseins, der später in seiner Psychologie eine so bedeutende Stellung einnimmt. An einer Stelle (60) spricht er zwar von der „Individualisierung" des Unterbewußtseins. Es ist aber mehr als fraglich, ob man in dieser Formulierung seiner Dissertation schon eine Art „Vorgestalt" der späteren Konzeption des kollektiven Unbewußten sehen kann. Die Stellung zu Freud ist, soweit sie sich in diesen Schriften überhaupt zeigt, durchaus positiv (die Trennung von Freud erfolgte erst gegen 1912). Speziell wird die Hysterielehre Freuds, seine Theorie vom Mechanismus der Verdrängung und der Bedeutung sexueller Symbole im Traumleben mehrfach herangezogen (106 f., 198). Das Interesse für religionspsychologische Fragen, das später im Schaffen J.s so hervortrat (im Gegensatz zu Freud), ist in diesen Früharbeiten noch nicht zu bemerken. L. Gilen, S. J.

Herrmann, Theo, Psychologie der kognitiven Ordnung (Phänomenologisch-Psychologische Forschungen, 6). Gr. 8° (349 S.) Berlin 1965, de Gruyter. 56.— DM. – Im 1. Teil dieses Buches behandelt der Verf. psychologische Probleme der kognitiven Ordnung (1–72). Er geht dabei aus von Vorüberlegungen zum Problem der „thematischen" und der „methodalen" Ordnung und bietet sodann Grundbestimmungen der kognitiven Ordnung (12–72): Anpassung, Zeiterstrekkung, Erfahrungszusammenhang und Intentionalität. Die methodale Ordnung wird durch die psychologische Methode konstituiert oder ist mit ihr identisch (10 [vgl. 68]); thematische Ordnung ist der für die Methode im Menschen supponierte Bezugspunkt, z. B. seine Erfahrungen, Einstellungen usw. Wenn es richtig ist, daß kognitive Ordnung „auch immer als Resultat methodalen Ordnens verstanden werden" muß (278), so ergeben sich einige erkenntnistheoretisch interessante Fragen, die aber sicher außerhalb des streng psychologischen Rahmens liegen, innerhalb dessen diese Arbeit sich hält. Etwa diese Frage: Werden kognitive Ordnungen durch die psychologische Untersuchungsmethode konstituiert oder weitgehend in diesen Untersuchungen als vorgegeben aufgefunden

(vgl. dazu den Abschnitt: Über erkenntnispragmatische Implikationen [16 ff.])? Bei solchen Fragen ist aber auf die von H. betonte Ordnungs-„Bildung" hinzuweisen und darauf, daß nach seiner Meinung dieses ihm vorschwebende Problem der kognitiven Ordnung weder in *einem* Modell noch in *einem* Menschenbild adäquat beschrieben werden kann (64). Als kognitive Ordnung betrachtet H. die zeiterstreckte und „überdauernde" Erfahrung (72), die in je verschiedener Weise vorliegen kann. Auch das Wissen und das intellektuelle Können sind als „geordnete Erfahrung" zu verstehen: sie sind Bedingungen dafür, wie der Mensch sich in je verschiedenen Untersuchungs- und auch Lebenssituationen kognitiv verhält (15). – Schon aus dieser Beschreibung wird ersichtlich, wie komplex die kognitiven Ordnungen und ihre Bildungen sind; vor allem, wenn es sich um schwierige Problemlösungen oder gar um ein produktives Denken in einem höheren Sinn geistiger Neuschöpfungen handelt. Der Verf. hat deshalb für seine empirischen Untersuchungen, über die er im 3. Teil des Buches (166–284) berichtet, einfache kognitive Vollzüge gewählt: etwa die Schätzung von Verwandtschaftsgraden, bei der die aktuelle Umgestaltung eines kognitiven Ordnungssystems studiert werden kann (188 ff.). Oder Mitarbeiterbeurteilungen im Industriebetrieb (197 ff.); sie zeigen kognitive Umschematisierungen und ein bestimmtes Gefälle der Urteilsstrenge. Ganz allgemein geht es dem Verf. in diesen 4 ersten Untersuchungen um „Operative Komponenten kognitiven Geschehens und ihre aktuelle Umgestaltung" (179–204). Eine weitere empirische Untersuchung befaßt sich mit dem Problem der Bedeutungsverleihung, z. B. bei Vorlage sinnfreier Quasi-Wörter wie Distringenz oder pertisieren (204 ff.). Eine Untersuchung, die auch für den Logiker von Bedeutung sein könnte, betrifft das Problem der „signitiven Repräsentation und Kommunizierbarkeit kognitiver Ordnung" (229–262). Im 2. Teil: Theoretische Beiträge zur Psychologie kognitiver Ordnungsbildungen (73–165) referiert H. zunächst die vorliegenden Theorien. In dem Abschnitt über „Die signitive Dimension kognitiver Ordnung" bietet er sodann einen eigenen Entwurf zur Beschreibungssystematik der kognitiven Ordnung (140 ff.). Dem Buche sind Sachregister und ein Literaturverzeichnis mit über 1500 Titeln beigefügt. Das Studium dieses Werkes wird nicht nur dem Denkpsychologen (auch nach der methodischen Seite hin) eine bedeutende Anregung sein, sondern auch dem Logiker und Erkenntnistheoretiker kann es neue Einsichten und Fragestellungen vermitteln, besonders unter dem Gesichtspunkt der Begriffsbildung und der Bedeutungsverleihung. L. Gilen, S. J.

Lorscheid, Bernhard, Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der Schelerschen Wesensschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie. 8⁰ (160 S.) Bonn 1962, Bouvier. 17.80 DM. – Nach einer Einführung in Sinn und Aufbau der Abhandlung (1–19) gibt der Verf. zunächst eine Wesensanalyse des Leiblichen (immer im Sinne Schelers [20–121]). Sodann stellt er der Schelerschen Leibeidetik kritisch die leibontologischen Auffassungen moderner Denker gegenüber: Pleßner, Sartre, Marcel und Merleau-Ponty (122–148). Literatur- und Personenverzeichnis (149–160) schließen die Arbeit ab. – Das Buch kann als wertvoller Beitrag zu einer philosophischen Anthropologie überhaupt betrachtet werden. Wer sich eingehender mit Scheler und seinen Theorien über das Psychische und Physische beschäftigt, wird diese Untersuchungen notwendiger- und fruchtbarerweise heranziehen müssen. Man vergleiche dazu die einzelnen Kapitel über Schelers Wesensschau des Leiblichen: Der Leib als psychophysisch indifferente Gegebenheit (20–43); Der Leib als Symbol des Ich (44–71); Der Leib als Bezugszentrum der Umwelt (72–100); Der Leib als Gegenstandsbereich der Person (101–115); Der Leib als Gegenstand der Somatologie (116–121). L. hätte die Lektüre seines Buches erleichtern können, wenn er die Sätze kürzer gehalten und nicht durch jeweils neue Gedanken und Gedankenverbindungen unnötig verlängert hätte. Man braucht dabei nicht etwa notwendig an die Klarheit und Durchsichtigkeit der Satzbildungen bei N. Hartmann zu denken. Aber Sätze, die mit Einschluß ihrer offenbar neu aufgetauchten Gedankeneinschübe ein Drittel der Seiten einnehmen, sollten doch nur sehr selten sein. An einigen Punkten hätte man eine stärkere Kritik an den Schelerschen Konzeptionen und Theorien bzw. eine Weiterführung

dieser Gedanken gewünscht. Zumal der Verf. seiner Intention nach Schelers Analysen nicht nur darlegen und interpretieren wollte (in diesen Interpretationen, die aus eingehender Kenntnis der Werke Schelers stammen und mit reichen Zitaten belegt werden, liegt sicher ein Wert des Buches). Es kam L. aber auch darauf an, Beiträge zu liefern „für eine sachgetreue philosophische und theologische Anthropologie und auch für die metempirische Erhellung der Struktur des menschlichen Erkennens" (V). Unter solchen kritischen Aspekten gewinnt wohl auch neues Interesse, was der Verf., z. B. S. 118 ff., sagt über äußere und innere Sinnesphysiologie, über äußeren und inneren Sinn (die in der Psychologie anders aufgefaßt werden, als es hier geschieht), über die physische und psychische Umwelt des Menschen und auch des Tieres. Auch der Begriff der „Leibseele" hätte auf diesem Wege weiter geklärt werden können. Es ist nicht ganz ersichtlich, ob diese sog. Leibseele als eine überdauernde Struktur gemeint ist, die ideengeschichtlich in die Nähe der aristotelischen Entelechie und moderner strukturpsychologischer Gedanken zu rücken ist. Bei manchen Formulierungen hat man den Eindruck, daß die Leibseele eher in einem Wundt nahestehenden Aktualismus verstanden wird, so z. B., wenn sie „mit den erlebten Leibzuständen" identifiziert wird (118). Mit dieser Auffassung würde sich, soweit es den Menschen angeht, auch die Leibseele-„Wahrnehmung" (26 u. ö.) wohl leichter vereinigen lassen. Wenn man dann weiter in das Gebiet einer „regionalen Ontologie" (10) vorstoßen wollte, so wäre die Frage nach dem Verhältnis dieser „Leibseele" zur Geistseele zu stellen. Vermutlich hätten diese Probleme den Verf. aber doch aus dem gesteckten Rahmen hinausgetragen; sie konnten deshalb mit Recht eingeklammert werden. L. Gilen, S. J.

Rudin, Josef, Fanatismus. Eine psychologische Analyse. Kl. 8° (211 S.) Olten 1965, Walter. 18.— DM. – Dieses Buch ist nicht nur für Psychotherapeuten und Psychologen geschrieben, es wendet sich an weitere Kreise. Daraus erklärt es sich auch, daß die Ausführungen hin und wieder etwas journalistisch klingen und an einigen Stellen rhetorisch beschwingt erscheinen (z. B. 11–13, 49 f.). Gelegentlich lassen sie auch die kritische Stellungnahme etwas vermissen, die allerdings für ein weiteres Publikum kaum von Interesse ist. Das gilt etwa von der kritisch zu diskutierenden Bemerkung Jungs, daß der Fanatismus „ein überkompensierter, innerer Zweifel" sei (66). Man würde gern hören, worauf der Zweifel des Fanatikers sich bezog (vgl. dazu aber S. 18); wieso es auf der Grundlage dieses Zweifels zur Entwicklung in den Fanatismus hinein kam, während andere Persönlichkeiten möglicherweise an dem gleichen Zweifel litten und nicht diesen Weg der Überkompensation beschritten haben (vgl. den Abschnitt: Hintergründe der fanatischen Werthaltung [127–141]). Man kann aber auch nicht bestreiten, daß die von R. gebotenen und aus historischem Material erarbeiteten Kategorien auch für eine streng wissenschaftliche Untersuchung wichtige Gesichtspunkte enthalten, die (etwa in weiterem Verfolg der S. 18 aufgeworfenen Fragen) die vom Verf. aufgestellten Theorien erhärten oder ergänzen könnten. – R. behandelt den Fanatismus zunächst als ein Problem der Intensität (31–78), sodann als Problem der Werthaltung (81–141), zuletzt geht er auf die Pathologie des Fanatismus ein (145–197). Eine Reihe von Bildern ist beigegeben (Verzeichnis 209 f.), um „die Vielfalt fanatischer Verhaltensformen zu illustrieren". Man kann dort u. a. die Köpfe von Savonarola, Kant, Nietzsche, Hitler und Innozenz III. studieren. Die „Intensität" bedeutet dem Verf. Grad der Energie, der Lebendigkeit, des Einsatzes. Beim Fanatiker erreicht sie eine sehr hohe Stufe und überdeckt vielfach das Wertbewußtsein oder kann es auch ganz verdrängen. Bei der Darstellung der Werthaltungen des Fanatikers und dem Versuch einer Typisierung (85–126) steht man vor einer Frage, die der Verf. in einer neuen Auflage vielleicht noch mehr berücksichtigen sollte: Wieso kann man beim Fanatiker noch von einer Typisierung der Werthaltungen sprechen, da aufgrund der hohen Intensität seines Erlebens und seines aktiven Einsatzes eine Verflachung oder Verfälschung der Werte eintritt und von einem echten und tiefen Werterleben kaum noch gesprochen werden kann (32)? In seinem Buche unterscheidet der Verf. drei Typen: die formalistische und formale Werthaltung sowie den Typus des inneren Wert-Gehaltes. Gerade hier dürfte ein Ansatzpunkt für weitere empirische bzw.

charakterologische Forschungen liegen. Im letzten Abschnitt wird der Fanatismus als Psychopathie, als Hysterie und Zwangsphänomen sowie als Erscheinungsbild des schizoiden Formenkreises dargestellt. L. Gilen, S. J.

Siegmund, Georg, Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. 2. Aufl. Kl. 8° (192 S.) Münsterschwarzach 1966, Vier-Türme-Verlag. – Das Buch ist der Neudruck der Ausgabe von 1936 (vgl. Schol 13 [1938] 142). Es dürfte auch heute, in der Zeit eines fortschreitenden Atheismus, eine wirkliche Aufgabe haben. L. Gilen, S. J.

Roth, Heinrich, Pädagogische Anthropologie. Band 1: Bildsamkeit und Bestimmung. Gr. 8° (504 S.) Hannover 1966, Schroedel. 44.— DM. – Der im Fachgebiet bestens bekannte Verf. hat sich in dankenswerter Weise der mühevollen Arbeit unterzogen, eine umfassende Bestandsaufnahme heutiger Erkenntnisse auf dem Gebiet pädagogischer Anthropologie vorzulegen. Im ersten Teil gibt er eine umsichtige und vertretbare Übersicht der Problematik des Pädagogischen innerhalb einzelner Fachdisziplinen (19–105) und zeigt den jeweils eigenen Anspruch pädagogischen Denkens und Forschens: „Die Erforschung der menschlichen Natur, ausdrücklich gesehen und befragt unter dem Aspekt ihrer Erziehungsnotwendigkeit und Erziehungsmöglichkeit" (48). Neben diesem grundlegenden ersten Punkt einer „Pädagogik" umfaßt diese „die Wissenschaft von den Inhalten, Gehalten und Normen im Leben der Gesellschaft, ausdrücklich gesehen und erforscht unter dem Aspekt ihrer geistigen Bedeutung und erweckenden Kraft für Bildung und Ausbildung in Unterricht und Erziehung" und die „Wissenschaft von den direkten oder indirekten Maßnahmen und Mitteln, die die Veränderung eines Menschen in der Richtung auf die gesollten und geforderten Inhalte, Gehalte und Normen vermögen" (48). Es leuchtet wohl ein, daß eine so beschriebene Wissenschaft beinahe Unmenschliches leisten muß, und was noch schwerwiegender zu sein scheint, daß sie mit verschiedensten Methoden arbeiten muß. Man spürt das Desiderat einer pädagogischen Erkenntniskritik, die so etwas wie „Gesolltes" mit einschließt. Der Verf. macht sich mit Recht mehr an das „Phänomen" Erziehung heran und bleibt auf dem Boden altbekannter Systematik (77 ff.). Nach dem Aufgaben- und Forschungsbereich der Pädagogik kommt in einem zweiten Teil die sogenannte Bildsamkeit des Menschen zur Sprache (107–267). Der Leser wird über die biologischen, sozialen und kulturellen Voraussetzungen der Erziehung informiert. Mit dankenswerter Gründlichkeit wird den anlage- und umweltbedingten Erziehungseinflüssen nachgegangen. R. redet hier von „Korrelation" (263) zwischen beiden. In einem dritten Teil (269–442) legt der Verf. unter der Überschrift „Bestimmung" nacheinander alte Erziehungsziele und moderne Persönlichkeitstheorien dar, ausgehend von Herbart über Schleiermacher und Humboldt zu Pestalozzi und Litt. Dabei wird deutlich, daß in Pestalozzis Realanthropologie der heutigen pädagogischen Anthropologie das grundlegende Element hinterlassen wurde. Was übrigens besonders auffällig wird, wenn man ideologisierte Erziehungsziele zu vermeiden trachtet. Die Psychoanalyse hätte in diesem Zusammenhang (311) nicht erwähnt werden sollen, weil sie als analytische Methode und Theorie kein Erziehungsziel aufstellt und sich die ihr zugedachte Frage (317) als Scheinfrage entpuppt (320 f.). Die systematische „Selbstabklärung" (339) imponiert. Der Verf. trifft mit seinen Fragen zur „Genese des Sollens" (355) den Nagel auf den Kopf. Er sieht auch richtig, wenn er die Frage der Erziehungsziele mit dem Problem der Werte koppelt (357). Eine immanent pädagogische Persönlichkeitslehre (361 ff.) sieht sich sowohl mit psychologischen wie mit ethischen Erkenntnissen konfrontiert, wenn sie nicht a priori, eigentlich (im Wortsinn) das Umfassende, die Integration und Ganzheit aus beiden ist. – Dieses Werk erreicht den Rang eines Handbuches der Pädagogik, bleibt dabei aber zugleich ein Lehrbuch, das, übersichtlich gegliedert, eine reiche Literatur bietet und mit seinem Sachregister wohl auch gut arbeiten läßt.
F. Schlederer, S. J.

Balint, Michael, Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse. 8° (357 S.) Bern und Stuttgart 1966, Huber und Klett. 30.— DM. – Diese

Sammlung von Aufsätzen des Verf.s, jetzt leicht zugänglich, stellt eine wirkliche Bereicherung der deutschen psychoanalytischen Literatur dar. Der größere Teil des Buches gibt die Entwicklung des Verf.s in bezug auf Triebschicksale, Ich-Stärke und die damit gekoppelten Objektbeziehungen (13–183) wieder. Man ist bei der „Karriere des Eros" (19) an den anfänglichen Optimismus der Psychoanalyse erinnert. Die prägenitalen Libidoorganisationen, mit ihren je größeren Eigenrechten (vgl. das Schema S. 83), wurden von B. kritisch und selbständig durchdacht. Man sieht das, wenn man liest, daß genitale Liebe eine Verschmelzung der „genitalen Befriedigung mit prägenitaler Zärtlichkeit" (146) sei. Dazu fällt übrigens Eriksons „Utopie der Genitalität" ein. Befriedigende und doch realitätsangepaßte Objektbeziehungen könnte man als Überschrift über den zweiten Teil „Probleme der Technik" (185–303) schreiben. Es taucht das schwierige Problem der Charakteranalyse auf, die Frage nach dem Ziel und Ende der psychoanalytischen Behandlung und damit zusammenhängend der differenzierteren Technik der „Übertragung". In diesen Veröffentlichungen des Verf.s erlebt man ein Stück Geschichte der Psychoanalyse mit. Des Verf.s liebstes Kind dürfte wohl sein „Neubeginn" (280) sein, der ihn stark in die Nähe von *M. Klein* bringt, dessen schwierige empirische Verifizierung aber doch besticht. „Sowohl die paranoide als auch die depressive Haltung, die dem Neubeginn voraufgehen, machen einen ausgesprochen pathologischen Eindruck . . . die archaische Form der Objektliebe (Urform, Anm. d. Verf.s) ist jedoch nur eine untere Entwicklungsstufe, und die gesunde, reife Form der Liebe kann geradewegs aus ihr erwachsen" (297). Sehr gut gefällt die Begründung des „Neubeginns" (283 f.). Und dieser Begriff – übrigens in Satzform die letzten Worte in diesem Buch – paßt auch als Überschrift über den dritten Teil: Fragen der Ausbildung (305–346). Man muß wohl das Gewicht und das Ansehen des Verf.s haben, um diesen Fragenkomplex so offen ansprechen und veröffentlichen zu können. Als Ausbildungskandidat tut es einem gut, einerseits Begriffe wie „Denkhemmung", „Dogmatik" und „Abstammungsgruppen" in diesem Zusammenhang gebraucht zu finden, andererseits die weise Ansicht von S. Freud wieder lesen zu können. Das „heiße Eisen" der sogenannten Laienanalyse bleibt vorerst wohl noch ausgespart? – Für den philosophisch orientierten Anthropologen wird dieses Buch sowohl historischen wie systematischen Wert haben. Nur muß er ohne Voreingenommenheit Tatsachen sehen können, die mit analytischer Methode gewonnen worden sind. Für den Psychologen und Pädagogen finden sich manche Anregungen, noch mehr als bisher auf den Anspruch des „Objektes" bedacht sein zu können.

F. Schlederer, S. J.

5. Ethik, Rechts- und Staatsphilosophie. Gesellschaftslehre

Erikson, Erik H., Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse. 8° (227 S.) Stuttgart 1966, Klett. 23.50 DM. – Die Originalausgabe dieser Sammlung von Vorträgen des bekannten und geschätzten Psychoanalytikers ist unter dem Titel ‚Insight and Responsability' 1964 in New York erschienen. Als „Rolle des Ethischen" und zugleich als verbindender Tenor dieser Veröffentlichung erweist sich, neben den guten, verbindenden Texten, die „klinische Einsicht" (11), daß jede menschliche Generation gegenüber allen nachfolgenden Verantwortung zu übernehmen hat. Grundlegend dafür bleiben die Erkenntnisse eines Sigmund Freud, die der Verf. biographisch meisterhaft nachzeichnet (13–41). Die wissenschaftliche Relevanz psychoanalytisch geprägter, klinischer Einsicht und Beweisführung (42–73) verdeutlicht E. am Phänomen der Therapeut-Patient-Begegnung, wobei die „Serie solcher Begegnungen" (72) wohl neben eine solche des Erfolgs zu treten hat. Im Therapieplan wird dann das Normative immer mehr spürbar. Der Verf. widmet sich diesem Hintergrund der analytischen Arbeit in den Beiträgen „Identität und Entwurzelung in unserer Zeit" (74–98), „Die menschliche Stärke und der Zyklus der Generationen" (99–145), „Die psychologische Realität und die historische Aktualität" (146–197) und in „Die Goldene Regel im Licht neuer Einsicht" (198–222). Das „Normative" sieht E. zunächst inhärierend dem ontogenetischen Entwicklungsprozeß mit seinen verschiedenen „Stärken" (100 f.) oder „Grund-Tugenden". Der Lebenszyklus

wird dabei als ein „integriertes psycho-soziales Phänomen" (102) beschrieben, das in seiner Aktualität immer hineinverwoben bleibt in die Generationenfolge. Die vorhergehende Generation „sollte" so sein, daß die nachfolgende ihre „integrativen Kräfte" zu notwendigen Transformationen psychischer Realität und historischer Aktualität frei zur Verfügung hat (vgl. 188 f.). Dazu bedarf es der „Wechselseitigkeit" und der „Tugend" der Hoffnung, die auch für die „neue Einsicht" der Goldenen Regel grundlegend werden. Daß der Verf. „Moralität", „ideologische und ethische Neigung" terminologisch eigenwillig verwendet, wird man ihm als Psychoanalytiker zubilligen. Fürchtet übrigens der Verf., ganz zu Unrecht, das Moralisieren, so wäre zu wünschen, daß der Ethiker und auch der Erzieher ein solches „Moralisieren" lernen würde. Es wäre wohl ein möglicher Ausgangspunkt für ein ethisch Vertretbares auch in einer sogenannten pluralistischen Gesellschaft, die im 20. Jahrhundert ihre Nachkommenschaft für ein kommendes Jahrhundert überlebensfähig erziehen will. F. Schlederer, S. J.

Legaz y Lacambra, Luis, Rechtsphilosophie. Gr. 8° (798 S.) Neuwied 1965, Luchterhand. 85.— DM. – Das umfangreiche Werk des führenden spanischen Rechtsphilosophen, 1961 zum ersten Male auf spanisch erschienen, wird hier in Übersetzung von *W. Krömer* und *G. Krömer* auch dem deutschen Leserkreis zugänglich gemacht. Es stellt ein systematisches Lehrbuch der Rechtsphilosophie dar, hervorgegangen aus jahrzehntelanger Lehrtätigkeit auf dem Lehrstuhl für Prinzipien des Naturrechts und der Rechtsphilosophie an der Universität Madrid. – In zehn Kapiteln, die auch als unabhängige Monographien hätten erscheinen können, werden so gut wie alle wesentlichen Fragen der Rechtsphilosophie umfassend behandelt. Im einführenden Teil wird der Gegenstand der Rechtsphilosophie und der Theorie der Rechtswissenschaft umrissen, dann ein Überblick über die Richtungen der modernen Rechtsphilosophie und -wissenschaft gegeben. Im Hauptteil über die „Struktur des Rechts" wird in einem ersten grundlegenden Kap. der Begriff des Rechts entwickelt als der „Form sozialen Lebens, in der sich eine bestimmte Ansicht von der Gerechtigkeit verwirklicht, welche die Bereiche des Erlaubten und der Pflicht durch ein mit autarkem Wert begabtes System der Legalität abgrenzt" (277). In diesem Zusammenhang steht eine Erörterung der Grundlage allen Rechtes im Naturrecht – Recht ist „in der eigentlichsten seiner Bedeutungen Naturrecht, das sich geschichtlich als (positives) Recht in den sozialen Daseinsformen verwirklicht" (305) – und der Idee der Gerechtigkeit in ihrem Verhältnis zum Recht. Die folgenden Kap. behandeln ausführlich die Rechtsnormen, ferner das Verhältnis des Rechtes zu den anderen das Verhalten des Menschen bestimmenden normativen Ordnungen, insbesondere Moral und Sitte, dann die Struktur der sozialen Wirklichkeit in ihrer Beziehung zu den Formen des Rechts (Öffentliches Recht und Privatrecht) und endlich die Rechtsquellen. Nach einem eigenen umfangreichen Kap. über die Rechtssicherheit werden schließlich in den beiden letzten Kap. noch der Mensch als Rechtssubjekt und die Rechtsgemeinschaften (Familie und Ehe, Arbeitsvereinigungen, Nation, Staat und regionale Organismen, die Völkerrechtsgemeinschaften und die Kirche) behandelt. Das Buch will nicht eine grundsätzlich neue, originelle rechtsphilosophische Idee entwickeln und nach allen Seiten hin durchziehen, sondern eine zusammenfassende Systematik der Rechtsphilosophie bieten aufgrund einer immensen Kenntnis der gesamten modernen rechtsphilosophischen Literatur (das zweispaltige Namensverzeichnis am Ende geht über 22 Seiten). Neben den Veröffentlichungen des spanischen, italienischen, französischen und englischen Sprachraums sind deutsche Autoren besonders ausführlich berücksichtigt, bekennt sich Legaz y Lacambra doch „entschieden und stolz als Schüler jener deutschen Kultur, die [um 1930] . . . in Namen wie M. Weber, E. Husserl, M. Scheler, M. Heidegger, N. Hartmann oder R. Stammler, H. Kelsen u. a. verkörpert war" (5). Dennoch will es ausdrücklich das Buch eines Spaniers sein, d. h. universalistisch in dem Sinn, daß es zur Bildung eines allgemeinen Rechtsbewußtseins beiträgt, „in dem Wörter wie menschliche Person, Staat, Gerechtigkeit, Recht, Freiheit usw. der Ausdruck von gemeinsam erlebten Werten sind, ohne die keine menschliche Gemeinschaft fortleben kann und darf" (6). Der Stolz auf das spanische katholische Erbe wird deutlich in der Art, wie der Verf. an die scholastische Denktradition

anknüpft und sie bruchlos in unsere Zeit weiterzuführen sucht, aber auch in der recht harten Kritik an protestantischen rechtsphilosophischen Ansätzen, beispielsweise gegenüber Leibniz und Luther (33 und 414) – positiver ist die Beurteilung von E. Brunner (199 f.). – In der Stellungnahme zum Naturrechtsproblem kommt das Anliegen der Juristen stark zur Geltung: Weil der Verf. im Recht (im eigentlichen Sinne) nicht eine Idealnorm, sondern die Form der Gesellschaft selbst sieht, welche ihrerseits eine Form menschlichen Lebens ist (265), also zum Begriff eigentlichen Rechtes eine Dimension der „Effektivität" fordert (292), ein „Minimum an Wirksamkeit" (273; vgl. auch 76 f.), kann er sagen, daß das Naturrecht *„in höherem Maße* Recht ist als das positive Recht, weil es reiner als dieses eine ‚Auffassung von der Gerechtigkeit' darstellt, aber daß es *weniger* Recht als das positive Recht ist, weil es nicht *gelebte* Form des Gesellschaftslebens ist, sondern nur eine Form, die *möglich* ist oder *gelebt werden kann,* da ja das Gelebtwerden es von der Ebene der Idealität und der reinen ethischen Imperativität auf die der Positivität brächte" (291). Aus demselben Grunde betont er stark den Vorrang der Rechtssicherheit (die mit dem geltenden positiven Recht gegeben ist) als Ordnung vor einer „Gerechtigkeit" als Wert an sich im Sinne eines Gerechtigkeitsideals (568 ff.), dem gegenüber jedes Recht unvollkommen und darum „ungerecht" erscheinen muß (335 ff.). Er gibt aber andererseits zu, daß im Falle eines absoluten Widerspruchs zwischen einer geltenden „Rechtsordnung" und den Grundsätzen des Naturrechts der Rechtscharakter der Rechtsordnung eo ipso nicht mehr vorhanden ist, weil sie dem Prinzip widerspricht, das ihr Rechtswert gibt, nämlich eine bestimmte Ansicht von der Gerechtigkeit zu verwirklichen (so dem Sinne nach: 283). Zweifellos berührt er damit einen auch in der neuscholastischen Naturrechtslehre noch unbefriedigend gelösten Fragenkomplex. – An der fachkundigen und flüssig lesbaren Übersetzung gibt es wenig zu bemängeln. „Jusnaturalismus" klingt im Deutschen doch recht fremd, einmal ist „Ulpiano" stehengeblieben (303). Vielleicht wäre es auch möglich gewesen, noch durchgängiger in den Fußnoten bei nichtspanischen Werken statt der spanischen Übersetzung die Originalstelle oder eine deutsche Übersetzung zu zitieren. – Man darf jedenfalls dankbar sein für die Bereicherung unserer rechtsphilosophischen Literatur durch dieses wichtige und gründliche Werk. W. Kerber, S. J.

Schmölz, Franz Martin, O. P., Chance und Dilemma der politischen Ethik. Kl. 8° (135 S.) Köln 1966, Bachem. 9.80 DM. — Das Bändchen faßt mehrere früher veröffentlichte Aufsätze des Verf.s zusammen, von denen derjenige über „Das Dilemma der politischen Ethik bei Max Weber" (102—134) nicht nur dem Umfang, sondern auch dem Gehalt nach der bedeutendste ist. In mehreren seiner Beiträge setzt sich Sch. mit der Ideenwelt auseinander, die um die Jahrhundertwende im westlichen Europa herrschend war, vielfach aber auch aus einer Gegenposition, die heute ebenfalls überwunden ist. Um so erfreuter verzeichnet man die sehr aufgeschlossene Haltung des kurzen Beitrags „Kirche und Demokratie" (90—101). O. v. Nell-Breuning, S. J.

Ermecke, Gustav, Christliche Politik — Utopie oder Aufgabe? Kl. 8° (76 S.) Köln 1966, Bachem. 6.40 DM. — Verf. baut einen weiteren und einen engeren Begriff von „christlicher Politik" auf und zieht seine Folgerungen daraus; dabei verfährt er durchaus schlüssig. Vielleicht aber wäre es fruchtbarer, zu prüfen, was diejenigen, die sich gegen die Verbindung des Eigenschaftswortes „christlich" mit Politik, Parteien, Staat u. a. m. wenden, jeweils darunter verstehen, was sie beschwert und vor allem, was an dem, was sie meinen, richtig ist, auch wenn sie es mit Irrtum vermischen und sprachlich unrichtig ausdrücken. Eine solche Verfahrensweise dürfte mehr sowohl zur Klärung als auch zur Verständigung beitragen. — „Pacem in terris" und Vaticanum II. finden sich nur an wenigen Stellen berücksichtigt. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Hrsg. vom *Heinrich-Pesch-Haus,* Mannheim. Bd. 5. 8° (252 S.) Mannheim 1966, Pesch-Haus-Verlag. – Dieser 5. Band (seine Vorgänger sind besprochen worden Schol 38 [1963] 145; 39 [1964] 475 f.; 40 [1965] 475 f.; ThPh 41 [1966] 476 f.) widmet an erster Stelle

seinem am 15. 1. 1966 verstorbenen Mitherausgeber *Hans Peters* einen ehrenden Nachruf aus der Feder von *H. Conrad,* dem Generalsekretär der Görres-Gesellschaft, deren Präsident Prof. Peters war. – Der Zielsetzung dieser Jahrbücher gemäß befaßt die Mehrzahl der Beiträge auch dieses Bandes sich wieder mit staatsphilosophischen und politologischen Fragen. *H. Maier* behandelt „Gegenwartsaspekte des Verhältnisses von Kirche und Staat" (15–30). Instruktiv ist der Beitrag von *E. O. Czempiel* über „Probleme der Friedenssicherung durch die Vereinten Nationen" (41–61). Ganz besonderes Interesse aber verdient der Beitrag von *P. Molt,* „Die politische Programmatik der christlich-demokratischen Parteien Lateinamerikas" (62–79), der die grundlegende Verschiedenheit dieser Parteien von den gleichnamigen europäischen aufweist: während letztere sich gern den Schutz der Kirche und ihrer Hierarchie gefallen lassen, wenn nicht gar Wahlhilfe von dieser Seite erwarten und sich auf die christliche Soziallehre vorwiegend zur Verteidigung des Bestehenden gegen unerwünschte Veränderungen berufen, stützen jene sich umgekehrt für die von ihnen angestrebten, sehr aufs Ganze gehenden sozialen Reformen auf die entschiedenen Forderungen der katholischen (lies: der päpstlichen) Soziallehre im Gegensatz zu der oft allzu eng mit der gesellschaftlichen Oberschicht verbundenen kirchlichen Hierarchie ihrer Länder. Ergänzend hätte der Verf. darauf hinweisen dürfen, wie „zahm" freie und selbst ausgesprochen sozialistische Gewerkschaften europäischer Industrieländer sind im Vergleich mit dem revolutionären Elan „christlicher" Gewerkschaften Lateinamerikas. – *H. Krauss* berichtet in Fortsetzung seiner Beiträge zu früheren Bänden über „Neues Eherecht in Afrika; die Kodifikationen der Republiken Mali und Elfenbeinküste" (80–94). – Die Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaftslehre, dem Neopositivismus usw. überläßt unser katholisches sozialwissenschaftliches Schrifttum sehr zu Unrecht fast ausschließlich den Philosophen, Juristen und Naturwissenschaftlern. Als hocherfreuliche Ausnahme ist daher der Beitrag von *H. Zwiefelhofer,* „Das ‚Ontological Commitment' in den Erklärungsmodellen der Sozialwissenschaften" (31–40) zu begrüßen. Es wäre sehr zu wünschen, daß der Verf. auf diesem Gebiet weiterarbeitet; den für Anfänger typischen Fehler, sich einer nur für Fachgenossen verständlichen Fachsprache zu bedienen, würde er schnell ablegen. – Der von *H.-D. Schoen* erstattete „Literaturbericht" über „Vermögenspolitik und Kapitalbildung" (161 bis 203) gibt trotz des ihm zugestandenen, alle „Abhandlungen" des Bandes weit übersteigenden Raumes weder von den Sachproblemen noch von dem einschlägigen Schrifttum ein zutreffendes Bild; die mehrfach eingestreute Polemik gegen die Wirtschaftspolitik der Bundesregierung wirkt mehr verwirrend als klärend. – Recht erfreulich sind wieder die Buchbesprechungen, darunter nicht zuletzt die Auseinandersetzung von *B. Vogel* mit Karl Jaspers (231–247).

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Bergler, Reinhold, Psychologie stereotyper Systeme. Ein Beitrag zur Sozial- und Entwicklungspsychologie. Gr. 8° (313 S.; mit zahlreichen Abb. u. Tabellen) Bern — Stuttgart 1966, Huber. 38.— sF/DM.

Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Landeskunde — Geschichte — Religion — Kultur — Literatur. Hrsg. von *Bo Reicke* und *Leonhard Rost*. Bd. 3: P—Z. Gr. 8° (XVI u. Sp. 1361—2256; mit einer Farbtafel, 20 Schwarzweißtafeln, 24 Karten und 114 Zeichnungen im Text) Göttingen 1966, Vandenhoeck. 74.— DM.

Dossetti, Giuseppe Luigi, Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica (Testi e Ricerche di Scienze Religiose, 2). 8° (296 S.) Roma—Freiburg—Basel—Barcelona—Wien 1967, Herder.

Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe *Hanns Rückert* zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 38). Gr. 8° (VIII u. 486 S.) Berlin 1966, de Gruyter. 68.— DM.

Giacon, Carlo, Le grandi tesi del Tomismo (Centro di Studi Filosofici di Gallarate. Collana di Saggi e Ricerche, 6). 8° (355 S.) Bologna 1967, Pàtron. 3.500 L.

Gloege, Gerhard, Die Todesstrafe als theologisches Problem (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 138). Gr. 8° (105 S.) Köln und Opladen 1966, Westdeutscher Verlag. 10.90 DM.

Grant, R. M., Gnosticism and Early Christianity. Second Edition. 8° (VIII u. 241 S.) New York & London 1966, Columbia University Press. 52.6 Sh.

Günther, Gotthard, Logik, Zeit, Emanation und Evolution (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 136). Gr. 8° (96 S.) Köln und Opladen 1967, Westdeutscher Verlag. 10.70 DM.

Hampe, Johann Christoph (Hrsg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Bd. I. 8° (632 S.) München 1967, Kösel. Subskr. je Bd. 48.— DM.

Hennemann, Gerhard, Probleme der physikalischen und religiösen Wirklichkeit (Erfahrung und Denken, 18). 8° (81 S.) Berlin—München 1967, Duncker & Humblot. 13.60 DM.

Hierzenberger, Gottfried, Weltbewertung bei Paulus nach 1 Kor 7, 29—31. Eine exegetisch-kerygmatische Studie (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament). 8° (188 S.) Düsseldorf 1967, Patmos. 24.— DM.

Hugonis de Sancto Victore Opera Propaedeutica. Practica geometriae, De grammatica, Epitome Dindini in philosophiam par *Roger Baron* (Publications in Mediaeval Studies, XX). 8° (XVII u. 249 S.) Notre Dame 1966, University of Notre Dame Press. 5.— $.

Iserloh, Erwin, Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, 23/24). 8° (90 S.) Münster 1966, Aschendorff. 8.50 DM.

Johann, Robert O., S. J., The Pragmatic Meaning of God. Under the auspices of the Wisconsin-Alpha-Chapter of Phi Sigma Tau (The Aquinas Lecture). Kl. 8° (76 S.) Milwaukee 1966, Marquette University Press. 2.50 $.

Kilian, Rudolf, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen. Literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (Bonner Biblische Beiträge, 24). Gr. 8° (XX u. 320 S.) Bonn 1966, Hanstein. 56.— DM.

Küng, Hans, Die Kirche (Ökumenische Forschungen, hrsg. von *Hans Küng* und *Joseph Ratzinger*. I: Ekklesiologische Abteilung, Bd. 1). 8° (606 S.) Freiburg—Basel—Wien 1967, Herder. 42.— DM.

Loersch, Sigrid, Das Deuteronomium und seine Deutungen. Ein formgeschichtlicher Überblick. Vorwort von *Alfons Deissler* (Stuttgarter Bibelstudien, 22). 8° (116 S.) Stuttgart 1967, Katholisches Bibelwerk. 5.80 DM.

Marle, Rene, Dietrich Bonhoeffer. Témoin de Jésus-Christ parmi ses frères (Collection »Christianisme en Mouvement«, 1). Kl. 8° (164 S.) Paris 1967, Casterman. 12.— F.

Meier, Anton Meinrad, Das peccatum mortale ex toto genere suo. Entstehung und Interpretation des Begriffes (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. von *Michael Müller*, 14). 8° (405 S.) Regensburg 1966, Pustet. 45.— DM.

Mynarek, Hubertus, Mensch und Sprache. Über Ursprung und Wesen der Sprache in ihrer anthropologischen Valenz. 8° (160 S.) Freiburg—Basel—Wien 1967, Herder. 15.— DM.

Normann, Friedrich, Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts (Münsterische Beiträge zur Theologie, 32). Gr. 8° (VIII u. 192 S.) Münster 1966, Aschendorff. Kart. 28.— DM; Halbln. 32.— DM.

Ochema. Deel VI: De zin van het hylisch pluralisme door *Dr. J. J. Poortman*. A: Historische samenvattingen. — B: Fenomenologische dwarsdoorsneden. — C—D: De waarheid van het hylisch pluralisme. Enige perspectieven. 8° (746 S.) Assen 1967, van Gorcum. 60.— Hfl.

Plöger, Josef G., Literarkritische Formgeschichte und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium (Bonner Biblische Beiträge, 26). Gr. 8° (XXVII u. 225 S.) Bonn 1967, Hanstein. 48.— DM.

Ratzinger, Joseph, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 139). Gr. 8° (46 S.) Köln und Opladen 1966, Westdeutscher Verlag. 5.10 DM.

Rudolph, Wilhelm, Hosea (Kommentar zum Alten Testament, XIII, 1). Gr. 8° (272 S.) Gütersloh 1966, Mohn. 42.— DM. Für Fortsetzungsbezieher des Gesamtwerkes 36.— DM.

Schille, Gottfried, Die urchristliche Wundertradition. Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus (Arbeiten zur Theologie, I, 29). 8° (55 S.) Stuttgart 1967, Calwer. 5.80 DM.

Schott, Erdmann, Taufe und Rechtfertigung in kontroverstheologischer Sicht (Arbeiten zur Theologie, I, 30). 8° (54 S.) Stuttgart o. J., Calwer. 5.80 DM.

Schulze-Wegener, Otto, Der Leib-Seele-Zusammenhang und die wissenschaftliche Forschung (Beihefte zur Philosophia Naturalis, 4). 8° (X u. 76 S.) Meisenheim am Glan 1967, Hain. 11.80 DM.

Thils, Gustave, Le décret sur l'Œcuménisme. Commentaire doctrinal (Textes et Études Théologiques). 8° (206 S.) Paris 1966, Desclée. 150.— FB.

Umwelt des Christentums. Hrsg. von *Johannes Leipoldt* (†) und *Walter Grundmann*. Bd. I: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters. — Bd. III: Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter. Gr. 8° (527 u. 274 S.) Berlin 1965/1966, Evangelische Verlagsanstalt. 22.—; 25.— MDN.

Das Unbewußte und die Religion nach C. G. Jung

Zugleich ein Beitrag zur Religionspsychologie des Modernismus

Von Leonhard Gilen, S. J.

Von C. G. Jung haben die Herausgeber seiner Werke gesagt, daß „die religiöse Problematik (bei ihm) an zentraler Stelle steht. Fast alle seine Schriften, besonders aus den späteren Jahren, beschäftigen sich mit dem Phänomen des Religiösen."[1] Dabei darf man aber nicht vergessen, daß Jung im Laufe seiner psychotherapeutischen Praxis und seiner wissenschaftlichen Studien und Publikationen von einer noch an Freud orientierten Unterbewertung zu einer immer positiveren Stellung zur Religion überhaupt, zum abendländischen Christentum und speziell zum Katholizismus gekommen ist. Auch hier liegt ein bemerkenswerter Unterschied gegenüber Freud vor[2]. Nur aus dieser Einstellung zum Katholizismus wird es verständlich, daß er eine Abhandlung über „Das Wandlungssymbol in der Messe" verfaßt und sich Gedanken nicht nur über eine psychologische Erklärung des Trinitätsdogmas, sondern auch über das neue Dogma von der Himmelfahrt Mariens und allgemein des Madonnenkultes in der katholischen Kirche gemacht hat[3]. Jung meint, sich in diesen Arbeiten nicht etwa einen Übergriff in das ἄλλο γένος der Theologie zu erlauben, vielmehr im Bereiche seiner eigenen Zuständigkeit als Psychotherapeut zu verbleiben. Denn die Religionen (mit Einschluß und besonderer Betonung des Christentums) sind nach ihm „psychotherapeutische Systeme in des Wortes eigentlichster Bedeutung"[4]: ein Satz und eine Ansicht, aus der man fast schließen könnte, daß nach ihm zwischen Psychologie und Religion keine merkliche Grenze mehr besteht[5].

---

[1] *C. G. Jung,* Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Ges. Werke, 11 (Zürich 1963) XI. – Die später in Klammer gesetzten Zahlen des Textes beziehen sich auf Band und Seite dieser Ausgabe.

[2] Vgl. auch seine Arbeit: „Der Gegensatz Freud und Jung", in: Seelenprobleme der Gegenwart (Zürich ^{5}1950) 65–75; ferner *R. Hostie,* C. G. Jung und die Religion. Übertr. aus dem Niederländischen (Freiburg–München 1967) 139–150: Der ...psychoanalytische Ausgangspunkt bei Jung.

[3] Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, jetzt: Jung 1963, 119–218; Das Wandlungssymbol in der Messe, ebd. 219–323; über Assumptio und Madonnenkult vgl. ebd. Sachverzeichnis s. v. – Ferner *H. Schär,* Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs (Zürich 1946); Hostie, a. a. O. 135–201: Psychologie der Religion; *R. Affemann,* Psychologie und Bibel. Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung (Stuttgart 1957) 106–122: Religion und Psychologie; *V. White,* Gott und das Unbewußte. Übers. aus dem Englischen (Zürich 1957).

[4] Psychologische Betrachtungen (Eine Auslese aus den Schriften von C. G. Jung, hrsg. von *J. Jacobi* [Zürich 1949]) 380. [5] Vgl. Affemann, a. a. O. 106 f.

Ob man aber so weit gehen kann zu sagen, daß nach Jung Psychologie und Religion völlig ineinander übergehen, ist eine Frage, die wir nicht ohne Vorbehalt bejahen können. Immerhin kann man zugunsten dieser Meinung, speziell unter der Rücksicht und in der Einengung auf den Katholizismus sowie auf katholische Dogmatik und Lebenspraxis, daran erinnern, daß nach der Meinung Jungs „das Dogma das kollektive Unbewußte ersetzt, indem es dieses in weitem Umfang formuliert“[6]. Daraus ergibt sich doch wohl, daß Studium des Dogmas und besonders der dogmatischen Entwicklung mit einem Studium des Unbewußten und seiner Äußerungen im Bereich des Religiösen zusammenfällt; in diesem Sinne wäre also Religion auf Psychologie zurückführbar[7], es wird ein Psychologismus vorgetragen, der tief in die Bereiche der Religion hineinreicht. Dieser Psychologismus wird noch deutlicher, wenn Jung unmittelbar im Anschluß an die eben zitierte Stelle sich über das Leben des Unbewußten äußert:

„Das Leben des kollektiven Unbewußten ist fast restlos in den dogmatischen, archetypischen Vorstellungen aufgefangen und fließt als gebändigter Strom in der Symbolik des Credo und des Rituals. Sein Leben offenbart sich in der ‚Innerlichkeit der katholischen Seele‘“[8]. (Prinzipiell ähnliches gilt aber auch für die antiken Mysterien und ihre Beziehung zum kollektiven Unbewußten.) Daß sich mit diesem Rückgriff auf das kollektive Unbewußte und sein Wirken in die Innerlichkeit des einzelnen Menschen hinein die Immanenztheorie modernistischer Autoren verständlich machen und ohne Zwang erklären läßt, ist eine Tatsache, die an dieser Stelle nur kurz zu erwähnen ist[9].

Auf die theologische Tragweite dieser Aussagen C. G. Jungs und modernistischer Autoren braucht in dieser religions*psychologischen* Studie nicht näher eingegangen zu werden[10]. Unter dem Gesichtspunkt einer Psychologie des Unbewußten und seiner Beziehung zu Religion und Offenbarung ist es aber geschichtlich interessant, daß der Begriff des kollektiven Unbewußten nicht erst von C. G. Jung eingeführt worden ist; er findet sich auch (ebenso wie sein Gegensatz: das kollektive *Bewußtsein*) bei modernistischen Autoren[11]. Dort

[6] *C. G. Jung,* Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über denArchetypus (Zürich 1954) 15.

[7] Man vergleiche damit auch die Forderung Diltheys nach einer „psychologischen Grundlegung der Geisteswissenschaften“, die aber noch keine Reduktion der Geisteswissenschaften auf Psychologie bedeutet, in seinen „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“, Gesammelte Schriften, 5, 139–240 (Leipzig–Berlin 1894).

[8] Jung 1954, 15.

[9] Man vergleiche unter dieser Rücksicht aus der Enzyklika *„Pascendi dominici gregis“* vom 8. 9. 1907, in der die Lehren des Modernismus zusammengefaßt sind, den ersten Teil (Denz.-R. 2072–2080 [Freiburg 1952]), z. B. folgende Sätze: „Religiosus igitur sensus, qui per vitalem immanentiam e latebris subconscientiae erumpit, germen est totius religionis ac ratio omnium, quae in religione quavis fuere aut sunt futura. Rudis quidem initio ac fere informis eiusmodi sensus paulatim atque influxu arcani illius principii, unde ortum habuit, adolevit una cum progressu humanae vitae, cuius, ut diximus, quaedam est forma“ (2077).

[10] Für Jung vgl. die in Anm. 3 genannte Literatur. Für den Modernismus die Werke von *A. Gisler,* Der Modernismus (Einsiedeln [4]1913); *J. Beßmer,* Philosophie und Theologie des Modernismus (Freiburg 1912); *J. Rivière,* Le Modernisme dans l'Eglise (Paris 1929). – An weiteren Stellungnahmen zur Enzyklika: – *A. Loisy,* Simples Réflexions... sur l'Encyclique Pascendi dominici gregis *(Ceffonds* [Selbstverlag] 1908); ferner *G. Gentile,* Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia (Bari 1909): „In verità l'enciclica Pascendi dominici gregis è una magistrale esposizione e una critica magnifica dei principii filosofici di tutto il modernismo“, 63 f.

[11] Vgl. *G. Tyrell,* A Much Abused Letter (London 1906) 54; Through Scylla and Charybdis (London 1907) 366. – Ferner: Lettere di un prete modernista (Roma 1908) 142. — Über Tyrell vgl. Rivière, a. a. O. 129–208, 388–401.

werden dem kollektiven Unbewußten nicht nur Funktionen zugeschrieben, die für Religion und Dogma, speziell für die Entwicklung des Dogmas, von Bedeutung sind; auch der Wandel politischer und sozialer Auffassungen, von dem ganze Volksschichten ergriffen werden, Revolutionen und andere grundstürzende Änderungen innerhalb der Staaten und Völker werden, genau wie bei Jung, auf den Einfluß des kollektiven Unbewußten zurückgeführt[12].

Schon aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß bei einer Untersuchung über das Unbewußte und die Religion bei C. G. Jung gewisse Entsprechungen zu den Theorien des Modernismus nicht zu übersehen sind. Es ist zwar nicht möglich, im Rahmen eines Artikels auf diese Parallelen, ihre systematischen Zusammenhänge und geistesgeschichtlichen Fundierungen im einzelnen einzugehen und sie bis in ihre Wurzeln hinein zu verfolgen. Aber auf einige zum Teil umstrittene Probleme aus der Gedankenwelt und dem Werke C. G. Jungs, die auch in den Kontroversen um die religionspsychologischen und religionsphilosophischen Fragen oder Theorien des Modernismus eine Rolle spielen, ist im Verlauf dieser Arbeit näher einzugehen: auf den Agnostizismus in religiösen Dingen, den man Jung vielfach angelastet hat; auf seinen Psychologismus gegenüber religiösen bzw. dogmatischen Aussagen, von dem schon oben kurz die Rede war[13].

I. Über die Methoden der Religionspsychologie bei C. G. Jung und bei modernistischen Autoren

Eine Monographie über die Religionspsychologie des Modernismus scheint noch nicht vorzuliegen, während über die Religionspsychologie Jungs eine Reihe von Untersuchungen veröffentlicht worden sind[14]. Daß aber die von *Fr. H. Jacobi* und *Fr. Schleiermacher* stark beeinflußte Religionspsychologie des vergangenen Jahrhunderts auch für die psychologischen und theologischen Aussagen und Theorien des Modernismus von großer Bedeutung waren, ist oft hervorgehoben worden, so von *Gisler*[15], *Rivière*[16] u. a. Und *A. Sabatier*, dessen Werke zu den geistigen Wegbereitern des Modernismus in Frankreich zu zählen sind, beruft sich schon im Titel seines bekanntesten und am häufigsten aufgelegten Buches auf die Beziehungen von Religion und Psychologie: Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire[17]. Über den spezifischen Wissenschaftscharakter der hier herangezogenen bzw. supponierten Religionspsychologie

[12] Tyrell, A Much Abused Letter, 54.

[13] Über den Agnostizismus Jungs und seine etwa nach 1940 einsetzende „allmähliche Ablösung vom Agnostizismus" vgl. Hostie, a. a. O. 175–185; zur Frage nach seinen pantheistischen Gedanken vgl. Affemann, a. a. O. 25, 105.

[14] Vgl. Anm. 3 und das Literaturverzeichnis bei Hostie.

[15] A. a. O. 507–512. [16] A. a. O. 46 ff.

[17] Paris 1897 u. ö.; vgl. Kap. 1: De l'origine psychologique et de la nature de la religion, 1–31.

kann allerdings kein Zweifel bestehen: es kann sich bei den mancherlei psychologisch relevanten Aussagen modernistischer Autoren kaum um eine auf der Empirie gründende Religionspsychologie handeln; dafür fehlten damals in noch höherem Maße als heute die ausreichenden Einzeluntersuchungen etwa über das Erleben der Offenbarung, über einen im Gefühl allein wurzelnden Glauben, über den religiösen Einbruch des Unbewußten in das Bewußtsein des einzelnen hinein. Auch einwandfreie biographische oder geschichtliche Arbeiten, die einen genügenden Einblick in die postulierte Art und Weise geben könnten, wie nach diesen Gedanken Sabatiers und der an ihn sich anschließenden Verfasser der Glaube, das Werden dogmatischer Auffassungen und der dogmatischen Formulierungen etwa im Bewußtsein einer vom Stifter begeisterten Gemeinde (eine auch sozialpsychologisch interessante Frage) zu erklären sind oder doch in einer wissenschaftlich befriedigenden Weise verständlich gemacht werden können, lagen noch nicht vor[18]. Es handelt sich hier um eine philosophische (oder auch theologische) Religionspsychologie, die sich außerdem kaum Rechenschaft gab über den Ausgangspunkt, den Gegenstand und die Methoden ihres wissenschaftlichen Weges: eine Selbstbesinnung, die nicht umgangen werden darf, wenn eine Psychologie der religiösen Erscheinungen den Anspruch erhebt, als Wissenschaft ernst genommen zu werden. Dafür stand damals das theologische Interesse zu stark im Vordergrund der Gedanken, der Absichten und der Kontroversen.

In diesem Fehlen der methodischen Reflexion liegt trotz mancher Berührungspunkte der Religionspsychologie des Modernismus mit der analytischen Psychologie ein grundlegender Unterschied gegenüber Jung. Jung geht bewußt von einer breiten Erfahrungsbasis aus, er möchte auch in seinen religionspsychologischen Hypothesen, Vermutungen und Gedanken Empiriker bleiben[19]. Noch nach einer intensiven Arbeit von einem halben Jahrhundert meint er (1951), daß die bisher geschaffene Erfahrungsgrundlage keine genügende Basis abgibt, um allgemeine Theorien aufzustellen[20]. Eine andere Frage ist es allerdings, ob er diese prinzipielle Nähe zur Empirie stets eingehalten und ob – für unser Thema von Bedeutung – in seine Gedanken über die Beziehungen zwischen Unbewußtem und Religion nicht doch Theorien eingegangen sind, in denen er diesen Rahmen der Selbstbescheidung gesprengt hat. Oder soll auch bei diesen wie eine Theorie anmutenden Aussagen gelten, daß „nicht nur die vorgefundenen Meinungen, sondern auch meine eigenen als *relativ,* resp. als Äußerungen eines gewissen

[18] Als Ansätze, die in dieser Richtung weiterführen sollten, können für den Bereich der religionspsychologischen Forschung gelten die Arbeiten von *E. D. Starbuck,* The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness (New York 1900; dt. Übers. von Beta-Vorbrodt [Leipzig 1909]) und W. James, The Varieties of Religious Experience (New York 1902; dt. Bearbeitung von G. Wobbermin [Leipzig ^{4}1925]); ferner, mehr biographisch orientiert, die Publikationen *H. Bremonds* über Newman, z. B.: La psychologie de la foi (Paris 1905).

[19] Zu dieser prinzipiellen Einstellung Jungs vgl. Hostie, a. a. O. 9–17.

[20] *C. G. Jung,* Grundfragen der Psychotherapie, Ges. Werke, 16, 122 (Zürich 1958).

psychologischen Typus anzusehen sind[21], bei denen man – das ist doch wohl die Konsequenz – nicht weiß, ob und inwieweit ihnen Wahrheitsgehalt zukommt? Wir ständen dann, auch für die Frage des Unbewußten und seiner Beziehungen zur Religion vor einem Agnostizismus, von dem schon oben die Rede war[22]. Man muß sich dabei allerdings vor Augen halten, daß Jung prinzipiell einen großen Unterschied zwischen Hypothesen und Theorien macht, eine Unterscheidung, die man in ihrer Formulierung und den wissenschaftlichen Konsequenzen, die sich daraus ergeben, bei modernistischen Autoren bedauerlicherweise vermißt. Jung hat keine Schwierigkeiten, seine einmal aufgestellten Hypothesen zugunsten einer anderen, größere Wahrscheinlichkeit bietenden, aufzugeben[23].

Eine methodische Besinnung auf den Wissenschaftscharakter der Psychologie im allgemeinen und ihrer Teildisziplinen führt notwendigerweise zu der Einsicht, daß Psychologie als Erfahrungswissenschaft verstanden werden muß[24]. Auch die Religionspsychologie ist in diesem Sinne Erfahrungswissenschaft, was nicht bedeutet, daß sie nicht (wie jede andere und besonders jede Strukturpsychologie) über das unmittelbar Gegebene hinausschreiten dürfte und in ihren Analysen und der Aufhellung von Bedingungszusammenhängen auch müßte[25]. Von dieser Seite her ist die Bedeutung von Hypothesen und Theorien für die Religionspsychologie zu bemessen, sind deren Aufgabe, Tragweite und Begrenzung zu bestimmen. Für die modernistische Religionspsychologie wäre vieles an Behauptungen aus dem eigenen

[21] *C. G. Jung,* Über die Psychologie des Unbewußten, Ges. Werke, 7, 128 (Zürich 1964).

[22] Vgl. Anm. 13; bei Hostie auch die Unterscheidung eines religiösen und eines theoretischen Agnostizismus in den Werken Jungs (vgl. Sachverzeichnis). Zu diesem religiösen Agnostizismus Jungs vgl. aus seinem Buche über die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten (Ges. Werke, 7, 258, Anm. 6), wo er den Drang des Menschen, Gott als absolut zu erklären, auf die Sorge des Menschen zurückführt, sonst könnte Gott „psychologisch" werden, „ganz abgesehen von der Tatsache, daß der Mensch über Gott weniger ausmachen kann als eine Ameise über den Inhalt des Britischen Museums". – Daß auch der Modernismus einen allerdings vielfach „maskierten" Agnostizismus vertritt (vgl. DictAFC 1, 66–75), hat besonders die Enzyklika Pascendi hervorgehoben. Mit einer solchen Art von (bewußt oder unbewußt) verhülltem Agnostizismus ist eine Reihe neuer psychologischer und religionspsychologischer (auch tiefenpsychologischer) Probleme verbunden, die in einer Monographie über die Religionspsychologie des Modernismus weiter analysiert werden müßten.

[23] Vgl. dazu die Bemerkung Jungs am Schluß seines Buches über die Beziehungen Psychologie des Unbewußten (Ges. Werke, 7, 1–135): „Ich habe mich oft geirrt und mußte viele Male umlernen... und habe daher den Irrtum weder gefürchtet, noch je ernstlich bereut" (S. 128 f.).

[24] Vgl. darüber *F. Krueger,* Der Strukturbegriff in der Psychologie sowie seine andere Arbeit: Das Problem der Ganzheit; beide jetzt in: *F. Krueger,* Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit, hrsg. von *E. Heuss* (Berlin–Göttingen–Heidelberg 1953), 125–145, 151–176.

[25] Vgl. dazu die Arbeiten von *W. Keilbach:* Die empirische Religionspsychologie als Zweig der Religionswissenschaft (mit den dort zitierten Untersuchungen von Girgensohn, Gruehn u. a.), Archiv für Religionspsychologie 7 (1962) 14–30; Der immer noch umstrittene Gegenstand der Religionspsychologie, ebd. 8 (1964) 13–42. – Ebenso *B. Exarchos,* Zur näheren Bestimmung des Gegenstandes der religionspsychologischen Forschung, ebd. 7 (1962) 31–41.

Lager vermieden worden, wenn man mit der nötigen wissenschaftstheoretischen Klarheit zwischen Hypothesen, Theorien und eigentlichen Thesen unterschieden hätte; aber auch manches an Widerständen, Kontroversen und wohl auch Mißverständnissen, besonders aus dem Raum der Religionsphilosophie und der Theologie, hätte man sich durch diese methodische Sauberkeit sparen können[26]. Auch hier gilt in etwa das, was *F. Krueger* gegenüber der Phänomenologie geltend machte, allerdings zu einer Zeit, in der größere und religionspsychologisch bedeutsame Veröffentlichungen von modernistischer Seite nicht mehr erfolgten: „Ihre vielumfassenden Behauptungen stützen sich auf psychologische Annahmen, die sicherzustellen wären nur durch sorgfältigste Beschreibung von wirklichen Erlebnissen und durch vorurteilslose, insonderheit genetische Analyse von gewachsenen geistigen Gebilden."[27] Mit einer solchen kritischen Forderung würde man vom Standpunkt der Religionspsychologie aus z. B. an *A. Loisys* Werk über Evangelium und Kirche heranzugehen haben[28]. Dabei darf man nicht vergessen, daß sich bei Loisy mit der historischen Kritik, über deren Berechtigung und Grenzen nicht die Psychologie zu befinden hat, andauernd auch religions*philosophische* Gedanken verknüpfen. Von nicht geringerer Bedeutung könnten für derartige religionspsychologische Analysen (nicht nur in der kritischen Prüfung der psychologischen Voraussetzungen Loisys, Tyrells und anderer modernistischer Autoren) der *Struktur*begriff werden, wie er von Krueger und seiner Schule entwickelt worden ist[29]. Es ist allerdings richtig, daß die nächste Aufgabe religionspsychologischer Forschung auch hier darin liegt, „religiöse" Phänomene wahrheitsgetreu zu beschreiben (d. h. auch ihre Existenz zu erweisen), zu vergleichen, zu analysieren. Eine weitere, unabweisbare Aufgabe ergibt sich aber gerade aus diesen Beschreibungen, Vergleichen und Analysen: es muß nach den jenseits der Phänomene liegenden und relativ überdauernden seelischen Strukturen gefragt werden, die solche Phänomene, etwa das des Glaubens, der Offenbarung, der erspürten Gottesnähe überhaupt erst ermöglichen. Unter diesen Strukturen kommt den religiösen Werthaltungen eine besondere Bedeutung zu, die zum Teil, wie uns scheint auch nach den Theorien des Modernismus, im Gewissen verankert sind[30]. Dabei dürfen die Strukturzusammenhänge, sowohl die

[26] Man kann sich fragen, ob nicht auch durch eine nachträgliche genaue Untersuchung und Scheidung der religionsphilosophischen, theologischen und religionspsychologischen Gesichtspunkte einiges zur Klärung der damaligen Positionen beigetragen werden könnte.

[27] F. Krueger, Der Strukturbegriff in der Psychologie, a. a. O. 129.

[28] *A. Loisy,* L'Evangile et l'Eglise (Paris 1902); vgl. Rivière, a. a. O. 154–191.

[29] Vgl. auch *A. Wellek,* Das Problem des seelischen Seins (Meisenheim-Wien ²1953).

[30] Siehe dazu *L. Gilen,* Religiöse Werte in den Phänomenen des Gewissens,

intraindividuellen (z. B. das Verhältnis von bewußtem und unbewußtem Gewissen) wie auch die überindividuellen nicht vernachlässigt werden: alles seelische Geschehen, auch im Bezirk des Religiösen, ist weitgehend sozial und geschichtlich bedingt. Das ist eine Tatsache, auf die sowohl Krueger und C. G. Jung wie auch modernistische Autoren (die letzteren wenigstens implicite) aufmerksam gemacht haben[31]. Zu diesen seelischen Strukturen wäre, religions- und strukturpsychologisch gesehen, der sensus religiosus zu rechnen, der als solcher im Unterbewußtsein wurzelt und vielleicht als eine Unter- oder Gliedstruktur des Unterbewußtseins zu fassen ist[32]. Man könnte sich in dieser Konzeption auch fragen, ob er in die Nähe der Jungschen Archetypen gerückt werden kann oder muß: eine Frage, die uns noch einmal beschäftigen wird.

Bei der Beschreibung wirklicher religiöser Erlebnisse und bei ihrer vorurteilsfreien Analyse braucht es sich nicht nur um eigene Erlebnisse zu handeln oder um solche Phänomene, die experimentell hervorgerufen und beobachtet werden können[33]. Auch die geschichtliche und biographische Methode hat hier ihre Berechtigung, wenn sie z. B. auf das religionspsychologische Studium der Confessiones des hl. Augustinus oder der Vida der hl. Theresia von Avila angewandt wird. Ebenso können, unter wesentlich gleichen religionspsychologischen Bedingungen, die Schriften des Alten und des Neuen Testamentes und die Mythen, z. B. des Orients, zu solchen Untersuchungen herangezogen werden, wie es auf einer breiten Basis C. G. Jung und seine Mitarbeiter getan haben[34].

Auf die Sauberkeit der Methode kann aber auch hier selbstverständlich nicht verzichtet werden: Religionspsychologie ist nicht Religionsphilosophie und nicht Erkenntnistheorie. Unter dieser Rücksicht erhebt sich z. B. das Bedenken, wie der Agnostizismus, den Jung gegenüber den Möglichkeiten der Gotteserkenntnis vertritt[35], im Bereiche einer *psychologischen* Erforschung religiöser Phänomene überhaupt gerechtfertigt werden kann. Es ist zwar richtig, daß auch der Modernismus sich in seinen hervorragenden Vertretern, so bei Loisy in der Frage, ob man Gott als Persönlichkeit bezeichnen könne, ob man sich für den Theismus, für Monismus oder Pantheismus ent-

besonders bei Jugendlichen, in: Archiv für Religionspsychologie 7 (1962) 185–202.

[31] *F. Krueger,* Der Strukturbegriff in der Psychologie, a. a. O. 125–145; Der strukturelle Grund des Fühlens und des Wollens, a. a. O. 260–267. – C. G. Jung, Über die Psychologie des Unbewußten, a. a. O. 69–86: Das persönliche und das überpersönliche oder kollektive Unbewußte. – Vgl. Loisy, L'Evangile et l'Eglise, a. a. O. 127–175: Le dogme chrétien.

[32] Über den sensus religiosus zusammenfassend Denz.-R. 2074 f.

[33] Vgl. dazu die Arbeiten von *K. Girgensohn,* Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens (Gütersloh ²1930); *W. Gruehn,* Das Werterlebnis (Leipzig 1924); *A. Bolley,* Gebetsstimmung und Gebet (Düsseldorf 1930); *K. Gins,* Überwaches mystisches Erleben in empirischer Sicht, in: Archiv für Religionspsychologie 7 (1962) 135–148.

[34] Für *C. G. Jung* vgl. z. B. den Psychologischen Kommentar zu: Das tibetische Buch der großen Befreiung, jetzt im 2. Teil des 11. Bandes der Gesammelten Werke (Zürich 1963) 511 ff.

[35] Vgl. Anm. 22.

scheiden solle, auf den Agnostizismus zurückzieht[36]. Aber Jung will, anders als die modernistischen Autoren, Psychologe und Empiriker sein und bleiben. Der Modernismus hatte dagegen im Grunde keine empirischen Ambitionen, auch nicht im Bereiche seiner Psychologie. Er ist vielmehr in erster Linie theologisch und philosophisch an den Problemen der Religion, der Offenbarung, der Kirche interessiert. Auch auf diesem philosophisch-theologischen Gebiete stellen seine religionspsychologischen Konzeptionen (ohne die allerdings seine wesentlichen philosophischen und theologischen Gedanken unverständlich wären) keinen eigentlichen Forschungsgegenstand dar. Sie werden vielmehr weitgehend von der damaligen Psychologie übernommen bzw. in einer Art an das System angeglichen oder in Abwandlungen vorausgesetzt, die selber auf jede eigenständige Begründung verzichtet.

Übernommen wurde vor allem auch der Begriff des Unbewußten bzw. des Unterbewußtseins, zu dessen Aufhellung die langjährigen Arbeiten von Charcot und seiner Schule an der Salpêtrière in Paris (seit 1877) und von Freud (seit 1892), aber auch die amerikanische Religionspsychologie, vor allem W. James, und die zeitgenössische Philosophie manches beigetragen haben[37]. Unter dieser Rücksicht eines bloßen Postulates des Unbewußten, wie es sich bei Tyrell und Loisy findet, kann vom Standpunkt der Religionspsychologie auch damaliger Zeit kaum ein Bedenken vorgebracht werden; auch dann nicht, wenn der Einfluß des Unbewußten auf religiöse Phänomene angenommen wird[38]. Es fragt sich aber, *welche* Beziehungen zwischen dem Unbewußten und den einzelnen Phänomenen des Religiösen (wie der Bekehrung, dem Glauben an Gott und das Göttliche, der Offenbarung und den Dogmen, deren Inhalt und deren Entwicklung) angenommen, vorausgesetzt oder auch belegt werden können oder ob jenseits dieser bloßen Annahme für die menschliche Erkenntnis undurchdringbare Grenzen gesetzt sind, die jede weitere wissenschaftliche Bemühung zum Scheitern verurteilen. Nach den Erfahrungen sowohl der Psychoanalyse Freudscher Prägung wie nach der komplexen Psychologie Jungs können die Inhalte des Unbewußten wenigstens zum Teil in das Licht des Bewußtseins gehoben werden; auch die strukturelle

[36] Vgl. *A. Loisy*, Quelques lettres sur des questions actuelles,... (1908) 45–47; Il programma dei modernisti (Roma 1908) 92–97: Siamo noi agnostici? – Vgl. dazu Gisler, a. a. O. 322–330 und Beßmer, a. a. O. 37–67.

[37] Vgl. Anm. 18; für die Philosophie ist u. a. an *E. v. Hartmanns* Philosophie des Unbewußten (Leipzig [11]1904) zu erinnern; vgl. dazu *J. P. Steffes*, Eduard von Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewußten (Mergentheim 1921).

[38] Ähnliche Gedanken finden sich wohl schon bei Schleiermacher. Starbuck verweist in seiner Religionspsychologie ausdrücklich darauf, daß bei der Bekehrung auch unbewußte Momente mitsprechen (a. a. O. 109 ff); vgl. die Bemerkungen von James über die Bedeutung des subliminalen Bewußtseins für die Religion, a. a. O. 375 ff.

Eigenart des Unbewußten ist in gewisser Weise aus diesen Inhalten zu erschließen. Das Unbewußte ist für C. G. Jung, im Gegensatz zu der Theorie Freuds, nicht nur ein Ort der Verdrängung und des Vergessenen; es ist vielmehr „der schöpferische Mutterboden des Bewußtseins“ [39]: eine Auffassung, die den Theorien des Modernismus über das Verhältnis von Bewußtem und Unbewußtem viel näher steht[40]. So erhebt sich, auch nach den Gedanken des Modernismus, der „religiöse Sinn“ in einem Prozeß vitaler Immanenz aus dem Unterbewußtsein: er ist der „Keim“ aller Religion und das Fundament auch der Verschiedenartigkeit der Religionen, ihrer Inhalte und ihrer Formen; die Religionen sind „Explikationen“ dieses religiösen Sinnes, der selber vom Unterbewußtsein so wie den auch kulturell bestimmten Stadien dieses Unterbewußtseins und seiner Entwicklung abhängt. Dieser Prozeß — vorausgesetzt, daß er und die hier postulierte Immanenztheorie erwiesen werden — wirft selber wieder eine Reihe religionspsychologischer Fragen auf (die theologische Seite kann an dieser Stelle eingeklammert werden), von denen wenigstens einige genannt seien: Welches sind die Akte, in denen jene Immanenz Gottes im Bewußtsein auftaucht? Gibt es eine „allgemeine“ Erfahrung Gottes[41] und allgemein geltende Explikationen dieser Erfahrungen in dem Sinne, daß sie auf eine identische Struktur des persönlichen Unterbewußtseins schließen lassen? Kann diese evtl. vorliegende identische Struktur des persönlichen Unbewußten und eines religiösen Sinnes (in der obigen Auffassung) nur durch die Annahme eines kollektiven, etwa in sich subsistierenden Unbewußten verständlich gemacht werden? Oder könnte sie auch durch die Phänomene, das „Leben“ und die Wandlungen des objektiven Geistes erklärt werden[42]? Alles das sind Fragen, die für die Religionspsychologie des Modernismus von Bedeutung sind; sie erfordern aber eine eigene Untersuchung, die, wie uns scheint, notwendigerweise ihrer inneren Natur nach über den Rahmen der Religionspsychologie hinausgehen und zum wenigsten auch religionsphilosophische Probleme einbeziehen müßte. Wir werden im folgenden Gelegenheit haben, auf einige dieser komplexen Probleme zurückzukommen.

II. Das Unbewußte und die Realität der religiösen Gehalte nach C. G. Jung

Für Jung besteht kein Zweifel daran, daß der Religion für das gesunde und kranke Seelenleben des Menschen eine große Bedeutung zukommt. Bei vielen neurotisch Erkrankten, die bei ihm in Behand-

[39] Vgl. *C. G. Jung*, Art. „Tiefenpsychologie“ in: SchwLexPäd 2, 768–773.
[40] Vgl. Sabatier, a. a. O. 55–61; Tyrell, Through Scylla and Charybdis 366 f.
[41] Vgl. *H. Ogiermann*, Die Problematik der religiösen Erfahrung, in: Schol 37 (1962) 481–513.
[42] Vgl. dazu *N. Hartmann*, Das Problem des geistigen Seins (Berlin 1933).

lung waren, spielen religiöse Fragen eine merkliche Rolle. Bei allen seinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits des 35. Lebensjahres, „ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre" (11, 362). In einer noch allgemeineren Fassung, die sich vermutlich auf alle seine Patienten bezieht, meint er sogar, jeder kranke „in letzter Linie daran, daß er verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht" (ebd.). Wenn er weiter den Gedanken ausspricht, daß diese wiedererreichte religiöse Einstellung „mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat", so wird man wohl die Einschränkung hinzufügen müssen: falls diese seine frühere religiöse Einstellung nicht wesentlich (im psychologischen Sinn) diese Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gemeinschaft mit beinhaltete.

Zum Verständnis dieser Aussagen Jungs über die Bedeutung der Religionen für das gesunde Seelenleben bzw. für seine Wiedergesundung muß man sich fragen, welche Kräfte des Heilenden, Beruhigenden, Erlösenden und Befreienden die lebendigen Religionen (d. h. die im einzelnen und in den Gemeinden gelebten Religionen) auf den Menschen nach seiner subjektiven Seite hin — und in diesem Sinn als psychische Realität[43] — Einfluß gewinnen. Das Entscheidende liegt nach Jung wohl darin, daß die lebendige Religion dem Menschen einen Sinn des Lebens und der Existenz zeigen kann, der sich auch im Leiden der Seele (und überhaupt in jedem Leiden) durchhält. Der Kranke sucht (vielleicht sich selber unbewußt) eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn seiner seelischen Leiden, über den er selber nicht zur Klarheit kommt: *„Die Psychoneurose ist im letzten Verstande ein Leiden der Seele, die ihren Sinn nicht gefunden hat."*[44] Dabei können die Gründe oder auch Motive für diese vielleicht halb gewollte und willentlich genährte Unklarheit sehr verschieden sein. Jedenfalls gilt für den Menschen einer religiösen Einstellung, von der Jung hier spricht, daß er den Sinn der Seele und des eigenen Lebens, den Sinn von Existenz überhaupt, in der Religion finden kann. Dabei wäre noch, auch für das Verständnis der hier vorliegenden religionspsychologischen Problematik, auf den Unterschied zwischen Religion im objektiven und im subjektiven Sinn hinzuweisen. Die religiöse Einstellung gehört als solche in den Bereich von Religion im subjektiven Sinn; sie mag sehr wohl durch Gehalte, Dogmen, religiöse Praxen einer Religionsgemeinschaft (Religion im objektiven Sinn) beeinflußt, je anders strukturiert sein und vielleicht aus innerer Verwandtschaft zu einer solchen Gemeinschaft hinführen (z. B. im Erlebnis einer Kon-

[43] Vgl. S. 501–503.

[44] 11, 358 (von Jung gesperrt).

version, wobei wir hier den theologischen Aspekt der Gnade einzuklammern haben). Diese Religion im subjektiven Sinn, die zunächst die Religionspsychologie, auch bei Jung, interessiert, umfaßt das gesamte religiöse Leben und Erleben des Menschen sowie seine religiösen Kenntnis- und Stellungnahmen in ihrer großen Mannigfaltigkeit[45]. Alle diese Phänomene und auch die jenseits der Phänomene liegenden und dem Unbewußten angehörenden Strukturen sind Gegenstand der Religionspsychologie[46] und werden auch bei Jung zu einem großen Teil in den Bereich seiner Überlegungen und Analysen hineingezogen: sie sind „psychische Realitäten".

Auf den Begriff der Einstellung, speziell der religiösen Einstellung, wie Jung ihn gebraucht, ist näher einzugehen, weil er für die komplexe Psychologie überhaupt und auch für das Verhältnis von Unbewußtem und Religion bei Jung von Bedeutung ist[47]. „Einstellung ist (nach Jung) die Bereitschaft der Seele, in einer gewissen Richtung zu agieren oder zu reagieren." Aus dieser je nach der Gesamtlage der Seele variierenden Bereitschaft ergibt sich z. B. im religiösen Bereich die Tatsache, daß der Mensch auf die in sich vielleicht gleichbleibenden religiösen Gedanken, Vorstellungen, Schrifttexte usw. zu verschiedenen Zeiten stark oder schwach oder kaum anspricht. Diese Bereitschaften könnten, religionspsychologisch gesehen, wohl in Parallele zu dem „sensus religiosus" der Modernisten gesehen werden[48]. Sie können nicht etwa nach der Art eines einfachen und in eine bestimmte Richtung festgelegten Habitus verstanden werden. Sie sind vielmehr „eine bestimmte Kombination von psychischen Faktoren oder Inhalten". Einstellungen können bewußt oder unbewußt sein; das gleiche gilt auch von ihrer apriorischen Richtung auf ein bestimmtes Ziel hin. In dieser apriorischen Richtung ist auch das Moment der Erwartung enthalten und unter diesem Aspekt wirken die Einstellungen als Auswahlprinzipien: sie fördern die Wahrnehmung und Apperzeption gleichartiger neuer Inhalte und hemmen die Apperzeption des Ungleichartigen, Unerwarteten und Widersprüchlichen. Dieses Faktum ist nicht nur für jede Psychologie der Wahrnehmung und überhaupt der Erkenntnis und des Verhaltens wohl zu beachten[49]. Diese Funktion der Auswahl auf Grund von Einstellungen gilt auch für religiöse Inhalte, die von außen an den Menschen herangetragen werden oder von innen her an die Oberfläche des Bewußtseins drängen. Auch sie stoßen evtl. auf völlig andersartige und heterogene Inhaltskonstellationen, die ihre Apperzeption erleichtern oder auch erschweren können. Je nach der Einstellung des Betreffenden oder auch nach seinem Einstellungstypus[50], nach der Art und Weise, wie diese Inhalte geboten werden und in

[45] Vgl. dazu *W. Pöll,* Religionspsychologie. Formen religiöser Kenntnisnahme (München 1965).

[46] Vgl. *H. Sundén,* Die Religion und die Rollen (Berlin 1966). Aus dem Schwedischen; A. Vergote, Psychologie religieuse (Brüssel 1966).

[47] Dazu zusammenfassend: *C. G. Jung,* Psychologische Typen (Zürich 1925) 615–619; vgl. auch *H. Rohracher,* Steuerung des Verhaltens durch Einstellung, in: *H. Heckhausen* (Hrsg.), Biologische und kulturelle Grundlagen des Verhaltens, Bericht über den 24. Kongreß DGfPs (Göttingen 1965) 1–9.

[48] Man vergleiche ihre Aussagen über die indigentia divini, die im Unterbewußtsein angenommen wird und schließlich zur Bildung von Religion führt (Denz.-R. 2074). Dabei ist auch an die „religious faculty" zu erinnern, die nach Tyrell moralische und mystische Impulse in sich begreift (Scylla and Charybdis, 275 ff.).

[49] Vgl. Rohracher, a. a. O.

[50] Jung unterscheidet, entsprechend seinen Grundfunktionen, vier Einstellungstypen: den des Denkenden, des Fühlenden, des Empfindenden und des

Entsprechung oder im Gegensatz zu der habituellen Einstellung eines Menschen stehen, entscheidet sich die Kenntnisnahme und (weitgehend) auch die Stellungnahme der betreffenden Persönlichkeit. Diese Kenntnis- und Stellungnahme kann von großer Offenheit und Empfänglichkeit zu allen Stufen der Uninteressiertheit und Abkapselung bis zu einer völligen und vielleicht aggressiven Ablehnung reichen. Dabei braucht zwischen den ins Spiel tretenden Einstellungen und den Reaktionen kein unbedingter Determinismus angenommen zu werden[51]. Auch innerhalb des Gefüges von Einstellungen ist eine hierarchische und dynamische Ordnung zu postulieren, die Überzeugungen und Gesinnungen in sich begreift[52]. Diese Ordnungen, Überzeugungen und Gesinnungen, soweit sie ethisch oder religiös relevant sind (im wertphilosophisch positiven oder negativen Sinn), entziehen sich in ihren bewußten *Auswirkungen* normalerweise nicht völlig der Freiheit des Menschen (zum wenigsten dürfte die sog. libertas exercitii in Frage kommen). Sie beruhen vielfach auf einer vorgängigen „Entschlossenheit", die ihrerseits durch die einmal bezogene und dann weiterwirkende Stellungnahme psychologisch begründet wird. Man wird aber auch stereotyp und rigid gewordene Stellungnahmen innerhalb der bewußten und der unbewußten Einstellungen anzunehmen haben[53].

Auch für die Religionspsychologie Jungs ist seine typisierende Feststellung von Bedeutung, daß es Menschen wesentlich geistiger und wesentlich materieller Einstellung gibt, wobei diese letztere unter Umständen als das Ausweichen vor einem religiösen Temperament aufzufassen ist[54]. Die hier gemeinten Einstellungen sind wohl annähernd im Sinn der Sprangerschen Lebensformen zu konzipieren[55].

In einer Arbeit über das Unbewußte und die Religion interessiert besonders die im Wesen des Menschen begründete *religiöse* Einstellung. Sie gehört als solche zunächst in den Bereich des Unbewußten und ist insofern eine „irrationale Form" (16, 43). Sie kann aber nach und nach bewußt und reflex werden, bzw. neben der unbewußten kann sich eine bewußte Einstellung bilden oder auch schon vorgängig zu der unbewußten Einstellung vorhanden sein. Die unbewußte hat gegenüber der bewußten Einstellung einen kompensatorischen Charakter[56]. Die bewußten Einstellungen sind, wie es scheint, eher der Gefahr des Zusammenbruches ausgesetzt. Solche Zusammenbrüche liegen für das Gebiet der Religionspsychologie z. B. vor in den Phä-

Intuierenden und läßt offen, ob noch andere rein psychologische Einstellungen aufgewiesen werden können.

[51] Das gilt jedenfalls von den Reaktionen, soweit sie auf überlegten Entscheidungen beruhen. Anders liegt die Sache im Vorgang der rein erkenntnismäßigen Apperzeption. Im Akt der Apperzeption dürfte es so sein, wie Jung es formuliert: daß eine schon vorhandene und bereitgestellte Kombination von Inhalten im neuen Inhalt „unfehlbar" die zugehörigen und passenden Momente hervorhebt (Psychologische Typen, 616).

[52] Vgl. dazu *L. Gilen,* Das Gewissen bei Jugendlichen (Göttingen 1956) 74–80: Gewissensphänomene und Gesinnung.

[53] Vgl. *H. Hörmann,* Zum Problem der psychischen Starrheit (Rigidität), in: Ztschr. f. experimentelle u. angewandte Psychologie 3 (1956) 662–683. — *R. Bergler,* Psychologie stereotyper Systeme (Bern–Stuttgart 1966).

[54] *C. G. Jung,* Ziele der Psychotherapie, Ges. Werke, 16, 42 f.

[55] *E. Spranger,* Lebensformen (Halle [3]1922) 211–248: Der religiöse Mensch.

[56] Über diese Ausgleichsfunktion des Unbewußten vgl. auch Jung, Psychologische Typen 604 ff.; ferner für den Bereich der religiösen Vorstellungen aus der Apokalypse: Antwort auf Hiob, Ges. Werke, 11, 479.

nomenen der Wandlung und der Bekehrung[57], die aber naturgemäß in ihrer Komplexität und geschichtlichen Entwicklung nicht etwa adäquat durch die Kategorie derartiger Zusammenbrüche bewußter Einstellungen erklärt werden können. In solchen Zusammenbrüchen wird der Mensch nach Jung auf das kollektive Unbewußte zurückgeworfen, „das nunmehr die Führung übernimmt"[58]. Möglicherweise dringen jetzt religiöse Gehalte, die bisher unbewußt — „unbewußt" bedeutet noch keinen Gegensatz zu „psychischer Realität" — waren, aus diesem kollektiven Unbewußten in das persönliche Bewußtsein ein. Nun entsteht das für die Lebensbewältigung des Menschen entscheidende Problem, wie er auf dieses Eindringen des kollektiven Unbewußten reagieren wird. Eine in sich vielleicht noch nicht determinierte Art von Reaktion ist unausweichlich, weil diese (evtl. auch religiösen) Inhalte das Bewußtsein „mit ihrer beinahe unheimlichen Überzeugungskraft erfüllen" (7, 179). Im Idealfall wird der Mensch zu einem kritischen Verständnis dieser neuen Inhalte vordringen. Dabei hängt dieses kritische Verständnis wesentlich davon ab, ob den religiösen Gehalten nur eine psychische oder auch eine extramentale Existenz oder Realität zugeschrieben oder ob diese Frage im Sinne eines agnostizistischen „Ignoramus et ignorabimus" beantwortet wird. Der Mensch kann aber auch von diesen Inhalten überwältigt werden, und das bedeutet nach Jung Paranoia oder Schizophrenie. Ob diese Überwältigung, wenn sie von religiösen Inhalten ausgeht, auch notwendig zu psychotischen Erkrankungen führt, ist eine Frage, die Jung sich, soweit wir sehen, nicht explizit gestellt hat. Man darf aber bei dieser Fragestellung jedenfalls nicht vergessen, daß die Religion nach ihm „nicht nur kein Feind des Kranken, sondern sogar ein *psychisches Heilsystem* ist"[59]. Das Individuum kann diese Inhalte aber auch ablehnen und so „auf regressivem Wege seine Persona wiederherstellen" (7, 180): Auf diesem Wege kann sich ein religiöser Infantilismus herausbilden, der eine Reihe religionspsychologischer und auch pastoraltheologischer Fragen aufwirft: in seinem religiösen Leben kehrt der Mensch auf eine frühere Entwicklungsstufe seiner Persönlichkeit zurück. Es mag aber auch sein, daß man die vom Unbewußten eindringenden Inhalte „bloß glaubt" und damit „zum prophetenhaften Sonderling und einem infantilen Menschen wird" (ebd. 179).

Hier ist die kritische Frage zu stellen, wieweit dieser von Jung behauptete Zusammenhang zwischen „bloßem Glauben", prophetenhafter Absonderung sowie Infantilismus der Entwicklung oder Re-

[57] *W. Gruehn,* Die Frömmigkeit unserer Gegenwart (Münster 1956) 40–106, 163–176 (Die Wandlung des Ich und die Einstellung) 212–237.

[58] *C. G. Jung,* Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Ges. Werke, 7, 179.

[59] *C. G. Jung,* Allgemeine Probleme der Psychotherapie, Ges. Werke, 16, 129.

gression wirklich besteht bzw. wie er von Jung begründet wird. Für unser Thema geht es dabei speziell um religiöse Gehalte, die aus dem kollektiven Unbewußten kommen und vielleicht auch in umgekehrter Richtung zu neuen Gestaltungen und Umformungen des kollektiven Bewußtseins führen[60]. Möglicherweise stehen wir bei diesem Einbruch religiöser Gehalte aus dem kollektiven Unbewußten phänomenologisch in der Nähe des Offenbarungsgeschehens und des Glaubens, den der Christ der göttlichen Offenbarung entgegenbringt.

III. Das Unbewußte und die Offenbarung

Wir haben daher zunächst auf den Begriff und das Faktum der Offenbarung einzugehen, wie sie von C. G. Jung vorgetragen werden. Für das Dogma der Trinität, dem Jung eine ausführliche Untersuchung gewidmet hat[61], ist zu sagen, daß es jedenfalls nicht auf philosophisch durchdachten und bewußten, sondern auf „unbewußten und archetypischen Voraussetzungen" beruht (11, 144). In diesem Sinn ist die Geschichte des Trinitätsdogmas zu erklären als „das allmähliche Hervortreten eines Archetypus, welcher die anthropomorphen Vorstellungen von Vater und Sohn, von Lebendigsein, von verschiedenen Personen usw. zu einer archetypischen, d. h. numinosen Figur anordnet, nämlich zur ‚allerheiligsten Dreifaltigkeit'" (11, 165). Auch die jahrhundertelangen Kämpfe um das Trinitätsdogma werden so psychologisch verständlich. Der Archetypus der Trias, hier auf Gott

[60] Ein analoger Vorgang, wie er hier von Jung geschildert wird, ist wohl auch anzunehmen, wenn nach den Gedanken des Modernismus und, genauer genommen, der Religionspsychologie des Modernismus, Religion eigentlich im Innern der Seele, immanent also, entsteht. Man vergleiche dazu folgende Aussagen, die für eine genauere psychologische Analyse, auch in ihrem Kontext, noch näher zu untersuchen wären: „Il va de soi que, la religion étant un fait humain, en tant du moins qu'il se réalise dans l'homme et dans l'histoire de l'humanité, ses origines sont à chercher dans l'âme humaine tout comme les origines de la morale ou celles de la science, ou celles de l'art" (A. Loisy, Simples Réflexions, a. a. O. 151). – Oder: „. . . there is a divine or at least a sub-conscious knowledge behind even our blindest instincts and appetites" (Tyrell, Through Scylla and Charybdis?, a. a. O. 172). – Ähnlich das Programma, 96: „. . . l'esperienza del divino che si compie nelle profondità più oscure della nostra coscienza conducono ad un senso speciale delle realtà soprasensibili"; vgl. auch die Seiten 97–112 über den Immanentismus, auf dessen Grundsätzen der Modernismus basiert (97). – Vgl. auch aus den Verlautbarungen *Pius X.:* „Revelatio nihil aliud esse potuit quam acquisita ab homine suae ad Deum relationis conscientia (Denz.-R. 2020; wörtlich aus Loisy, Autour d'un petit livre [Paris 1903] 195); „Religiosus igitur sensus, qui per vitalem immanentiam ex latebris subconscientiae erumpit, germen est totius religionis ac ratio pariter omnium, quae in religione quavis fuere aut sunt futura" (ebd. 2077).

[61] Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, Ges. Werke, 11, 119–218. Vgl. dort auch seine These, die für alle Dogmen und ihre Beziehung zum Unbewußten gilt: „Das Dogma ist wie ein Traum, der die spontane und autonome Tätigkeit der objektiven Psyche, des Unbewußten spiegelt" (11, 49). Zur weiteren Verdeutlichung wäre heranzuziehen Hostie, a. a. O. 229–264: Psychologie und Dogma.

bezogen[62], drängt vom Unbewußten her mit zwingender Numinosität in das Bewußtsein hinein. So entsteht die Schwierigkeit, diesen Einbruch des Unbewußten mit der Vernunftwelt des Menschen in Einklang zu bringen (11, 163). Aus dieser Schwierigkeit, in der sich schon a priori verschiedene Möglichkeiten der Lösung anbieten, und zugleich aus der Tatsache, daß die christliche Botschaft „den abendländischen Menschen psychisch revolutioniert" hat (ebd.), sind die zum Teil sehr heftigen Reaktionen der verschiedenen Parteien zu verstehen. Von höchster Bedeutung ist es, daß die Aussagen über die Trinität und die verschiedenen Reaktionen in den trinitarischen Kämpfen als Wirkung des Heiligen Geistes aufgefaßt werden: sie sind ein Beweis dafür, daß dieses Dogma nicht Ergebnis des menschlichen Intellektes ist, sondern auf eine „außerbewußte Instanz" zurückgeführt werden muß in der Weise, die oben angedeutet wurde (11, 164). In diesem Dogma spiegelt sich, wie ganz allgemein, die „spontane und autonome Tätigkeit der objektiven Psyche, des Unbewußten"[63].

Von Offenbarung kann nach Jung bei diesem immanenten Prozeß insofern die Rede sein, als sich hier ein Durchbruch des kollektiven Unbewußten, des bisher also Unbekannten, in das Bewußtsein des Menschen und damit in das Erkennbare und das Aussagbare vollzieht. Es geht dabei um „sogenannte geoffenbarte, unmittelbare Erfahrungen der „Gnosis" (11, 49)[64]. Der Mensch erlebt das „Ergriffensein von einem Archetypus", der, je nach der Stärke seines erlebten „fascinosum" in der Aussage als „dämonisch" oder „göttlich" formuliert wird (11, 165). Er erfährt „die erleuchtende Kraft, welche von der archetypischen Gestalt ausgeht" (11, 166). „Der trinitarische Archetypus ist schon im Neuen Testament am Werk" (11, 153). Die trinitarischen Segensformeln des Neuen Testamentes „beweisen zwar für die Trinität im Neuen Testament nichts; sie sind aber vorhanden und, wie die drei göttlichen Personen, deutliche Anzeichen eines aktiven Archetypus, der unter der Oberfläche operiert und somit Anlaß zu triadischen Bildungen gibt"[65].

Daß diese Aussagen Jungs über die wesentlich immanente Bildung des Trinitätsdogmas und der Dogmen überhaupt von fundamentaler

[62] Über die Bedeutung der Trias für das persönliche Leben Platons vgl. 11, 142.

[63] *C. G. Jung,* Psychologie und Religion, Ges. Werke, 11, 49.

[64] Jung nennt in diesem Zusammenhang noch andere Erfahrungen der Gnosis, z. B. Gottmensch, jungfräuliche Geburt, Unbefleckte Empfängnis. Bestand und Formen der Dogmen sind aber auch an die „unaufhörliche Zusammenarbeit vieler Geister und vieler Jahrhunderte" gebunden. Dabei wäre, innerhalb der Gedanken Jungs, die Frage aufzuwerfen, wieweit diese Zusammenarbeit der Geister und der Jahrhunderte wieder auf das kollektive Unbewußte zurückzuführen ist. Vgl. seinen Artikel über Tiefenpsychologie im SchwLexPäd, besonders was dort über die Tätigkeit des kollektiven Unbewußten gesagt wird (2, 773).

[65] Wieweit diese Meinungen Jungs vor einer exegetischen Kritik Bestand haben, kann in einer religionspsychologischen Arbeit nicht geprüft werden. Ebenso gehört die Frage nach der pragmatischen Bedeutung der Trinität nicht zu unserem Thema. Was Jung weiter über die Beurteilung der Trinitätsspekulation durch Theologen, ihre Stellung zur Gottheit Christi und die Verlegenheit mancher Theologen gegenüber der Rolle des Heiligen Geistes innerhalb und außerhalb der Trinität sagt, mag man bei ihm selber nachlesen: 11, 166.

theologischer Bedeutung sind, braucht hier nur am Rande vermerkt zu werden. Religionspsychologisch ist bei dieser Hypothese von der unbewußten und umfassenden Wirkung der Archetypen zu fragen, wie sie verifiziert werden kann[66] oder ob sie, jenseits aller empirischen Forschung, innerhalb deren Jung sich prinzipiell halten möchte, nicht doch eine Deutung metaphysischen Charakters darstellt, über die „der Psychologe nichts auszumachen hat" (11, 164). Wenn das Dogma der Trinität in dieser Weise als ein immanenter Durchbruch des Unbewußten in das Bewußtsein und als Wirkung eines im kollektiven Unbewußten verankerten Archetypus zu erklären ist, kann von einer Offenbarung im gewöhnlichen theologischen Sinn nicht mehr gesprochen werden. Hier liegt nicht mehr eine locutio Dei vor (falls nicht das Unbewußte mit Gott identifiziert wird, eine Frage, über die noch einiges zu sagen ist), sondern ein überwältigender Einbruch des Archetypus Trias aus dem kollektiven Unbewußten in das Bewußtsein des Menschen bzw. der Menschengruppe, die in ihrer Zusammenarbeit und im Laufe vieler Jahrhunderte[67] die christliche Botschaft in die Welt gebracht und in ihr weiter getragen haben.

Bedeutend näher steht dagegen diese Auffassung Jungs von dem Werden des Dogmas und der Religion überhaupt dem Offenbarungsbegriff, wie er von manchen modernistischen Autoren konzipiert wurde. Auch nach dieser Theorie handelt es sich, wie bei Jung, im Offenbarungsgeschehen um einen immanenten Prozeß, der infolgedessen eine von außen kommende Einflußnahme, ein „Sprechen Gottes" zum Menschen nicht voraussetzt, sondern eher ausschließt. Wenn von modernistischen Autoren Offenbarung mit Bewußtsein bzw. Bewußtwerden identifiziert wird[68], so liegt hier eine deutliche Parallele zu den Gedanken Jungs vor, die oben dargestellt wurden. Der Vorgang der Offenbarung wird aber bei diesen Autoren, im Unterschied zu Jung, nicht auf die Vermittlung von Archetypen (etwa der Trinität oder eines Gottes- und Menschensohnes) zurückgeführt. In der Erklärung des Offenbarungsgeschehens kommt bei den Modernisten dem „sensus religiosus" eine konstitutive Bedeutung zu. Von der Wis-

[66] In Wirklichkeit bringt Jung für diese Hypothese keine empirischen Beweise. Aber auch für seine auf geschichtlichen und biographischen Fakten oder auf Studien alter Mythologien beruhenden Interpretationen bietet er kaum genügende Begründungen. Er hat sich vielmehr von intuitiven Einsichten leiten lassen, gegenüber denen vielleicht doch die Bemerkung Geltung hat, die Eysenck an die Adresse von Neo-Freudianern und „Crypto-Jungianern" richtet: they „scorn the pedestrian methods of scientific verification (and) base their conclusion on very small biased samples and whose alleged ‚facts' are themselves only interpretations according to very dubious canons of evidence" (*H. J. Eysenck*, The Scientific Study of Personality [London 1958] 16). [67] Vgl. Anm. 64.

[68] Vgl. Anm. 60. – Dazu auch Tyrell, Scylla and Charybdis, 264–307: Revelation. In diesem Sinn schreibt er: „Revelation cannot be put into us from outside; it can be occasioned, but it can not be caused, by instruction" (306).

senschaft her gesehen, könnte das Studium dieses sensus sowohl seinem seelischen Sein wie auch seiner Dynamik nach naturgemäß der Gegenstand religionspsychologischer Forschungen werden, ebensogut wie die religiösen Archetypen, die von Jung postuliert werden. Ob aber der Weg empirischer Erforschung dieses sensus religiosus überhaupt gangbar ist, erscheint uns mehr als zweifelhaft. Eher könnte man versuchen, in empirischen Arbeiten, besonders durch Analysen des Materials, das unter dieser Rücksicht psychotherapeutische Behandlung bereitstellt[69], die religiösen Archetypen Jungs, ihre Existenz und ihre Dynamik weiter aufzuhellen. Eine andere Möglichkeit, hier weiterzukommen, hat Jung in seiner Lehre der Archetypen durch umfassendes Studium der Mythologien auch weit auseinanderliegender Völker und Kulturen und anderer religionsgeschichtlicher Quellen sowie der Alchemie mit ihren gedanklichen Hintergründen gezeigt[70].

Die Aussagen modernistischer Autoren werden diesen Forderungen wissenschaftlicher Methode[71] nicht gerecht; sie kommen über das Niveau bloßer Postulate oder nicht verifizierter Hypothesen kaum hinaus und können deshalb für eine allgemeine Religionspsychologie nicht viel beitragen. Auch die Frage nach eventuellen Parallelen zwischen dem sensus religiosus und den Archetypen Jungs kann deshalb nur fragmentarisch beantwortet werden. Man kann darauf hinweisen, daß Offenbarung sich nach den Gedanken des Modernismus nur im sensus religiosus vollzieht; daß in ihm Gott selber sich dem Menschen stellt; daß Religion überhaupt und auch Religionen in ihrer Vielfalt reine Explikationen dieses sensus sind; daß diesem Sinn, ebenso wie den Archetypen Jungs, eine starke Dynamik auf religiöse Entwicklung innewohnt. Er entsteht aus dem Bedürfnis des Göttlichen, und auch seine Entfaltungen sind auf dieses immanente und weiterdrängende Bedürfnis des Göttlichen zurückzuführen[72]. Jung hat sich dagegen an vielen Stellen seiner Werke, am ausführlichsten in seinem Buche über die Wurzeln des Bewußtseins[73] um eine Klärung des Begriffes Archetypus bemüht. Das schließt nicht aus, daß diesem Begriff (dieser „Hilfsvorstellung") noch eine Reihe von Schwierigkeiten innewohnt[74], die auch in einer religionspsychologischen Untersuchung nicht übersehen werden dürfen. Für die religiöse Entwicklung eines Menschen

[69] Vgl. S. 490.
[70] *C. G. Jung,* Psychologie und Alchemie (Zürich 1944, ²1952).
[71] Vgl. Anm. 66.
[72] Vgl. die nicht nur im Urteil Gentiles gültige Zusammenfassung aus Pascendi (Denz.-R. 2074–2078); vgl. auch Programma dei Modernisti, 98.
[73] *C. G. Jung,* Von den Wurzeln des Bewußtseins, a. a. O.
[74] Vgl. dazu Hostie, a. a. O. 62–87, wo der Verf. auch auf die geschichtliche Entwicklung dieses Begriffes bei C. G. Jung eingeht. – Vgl. ferner *B. Wingenfeld,* Die Archetypen der Selbstwerdung bei Carl Gustav Jung (Pfullendorf 1955); *J. Jacobi,* Komplex, Archetypus, Symbol (Zürich 1957).

— und ebenso für seine eventuelle Trennung von Religion, Kirche und Konfession[75] — ist es von einer, psychologisch gesehen, fundamentalen Bedeutung, „daß die religiösen Ideen in der psychologischen Wirklichkeit keineswegs bloß auf Tradition und Glauben beruhen, sondern sich von den Archetypen herleiten, deren ‚sorgfältige Beachtung' (religere!) das Wesen der Religion ausmacht"[76]. Dabei wird hier Religion von Jung wohl im subjektiven Sinn genommen, etwa als religiöse Einstellung mit ihrer psychischen Dynamik, von der oben die Rede war. Aber auch für die Religion in einem mehr objektiven Sinn, die „im heutigen Bewußtsein noch wesentlich Konfession bedeutet, mithin also ein kollektiv anerkanntes System kodifizierter und in dogmatische Sätze abgezogener religiöser Aussagen"[77] gilt diese Beziehung zum kollektiven Unbewußten, weil „ihre Symbole die ursprünglich wirksamen Archetypen ausdrücken"[78].

Für Jung selber ist zwar das Vorhandensein und auch das Wirken der Archetypen leicht zu erweisen, ihre Phänomenologie bringt aber doch „recht schwierige Fragestellungen" mit sich[79]. Erkenntnistheoretisch erhebt sich bei diesen Erörterungen Jungs das Problem, ob eine „Phänomenologie" der Archetypen, wie er sie in seinem Buche über die Wurzeln des Bewußtseins angehen will, überhaupt möglich ist; denn Archetypen gehören an und für sich in den Bereich des kollektiven Unbewußten, von dem aus sie in das persönliche oder auch in das kollektive Bewußtsein hineinwirken. Vermutlich wird aber hier der Ausdruck „Phänomenologie" der Archetypen mehr auf die, nach Jung, in der Erscheinung festzustellenden Auswirkungen der Archetypen und nicht auf die Beschreibung und Analyse ihres seelischen bzw. geistigen Seins bezogen. Dieser Gedanke legt sich auch nahe, wenn Jung die Archetypen als die energetischen „Dominanten des Unbewußten" bezeichnet, als „eine Art psychischer Organe (und) dynamischer (Trieb-)Komplexe, welche das seelische Leben in höchstem Maße determinieren"[80]. Auf das religiöse Leben und auf die Beziehung des Unbewußten zur Religion angewandt, werden wir auch hier sagen müssen, daß die Archetypen als Dominanten des Unbewußten nicht nur die Religion des einzelnen, sondern auch das Glaubensleben der Konfessionen und die formulierten Dogmen weitgehend bestimmen. Dabei sei noch einmal daran erinnert, daß, speziell für die katholische Lebensform, das kollektive Unbewußte durch das Dogma ersetzt wird: „Das Leben des kollektiven Unbewußten ist fast restlos in den dogmatischen, archetypischen Vorstellungen aufgefangen und fließt als gebändigter Strom in der Symbolik des Credo und des Rituals. Sein Leben offenbart sich in der Innerlichkeit der katholischen Seele."[81]

Die Schwierigkeiten in der Bestimmung von Phänomenologie der Archetypen, soweit sie unser Thema über das Unbewußte und die Religion berühren, werden sehr deutlich, wenn wir die Frage nach der Göttlichkeit der Offenbarung, nach dem göttlichen Ursprung oder Charakter der Offenbarung stellen. Es geht also um den Vorgang, in dem Gott selber im Menschen unmittelbar und immanent erfahren oder durch Christus als den Künder der „ursprünglichen irrationalen Christusbotschaft" (11, 318) und durch das Christentum mittelbar an den Menschen

[75] Jung 1954, 588. [76] Ebd. [77] Ebd.
[78] Vgl. Anm. 75. [79] Ebd. X.
[80] *C. G. Jung,* Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol (11, 559).
[81] Jung, von den Wurzeln des Bewußtseins, a. a. O. 15.

herangetragen wird. Auch diese mittelbare Offenbarung muß, nach den Gedanken Jungs, notwendigerweise einen Durchbruch aus dem kollektiven Unbewußten in das individuelle Bewußtsein implizieren. Und gerade durch diesen Einbruch in das individuelle Bewußtsein wird die Tatsache verständlich, daß die christliche Botschaft den abendländischen Menschen „psychisch [so] revolutioniert" hat. Denn es geht bei dieser Botschaft doch, jedenfalls „nach Ausweis der Evangelien und insbesondere der Paulinischen Briefe (um) das wirkliche und wahrhaftige Erscheinen des Gottmenschen in der menschlichen Alltäglichkeit, begleitet von all den Wunderzeichen, die eines Gottessohnes würdig sind" (11, 163). Nach der „Vermutung" Jungs[82] stehen wir bei Christus vor einer jener seltenen Persönlichkeiten, in denen „das Unbewußte bzw. ein Archetypus einen Menschen völlig in Besitz nimmt und sein Schicksal bis ins kleinste determiniert" (11, 439). Das Leben Jesu ist zwar „in hohem Grade Mythus", was aber nach Jung nichts gegen seine Tatsächlichkeit beweist: gerade in diesem mythischen Zuge ist die „menschliche Allgemeingültigkeit" dieses Lebens ausgedrückt. Von hohem psychologischem – und im Beispiel Christi: religionspsychologischem – Interesse ist, daß dieser Archetypus sich nicht nur psychisch im Individuum, „sondern auch außerhalb desselben objektiv erfüllt" (ebd.): eine Aussage, für die man gern noch vertiefte Begründungen sehen möchte. Wenn der Archetypus einen Menschen so völlig in Besitz genommen hat, wie es für Christus von Jung angenommen wird, können auch außerhalb des Individuums Erscheinungen auftreten, die als Manifestationen dieses Archetypus zu begreifen sind[83]. Daraus würde dann verständlich, daß „das Christusleben gerade so ist, wie es sein muß, wenn es das Leben eines Gottes und eines Menschen zugleich ist"[84]. In der Theorie Jungs vom kollektiven Unbewußten und der Beziehung, in der die diesem Unbewußten innewohnenden und aus ihm herausdrängenden Archetypen stehen (ihrem „Mutterboden"), wird seine Konzeption verständlich – sagen wir auch hier: psychologisch verständlich –, daß „schon auf sehr früher Stufe der wirkliche Mensch Jesus hinter den Emotionen und Projektionen seiner näheren und weiteren Umgebung verschwindet" (11, 168). Er wird auf der Grundlage vorliegender seelischer Bereitschaftssysteme zu einer kollektiven Erlösergestalt[85], wie das zeitgenössische Unbewußte sie erwartete (ebd.).

Wir kommen auf unsere Frage zurück, wieso in einer derartigen Konzeption der Offenbarung als eines Durchbruches der Archetypen aus dem kollektiven Unbewußten in das Bewußtsein von Göttlichkeit der Offenbarung gesprochen werden kann. Ist es dann nicht vielmehr so, daß Offenbarung sich ohne diesen Anspruch der Göttlichkeit und damit auch — für das Erleben von Religion sehr bedeutsam — ohne jene Verbindlichkeit erklären läßt, die z. B. das christliche Bewußt-

---

[82] *C. G. Jung,* Antwort auf Hiob, Ges. Werke 11, 439.

[83] Über die Frage, ob die hier interpretierten Gedanken Jungs sich streng wissenschaftlich fundieren lassen, vgl. Anm. 66.

[84] *C. G. Jung,* Antwort auf Hiob, Ges. Werke, 11, 439. – Man darf den hier angewandten Gottesbegriff nicht mit den Kategorien des Christentums, etwa des Einen und Dreifaltigen Gottes identifizieren. Vielmehr wird der Gottesbegriff hier rein psychologisch, also weder theologisch noch metaphysisch genommen; es „fällt unter [ihn] jede Idee von etwas Letzhinnigem, Erstem oder Letztem, Oberstem oder Unterstem. Der jeweilige Name tut nichts zur Sache". Ebd. 488 Anm.

[85] Vgl. zu diesen Problemen und ihrer Interpretation im Sinne der Jungschen Psychologie *H. Schär,* Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte (Zürich 1950).

sein der Offenbarung zuschreibt? Es ist darauf hinzuweisen, daß auch mit dieser Konsequenz nicht jede Verbindlichkeit der Offenbarung aufgehoben wäre: es bleibt noch jene psychologische und im letzten wohl auch psychohygienische Verbindlichkeit, die auf der Grundlage der inneren Verbindung des persönlichen mit dem kollektiven Unbewußten beruht. Auch wenn man der Offenbarung (und der Religion überhaupt) nur diese psychologische Verbindlichkeit zuschreibt, bleibt die Erfahrung Jungs durchaus begreiflich, daß unter seinen Patienten jenseits der Lebensmitte „nicht ein Einziger (war), dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre" (11, 362)[86]. Der Individuationsprozeß (nach Jung) ist diesen Persönlichkeiten nicht gelungen, sie leben in einer Form „mißglückten Daseins" (Binswanger). Eine Antwort auf die Frage nach der Göttlichkeit von Offenbarung könnte innerhalb der Religionspsychologie von Jung im positiven Sinn gegeben werden, wenn dieses kollektive Unbewußte oder doch wenigstens einige seiner Archetypen mit Gott oder dem Göttlichen identifiziert werden könnten. Man könnte gegenüber dieser Antwort, die wir zunächst als eine abstrakte Möglichkeit ins Auge fassen, nicht ohne weiteres kritisch und ablehnend bemerken, sie sei eine metaphysische Aussage und verlasse den Boden der Psychologie, die doch — gerade nach den Intentionen Jungs — Erfahrungswissenschaft bleiben soll. Denn bei diesen Aussagen über das kollektive Unbewußte und seine Archetypen handelt es sich zwar um unbewußtes seelisches Sein und dessen Differenzierungen, die sich ihrem Wesen nach dem Lichte auch der Selbstbeobachtung und der bloßen Reflexion entziehen[87]. Aber auch nach den Gedanken der von F. Krueger begründeten Strukturpsychologie[88] sind jenseits der seelischen Phänomene überdauernde „Strukturen" anzunehmen, weil sonst die Phänomene selber nicht erklärt werden können. Entsprechend wird man auch für die Phänomene des religiösen Lebens, zu denen das Offenbarungsgeschehen zu rechnen ist, spezifische seelische Strukturen postulieren müssen, die solches Offenbarungsgeschehen möglich machen. Mit diesem Postulat hat man den Boden der Religionsspsychologie noch nicht verlassen. Auch die Fragen nach der ontologischen Eigenart solcher Strukturen, ob sie in der Form eines persönlichen oder auch kollektiven Unbewußten mit ihren Differenzierungen aufgefaßt werden müssen, scheint uns noch nicht in den Bereich der Religionsphilosophie oder gar der Theologie hineinzugehören, solange man sich an die methodische Forderung hält: es muß eine im Sein des Seelischen fundierte Erklärung

[86] Siehe dazu *C. G. Jung,* Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten: Die Versuche zur Befreiung der Individualität aus der Kollektivpsyche, Ges. Werke, 7, 179–188.

[87] Vgl. dazu die Arbeit von *W. Hoeres,* Sein und Reflexion (Würzburg 1956).

[88] Krueger (vgl. Anm. 27 u. 31); Wellek (vgl. Anm. 29).

gefunden werden für die Phänomene, die im Bewußtsein des Menschen aufgefunden oder ihm doch prinzipiell zugänglich gemacht werden können.

Anders liegt das Problem aber, wenn etwa eine ontologische Identität dieser Strukturen mit Gott oder dem Göttlichen als möglich oder als real gefordert wird. Dann stehen wir vor einer Frage, die das Sein in dessen letzten Zusammenhängen betrifft; also vor einer metaphysischen bzw. ontologischen Frage, über die der Psychologe als solcher keine Aussagen mehr machen kann. Jung ist diesen Fragen nicht ausgewichen, wenn man auch nicht gerade sagen kann, daß er sie mit einer Deutlichkeit beantwortet hätte, wie der Theologe und auch der Religionsphilosoph sie wünschen möchte[89]. Für Jung umfaßt der Gottesbegriff (der hier „psychologisch" genommen wird[90]) nicht nur „jede Idee eines Letzthinnigen". Er geht auch auf das Problem ein, ob und wie die Gottheit auf den Menschen wirkt und auf welchem Wege dieses Wirken Gottes erkenntnismäßig festgestellt werden kann. Das einzige Medium einer solchen Feststellung ist die „Psyche". Wir stehen aber bei diesem Erkenntnismedium vor der Tatsache, daß wir nicht feststellen können, ob diese in der Psyche erfahrenen Wirkungen von Gott oder vom Unbewußten ausgehen, d. h. „es kann nicht ausgemacht werden, ob die Gottheit und das Unbewußte zwei verschiedene Größen seien" (11, 502). Er schränkt aber dann diese Ununterscheidbarkeit der Gottheit vom Unbewußten dahin ein, daß Gott (bzw. das „Gottesbild") „genau gesprochen" nicht mit dem Unbewußten einfachhin zusammenfällt, sondern mit einem besonderen Inhalt des Unbewußten, nämlich dem Archetypus des Selbst: „Dieser ist es, von dem wir empirisch das Gottesbild nicht mehr zu trennen vermögen" (11, 503). Damit wäre unsere obige Fragestellung aus dem Bereich abstrakter Möglichkeiten in die konkrete Antwort Jungs hineingezogen: Gott oder das Gottesbild ist identisch mit dem Archetypus des Selbst, empirisch jedenfalls davon nicht mehr zu unterscheiden. Wenn Offenbarung göttlich ist, ihrem Ursprung nach, dann geht sie aus von dem Archetypus des Selbst. (Man könnte mit dem gleichen Recht auch umgekehrt vorgehen: Weil Offenbarung vom Archetypus des Selbst ausgeht, muß sie göttlich sein.)

---

[89] Man wird, im Zusammenhang mit diesen Gedanken Jungs, über die Identität zwischen Gott und kollektivem Unbewußten bzw. dem Archetypus des Selbst kaum über eine die Psychologie als solche allerdings transzendierende Konsequenz hinauskommen: daß Jung, trotz aller agnostizistischen Vorbehalte einen Pantheismus vertritt, der stark mit mystischen und gnostischen Zügen durchsetzt ist (vgl. Affemann, a. a. O. 22 f., 25, 105). – Ob der auf dem Immanentismus basierende Pantheismus mancher modernistischer Autoren (vgl. dazu Beßmer, a. a. O. 67–86) ebenfalls auf religionspsychologische Zusammenhänge und Motivierungen zurückgeführt werden muß, kann an dieser Stelle nicht näher geprüft werden. [90] Vgl. Anm. 84.

Wer aber doch eine Verschiedenheit des Gottesbildes vom Archetypus des Selbst behauptet, muß damit notwendig den Boden der Empirie verlassen, er stellt außerdem ein „arbiträres" Postulat auf (ebd.). Dieses Postulat muß aber aus Gründen zurückgewiesen werden, die im ersten Aspekt psychologisch erscheinen: es legt nämlich einen radikalen Trennungsstrich zwischen Gott und Mensch — den Trennungsstrich der göttlichen Transzendenz — „wodurch die Menschwerdung Gottes verhindert wird" (ebd.). Man mag, von den Aussagen der christlichen Offenbarung herkommend, sich fragen, wieso in dieser Transzendenz Gottes die einmal in Christus vollzogene Menschwerdung gedanklich widerspruchsvoll und unmöglich werden soll. Man muß sich aber für dieses immanente Verständnis der Menschwerdung Gottes eine Konzeption Jungs aus seinem „Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas" vor Augen halten: Die in der Psyche und im Ablauf der seelischen Entwicklung sich vollziehende Selbstverwirklichung bzw. Individuation des Menschen „bedeutet in religiös-metaphysischer Sprache die *Inkarnation* Gottes" (11, 171). In jedem einzelnen Menschen vollzieht sich also die Menschwerdung Gottes insofern und insoweit, als in ihm der Archetypus des Selbst aus dem Bereich des Unbewußten in das Bewußtsein des Menschen und sein bewußtes Leben hineingenommen und in ihm realisiert wird: das Unbewußte muß in das Bewußtsein hinein integriert werden. Damit erreicht Gott auch im Bewußtsein des Menschen jene „psychische Realität", die ihm nach Jung allein zugeschrieben werden und über die allein der Psychologe (und darüber hinaus der Mensch überhaupt) eine Aussage machen kann. An und für sich darf aber diese psychische Realität nicht auf das Individualpsychische von den Objekten des individuellen Bewußtseins beschränkt werden; sondern die kollektiv-psychischen Inhalte werden abgelöst und erfahren „ihre Konsolidierung als psychische Realitäten außerhalb der Individualpsyche[91]".

Das gilt auch für das Gottesbild und die mit dem Bilde Gottes psychologisch verbundene Frage nach der extramentalen und außerpsychischen Existenz Gottes. Wenn man mit dem Ausdruck „außerpsychische Existenz" eine Daseinsweise auch außerhalb des kollektiven Unbewußten meint, so ist nach Jung zunächst zu sagen, daß wir über eine derartige Existenz Gottes nichts ausmachen können. Hier gilt der theoretische Agnostizismus Kants. Aber Jung geht weiter als Kant und dehnt den Agnostizismus in der Frage nach der Existenz Gottes auch auf die praktische Vernunft aus[92]. Dagegen steht die

[91] Siehe auch C. G. Jung, Über die Psychologie des Unbewußten, Ges. Werke, 7, 106f. Er spricht dort von „psychischen Realitäten außerhalb der Individualpsyche" und „transsubjektiven, weitgehend autonomen psychischen Systemen". – Vgl. auch *J. Rudin,* Psychotherapie und Religion (Olten–Freiburg 1960) 132 ff.

psychische Realität Gottes für Jung jenseits aller Bezweifelbarkeit und wird von ihm immer wieder betont. Gott ist eine psychische Realität, weil er in die Psyche hineinwirkt: die Inhalte der vom Irrationalen her notwendigen psychischen Funktionen, zu denen auch der Gottesbegriff gehört[93], sind zwar keine konkreten, sondern psychische Realitäten — „Realitäten, weil es *wirksame* Dinge, d. h. *Wirklichkeiten* sind" (7, 103). Und zwar kommt der Idee Gottes nicht nur eine „subjektive" Wirklichkeit zu, die sich nur in einem einzelnen Individuum feststellen läßt. Die Gottesidee hat vielmehr eine „objektive" psychische Realität[94]: sie findet sich bei vielen, vielleicht bei allen Völkern und zu allen Zeiten. Hier liegt nach Jung ein consensus gentium vor, der naturgemäß ein religionspsychologisch und auch religionsphilosophisch wichtiges Faktum bedeutet.

Wie Gott und Gottesbegriff, so wirkt auch Offenbarung in den Menschen hinein; sie kann, wie im Christentum, das Denken ganzer Völker „revolutionieren". Sie ist also eine psychische Realität von hoher Potenz. Diese hohe Potentialität gilt auch und vielleicht noch vorgängig zu jedem Offenbarungsgeschehen (als Bedingung seiner Möglichkeit) von der Idee Gottes. Diese Idee ist als das Bild „eines übermächtigen, göttlichen Wesens überall vorhanden, wenn nicht bewußt, so doch unbewußt, denn sie ist ein Archetypus" (7, 77). Wenn eine von dieser Gottesidee her konzipierte, faktisch in ihr gründende und als Wirkung auf sie zurückgeführte Offenbarung in den Menschen eintritt, so kann sie nur als immanenter psychischer Prozeß verstanden werden; denn sie ist das Ergebnis eines in das Bewußtsein durchbrechenden Archetypus, und dieses Ergebnis konzentriert sich vielfach wieder um neue Archetypen. Die Göttlichkeit der Offen-

[92] Siehe Hostie, a. a. O. 166 f. – Aus Jung selber vgl. folgende Stellen: „Der Gottesbegriff ist...eine schlechthin notwendige psychologische Funktion irrationaler Natur, die mit der Frage nach der Existenz Gottes überhaupt nichts zu tun hat" (Über die Psychologie des Unbewußten, Ges. Werke, 7, 77). Wörtlich ebenso in der Arbeit: Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben (Zürich 1926); dort noch der Zusatz: „Denn diese letzte Frage [nach der Existenz Gottes] kann der menschliche Intellekt niemals beantworten, noch weniger kann es irgendeinen Gottesbeweis geben" (Bei Hostie a. a. O. 166). – Um diese Stellungnahmen Jungs zu verstehen, wird man sich an seine erkenntnistheoretische These erinnern müssen, die ganz allgemein für die religiösen Aussagen gilt: „Sie beziehen sich samt und sonders auf Gegenstände, die physisch nicht feststellbar sind."... sie „sind seelische Bekenntnisse, die in letzter Linie auf unbewußten, also transzendentalen Vorgängen beruhen" (Antwort an Hiob, Ges. Werke, 11, 387 f). – In dieser Richtung liegt es auch, wenn Jung einmal schreibt: „Ob Energie Gott ist oder Gott Energie, kümmert mich wenig, denn das kann ich ohnehin nicht wissen" (Wirklichkeit der Seele [Zürich 1939] 22 f.; vgl. auch Anm. 21).

[93] Über die Unterscheidung Jungs zwischen physischer Realität im subjektiven und im objektiven Sinn vgl. Hostie, a. a. O. 19.

[94] Das aus der Projektion zurückgezogene Selbst (es ist dann „nicht mehr die Meinung der anderen", sondern das „eigene Ja und Nein") bildet damit die unmittelbarste Erfahrung des Göttlichen, welche psychologisch überhaupt möglich ist (Das Wandlungssymbol der Messe, Ges. Werke, 11, 285).

barung kann keine andere sein als die des Archetypus, auf den sie ihrem Werden und ihrem Inhalte nach zurückgeht.

Der Archetypus, der hier allein in Frage kommt, ist das Selbst des Menschen[95]. Er ist die wirkliche Ganzheit, die allumfassende und transzendente psychische Realität; er konstituiert die Einheit in allen differenzierenden Inhalten des kollektiven Unbewußten. Jung schreibt ihm die höchsten Eigenschaften zu: Numinosität (die aber in gewisser Weise allen Archetypen eignet; vgl. 11, 163), Komplexität und unio oppositorum; das Selbst hat den Charakter der Inkorruptibilität und „Ewigkeit" „vermöge seiner, dem Bewußtsein vorausgehenden, unbewußten Präexistenz" (11, 289); in ihm vollzieht sich die Synthese des Ich mit dem überpersönlichen Unbewußten (16, 248), „es umgreift auch das Leben des Unbewußten" (11, 140); es „ist nicht bloß ein Begriff oder ein logisches Postulat, sondern eine seelische Wirklichkeit" (11, 171). Um Fehlinterpretationen und falsche Hypostasierungen zu vermeiden, muß man sich aber auch hier vor Augen halten, daß dieser Archetypus seinem Wesen nach eben eine *psychische*, vielleicht objektiv psychische Realität ist. Er kann deswegen in keinem Fall der Interpretation mit einem in sich und außer dem Bereich des Psychischen existierenden Unfaßbaren und Unbeschreibbaren, etwa mit dem Deus absconditus und incomprehensibilis christlicher und biblischer Theologie identisch gesetzt werden. Es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß Jung über das Selbst und das kollektive Unbewußte auch „antinomische" (11, 287 A.), um nicht zu sagen: widersprüchliche Aussagen macht, die nur schwer im Sinne einer nichtontologischen, sondern einer rein psychologischen Realität verstanden werden können.

Auf diesen Archetypus des Selbst und seine Gottähnlichkeit ist näher einzugehen. Dieser Darstellung sind allerdings dadurch Grenzen gesetzt, daß die Erkenntnis des Selbst nur in beschränktem Maße möglich ist. Man kann nach Jung sehr wohl aussagen, daß Bewußt und Unbewußt „sich gegenseitig zu einem Ganzen ergänzen, zum *Selbst*"; daß dieses „Selbst eine dem bewußten Ich übergeordnete Größe ist"[96]. Aber gerade weil das Selbst wesentlich unbewußt ist und das Ich nur in sich begreift und nicht mit ihm identisch werden kann, vermögen wir uns prinzipiell nicht „klarzumachen, was wir als Selbst sind, denn zu dieser Operation müßte der Teil das Ganze begreifen können". Für uns ist auch „eine nur annähernde Bewußtheit des Selbst (nicht) zu erreichen", weil zur Totalität des Selbst „eine unbestimmte und unbestimmbare Menge von Unbewußtem", eine nicht greifbare Region des Unbewußten gehört, das sich unserer Bewußtheit und

[95] *C. G. Jung*, die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Ges. Werke, 7, 195 f. [96] Ebd. 196.

damit auch der erkennenden Reflexion und dem Zugang der Ratio entzieht. Wir stehen also für unsere Erkenntnis des Selbst vor einem prinzipiell unüberwindbaren Agnostizismus.

Die erkenntnistheoretische Begründung, die Jung hier anführt, ist sehr zu beachten. Es gilt das oben zitierte erkenntnistheoretische Prinzip: Der Teil kann nicht das Ganze begreifen. Zweifellos müßte dieses Prinzip noch einer erkenntniskritischen Betrachtung, Verifizierung und Eingrenzung unterzogen werden, die wiederum die Grenzen einer empirischen Psychologie übersteigen würde. Dabei wären auch die Möglichkeiten analoger (nach Jung vielleicht besser: symbolhafter[97]) Erkenntnisse ins Auge zu fassen. Auch an die Frage der Möglichkeit der schon seit dem Altertum geforderten „Selbsterkenntnis" und der Welterfassung (der Mensch ist nur ein Teil des Kosmos) wäre zu erinnern. Dabei wird das Selbst in der Formulierung von Delphi sicher nicht im Sinn der Jungschen Totalität genommen. Diese Selbsterkenntnis wird aber doch faktisch vom Geist des Menschen vollzogen: ein allerdings ontisch höchster *Teil* des Menschen soll in der Lage sein, diesen Anthropos in seiner *Ganzheit* zu erkennen, auch dort, wo diese Ganzheit sich erst nach und nach dem Blicke erschließt. Es steht aber außer Zweifel, daß derartige erkenntniskritische Erörterungen, so bedeutsam sie für die Position Jungs wären, den Rahmen psychologischer Erörterungen weit hinter sich lassen müßten.

Auch Jung selber hat sich Gedanken über die erkenntniskritischen und wissenschaftstheoretischen Schwächen seiner Konzeption des „Selbst" gemacht. Wir kennen nach ihm nur einen Teilinhalt des Selbst, nämlich das Ich des Menschen, und die oben herangezogene Forderung der Selbsterkenntnis kann sich, im Sinn der Jungschen Psychologie, nur auf diese Icherkenntnis beziehen. Für das Verhältnis des Ich als etwas Rationalem zum Selbst als etwas Irrationalem kommt „die psychologische Konstatierung zu ihrem äußersten Ende", wenn sie feststellt: „Das individuierte Ich empfindet sich als Objekt eines unbekannten und übergeordneten Subjektes" (7, 263). Wie ist aber dieses unbekannte und übergeordnete Subjekt zu fassen? Als Gott? Oder als transzendentales Subjekt? Als universale Energie und Libido im Sinne Jungs? Oder nach Art eines subsistierenden und allwirkenden intellectus agens arabischer Philosophen? Oder als allumfassende Entelechie in einem an Driesch angenäherten Sinn? Oder ist es das „Selbst", das identisch ist mit dem Gottesbild, für dessen Unabhängigkeit und Übermacht wir „den Begriff eines Gottes gebrauchen" können (7, 261)[98].

Jung schließt an diese hier angeführten und interpretierten Gedanken aus seinem Werke über „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten" Überlegungen einer kritischen Selbstreflexion an, die das Problematische seiner Lehre vom Archetypus des Selbst zeigen. „Die Idee des Selbst ist, so meint er, an und für sich bereits ein transzendentales Postulat, das sich zwar psychologisch recht-

[97] Dazu wären aus den Arbeiten Jungs zu vergleichen: Symbolik des Geistes Zürich 1948); ferner: Das Wandlungssymbol der Messe, Ges. Werke, 11, 219–323.
[98] Man vergleiche auch die oben S. 504 genannten Eigenschaften des Selbst.

fertigen, aber wissenschaftlich nicht beweisen läßt" (7, 263). Dieses Postulat hat zum mindesten den Wert einer „Hypothese", wie auch das Atommodell des Physikers. Die Vorstellung des Selbst als „etwas übermächtig Lebendiges" ist ihm zweifellos „ein Bild, aber eines, in dem wir noch enthalten sind". Jung ist sich also darüber klar, daß er mit dieser Hypothese „einen Schritt über die Wissenschaft hinaus" tut. Aber der Schritt ist keine reine Willkür; er ist „ein unbedingtes Erfordernis". Denn ohne diese Hypothese könnte er die in der Empirie vorliegenden psychischen Prozesse (des Werdens einer Mana-Persönlichkeit und wohl überhaupt einer Persönlichkeit) nicht in einer für die sprachliche Formulierung genügenden Weise gegenständlich und faßbar machen.

In seiner „Antwort auf Hiob" macht Jung einmal — nicht ohne Affekt[99] — darauf aufmerksam, daß man in der Religionspsychologie „zwei scharf zu trennende Gebiete" unterscheiden müsse: die Psychologie des religiösen Menschen und die Psychologie der Religion bzw. der religiösen Inhalte (11, 498). Seine eigene Religionspsychologie bezieht sich vorwiegend auf dieses letzte Gebiet, die religiösen Inhalte (das gleiche müßte man auch von der Religionspsychologie modernistischer Autoren sagen, soweit sie aus ihren Publikationen ersichtlich wird). Diese religiösen Inhalte, zu denen zweifellos die Dogmen der katholischen Kirche gehören, beruhen weitgehend, wenn nicht ausnahmslos, auf den „Präformationen", Bedürfnissen, Erwartungen und Wirkungen des kollektiven Unbewußten und seiner Archetypen. Dabei beziehen diese Erwartungen und Wirkungen (evtl. „einer göttlichen Intervention") sich nicht nur auf die Individualpsyche, sondern auch auf die Masse und ihre Kollektivpsyche[100]. Eine systematische und auch wissenschaftstheoretische Unterbauung dieser beiden Gebiete von Religionspsychologie und ihrer Beziehungen zueinander hat Jung selber nicht gegeben, sie hätte seiner Mentalität auch nicht gelegen. Die Religionspsychologie Jungs könnte man auch bezeichnen als eine Psychologie der religiösen Archetypen, die von einer Typologie des religiösen Menschen sicher unterschieden werden muß. Ob sich eine Typologie des religiösen Menschen auch nach der Dominanz eines bestimmten religiösen Archetypus aufstellen und begründen läßt, ist eine Frage, die hier offengelassen werden muß.

[99] Er spricht dort (S. 497) von der oft an ihn gerichteten Frage, ob er an die Existenz Gottes glaube oder nicht, und von der Sorge, man könne ihn „viel allgemeiner, als ich ahne, für einen ‚Psychologisten' halten". Dieser Irrtum beruht, wie er meint, darauf, daß er die Psyche für wirklich halte. Zu der Frage nach seinem Glauben an die Existenz Gottes äußert er sich mit großer Deutlichkeit: „Gott ist eine offenkundige psychische und nichtphysische Tatsache, d. h., sie ist nur psychisch, nicht aber physisch feststellbar." Hier wäre noch einmal an das Problem einer Möglichkeit von Erkenntnissen zu erinnern, die weder psychisch noch physisch, sondern auf anderen Wegen zu begründen sind.

[100] Antwort auf Hiob, Ges. Werke, 11, 499.

Gemeinsame Sinnbezüge mystischen, idealistischen und existentialontologischen Denkens

Von Winfried Weier

Neben den großen antik-mittelalterlichen Transzendenzphilosophien und den neuzeitlichen immanentistischen Systemen gibt es einen philosophischen Standort, der sich sozusagen zwischen Transzendentismus und Immanentismus bewegen will, indem er gleicherweise die Transzendenz aus der Immanenz wie die Immanenz aus der Transzendenz zu verstehen sucht. Eine solche Position zwischen Immanenz und Transzendenz nehmen in näher zu bestimmendem Sinne die Mystik eines *Angelus Silesius*, wie sie von *A. von Franckenberg*, *J. Böhme*, *V. Weigel*, *D. Czepko* und anderen inspiriert ist, der Idealismus *Hegels* und die Existentialontologie *Martin Heideggers* ein, wenn auch die Ansätze ihres Denkens grundverschiedene sind. Während Angelus Silesius von der mittelalterlichen Transzendenzphilosophie herkommt, geht Hegel von Kants transzendentalem Denken aus, und Heidegger will in seinem Versuch, in den Sinnkonstitutionen des Subjekts nicht ein transzendentales Subjekt, sondern den Seinssinn selbst sich entwerfen zu sehen, wiederum über dieses hinausgehen und zur Ontologie vorstoßen. Die Grundverschiedenheit dieser Ansätze ist bekannt, und diese herauszustellen dürfte weniger versprechen als eine Untersuchung des Problems, ob in der Heterogenität dieses Denkens nicht auch gemeinsame Sinnbezüge hervortreten.

J. van der Meulen hat sich bereits eingehend um einen Vergleich Hegelschen und Heideggerschen Denkens bemüht[1]. Doch bedarf die Beziehung idealistischen und existentialontologischen Denkens zur Mystik noch sehr der Erhellung. *W. Dilthey* hat im Anschluß an die Elegie „Eleusis" eine romantisch-mystische Periode Hegels herauszustellen gesucht[2], wie sie *G. della Volpe* noch eingehender nachgezeichnet hat[3]. *H. Leisegang* will Hegels mystische Interessen vom Neuplatonismus des Proklos, Pseudo-Dionysius und Eriugena her erklären[4]. Gleichwohl will *Th. Haering* bestreiten, daß tatsächlich Beziehungen von Hegel zur Mystik verlaufen[5].

[1] Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch. Monographien zur philos. Forsch., XIII (Meisenheim/Gl. 1953).
[2] Ges. Schriften, Bd. IV, Die Jugendgeschichte Hegels (Stuttgart 1959).
[3] Le origini e la formazione della Hegeliana, Bd. 1, Hegel romantico e mistico (Firenze 1929).
[4] Denkformen (Berlin und Leipzig 1928) 136 ff, 175 ff., 432 ff.
[5] Hegel. Sein Wollen und sein Werk (Aalen: Scientia 1963).

Die folgende Untersuchung will daher fragen, ob gemeinsame Sinnbezüge im Vorfelde mystischen, idealistischen und existentialontologischen Denkens bestehen und ob in der Heterogenität dieser Denkansätze gemeinsamer Sinn Ausdruck finden kann.

I

Wir gehen von einer Gegenüberstellung mystischen und idealistischen Denkens aus, um vor diesem Hintergrund sodann das existentialontologische Denken mit dem mystischen zu vergleichen.

Fichte und Schelling hatten versucht, die Transzendenz in den Kreis des Transzendentalen hineinzuziehen, vermochten aber nicht zu erklären, wie das Eine in das Andere, das Nicht-Ich in das Ich, das Reale in das Ideale, das Objektive in das Subjektive, die Natur in das Transzendentale, die Differenz in die Indifferenz eingehen könne, ohne darin unterzugehen und den Eigencharakter zu verlieren. Da versuchte *Hegel,* das „Fixe" der Begriffe des Transzendenten und Transzendentalen aufzulösen, die Begriffe „flüssig" werden und ineinanderfließen zu lassen: „Die Gedanken werden flüssig, indem das reine Denken, diese innere Unmittelbarkeit, sich als Moment erkennt, oder indem die reine Gewißheit seiner selbst von sich abstrahiert; — nicht sich wegläßt, auf die Seite setzt, sondern das Fixe ihres Sichselbstsetzens aufgibt, sowohl das Fixe des reinen Konkreten, welches Ich selbst im Gegensatze gegen unterschiedenen Inhalt ist, — als das Fixe von Unterschiedenen, die im Elemente des reinen Denkens gesetzt an jener Unbedingtheit des Ich Anteil haben. Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken Begriffe und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten." [6]

Es gibt kaum einen Mystiker, bei dem sich solches Flüssigwerden, Ineinanderübergehen, Selbstbewegen, ein solches Ausgespanntsein der Begriffe auf ihre Gegenbegriffe, eine solche Dialogik des Denkens besser beobachten ließe, als *Angelus Silesius*[7]. In seinem Denken findet sich ein Begriff in seinem Gegenbegriff, geht mit ihm schwanger, wird durch ihn wesenhaft bestimmt und trägt ihn so in sich. Tod wird aus Leben und Leben aus Tod wie Sterben aus Leben und Leben aus Sterben verstanden:

> Der geheime Tod
> Tod ist ein selig Ding: je kräftiger er ist,
> Je herrlicher daraus das Leben wird erkiest (I, 26)[8].

[6] Phänomenologie des Geistes, Jubiläums-Ausgabe, hrsg. von *H. Glockner* (Stuttgart 1929–1940) II, 35.

[7] Vgl. *B. v. Wiese,* Die Antithetik in den Alexandrinern des Angelus Silesius (Euphorion, 29 [1928]). *F. Linde,* Das Gegensätzliche in Johann Schefflers Lebensgefühl (Leipzig 1924). *A. Hübscher,* Barock als Gestaltung antithetischen Lebensgefühls (Euphorion, 20 [1919]).

Das Sterben macht Leben
Indem der weise Mann zu tausendmalen stirbet,
Er durch die Wahrheit selbst um tausend Leben wirbet (I. 27).
Nichts lebt ohne Sterben
Gott selber, wenn er dir will leben, muß ersterben;
Wie, denkst du, ohne Tod sein Leben zu ererben? (I, 33).

In Schefflers Alexandrinern fand bereits lebensnahe Darstellung, was Hegel mit den Worten beschreibt: „Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzte." [9] Die Idee muß Hegel daher dialektisch verstehen: „Die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen ... ab- und unterscheidet." [10] „Die Idee ist wesentlich Proceß, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie absolute Negativität und daher dialektisch ist." [11] „Die dialektische Seele" ist es daher für Hegel, „die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist; denn auf dieser Subjektivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist." [12]

Solche Dialektik war ein sehr intimes Strukturelement Scheffler-schen Denkens. Wie Leben und Tod finden sich Zeit und Ewigkeit (I, 47; III, 72), Armut und Reichtum (I, 65; V, 157), Ewigkeit und Jetzt (I, 133), Vermögen und Unvermögen (I, 45), Kleinstes und Größtes (II, 40), Riese und Kind (II, 105), Finsternis und Licht (II, 146), Himmlisches und Irdisches (III, 152), Nichts und Alles (II, 180; IV, 38; V, 197; VI, 190), Himmel und Hölle (III, 222), Haß und Liebe (III, 186), Verlust und Gewinn (IV, 132; V, 113), Wehtun und Wohltun (V, 255), Gutes und Böses (IV, 105), Inneres und Äußeres (V, 129), Verlieren und Empfangen (III, 219), Tragen und Getragenwerden (III, 12), Einsamkeit und Gemeinschaft (III, 226) ineinander und auseinander. Die These findet in ihrer Antithese zu sich und die Antithese wird sie selbst in ihrer These[13]. Das „Große" findet sich im „Kleinen" wie das „Kleine" im „Großen":

[8] Cherubinischer Wandersmann, Sämtl. poetische Werke, 3, hrsg. von *H.L.Held* (München 1949).
[9] System der Philosophie I, Bd. VIII, 189.
[10] Ebd. 427. [11] Ebd. 428. [12] Logik II, Bd. V, 342.
[13] Vgl. B. v. Wiese, a. a. O. 505: „Die Aussage A wird durch ein nicht A aufgehoben. Diese logische Entgegensetzung von A und nicht A bedient sich der formalen ästhetischen Strenge des alexandrinischen Versaufbaus. Aber das rationale Prinzip des Gegensatzes enthält zugleich in sich die Möglichkeit, ins Irrationale umzuschlagen. Die strenge Rationalität des logischen A und nicht A, des kontradiktorischen Gegensatzes wird schon im konträren Gegensatz von A und B aufgelöst. Der konträre Gegensatz liegt nicht mehr in der Sphäre des logisch Unausweichlichen, sondern hat seinen eigenen Spielraum. Er ist variabel. Völlig zerstört jedoch wird das logisch rationale Entgegensetzen, wenn das Entgegen-

Gott gibt das Groß im Kleinen
Nimm, was der Herr dir gibt, er gibt das Groß im Kleinen,
In schlechten Schlacken Gold, ob wirs zwar nicht vermeinen (IV, 14).

Das Große ist im Kleinen verborgen
Der Umkreis ist im Punkt, im Samen liegt die Frucht,
Gott in der Welt; wie klug ist, der ihn drinnen sucht (IV, 158).

Dem Kleinen ist alles Kleine groß
Kind, wachs und werde groß. Solange du noch klein,
Solange dünkt dich alls, was klein ist, groß zu sein (VI, 213).

Das Große im Kleinen
Mein Gott, wie mag das sein? Mein Geist, die Nichtigkeit,
Sehnt zu verschlingen dich, den Raum der Ewigkeit (III, 50).

Für Hegel geht das „Eine" aus sich heraus, entäußert sich, legt sich aus im „Anderen", verliert sich darin, um sich gleichzeitig darin zu finden. Das „Eine" kann nur für sich sein im Hinsein auf das „Andere". Sie heben sich und ihre Unterschiede ineinander auf, um sie ineinander zu finden, und sie finden sie ineinander, um sie ineinander aufzulösen. So heißt es: „Jedes hat das Andere seiner an ihm selbst; so ist jedes die Einheit seiner und seines Anderen." [14] „Jedes ist nur als dies Andere des Anderen; und zugleich ist die eine Bestimmung nur in Beziehung auf die andere." [15] „Das Unmittelbare ist ... in dem Anderen untergegangen, aber das Andere ist wesentlich nicht das leere Negative ..., sondern es ist das Andere des Ersten, das Negative des Unmittelbaren; also ist es bestimmt als das Vermittelte, — enthält überhaupt die Bestimmung des Ersten in sich. Das Erste ist somit wesentlich auch im Anderen aufbewahrt und erhalten." [16] „Die negative und vermittelte (sc. Bestimmung) ist ferner zugleich die vermittelnde ... Sie ist also das Andere nicht als von einem, wogegen sie gleichgültig ist, so wäre sie kein Anderes, noch eine Beziehung oder Verhältniß; — sondern das Andere an sich selbst, das Andere eines Anderen; darum schließt sie ihr eigenes Anderes in sich, und ist somit als der Widerspruch die gesetzte Dialektik ihrer selbst." [17]

Solchem Denken stand auch Angelus Silesius nahe, wenn er sagte: „Eins hält das Andere" (I, 100); „Das Ein ist in dem ‚Andern'" (I, 106); „Eins in dem Andern" (I, 150); „Alles muß wieder in Eins" (V, 1).

Eins ist im Andern
Das Ei ist in der Henn, die Henn ist in dem Ei;
Die Zwei im Eins und auch das Eines in der Zwei (IV, 162).

Für Hegel ist die Zweiheit und Vielheit nur in der Einheit zu verstehen, wie die Einheit in der Vielheit zu sich selbst findet: „Das

gesetzte als eines behauptet wird. Die logische Formel behauptet das Gegenlogische: A gleich nicht A."

[14] Logik I, Bd. IV, 163.
[15] Ebd. 548.
[16] Logik II, Bd. V, 340.
[17] Ebd. 341.

Wesen ist die Unendlichkeit als das Aufgehobenseyn aller Unterschiede ... die Selbständigkeit selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind ... Die Unterschiede sind an diesem einfachen allgemeinen Medium eben so sehr als Unterschiede; denn diese allgemeine Flüssigkeit hat ihre negative Natur nur, indem sie ein Aufheben derselben ist; aber sie kann die Unterschiede nicht aufheben, wenn sie nicht ein Bestehen haben."[18] „Die selbständigen Glieder sind für sich; dieses Fürsichseyn ist aber vielmehr ebenso unmittelbar ihre Reflexion in die Einheit, als diese Einheit die Entzweiung in die selbständigen Gestalten ist."[19] „Das Beziehen auf sich selbst ist vielmehr das Entzweien ... Diese Entzweiten sind somit an und für sich selbst, jedes ein Gegenteil — eines Anderen, so ist darin schon das Andere mit ihm zugleich ausgesprochen ... Das Sichselbstgleiche entzweit sich, heißt dann eben so sehr, es hebt sich als schon Entzweites, es hebt sich als Andersseyn auf."[20]

Man darf sicher fragen, ob solches Denken sich nicht schon in den Worten Schefflers ankündigte:

Im Eins ist alles eins
Im Eins ist alles eins: kehrt zwei zurück hinein,
So ist es wesentlich mit ihm ein einges Ein (V, 6).

Alles muß wieder in Eins
Alls kommt aus Einem her und muß in Eines ein,
Wo es nicht will gezweit und in der Vielfalt sein (V, 1).

Der Gedanke, daß die Zweiheit in die Einheit „zurückkehren" könne, wie sich die Einheit in der Zweiheit verliere und zugleich finde, führt bereits in Hegels dialektisches Denken hinein. Für Hegel läßt sich alle Zweiheit und Vielheit mitnehmen in die Gleitbahn letztlich des Einen, Absoluten. Auch für Angelus Silesius lief die Vielheit in die Einheit des Göttlichen wie die Zahlen in die Eins und der Tropfen ins Meer ein:

Gott ist in allem wie die Einheit in Zahlen
Gleich wie die Einheit ist in einer jeden Zahl,
So ist auch Gott, der Ein, in Dingen überall (V, 3).

Im Meer sind viel eins
Viel Körnlein sind ein Brot, ein Meer viel Tröpfelein;
So sind auch unser viel in Gott ein einges Ein (VI, 174).

Was Scheffler an der Lehre von der Allgegenwart Gottes besonders interessiert, ist offenbar der dialektische Gedanke des Zugleichs von Einheit und Vielheit, wie er ihn daher in der Überschrift (V, 3) hervorhebt[21].

[18] Phänomenologie des Geistes, Bd. II, 142.
[19] Ebd. 143. [20] Ebd. 134.
[21] Es könnte nun der Gedanke naheliegen, schon Bonaventura, Raymundus Lullus, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues hätten dieses dialektische Ineinander von Einheit und Vielheit, Übereinstimmung und Differenz, von Endlichem

In der gleichen dialektischen Verwobenheit, in der Hegel das „Eine" und das „Andere" betrachtet, will er auch das „Endliche" und das „Unendliche" sehen: „Das Endliche ist das Aufheben seiner selbst, es schließt seine Negation, die Unendlichkeit in sich; — die Einheit beider; aber dieß Endliche ist auch ein Negatives des Unendlichen; — Trennung beider u. s. f. —." [22] „Das Unendliche erscheint so als mit dem Endlichen nur neutralisiert, so das Subjektive mit dem Objektiven, das Denken mit dem Sein. Aber in der negativen Einheit der Idee greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Seyn, die Subjektivität über die Objektivität." [23]

In analoger Weise will Angelus Silesius das Endliche und Unendliche verstehen, wenn er endliche Zeit und unendliche Ewigkeit ineinander und auseinander zu erklären sucht:

Der Mensch ist Ewigkeit
Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse (I, 13).

Die Zeit ist Ewigkeit
Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit,
So du nur selber nicht machst einen Unterscheid (I, 47).

Die Gleichheit
Ich weiß nicht, was ich soll! Es ist mir alles ein:
Ort, Unort, Ewigkeit, Zeit, Nacht, Tag, Freud und Pein (I, 190).

Der ewge Sabbat in der Zeit
Ein Mensch, der sich in sich in Gott versammeln kann,
Der hebt schon in der Zeit den ewgen Sabbat an (III, 127).

Hegel will die Idee als „Einheit des Endlichen und Unendlichen"

---

und Unendlichem sehr wohl gekannt: vgl. die Aufsätze von *J. Stallmach, F. N. Caminiti, E. Platzeck, J. Koch* in Bd. I (1961) und Bd. IV (1964) der Mitteilungen und Forschungsbeitr. d. Cusanus-Gesellschaft. Sicher bestehende Übereinstimmungen dürfen jedoch nicht über die folgenden Unterschiede hinwegtäuschen: Das Ineinander von Einheit und Vielheit, Unendlichkeit und Endlichkeit bei Bonaventura, Meister Eckhart und Cusanus ist begründet durch jenes Teilhabedenken, welches im Unterschied zu Scheffler und Hegel keine seinshafte Vermischung zwischen dem Sein des einen, unendlichen, göttlichen Ursinnes und den teilhabenden verschiedenen geschöpflichen Dingen kannte. Teilhabe wurde nicht schon als Teilhabe am göttlichen Sein, sondern nur als Teilhabe am göttlichen Sinn verstanden. Man muß daher diese Teilhabe-Dialektik sehr wohl von jener zu unterscheiden wissen, die wie bei Scheffler und Hegel durch den im Gefolge monistischen Identitätsdenkens stehenden Gedanken eines seinshaften Ineinanders von göttlichem und geschöpflichem Sein zustande kommt. Gegen ein solches Ineinander hat sich Cusanus in Doct. ign. II, 2 ausgesprochen. Erst in einer höheren Dimension und nicht schon in sich selbst hält für Meister Eckhart und Cusanus die Verschiedenheit Einkehr in die Einheit (vgl. *J. Koch*, Nikolaus von Kues und Meister Eckhart, in: Mitteilungen u. Forschungsbeitr. d. Cusanus-Gesellschaft, IV [Mainz 1964] 167), während für Scheffler und Hegel Einheit und Verschiedenheit in ein- und demselben Wirklichkeitsbereich miteinander schwanger gehen. Doch scheint R. Lullus mit seinem Gedanken, daß die Einheit und Gleichheit in der Verschiedenheit des Geschöpflichen selbst liege (vgl. *E. Platzeck*, Von der lullschen zur cusanischen Denkform, a. a. O. 157, 160), schon dem Denken Schefflers und Hegels nahegekommen zu sein.

[22] Logik I, Bd. IV, 176. [23] System der Philosophie I, Bd. VIII, 428/9.

wie „der Seele und des Leibes" verstehen: „Die Idee kann auch als ... die Einheit ... des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs ... begriffen werden." [24]

So ist auch für Angelus Silesius die Einheit von Leib und Seele vorzügliche Darstellung dieser inneren Dialektik, in der sich das „Eine" im „Anderen" versteht:

Eines hält das Andere
Mein Geist, der trägt den Leib, der Leib, der trägt ihn wieder;
Läßt eins vom andern ab, so falln sie beide nieder (V, 236).
Eins in dem Andern
Ist meine Seel im Leib und gleich durch alle Glieder,
So sag ich recht und wohl, der Leib ist in ihr wieder (I, 150).

Wenn Angelus Silesius und Hegel darin übereinstimmen, daß sich das „Eine" und das „Andere", Zeitliches und Ewiges, Endliches und Unendliches, Einheit und Vielheit in dialektischer Weise ineinander finden und auseinander verstehen, so mußte die Anwendung dieser Grundgedanken auf das Verhältnis des Göttlichen oder Absoluten zur Welt wiederum zu gemeinsamen Vorstellungen führen: die Transzendenz mußte als eine in der Immanenz sich entfaltende und zu sich selbst findende wie die Immanenz als eine sich selbst in und aus der Transzendenz verstehende betrachtet werden.

Dabei darf jedoch ein wesentlicher Unterschied zwischen Angelus Silesius und Hegel nicht übersehen werden. Für Hegel war das Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz im Raume des Transzendentalen als die konsequente Anwendung seiner transzendentalen Logik und Dialektik gedacht, während Angelus Silesius umgekehrt von seinem mystischen Verständnis des Ineinanders und Auseinanders zwischen göttlicher Transzendenz und ichhafter Immanenz zur Dialektik fand, um seiner dialogischen Denkart entsprechend sich nun in dieser Dialektik geistig zu entfalten.

Wie das „Eine" auf das „Andere" und das „Andere" auf das „Eine", so ist nicht nur das zeitliche Sein auf das Absolute und Göttliche angewiesen, sondern auch umgekehrt braucht das Göttliche das Zeitliche zu seiner Entfaltung und Selbstfindung. So lehrt Hegel, daß Gott „nothwendig in den Proceß des Sich-von-sich-Unterscheidens, des Setzens seines Anderen eingeht, und erst durch dieß Andere und durch die erhaltende Aufhebung — nicht durch Verlassung — desselben zu sich selber kommt" [25]. „Der absolute Geist erfaßt sich als selber das Seyn setzend, als selber sein Anderes, die Natur und den endlichen Geist hervorbringend, so daß dieß Andere jeden Schein der Selbständigkeit gegen ihn verliert, vollkommen aufhört, eine Schranke für ihn zu sein, und nur als das Mittel erscheint, durch

[24] Enzyklopädie § 162, Bd. VI, 130.
[25] System der Philosophie III, Bd. X, 27.

welches der Geist zum absoluten Fürsichseyn, seines Begriffs und seiner Wirklichkeit gelangt."[26] „In dem Gesagten liegt schon, daß der Übergang der Natur zum Geiste nicht ein Übergang zu etwas durchaus Anderem, sondern nur ein Zusichselberkommen des in der Natur außer sich seienden Geistes ist."[27]

Der Grundgedanke Hegels, daß das Absolute, um zu sich selbst zu finden, auf das endliche Sein — insbesondere das des menschlichen Geistes — angewiesen sei, findet sein Analogon in dem Gedanken Schefflers, daß Gott, um er selbst zu sein und als er selbst zu wirken, meines Ichs bedürfe, welches ihm erst sein Wesen zu sich selbst führe, es „hegen" helfe, es „trage", seinen „Durst" lösche, sein „Glanz und seine Zier" sei:

Gott lebt nicht ohne mich
Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;
Werd ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben (I, 8).

Gott mag nichts ohne mich
Gott mag nicht ohne mich ein einzigs Würmlein machen;
Erhalt ichs nicht mit ihm, so muß es stracks zukrachen (I, 96).

Diese Gedanken, die Scheffler an den Anfang seines „Cherubinischen Wandersmanns" stellt, hat er im folgenden noch weiter zugespitzt:

Eins hält das Andere
Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen helf ich ihm, wie er das meine hegen (I, 100).

Das Ein ist in dem Andern
Ich bin nicht außer Gott und Gott nicht außer mir:
Ich bin sein Glanz und Licht, und er ist meine Zier (I, 106).

Es trägt und wird getragen
Das Wort, das dich und mich und alle Dinge trägt,
Wird wiederum von mir getragen und gehegt (I, 139).

Ich wie Gott, Gott wie ich
Gott ist das, was er ist; ich bin das, was ich bin;
Doch kennst du einen wohl, so kennst du mich und ihn (I, 212).

Direktesten Ausdruck finden diese Gedanken Schefflers in der Vorstellung des „Gott-Menschen", die Scheffler keineswegs ausschließlich Christus vorbehält, sondern auf jedes Ich überträgt. Der „Gott-Mensch", wie Angelus Silesius ihn versteht, ist ihm Darstellung des intimen Ineinanders und Auseinanders von göttlicher Transzendenz und menschlicher Immanenz überhaupt:

Was Gott mir, bin ich ihm
Gott ist mir Gott und Mensch, ich bin ihm Mensch und Gott,
Ich lösche seinen Durst und er hilft mir aus Not (I, 224).

Gott-Mensch
Ja denkt doch, Gott wird ich und kommt ins Elend her,
Auf daß ich komm ins Reich und möge werden er (III, 20).

[26] Ebd. 37 f. [27] Ebd. 29.

Wenn also Angelus Silesius und Hegel glauben, daß das Absolute, um bei sich selbst zu sein, sich selbst zu finden und zu sich selbst zu kommen, des Zeitlichen, Endlichen, des Ichs bedürfe, so bedeutet dies, daß Gott in der Zeit wird, sich in der Geschichte entfaltet: „Gott hat" für Hegel „zweierlei Offenbarungen, als Natur und als Geist; beide Gestaltungen Gottes sind Tempel desselben, die er erfüllt, und in denen er gegenwärtig ist. Gott ... ist ... nur als der lebendige Proceß, sein Anderes, die Welt zu setzen ...; und erst in der Einheit mit seinem Anderen, im Geist, ist Gott Subjekt." [28]

So ist auch für Angelus Silesius Gott ein in der Zeit werdender Gott, und das zeitliche Sein erfährt die ungeheuere „Wertsteigerung" [29], Stätte dieses göttlichen Werdens zu sein:

Gott wird, was er nie war
Der ungewordne Gott wird mitten in der Zeit,
Was er nie ist gewest in aller Ewigkeit (IV, 1).

Gott wird wie wir
Gott gibt dir, wie du nimmst, du selbst schenkst aus und ein,
Er wird dir wie du willst, wie nach dem Faß der Wein (V, 26).

Du selbst mußt Sonne sein
Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen
Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen (I, 115).

Wie so für Angelus Silesius und Hegel das Absolute, Göttliche zu seiner Selbstfindung auf das Zeitliche, Geschichtliche verwiesen ist, so geht in einem intimen Kreislauf auch umgekehrt das Zeitliche, Geschichtliche auf das Absolute oder Göttliche zurück: „Der wahre Schluß von einem Endlichen und Zufälligen auf ein absolut-nothwendiges Wesen" besteht für Hegel nicht darin, „daß von dem Endlichen und Zufälligen als dem zum Grunde liegenden und liegen bleibenden Seyn, sondern daß ... von einem ... sich an sich widersprechenden Seyn aus auf ein absolut Nothwendiges geschlossen, oder daß vielmehr aufgezeigt wird, das zufällige Seyn gehe an sich selbst in seinen Grund zurück, worin es sich aufhebt ... Im gewöhnlichen Schließen erscheint das Seyn des Endlichen als Grund des Absoluten; darum weil Endliches ist, ist das Absolute. Die Wahrheit aber ist, daß darum weil das Endliche der an sich selbst widersprechende Gegensatz, weil es nicht ist, das Absolute ist. In jenem Sinne lautet der Schluß des Satzes so: Das Seyn des Endlichen ist das Seyn des Absoluten." [30] „Die göttliche Idee" ist für Hegel „eben dieß, sich zu entschließen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen." [31]

[28] System der Philosophie II, Bd. IX, 48.
[29] Vgl. B. v. Wiese, a. a. O. 519: „Die Welt als Inbegriff des göttlichen Werdens erhält eine höchste Wertsteigerung. Dieser innere überrationale Widerspruch in Gott, der zugleich Identität ist, läßt sich nur in konträren Gegensätzen aussprechen." [30] Logik I, Bd. IV, 550 f. [31] System der Philosophie II, Bd. IX, 49.

Auch Angelus Silesius kannte schon jenen „widersprechenden Gegensatz" des Zugleichs von Göttlich-Absolutem und Endlich-Bedingtem im Göttlichen wie im Endlichen selbst. Deshalb ist ihm Gott zugleich Alles und Nichts (V, 197), Ruhen und Wirken (IV, 166 ?), Inbegriff alles Irdischen und steht zugleich in unerreichbarer Ferne für alles Irdische (IV, 38), ist überall und nirgends (III, 217), hat alle Namen und keinen (V, 196). Ebenso widersprüchlich ist in dem Kreislauf zwischen Gott und Ich für Scheffler das endliche Ich in der Gottheit beschlossen, wie es die Gottheit umschließt, ganz in und ganz außer Gott:

Gott ist in und um mich
Ich bin der Gottheit Faß, in welchs sie sich ergießt,
Sie ist mein tiefes Meer, das mich in sich beschließt (IV, 157).

Du mußts hinwieder sein
Gott ist dir worden Mensch; wirst du nicht wieder Gott,
So schmähst du die Geburt und höhnest seinen Tod (I, 124).

Gott ist allenthalben ganz
O Wesen, dem nichts gleich! Gott ist ganz außer mir
Und inner mir auch ganz, ganz dort und auch ganz hier (IV, 154).

Hegels Lehre war daher eine Erneuerung des zyklischen Denkens der Herakliteer, und er bemerkt in seiner „Geschichte der Philosophie": „Es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen." [32] Angelus Silesius sagt:

Die Welt muß belacht und beweint werden
Fürwahr, wer diese Welt recht nimmt in Augenschein,
Muß bald Demokritus, bald Heraklitus sein (VI, 223).

Das endliche Sein ist somit der „Tempel" oder „Thron" des Absoluten. „Natur" und „Geist" sind daher für Hegel „Tempel" Gottes, die er erfüllt und in denen er gegenwärtig ist [33]. Geschichte und Wissen, „die begriffene Geschichte", bilden ihm „die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur — aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit" [34].

Mit ähnlichen Worten hatte Angelus Silesius das „Ich" als die Stätte des göttlichen Werdens beschrieben:

Gottes Tempel und Altar
Gott opfert sich ihm selbst: ich bin in jedem Nu
Sein Tempel, sein Altar, sein Betstuhl, so ich ruh (I, 48).

Der Thron Gottes
Fragst du, mein Christ, wo Gott gesetzt hat seinen Thron?
Da, wo er dich in dir gebieret, seinen Sohn (I, 50).

[32] Geschichte der Philosophie I, Bd. XVII, 344.
[33] System der Philosophie II, Bd. IX, 48.
[34] Phänomenologie des Geistes, Bd. II, 620. Vgl. *F. Schiller,* Philosophische Briefe, Nationalausgabe, Bd. XX, Teil 1 (Weimar 1962) 125: „Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches schäumt ihm die Unendlichkeit."

Der geistliche Tempel Gottes
Die Pforten deiner Stadt, mein Gott, sind perlenfein;
Was muß doch für ein Blitz mein Geist, dein Tempel, sein (II, 79).

Der ewgen Weisheit Haus
Die ewge Weisheit baut: Ich werde der Palast,
Wenn sie in mir und ich in ihr gefunden Rast (I, 186).

Sosehr für Angelus Silesius und Hegel das Absolute, um zu sich selbst zu finden, auf das Endliche und Zeitliche angewiesen ist, geht doch alles Jeweilige in es ein. „Die Identität des Absoluten" ist für Hegel „somit dadurch die absolute, daß jeder seiner Theile selbst das Ganze oder jede Bestimmtheit die Totalität ist, d. h. daß die Bestimmtheit überhaupt ein schlechthin durchsichtiger Schein, ein in seinem Gesetztseyn verschwundener Unterschied geworden ist. Wesen, Existenz, an sich seyende Welt, Ganzes, Theile, Kraft — diese reflektierten Bestimmungen erscheinen dem Vorstellen als an und für sich geltendes, wahres Seyn; das Absolute aber ist gegen sie der Grund, in dem sie untergegangen sind." [35] „Die Identität des Absoluten ist somit dadurch die absolute, daß jeder seiner Theile selbst das Ganze oder jede Bestimmtheit die Totalität ist, d. h. daß die Bestimmtheit überhaupt ... ein in seinem Gesetztseyn verschwundener Unterschied geworden ist." [36]

Daß die Vielheit in Gott ein- und untergehe, war auch ein Gedanke Schefflers:

Im Meer sind viel eins
Viel Körnlein sind ein Brot, ein Meer viel Tröpfelein;
So sind auch unser viel in Gott ein einges Ein (VI, 174).

Das Zu-sich-selber-Kommen Gottes in der Welt betrachtet Hegel als die Zeugung des Sohnes: „Gott ... ist ... nur als der lebendige Proceß, sein Anderes, die Welt zu setzen, welches, in göttliche Form gefaßt, sein Sohn ist." [37]

Mit solchen Gedanken stand Hegel sicher im Gefolge jenes mystischen Denkens, für welches das Werden Gottes in der Welt die ständige Neugeburt seines Sohnes in der Seele des Menschen bedeutete. Gott kann für Angelus Silesius sich nur dann an die Welt verschenken und der Geburt seines Sohnes Sinn und Dauer verleihen, wenn der Mensch diese immer wieder von neuem in sich vollzieht. In diesem Ineinander von Gott und Mensch wird Gott vermenschlicht und der Mensch vergöttlicht, das heißt, die Transzendenz wird immanent und die Immanenz transzendent:

Ein Christ ist Gottes Sohn
Ich auch bin Gottes Sohn, ich sitz an seiner Hand:
Sein Geist, sein Fleisch und Blut ist ihm an mir bekannt (I, 17).

---

[35] Logik I, Bd. IV, 665. [36] Ebd.
[37] System der Philosophie II, Bd. IX, 48.

Mensch in Gott, Gott im Menschen
Wenn ich bin Gottes Sohn, wer es dann sehen kann,
Der schauet Mensch in Gott und Gott im Menschen an (II, 3).

Gott kann nicht alls allein
Gott, der die Welt gemacht und wieder kann zunichten,
Kann nicht ohn meinen Willn die Neugeburt ausrichten (III, 80).

Der Sohn Gottes wird in dir geboren
Mensch, schickst du dich dazu, so zeugt Gott seinen Sohn
All Augenblick in dir gleich wie in seinem Thron (V, 252).

In diesem werdenden und zu sich kommenden Kreislauf, in dem sich das Absolute im Zeitlichen wie das Zeitliche im Absoluten versteht, findet sich zwar das „Eine" im „Anderen", aber es kann nichts Neues hinzukommen. Immer sieht das Gleiche sich selbst in seinem Spiegel als das Gleiche. „Das sich Gleiche", lehrt Hegel, „stößt sich vielmehr von sich ab, und das sich Ungleiche setzt sich vielmehr als das sich Gleiche." [38] Und weiter heißt es: „Wird ihm (sc. dem Bewußtsein) die Gleichheit aufgezeigt, so zeigt es die Ungleichheit auf; und indem ihm diese, die es eben ausgesprochen hat, jetzt vorgehalten wird, so geht es zum Aufzeigen der Gleichheit über." [39] Der dialektische Prozeß, in dem sich stets das Gleiche im Ungleichen und das Ungleiche im Gleichen schaut, ist selbst immer der gleiche, da in ihm das Absolute zu sich selber findet.

So sah auch Angelus Silesius das Letzte in der Gleichheit einer Dialektik, in der sich Nichts und Alles ineinander finden:

Die Gleichheit schauet Gott
Wem Nichts wie Alles ist und Alles wie ein Nichts,
Der wird gewürdiget des Liebsten Angesichts (II, 169).

Indem das Absolute sich im Endlichen beschaut, ist das Endliche dessen Spiegel oder Abbild. Hegel glaubt: „Diese positive Auslegung hält so noch das Endliche vor seinem Verschwinden auf, und betrachtet es als einen Ausdruck und Abbild des Absoluten. Aber die Durchsichtigkeit des Endlichen, das nur das Absolute durch sich hindurchblicken läßt, endigt in gänzlichem Verschwinden; denn es ist nichts am Endlichen, was ihm einen Unterschied gegen das Absolute erhalten könnte; es ist Medium, das von dem, was durch es scheint, absorbiert wird." [40]

Daß die Schöpfung den in Gott dargestellten Sinn widerzuspiegeln und auszudrücken suche, war für den antik-mittelalterlichen „Exemplarismus" selbstverständlich. Auch Angelus Silesius steht in der Tradition dieses Denkens, für das die Welt das Bild Gottes ist. Doch muß man diesen Gedanken im Zusammenhang seiner Grundvorstellung sehen, daß der werdende Gott dieses Abbild zu seiner Selbstfindung

[38] Phänomenologie des Geistes, Bd. II, 129. [39] Ebd. 166.
[40] Logik I, Bd. IV, 666.

brauche, wie es weit mehr mit Hegelschem Denken als mit mittelalterlichem „Exemplarismus" in Einklang steht. Denn wenn auch für Johannes Scotus Eriugena und Bonaventura der göttliche Sinn durch die Rückstrahlung aus den dinglichen Abbildern differenziert wurde, so war er doch als Sinn in seiner Ganzheit und Totalität keineswegs auf diese Differenzierung angewiesen. Scheffler sagt:

Das Konterfei Gottes
Ich weiß Gotts Konterfei; er hat sich abgebildt
In seinen Kreaturn, wo dus erkennen wilt (IV, 164).

Nach Gott ist alles gebildet
Gott ist von Anbeginn der Bildner aller Dinge
Und auch ihr Muster selbst; drum ist ja keins geringe (V, 51).

Der Schöpfer im Geschöpfe
Die Schöpfung ist ein Buch; wers weislich lesen kann
Dem wird darin gar fein der Schöpfer kund getan (V, 86).

Indem das Ich oder das Selbstbewußtsein sich selbst entäußert, aufgibt und sich im „Anderen" verliert, um sich darin zu finden, kehrt es ein ins Absolute, Göttliche. „Der Geist" hat sich daher für Hegel gezeigt, „weder nur das Zurückziehen des Selbstbewußtseyns in seine reine Innerlichkeit zu seyn, noch die bloße Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtseyn seines Unterschiedes, sondern diese Bewegung des Selbst, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine Substanz versenkt, und eben so als Subjekt aus ihr in sich gegangen ist und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt ... Weder hat das Ich sich in der Form des Selbstbewußtseyns gegen die Form der Substantialität und Gegenständlichkeit festzuhalten, als ob es Angst vor seiner Entäußerung hätte; die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäußerung sich selbst gleich zu bleiben und als das An- und Fürsichseyende das Fürsichseyn ebenso sehr als Moment zu setzen, wie das Ansichseyn, — noch ist es ein Drittes, das die Unterschiede in den Abgrund des Absoluten zurückwirft und ihre Gleichheit in demselben ausspricht."[41]

Ähnliche Gedanken sprechen aus den folgenden Versen Schefflers:

Die Selbstvernichtigung
Nichts bringt dich über dich als die Vernichtigkeit;
Wer mehr vernichtigt ist, der hat mehr Göttlichkeit (II, 140).

Dein Kerker bist du selbst
Die Welt, die hält dich nicht, du selber bist die Welt,
Die dich in dir mit dir so stark gefangen hält (II, 85).

Die Ichheit und Verleugnung
Der Ichheit ist Gott feind, Verleugnung ist er hold,
Er schätzt sie beide so, wie du den Kot unds Gold (V, 31).

[41] Phänomenologie des Geistes, Bd. II, 616.

Der Ichheit Tod stärkt in dir Gott
So viel mein Ich in mir verschmachtet und abnimmt.
So viel des Herren Ich dafür zu Kräften kömmt (V, 126).

Wenn der Mensch Gott ist
Eh als ich noch war, da war ich Gott in Gott,
Drum kann ichs wieder sein, wenn ich nur mir bin tot (V, 233).

Wie sich also für Hegel der Geist „selbst entäußert" und sich in seine Substanz, d. h. in das Absolute, versenkt und dabei zugleich zu sich findet und sich verliert, so kann in analoger Weise für Angelus Silesius das „Ich" in seiner „Selbstvernichtigung" sich in die Gottheit verlieren und damit in sich selbst, da es, bevor es „Ich" war, als „Gott in Gott" lebte, Einkehr halten.

Überblicken wir diese gemeinsamen Sinnbezüge des Denkens bei Angelus Silesius und Hegel, so bietet sich das Ergebnis an:

Beide sind dialogische und dialektische Denker. Für beide geht ein Begriff (These) stets mit seinem Gegenbegriff (Antithese) schwanger. Er geht in diesen ein, findet darin zu sich selbst, geht aber gleichwohl nicht darin auf.

Im Grunde versuchen sie beide, die Immanenz des Zeitlichen, Endlichen, Bedingten, Zufälligen, Geschichtlichen, Jeweiligen, Welthaften, Menschlichen, Ichhaften in einer „Transzendenz" des Ewigen, Unendlichen, Unbedingten, Absoluten, Göttlichen, eben „Anderen" zu sich selbst finden zu lassen, die deshalb nicht „Transzendenz" ist und bleibt, weil sie ihrerseits sich wiederum aus der Immanenz des Zeitlichen, Endlichen, Bedingten, Zufälligen, Jeweiligen, Weltlichen, Geschichtlichen, Ichhaften versteht. In diesem Ineinander von Immanenz und Transzendenz wird ebenso die Transzendenz des Göttlichen von der Immanenz abhängig gemacht, wie die Immanenz vergöttlicht wird. Dabei wird die Relation zwischen Immanenz und Transzendenz jederzeit umkehrbar. Im Prozeß eines intimen Kreislaufs zwischen Immanenz und Transzendenz findet sich stets eine immanente Bestimmung in der entgegengesetzen transzendenten, damit diese wiederum sich in der konträren immanenten erfasse.

Bezeichnend für solche Gemeinsamkeiten des Denkens ist es, daß Hegel, wenn er an folgender Stelle von der „Mystik" spricht, ganz besonders an Angelus Silesius denkt: „Die pantheistische Einheit in bezug auf das Subjekt hervorgehoben, das sich in dieser Einheit mit Gott, und Gott als diese Gegenwart im subjektiven Bewußtseyn empfindet, gibt überhaupt die Mystik, wie sie in dieser subjektiveren Weise auch innerhalb des Christentums ist zur Ausbildung gekommen. Als Beispiel will ich nur Angelus Silesius anführen, der *mit der größten Tiefe und Kühnheit der Anschauung und Empfindung* das substantielle Daseyn Gottes in den Dingen, und die Vereinigung des

Selbsts mit Gott, und Gottes mit der menschlichen Subjektivität in wunderbar mystischer Kraft der Darstellung ausgesprochen hat."[42]

Der wesentliche Unterschied zwischen Schefflerschem und Hegelschem Denken besteht dabei darin, daß Hegel diese transzendente Immanenz oder immanente Transzendenz als eine transzendentale zu verstehen sucht, d. h. als eine auf die Konstitutionsleistungen des transzendentalen Ichs beschränkte, während die Immanenz Schefflers noch keine immanentistisch verengte, transzendentale, sondern eine ins Sein eingebettete, von der Subjekt-Objekt-Spaltung noch völlig unberührte ist. Ebenso ist seine Transzendenz im Unterschied zur Hegelschen noch metaphysisch-ontologisch im Sinne des mittelalterlichen Gottesbegriffs verstanden, während das Absolute Hegels ein transzendental-logisches ist, d. h. ein auf den Kreis der menschlichen Konstitution von Sinn reduziertes.

II

Es ist ein Grundgedanke der Existentialontologie *Martin Heideggers*, daß das Sein zu seiner „Hut", zur Lichtung und Entbergung seines Sinnes wie zu seinem Sich-Entwerfen angewiesen sei auf das ek-sistierende Dasein des Menschen. Dieser Grundgedanke kann einen Vergleich mit der Verwiesenheit des Absoluten auf das Geschichtliche bei Hegel oder des Göttlichen auf das menschliche Ich bei Angelus Silesius nahelegen:

„Von der recht gedachten ‚Existenz' her" läßt sich für Heidegger „das ‚Wesen' des Daseins denken, in dessen Offenheit das Sein selbst sich bekundet und verbirgt, gewährt und entzieht"[43]. Der Seinssinn kehrt für Heidegger so sehr in das Dasein der Existenz ein, daß alles nicht daseinsmäßige Seiende für ihn nicht nur keinen uns erkennbaren, sondern überhaupt keinen Sinn hat: „Dann muß alles Seiende von nichtdaseinsmäßiger Seinsart als unsinniges, des Sinnes überhaupt wesenhaft bares begriffen werden."[44] „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des ‚Seins' geworfen, daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine ... Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins."[45] „Der Mensch ist als der ek-sistierende Gegenwurf des Seins ... Der

[42] Aesthetik I, Bd. XII, 493.
[43] Was ist Metaphysik? (Frankfurt 1949) 14.
[44] Sein und Zeit (Tübingen 1963) 152.
[45] Brief über den Humanismus (Bern 1947) 75.

Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins." [46]

Wenn Angelus Silesius von „Gott" oder Hegel vom „Absoluten" spricht, so meinen sie ohne Zweifel etwas anderes als Heidegger mit seinem Begriff des „Seins". Sucht doch Heidegger seinen Begriff des „Seins" unabhängig vom „Göttlichen" oder „Absoluten" zu denken. Das „tertium comparationis" kann also keineswegs in einer Sinngemeinschaft der Begriffe des Göttlichen bei Scheffler, des Absoluten bei Hegel und des Seins bei Heidegger als solcher gesucht werden. Gleichwohl meinen diese Begriffe ein das ichhafte, menschliche Dasein Übergreifendes, wenn auch in heterogener Weise. Dieses Übergreifende ist ein das Ich Transzendierendes, wenn auch nicht ihm gegenüber Transzendentes. Ein sinnvoller Vergleich kann sich daher nur darauf beziehen, wie ein das menschliche Ich Um- und Übergreifendes zu diesem in Beziehung gedacht sei.

Dabei zeigt sich, daß Scheffler das göttliche Übergreifende in einer Beziehung zum Dasein des Ichs sieht, wie sie dem Heideggerschen Verständnis der Beziehung zwischen Sein und ek-sistierendem Dasein durchaus vergleichbar ist:

> Du selbst mußt Sonne sein
> Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen
> Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen (I, 115).
>
> Das Ein ist in dem Andern
> Ich bin nicht außer Gott und Gott nicht außer mir:
> Ich bin sein Glanz und Licht und er ist meine Zier (I, 106).

Trotz und in der Heterogenität Heideggerschen und Schefflerschen Denkens kann so ein gemeinsamer Sinnbezug in der Verwiesenheit des Seinssinnes auf das Ich hervortreten. Der Gedanke, daß der Sinn des Seins aus dem Entwurf ek-sistierenden Daseins her verstanden werden könne, klingt in den Versen Schefflers an:

> Ich wie Gott, Gott wie ich
> Gott ist das, was er ist; ich bin das, was ich bin;
> Doch kennst du einen wohl, so kennst du mich und ihn (I, 212).

Wie für Heidegger das Sein zu seiner Lichtung auf das Dasein der Existenz angewiesen ist, so entwirft es sich zu sich in der Geworfenheit des Daseins: „Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf. Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein. Überdies ist der Entwurf wesenhaft ein geworfener. Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt" [47]. „Streng genommen bedeutet Sinn das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein. Das sich selbst erschlossene In-der-Welt-Sein versteht mit

[46] Ebd. 90. [47] Ebd. 84.

dem Sein des Seienden, das es selbst ist, gleichursprünglich das Sein des innerweltlich entdeckten Seienden ... Der primäre Entwurf des Verstehens von Sein ‚gibt' den Sinn." [48] „Das Dasein ist ... als freies Seinkönnen unter das Seiende geworfen. Daß es der Möglichkeit nach ein Selbst und dieses faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist, daß die Transzendenz als Urgeschehen sich zeitigt, steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst. Solche Ohnmacht (Geworfenheit) aber ist nicht erst das Ergebnis des Eindringens von Seiendem auf das Dasein, sondern sie bestimmt dessen Sein als solches. Aller Weltentwurf ist daher geworfener." [49] „Vielmehr geschieht die Eröffnung des Offenen und die Lichtung des Seienden nur, indem die in der Geworfenheit ankommende Offenheit entworfen wird." [50] Für Heidegger entwirft also das „Sein" sich im ek-sistierenden Dasein des Menschen, und das sich selbst erschlossene In-der-Welt-Sein versteht mit dem Sein des Seienden, das es selbst ist, den Seinssinn.

Dem im Zeichen des platonischen Teilhabegedankens stehenden Denken war es eine geläufige Vorstellung, daß der in Gott reale Sinn sich in seinen Geschöpfen gemäß ihrer Seins-, Fassungs- und Spiegelungskraft widerspiegele[51]. Angelus Silesius hat diesen Gedanken gemäß seiner Auffassung, daß das göttliche Sein zu seiner Selbstfindung auf das menschliche Ich angewiesen sei, dahingehend gedeutet, daß Gott sich selbst in seinen Geschöpfen „entwerfe":

> Gott kennt man am Geschöpfe
> Gott, der verborgne Gott, wird kundbar und gemein
> Durch seine Kreaturn, die sein Entwerfung sein (II, 48).

Trotz der Heterogenität des Schefflerschen und Heideggerschen Seinsverständnisses liegt doch ein gemeinsamer Sinnbezug in der Auffassung, daß das Übergreifende im Seienden (für Scheffler nicht ausschließlich das ek-sistierende Dasein, sondern das Geschöpf überhaupt) sich entwerfen könne. Dieser Gedanke muß im Zusammenhang der Schefflerschen Auffassung gesehen werden, daß das göttliche Sein vornehmlich auf das menschliche Ich zur Vollendung seines Seinsaktes angewiesen sei.

Wenn also für Heidegger das Sein zu seiner Lichtung wie zu seinem Sich-Entwerfen auf die Existenz angewiesen ist, so ist die Existenz die Ortschaft des Seins: „Wie verhält sich ... das Sein zur Ek-sistenz?

[48] Sein und Zeit, a. a. O. 324.
[49] Vom Wesen des Grundes (Frankfurt 1949) 50.
[50] Holzwege (Frankfurt 1963) 59.
[51] Vgl. *W. Weier,* Zur Krisis des Teilhabegedankens, in: ZPhForsch XVII (1963) 614–638; *ders.*, Zwischen Immanenz und Transzendenz. Zu Bedeutung und Wandel des antik-mittelalterlichen Teilhabegedankens im Denken der Neuzeit, in: FreibZPhTh XII (1965) 10–52; *ders.*, Seinsteilhabe und Sinnteilhabe im Denken des hl. Thomas von Aquin, in: SalzJbPh VIII (1964) 93–114; *ders.*, Zur Spannung zwischen Immanentismus und Transzendentismus in der Philosophie von Leibniz, in: WissWeish 28 (1965) 201–219.

Das Sein selber ist das Verhältnis, insofern es die Ek-sistenz in ihrem existenzialen, das heißt ekstatischen Wesen an sich hält und zu sich versammelt als die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden." [52] Für Angelus Silesius war das „Ich" Gottes „Tempel" und „Altar" (I, 48), Gottes „Haus" und „Palast" (I, 186), Gottes „Thron" (V, 252). Heidegger und Scheffler stehen in ihrer Auffassung vom Ich als der Ortschaft oder Stätte eines Übergreifenden in einem gemeinsamen Sinnbezug, wenn auch Heidegger keineswegs mit der „Ortschaft der Wahrheit des Seins" die Ortschaft der Wahrheit eines göttlichen Seins meint.

Wenn also das Ich die Ortschaft oder Stätte eines Übergreifenden ist, so ist die menschliche Existenz aufgerufen, das Übergreifende — im Sinne Schefflers: Gott, im Sinne Heideggers: das Sein — zu hüten. So bezeichnet Heidegger bekanntlich den Menschen als „Hirt des Seins" und das Sein als „die Hut, die den Menschen in seinem eksistenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaust" [53].

In analoger Weise war für Scheffler Gott der Obhut des Menschen überantwortet:

Was Gott mir, bin ich ihm
Gott ist mir Gott und Mensch, ich bin ihm Mensch und Gott,
Ich lösche seinen Durst, und er hilft mir aus Not (I, 224).

Du selbst mußt Sonne sein
Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen
Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen (I, 115).

Gott wird wie wir
Gott gibt dir, wie du nimmst, du selbst schenkst aus und ein,
Er wird dir, wie du willst, wie nach dem Faß der Wein (V, 26).

So bedarf für Angelus Silesius Gott auch der Obhut des Menschen, um die Neugeburt seines Sohnes in der Welt vollenden zu können:

Gott kann nicht alls allein
Gott, der die Welt gemacht und wieder kann zunichten,
Kann nicht ohn meinen Willn die Neugeburt ausrichten (III, 80).

Da das Sein für Heidegger zu seinem Sich-Entwerfen auf das in der Zeit stehende, ek-sistierende Dasein verwiesen ist, soll es selbst als zeitlich verstanden werden: „Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die Zeitlichkeit aufgewiesen." [54] „Auch das ‚Unzeitliche' und ‚Überzeitliche' ist hinsichtlich seines Seins ‚zeitlich'." [55]

Das Analogon dieses Heideggerschen Grundgedankens im Denken Schefflers stellt die begriffliche Kontamination des Zeitlichen und Ewigen dar:

[52] Brief über den Humanismus, a. a. O. 77. [53] Ebd. 115.
[54] Sein und Zeit, a. a. O. 17. [55] Ebd. 18.

Die Zeit ist Ewigkeit
Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit,
So du nur selber nicht machst einen Unterscheid (I, 47).

Die Zeit und Ewigkeit
Du sprichst: Versetze dich aus Zeit in Ewigkeit.
Ist denn an Ewigkeit und Zeit ein Unterscheid? (I, 188).

Der gemeinsame Sinnbezug zwischen Heideggers Versuch, Sein und Zeit auseinander zu verstehen, und in Schefflers Bestreben, Zeit und Ewigkeit ineinander zu schieben, offenbart sich in dem Bemühen, Immanenz und Transzendenz auseinander herleiten zu wollen.

Wenn das Sein für Heidegger also letztlich zeitlich ist, so muß es zugleich als geschichtlich verstanden werden. „Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins", sagt Heidegger, „versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht ‚zeitlich' ist, weil es ‚in der Geschichte steht', sondern daß es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist." [56] „Zum Erweis dessen, daß und wie Zeitlichkeit das Sein des Daseins konstituiert, wurde gezeigt: Geschichtlichkeit als Seinsverfassung der Existenz ist ‚im Grunde' Zeitlichkeit." [57] „Das Denken ist auf das Sein als das Ankommende (l'avenant) bezogen. Das Denken ist, als Denken in die Ankunft des Seins, in das Sein als die Ankunft gebunden. Das Sein hat sich dem Denken schon zugeschickt. Das Sein ist das Geschick des Denkens. Das Geschick aber ist in sich geschichtlich." [58] „Dann wird das vom Seienden als solchem gestellte und darum vorstellende und dadurch erhellende Denken abgelöst durch ein vom Sein selbst ereignetes und darum dem Sein höriges Denken." [59]

Wie für Heidegger sich im Sein und Denken des ek-sistierenden Daseins das Sein ereignet und so sich selbst wie das existentielle Sein als zeitlich und geschichtlich findet, war analog das Übergreifende des göttlichen Seins für Angelus Silesius ein mitten in der Zeit werdendes:

Gott wird, was er nie war
Der ungewordne Gott wird mitten in der Zeit,
Was er nie ist gewest in aller Ewigkeit (IV, 1).

In dem Versuch, Immanenz und Transzendenz, Sein und seiendes Dasein ineinanderzuschieben und somit als solche aufzulösen, gerät Heidegger in den „Zirkel", Sein und seiendes Dasein, Entwurf und Geworfenheit, Sein und Nichts, Wahrheit und Unwahrheit, Denken und Sein ebenso auseinander verstehen und aufeinander rückführen wie gleichwohl noch voneinander absetzen und im Gedanken der „ontologischen Differenz" voneinander unterscheiden zu wollen [60]. Er sagt selbst: „Der ‚Zirkel' im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes,

[56] Ebd. 376. [57] Ebd. 404. [58] Brief über den Humanismus, a. a. O. 118.
[59] Was ist Metaphysik?, a. a. O. 12.
[60] Vgl. *H. E. Hengstenberg,* Freiheit und Seinsordnung (Stuttgart 1961) 111.

welches Phänomen in der existenzialen Verfassung des Daseins, im auslegenden Verstehen verwurzelt ist. Seiendes, dem es als In-der-Welt-Sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur." [61] Wie bei Hegel kommt es so auch bei Heidegger zu einem Kreislauf unter den immanenten und transzendenten Gegebenheiten, die in gleicher Weise sich voneinander absetzen wie aufeinander rückführbar sein sollen.

Eine Zirkelstruktur findet sich auch im Denken des Angelus Silesius: Einerseits soll das Dasein des „Ich" im göttlichen Sein wie ein Tropfen Wasser im Meer auf- und untergehen, andererseits soll das göttliche Sein zur Erfüllung seiner Wesenheit auf das menschliche Dasein verwiesen sein:

Gott ist in und um mich
Ich bin der Gottheit Faß, in welchs sie sich ergießt,
Sie ist mein tiefes Meer, das mich in sich beschließt (IV, 157).

Gott soll also in gleicher Weise in mir und außer mir sein:

Gott ist allenthalben ganz
O Wesen, dem nichts gleich! Gott ist ganz außer mir
Und inner mir auch ganz, ganz dort und auch ganz hier (IV, 154).

Die Verwiesenheit des Seins zu seiner Sinnfindung auf den Entwurf ek-sistierenden Daseins bei Heidegger ist daher mit der Angewiesenheit Gottes zu seiner Selbstfindung auf das menschliche Ich bei Angelus Silesius durchaus vergleichbar:

Gott lebt nicht ohne mich
Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;
Werd ich zunicht, er muß von Not den Geist aufgeben (I, 8).

So entstand schon für Angelus Silesius wie später für Hegel und Heidegger ein Kreis, eine Zirkelstruktur zwischen dem Ich und dem Übergreifenden, in dem das Eine auf das Andere verwiesen war:

Eins hält das Andere
Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen helf ich ihm, wie er das meine hegen (I, 100).

Es trägt und wird getragen
Das Wort, das dich und mich und alle Dinge trägt,
Wird wiederum von mir getragen und gehegt (I, 139).

Wollen wir also zum Sein und zum Sinn des Seins vordringen, so müssen wir es selbst werden. Das heißt im Sinne Heideggers: Wir müssen den Entwurf ek-sistierenden Daseins als das Sich-Entwerfen des Seins verstehen. Im Sinne Schefflers bedeutet dies: Wir müssen, um Gott zu erfassen, selbst Gott werden:

Wie sieht man Gott
Gott wohnt in einem Licht, zu dem die Bahn gebricht;
Wer es nicht selber wird, der sieht ihn ewig nicht (I, 72).

[61] Sein und Zeit, a. a. O. 153.

Du mußts hinwieder sein
Gott ist dir worden Mensch; wirst du nicht wieder Gott,
So schmähst du die Geburt und höhnest seinen Tod (I, 124).

Wenn so die Welten des Immanenten und Transzendenten ineinander Aufnahme finden, um sich zugleich ineinander zu finden wie zu verlieren, so sind sie stets sie selbst und doch zugleich *nicht sie selbst.* Das Sein wird seiend, das Seiende zum Sein, der Entwurf geworfen, die Geworfenheit entwerfend, die Wahrheit unwahr, das Unwahre wahr, das Nichts seiend und das Seiende Nichts.

Auch Heidegger offenbart sich als dialektischen Denker[62]. So schiebt er die Begriffe des Nichts und des Seins ineinander. Das Sein wird durchnichtet und das Nichts ontologisiert: „‚Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe.' Dieser Satz Hegels besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide ... in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart."[63] „Dasein heißt: Hineingehaltensein in das Nichts ... Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz."[64] „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz."[65]

In analoger Weise suchte Angelus Silesius die Begriffe des Nichts und des göttlichen Seins in- und auseinander zu verstehen, indem ihm gleichermaßen das Nichts göttlich wie die göttliche Transzendenz Nichts wurde:

Die Gottheit ist ein Nichts
Die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts:
Wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser siehts (I, 111).

Die Gleichheit schaut Gott
Wem Nichts wie Alles ist und Alles wie ein Nichts,
Der wird gewürdiget des Liebsten Angesichts (II, 169).

Gott ergreift man nicht
Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier:
Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir (I, 25).

Solche Worte wollen nicht nur aus der mittelalterlichen Tradition der Theologia negativa, in der sie im Gegensatz zu Heidegger sicher stehen, sondern darüber hinaus als für ein Denken bezeichnend verstanden werden, welchem in dem Ineinander von Immanenz und Transzendenz Alles es selbst und zugleich nicht es selbst ist.

---

[62] Daran ändert die Tatsache nichts, daß Heidegger den Terminus „dialektisch", soweit wir sehen, zu vermeiden sucht und sich noch nicht ausdrücklich zur Dialektik seines Denkens bekannt hat.

[63] Was ist Metaphysik?, a. a. O. 36.

[64] Ebd. 32. [65] Ebd. 35.

Da Schefflers Seinsbegriff wie der der „negativen Theologie" ein unendlicher, göttlicher ist, während Heidegger in bezug auf die Existenz eines unendlichen göttlichen Seins nur philosophischer Agnostiker sein will, darf der angeregte Vergleich keineswegs dazu verführen, zwischen Schefflers Gottesbegriff und Heideggers Seinsbegriff einen gemeinsamen Sinnbezug zu suchen. Nach einem solchen darf trotz und in der Heterogenität mystischen und existentialontologischen Denkens nur im Hinblick auf die aus dem Ineinander von Immanenz und Transzendenz sich ergebenden Relationen, die einerseits zwischen Schefflers „Transzendenz" und dem Nichts und Heideggers „Transzendenz" und dem Nichts bestehen, gefragt werden. So grundverschieden Schefflers „göttliches" und Heideggers „reines" Sein auch sind, stehen sie doch in der Heterogenität ihres Verständnisses in einem gemeinsamen Sinnbezug auf das Nichts, der sich aus dem Gedanken einer Transzendenz, die doch *nicht* transzendent, und einer Immanenz, die doch *nicht* immanent sein soll, ergibt.

Wenn alles so ineinandergeschoben ist, daß es es selbst und zugleich nicht es selbst ist, so ist auch alles Wahre wahr und zugleich nicht wahr. Daher sagt Heidegger: „Die Wahrheit ist Un-Wahrheit ... Die Wahrheit west als solche im Gegeneinander von Lichtung und zweifacher Verbergung. Die Wahrheit ist der Urstreit ... durch ihn treten die Streitenden, Lichtung und Verbergung auseinander." [66] „Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt ... Imgleichen sinkt das vordem Entdeckte wieder in die Verstelltheit und Verborgenheit zurück." [67] „Die Lichtung, in die das Seiende hineinsteht, ist in sich zugleich Verbergung." [68] „Das Wesen der Wahrheit wird von einer Verweigerung durchwaltet ... Zum Wesen der Wahrheit als der Unverborgenheit gehört dieses Verweigern in der Weise des zweifachen Verbergens. Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Unwahrheit. So sei es gesagt, um in einer vielleicht befremdlichen Schärfe anzuzeigen, daß zur Unverborgenheit als Lichtung das Verweigern in der Weise des Verbergens gehört ... Mit dem verbergenden Verweigern soll im Wesen der Wahrheit jenes Gegenwendige genannt sein, das im Wesen der Wahrheit zwischen Lichtung und Verbergung besteht." [69]

Freilich geht Angelus Silesius nicht soweit, in der Wahrheit selbst Unwahrheit, in der Lichtung selbst Verbergung, in der Entbergung selbst Verweigerung zu sehen. Doch sieht er die das göttliche Sein betreffenden Aussagen wesenhaft in der Gefahr, sich um so mehr zu verbergen, je mehr wir nach ihnen greifen: „Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir" (I, 25). Aber damit hat Scheffler

[66] Holzwege, a. a. O. 49.
[67] Sein und Zeit, a. a. O. 222.
[68] Holzwege, a. a. O. 42.
[69] Ebd. 43.

keinen so wesentlichen Schritt über die „negative Theologie" hinaus getan, und es soll hier nicht der Wahrheitsbegriff der „negativen Theologie" mit dem existenzphilosophischen Heideggers oder K. Jaspers' verglichen werden.

Wichtiger erscheint in diesem Zusammenhang ein anderes: Heidegger sieht in der „Wahrheit" vornehmlich deshalb „Verweigerung" und „Verbergung", weil er alle „Wahrheit" wesenhaft in Gefahr glaubt, den Vorgang des Transzendierens, des Hinausgehens über das Etwas, abbrechen zu lassen, beim Etwas stehenzubleiben und so das Sein zu verfehlen. Entsprechend seiner Grundkonzeption eines Ineinanders von Immanenz und Transzendenz sieht Scheffler im Stehenbleiben beim „Etwas" als „Etwas" die Gefahr, die Wahrheit des „Etwas", die gerade im Einssein seiner Umrissenheit und Begrenztheit mit der transzendenten Offenheit und Entgrenztheit besteht, zu verfehlen. In diesem Gedanken will Angelus Silesius sicher mehr aus der Eigenständigkeit seiner Position, für die das Immanente transzendent wie das Transzendente immanent ist, als aus der Tradition der „negativen Theologie" verstanden sein:

> Das Etwas muß man fallen lassen
> Mensch, so du etwas liebst, so liebst du nichts fürwahr.
> Gott ist nicht dies und das, drum laß das Etwas gar (I, 44).

Auch sich selbst kann für Scheffler das „Ich" nicht als „Etwas" erfassen. Es erfaßt sich daher und verfehlt sich zugleich: Es ist „ein Ding und nit ein Ding", ein „Ding" und „Unding" zugleich:

> Man weiß nicht, was man ist
> Ich weiß nicht, was ich bin; ich bin nicht, was ich weiß;
> Ein Ding und nit ein Ding, ein Stüpfchen und ein Kreis (I, 5).
>
> Das selige Unding
> Ich bin ein seligs Ding, mag ich ein Unding sein,
> Das allem, was da ist, nicht kund wird noch gemein (I, 46).

Solche gemeinsame Sinnbezüge können sich stets nur darauf beziehen, daß Angelus Silesius seinen „Gott" in analoger Beziehung zum menschlichen Ich sieht wie Heidegger sein „Sein" zum ek-sistierenden, ek-zentrisch in das Sein hinausstehenden Dasein. Dabei kann eine Sinngemeinschaft nur in der Relationalität zwischen den Bereichen des Ich oder des Immanenten und des das Ich Übergreifenden oder Transzendenten gesucht werden, keinesfalls aber zwischen dem Verständnis von Immanenz und Transzendenz bei beiden Denkern selbst. Heideggers Seinsbegriff ist impersonal, Schefflers Gottesbegriff personal gedacht. Schefflers Sein ist trotz seiner Einkehr in das Zeitliche in innerer Dialektik als göttlich und unendlich verstanden. Heideggers Sein ist endlich, wenn auch insofern dialektisch, als es die immanente Ek-sistenz wie ein diese Transzendierendes umfaßt. Scheffler meint mit „Welt" eine objektive Realität, während Heideggers „Welt" eine

„vorontologisch existenzielle Bedeutung“ [70] hat und in sich das „Apriori von Weltlichkeit überhaupt“ [71] beschließt. Heideggers Existenzbegriff mit seinen Grundbefindlichkeiten des Seins zum Tode, der Angst und der Sorge ist ein unvergleichlich anderer als Schefflers Ichbegriff. Dieses Schefflersche „Ich“ fühlt sich mittelalterlichem Denken entsprechend in einem „ordo“, der in Gott kulminiert, geborgen. Heideggers Existenz dagegen erlebt sich als unbehaust, geworfen in die Unberechenbarkeit der Zeit und hineingestellt in ein Sein zum Tode. Schefflers „Ich“ ist ein vom Gefühl des Eingehens in die Geborgenheit des Göttlichen durchdrungenes und zutiefst beglücktes. Heideggers Ek-sistenz ist eine durch die Not, sich dauernd entwerfen zu müssen ohne Wissen um eine Ordnung, nach der sie sich entwerfen kann, und daher auch ohne die Möglichkeit einer Rechtfertigung des Eigenentwurfs, der Angst und ständigen Sorge ausgelieferte. Schefflers „Ich“ ist von mystischem Erleben begeisterter Einkehr in die Geborgenheit des Schoßes Gottes geprägt. Dieses „Ich“ sieht sich eingegliedert in die Ordnung der Geschöpfe, Heideggers Ek-sistenz versteht sich gerade in ek-zentrischem Heraustreten aus jeder objektiven Vorgegebenheit. Schefflers „Ich“ ist letztlich noch theonom, Heideggers Ek-sistenz autonomistisch geprägt.

III

Nicht also im Verständnis von Immanenz und Transzendenz als solcher ist eine analoge Gemeinsamkeit des Sinnes zwischen mystischem, idealistischem und existentialontologischem Denken zu suchen, sondern allein in der Art und Weise, wie eine verschieden verstandene Transzendenz zu einer verschieden gedachten Immanenz in Beziehung gesetzt ist. In dieser Beziehung gehen bei Angelus Silesius, Hegel und Heidegger Immanenz und Transzendenz ineinander über.

Wie sich für Angelus Silesius und Hegel das „Eine“ im „Anderen“ verliert und zugleich findet, so hat Heidegger seine Grundbegriffe dialektisch ineinander verwoben: das geworfene Dasein ist das Entwerfende, das Entwerfende ist das Geworfene; das Sein versteht sich im Seienden, das Seiende im Sein; das Nichts findet sich im Sein, das Sein im Nichts, die Wahrheit in der Unwahrheit, das Unwahre in der Wahrheit.

Die Anwendung solch intimer Dialogik auf das Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz mußte für mystisches, idealistisches und existentialontologisches Denken zu einer gewissen Kreislauf- oder Zirkelstruktur zwischen immanenten und transzendenten, vorgegebenen und übergreifenden Gegebenheiten führen. Dabei soll sich das Jeweilige, Zeitliche, Geschichtliche im Göttlichen (Angelus Silesius),

[70] Sein und Zeit, a. a. O. 65. [71] Ebd.

Absoluten (Hegel) oder Sein (Heidegger) finden, wie umgekehrt das Göttliche, Absolute oder Sein aus dem Jeweiligen, Zeitlichen, Geschichtlichen, aus dem „Ich", dem „Denken" oder der „Ek-sistenz" verstanden werden soll. Dieser Kreislauf ist für Angelus Silesius letztlich ein theozentrischer, für Hegel ein logozentrischer oder panlogistischer, für Heidegger ein existentialontologischer, das heißt, sich um das ek-sistierende Dasein drehender, wenn man sich einen Mittelpunkt dieser Kreisläufe denken wollte. Nicht also in ihrem Mittelpunkt, sondern in ihrer Kreislauf- oder Zirkelstruktur kann zwischen mystischen, idealistischen und existentialontologischen Denkformen eine Sinngemeinschaft bestehen.

Aus der Gemeinschaft dieser Kreislaufstruktur zwischen den Bereichen des Transzendenten und Immanenten ergibt sich, daß Schefflers „Gott" sich in ähnlicher Weise auf das menschliche „Ich" verwiesen sieht, wie das „Absolute" Hegels zu seinem Zu-sich-selber-Kommen der „Geschichte" bedarf und Heideggers „Sein" zu seinem Sich-Entwerfen auf den Entwurf der in ihrem Dasein geworfenen Ek-sistenz angewiesen ist.

Die im Zeichen Platons stehende antik-mittelalterliche Transzendenzphilosophie kannte nur eine Verwiesenheit der Immanenz auf die Transzendenz oder des mundus sensibilis auf den mundus intelligibilis, während sie dem Gedanken umgekehrten Verwiesenseins im allgemeinen fernstand. Zwar erfuhr schon für Johannes Scotus Eriugena und später für Bonaventura die Sinnganzheit und Sinneinheit in Gott durch die Rückstrahlung der Dinge in sie Unterschiede, wie auch für Albertus Magnus das Licht, welches Gott in die Materie strahlen ließ, aus der Materie auf ihn zurückstrahlte. Aber erst für Johannes Duns Scotus wurde der göttliche Sinnbereich in seiner Urbildhaftigkeit für die weltlichen Seienden selbst individuiert und so von der Sinntotalität, Sinneinfachheit und Sinnganzheit des göttlichen Wesens abgesetzt, so daß den Urbildern der individuellen Dinge ein eigenes formales Sein, eine bestimmte Eigenwirklichkeit zukommen sollte. Demgegenüber will die durch Wilhelm von Ockhams Nominalismus vorbereitete, von Descartes begründete[72], im Psychologismus Lockes, Berkeleys und Humes wie in Kants Kritik und in Husserls Reduktionen weitergeführte neuzeitliche Immanenzphilosophie im allgemeinen überhaupt keinen Austausch zwischen Immanenz und Transzendenz kennen[73].

Man möchte daher jenes Zirkeldenken, wie es von Johannes Scotus Eriugena, Bonaventura und der Mystik Schefflers, die ihrerseits wiederum von Denkern wie A. von Franckenberg, J. Böhme, W. Weigel,

[72] Vgl. W. Weier, Zur Krisis des Teilhabedenkens, a. a. O.

[73] Vgl. ders., Zwischen Immanenz und Transzendenz. Zu Bedeutung und Wandel des antik-mittelalterlichen Teilhabegedankens im Denken der Neuzeit, a. a. O.

D. Czepko inspiriert ist[74], herkommt und sich über Hegels Idealismus bis zu Heidegger fortsetzt, zwischen antik-mittelalterliche Transzendenzphilosophie und neuzeitlichen Immanentismus stellen. Solches Denken ist in diesem Sinne weder antik-mittelalterlich noch neuzeitlich, weil es den sehr problematischen Versuch macht, Transzendenz- und Immanenzphilosophie zugleich und in einem und somit weder Transzendenz- noch Immanenzphilosopie sein zu wollen. Es ist einsichtig, daß nur dialektische Denker zu dieser Position Zugang finden können.

Dieses Denken hat wenig mit einem Monismus Spinozas, Shaftesburys, Herders, Lessings, Goethes oder Max Schelers gemein, da es bei aller Verwiesenheit der Immanenz auf die Transzendenz keineswegs die Immanenz als bloße Darstellung der Transzendenz versteht, sondern dieser ein Eigensein zuerkennt, welches befähigt ist, die Transzendenz über sich selbst hinauszuführen, zu sich selbst kommen zu lassen oder sie in ihrem Sinn zu entwerfen. Es ist daher verständlich, daß sich Angelus Silesius[75] wie auch Hegel[76] ausdrücklich von einem Pantheismus abzusetzen suchten.

Dabei kann freilich eine in der Immanenz sich konstituierende Transzendenz ebensowenig reine Transzendenz bleiben wie die Immanenz reine Immanenz. Beide werden entweder wie bei Hegel und Heidegger im — allerdings verschieden verstandenen[77] — Begriff des „Transzendentalen" zusammengefaßt oder wie bei Scheffler im Begriff des „Gott-Menschen" oder „Mensch-Gottes".

Diesem Denken bedeutet die Immanenz „Ort" der Transzendenz wie die Transzendenz Stätte der Immanenz. Die Begriffe von Immanenz und Transzendenz finden sich dialektisch ineinander und ver-

---

[74] Vgl. *R. Newinger,* Johann Schefflers „Cherubinischer Wandersmann" und die deutsche Mystik (Bleicherode 1937). *F. W. Wentzlaff-Eggebert,* Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit (Tübingen 1947) 208 ff.

[75] Vgl. J. Schefflers sämtl. poetische Werke, hrsg. von *D. A. Rosenthal,* I (Regensburg 1862) XXXIII: „Weil aber folgende Reimen viel seltzame paradoxa oder widersinnige Reden, und auch sehr hohe nicht jedermann bekendte Schlüsse von der geheimen Gottheit, Item von Vereinigung mit GOTT oder Göttlichem Wesen, wie auch von Göttlicher Gleichheit und Vergötterung oder Gottwerdung und waß dergleichen in sich enthalten; welchen man wegen der kurtzen Verfassung leicht einen verdammlichen Sinn oder böse Meinung könnte andichten: Als ist vonnöthen doch deßselben zuvor zu erinnern.

Und ist hiermit einmal für allemal zu wissen, daß deß Urhebers Meinung nirgends sey, daß die Menschliche Seele ihre Geschaffenheit solle oder könne Verliehren, und durch die Vergötterung in Gott oder sein ungeschaffenes Wesen verwandelt werden: welches in alle Ewigkeit nicht seyn kann. Denn obwohl GOTT Allmächtig ist, so kan er doch dieses nicht machen (und wenn Ers könte, wäre Er nicht GOTT), daß eine Creatur natürlich und wesentlich GOTT sey."

[76] Vgl. Aesthetik XII, 485; Philosophie der Religion, XV, 109.

[77] Für Hegel sind die transzendentalen Konstitutionsformen rein logische, während Heidegger ihnen darüber hinaus die Kraft ontologischen Sinn-Entwerfens und existentiellen Daseins zuerkennen will.

stehen sich auseinander, ohne ineinander auf- und unterzugehen. Für Scheffler ist daher das „Ich" „Tempel", „Altar", „Haus", „Palast", „Thron" Gottes. Hegel wird die Geschichte zum „Tempel" und „Thron" des „Absoluten". In verwandtem Sinne will Heidegger das ek-sistierende Dasein als die „Ortschaft der Wahrheit des Seins" verstehen.

Zeit und Transzendenz sind diesem Denken nicht mehr wie antik-mittelalterlicher Transzendenzphilosophie oder neuzeitlichem Immanentismus unverbindbare, sich ausschließende Begriffe, sondern finden und verstehen sich ineinander und auseinander. Scheffler entdeckt daher zwischen „Zeit" und „Ewigkeit" keinen „Unterschied" mehr, Hegel versteht das Absolute im Zeitlichen wie das Zeitliche und Geschichtliche im Absoluten, und Heidegger will „Sein und Zeit" ineinander und auseinander erklären. In diesem Gedanken war Hegel in ähnlicher Weise über Kants „transzendentale Ästhetik" und seine Erklärung der Zeit als „Anschauungsform des inneren Sinnes" hinausgegangen wie Heidegger. „Zeit" sollte im Gegensatz zu Kant als weder immanent noch transzendent, sondern eben als transzendent, insofern immanent, und als immanent, insofern transzendent, gedeutet werden, wenn auch dabei in Wahrheit „Zeit" als „Zeit", das heißt als jenes Kontingente, sich von Gott, Absolutem oder Sein gerade Absetzende, aufgehoben wurde. Dafür ist letztlich der dialektische Charakter Schefflerschen, Hegelschen und Heideggerschen Denkens verantwortlich zu machen.

Diesem Denken ist das Zeitliche, Endliche, Geschichtliche und jenes das Zeitliche Übergreifende ein widerspruchsvolles Zugleich des Bedingten und Unbedingten, des Verweisens und Verwiesenseins, Begründens und Begründetseins, Entwerfens und Entworfenseins oder Geworfenseins. Deshalb muß es mit dem Widerspruchsgesetz auf Kriegsfuß stehen.

Wollte man — unter den bezeichneten Einschränkungen — es daher wagen, Hegel und Heidegger einmal in mystischer Tradition zu denken, so könnte in Hegels Idealismus und sogar in Heideggers Existentialontologie ein verstecktes und verweltlichtes mystisches Anliegen sichtbar werden als Versuch, sich in unmittelbarer Nähe und in intimem Konspirieren mit dem Übergreifenden zu spüren und zu verstehen. Dann könnte Hegels „Entäußerung" des menschlichen Geistes im Absoluten und Heideggers ek-zentrisches Hinausstehen der Eksistenz ins Sein in bestimmtem Sinne als Säkularisierung und Entpersönlichung jener Einkehr, die Schefflers „Ich" in seinen persönlichen Gott hielt, gedacht werden.

Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes

Von Bruno Schüller, S. J.

Es sind nunmehr schon etliche Jahre, daß man in der katholischen Kirche über die sittliche Beurteilung des Gebrauchs empfängnisverhütender Mittel diskutiert. Man wird nicht gut behaupten können, man sei in dieser Diskussion schon zu einem befriedigenden Resultat gekommen. Wie ist das zu erklären? Man darf sicher nicht die Schwierigkeiten unterschätzen, die sich in diesem Falle einer Urteilsfindung aus „der Natur der Sache" entgegenstellen. Aber bisweilen hat man den Eindruck, diese Schwierigkeiten würden manchem Katholiken weniger groß erscheinen, falls das kirchliche Lehramt sich nicht schon klar zur Frage geäußert hätte, indem es den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel rundweg für sittenwidrig erklärte. Gewiß, man hält im allgemeinen dieses Urteil des Lehramtes nicht für formell unfehlbar. Aber vielen scheint es einfach nicht eingehen zu wollen, daß sich das kirchliche Lehramt in einer so wichtigen Sache eventuell geirrt haben könnte. Man hat sich durch Jahrzehnte fest, ja unbedingt auf dieses Urteil des Lehramtes verlassen und dementsprechend sein Gewissen gebildet. Eheleute haben sich oft unter schwersten inneren Konflikten abgemüht, sich in ihrem intimen ehelichen Leben demgemäß zu verhalten. Die Beichtväter litten mit unter der Not der Eheleute, wußten meist nicht, wie sie helfen sollten, da sie selbstverständlich keine Abstriche machen durften an dem, was sie auf das Urteil des Lehramtes hin für ein klares Gebot Gottes hielten. Es ist durchaus einfühlbar, wenn man nach alldem die heftigsten inneren Widerstände dagegen verspürt, mit einer eventuellen Revisionsbedürftigkeit der bisherigen kirchlichen Stellungnahme zur Empfängnisverhütung zu rechnen. Wie sollte es möglich sein, daß die ausgestandene Not und Qual, die dabei gebrachten Opfer unnötig und umsonst waren? Wie könnte Gott so etwas in seiner Kirche zulassen, die durch seinen Geist zu leiten er verheißen hat? Niemand wird bestreiten wollen, daß es einen bitter und hart ankommen müßte, falls sich herausstellen sollte, das kirchliche Lehramt habe sein bisheriges Urteil über den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel zu revidieren. Doch ist ernstlich zu fragen, ob Gott sich irgendwann und irgendwo dafür verbürgt hat, daß denen solche bittere Erfahrungen erspart bleiben, die sich in ihrer sittlichen Lebensführung der Leitung des kirchlichen Lehramtes anvertrauen. Könnte man nicht im

Gegenteil der Meinung sein, indem Christus das von ihm gestiftete Lehramt nicht nur mit einer unfehlbaren, sondern auch mit einer bloß authentischen Verkündigung seines Evangeliums und Gesetzes beauftragt hat, habe er wenigstens einschlußweise zu verstehen gegeben, es werde auch denen, die auf die Verkündigung dieses Lehramtes hören, nicht beschieden sein, den sittlichen Willen Gottes in allem und jedem ohne Irrtum zu erkennen? Es will scheinen, man könne dieser Auffassung sein. Die Gründe dafür seien im folgenden etwas ausführlicher dargelegt. Falls ihnen einige Beweiskraft zukommen sollte, würde das bedeuten: Es darf die Katholiken eigentlich gar nicht wundernehmen, wenn sie dann und wann gerade deswegen in die Irre gehen, weil sie sich vertrauensvoll der Leitung des authentischen Lehramtes unterstellen; wer nur versteht, mit welcher Art Vollmacht Christus das authentische Lehramt bedacht hat, muß auf solche Vorkommnisse von vornherein innerlich gefaßt sein.

I. Das authentische Lehramt als fehlbare Lehrautorität

Es sei eigens betont, hier sollen nur einige Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes gemacht werden. Die überkommene Theologie über das Lehramt, über dessen beide Formen der Verkündigung: die unfehlbare und die bloß authentische, wird vorausgesetzt[1]. Zu ihr haben wir nichts Neues zu sagen. Sie ist außerdem schon von so vielen Theologen dargestellt worden, daß es als überflüssig gelten darf, sie hier nochmals zu wiederholen. Wir gehen vielmehr von dem aus, was die Theologie über die authentische Verkündigung des Lehramtes sagt, versuchen, das darin Implizierte ausdrücklicher herauszuarbeiten und einige Konsequenzen daraus zu ziehen, die gewöhnlich, so scheint es, nicht klar und entschieden genug gezogen werden.

Die Theologie sagt, auch in seiner (bloß) authentischen Verkündigung spreche das Lehramt aus echter Autorität, sei dabei allerdings nicht unfehlbar. Das authentische Lehramt spreche kraft echter Autorität, bedeutet: es spricht unter dem besonderen Beistand des Heiligen Geistes, der ihm von Christus zugesichert ist, folglich aus einer überlegenen Einsicht in das Evangelium und Gesetz Christi, die es in besonderer Weise vor Irrtümern schützt; darum kann es sich für die Wahrheit dessen, was es lehrt und verkündet, wirklich verbürgen und verdient Vertrauen; man darf ihm Glauben schenken und ist dazu

[1] Zur authentischen Verkündigung des Lehramts und deren Verhältnis zur unfehlbaren Verkündigung vgl. vor allem die vorzügliche Arbeit von *J. Beumer*, Das authentische Lehramt der Kirche, in: ThGl 38 (1948) 273–289. Authentische Lehrverkündigung ist gleichbedeutend mit nicht-unfehlbarer Verkündigung. Diese Bezeichnung hat sich zwar noch nicht allgemein durchgesetzt, wird aber von vielen Theologen verwendet.

auch verpflichtet, insofern man auf die Wahrheit von Evangelium und Gesetz Christi verpflichtet ist und damit auch zum Hören auf den, von dem man weiß, daß er einem auf zuverlässige Weise diese Wahrheit mitteilt.

Wohlverstanden: Lehrautorität besteht primär in überlegener Einsicht[2]. Lehren ist Vermittlung der Wahrheit, setzt demnach Einsicht in die zu vermittelnde Wahrheit voraus. Eine Wahrheit kann aber dem nicht mehr durch Lehren vermittelt werden, der diese Wahrheit schon kennt. Folglich ist der Lehrende begriffsnotwendig dem zu Belehrenden an Wissen und Einsicht überlegen. Allerdings, eine unbedingte Pflicht des an Wissen Unterlegenen, sich vom Überlegenen belehren zu lassen, ist nur dann gegeben, wenn es sich um ein Wissen handelt, das zu haben für den Unterlegenen sittlich notwendig ist. Das gilt nun in ausgezeichneter Weise von dem, worin das authentische Lehramt der Kirche seine überlegene Einsicht hat: vom Evangelium und Gesetz Christi[3]. Demnach ist das authentische Lehramt deswegen für die Gläubigen verbindliche Lehrautorität, weil es kraft des ihm verliehenen Geistbeistandes die überlegene Einsicht hat in die Wahrheit Christi, auf die die Gläubigen um ihres Heiles willen verpflichtet sind.

In concreto wird man von der Pflicht, sich von einer Autorität belehren zu lassen, nur betroffen, sooft man zum Finden der Wahrheit einer solchen Belehrung bedarf. Das ist allemal dann der Fall, wenn man eine gesuchte Wahrheit durch eigene selbständige Einsicht entweder überhaupt nicht zu finden vermag oder doch nicht mit der gehörigen Sicherheit. In gewisser Hinsicht hat jede autoritative Wahrheitsvermittlung bloß subsidiären Charakter. Sie wäre unnötig, wenn der einzelne, allein auf sich gestellt, stets in der Lage wäre, aufgrund selbständiger Einsicht die Wahrheit zu erkennen. Über das, was man bereits mit Sicherheit weiß, braucht man sich eben nicht mehr belehren zu lassen. Nehmen wir an, jemand sei durch eigene schlüssige Überlegungen zur Einsicht gekommen, allgemeine Religionsfreiheit sei ein fundamentales Menschenrecht. Nachträglich erhalte er davon Kenntnis, daß sich das Zweite Vatikanische Konzil genau in diesem Sinne für allgemeine Religionsfreiheit erklärt habe, und zwar kraft seiner Lehrautorität. Würde er in diesem Augenblick von der Pflicht betroffen, das bereits sicher Erkannte nunmehr auch noch in einem Akt des Vertrauens sich vom Konzil sagen zu lassen? Nicht im geringsten. Das Lehramt soll den Gläubigen helfen, die Wahrheit zu finden. Es ist aber unmöglich, sich beim Suchen dessen helfen zu

[2] Das gilt letzten Endes sogar von jeglicher Autorität. Vgl. dazu *B. Schüller*, Gesetz und Freiheit (Düsseldorf 1966) 31–41; *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode (Tübingen ²1965) 263 f., äußert sich im selben Sinne: „Die Autorität von Personen hat aber ihren letzten Grund nicht in einem Akte der Unterwerfung und der Abdikation der Vernunft, sondern in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis – der Erkenntnis nämlich, daß der andere einem an Urteil vorgeht, d. h. vor dem eigenen Urteil den Vorrang hat."

[3] Da durch einen besonderen Geistesbeistand begründet, hat die überlegene Einsicht des kirchlichen Lehramts charismatischen Charakter; sie ist, wenn man will, charismatische Einsicht; aber wirkliche Einsicht und Verständnis. Die Inhaber des Lehramtes wissen und verstehen, was sie verkünden, sie handeln in vollem Sinne personal.

lassen, was man schon gefunden hat. Kurz, da die kirchliche Lehrautorität kein Selbstzweck ist, sondern lediglich die Erkenntnis der Wahrheit vermitteln soll, darum ist man auf sie auch nur in dem Maße verpflichtet, als man zur Findung der Wahrheit solcher Vermittlung bedarf. Die rechte sittliche Haltung des Gläubigen gegenüber dem authentischen Lehramt besteht nicht darin, sich alles nur sagen zu lassen, vertrauensvoll anzunehmen und keinen Versuch zu unternehmen, durch eigene und selbständige Einsicht Evangelium und Gesetz Christi richtiger, umfassender und tiefer zu verstehen. Vielmehr besteht die rechte Anerkennung des authentischen Lehramtes in der Bereitschaft des Gläubigen, sich von ihm vertrauensvoll belehren zu lassen, sooft er das nötig hat.

Das Lehramt ist bei seiner bloß authentischen Verkündigung *nicht unfehlbar*. Es kann demnach in seinen authentischen Urteilen und Entscheidungen auch einmal irren. Wie können dann die Gläubigen verpflichtet sein, sich diesem Lehramt anzuvertrauen? Sie müssen ja von vornherein mit der Möglichkeit rechnen, daß sie in ihrem Vertrauen enttäuscht werden, in die Irre statt in die Wahrheit geführt werden. Und wie kann eine Autorität Vertrauenswürdigkeit beanspruchen, wenn sie von vornherein weiß, daß sie selbst fehlbar ist, unter Umständen das ihr entgegengebrachte Vertrauen wider Willen vereiteln wird? Man kann das Problem auf die einfache Formel bringen: Ist fehlbare Autorität noch wirkliche Autorität? Sobald die Frage so formuliert wird, tritt deutlich zutage: Die Autorität, wie das authentische Lehramt sie ausübt, ist in formaler Hinsicht von gleicher Art wie alle Autorität, die sonst von Menschen ausgeübt wird. Fehlbarkeit gehört unvermeidlich zu jedem Menschen. Darum ist alle Autorität, insofern sie Menschen zur Ausübung übergeben wird, eo ipso fehlbare Autorität. Somit kann Unfehlbarkeit wohl kaum konstitutiv sein für Autorität überhaupt, da es sonst unter Menschen keinerlei Autorität gäbe.

Gleichwohl, es bleibt die Schwierigkeit zu lösen, inwiefern fehlbare Autorität keine contradictio in terminis ist. Nun, jeder Kranke, der einen Arzt aufsucht, jeder Heranwachsende, der willig seinen Eltern gehorcht, hat für sich lebensmäßig diese Schwierigkeit schon gelöst. Indem ein Kranker sich einem Arzt anvertraut, unterstellt er sich dessen Autorität, erklärt er sich bereit, sich nach den Anordnungen des Arztes zu richten, obwohl er sich normalerweise aus eigener Einsicht kein Urteil darüber bilden kann, ob die vom Arzt getroffenen Anordnungen im Einzelfall auch richtig sind. Umgekehrt: indem ein Arzt die Behandlung eines Kranken übernimmt, spricht er sich selbst dem Kranken gegenüber Autorität und Vertrauenswürdigkeit zu. Nun wird kein Arzt von sich behaupten können, er sei als Arzt unfehlbar, er könne sich absolut dafür verbürgen, daß er nie eine verkehrte Diagnose stelle und auch nie eine falsche Therapie anwende. Kein Arzt, auch nicht der tüchtigste, wird bestreiten wollen, daß er auch bei äußerster Gewissenhaftigkeit einmal irren kann und dann unter Umständen wider Willen das Leiden eines Kranken eher verschlimmert als bessert. Wie kann der Arzt trotz dieser nicht ausschließbaren Eventualität dem Kranken gegenüber Autorität und Vertrauenswürdigkeit beanspruchen? Das kann er tun, insofern er sich sagen darf: Es sind wirklich „Ausnahmefälle", daß ich einmal eine falsche Diagnose stelle oder eine falsche Therapie anwende; „in der Regel" treffe ich das Richtige, helfe ich tatsächlich dem Kranken, sofern ihm überhaupt geholfen werden kann.

Kein Mensch, der Autorität ausübt, wird mehr von sich sagen können. Kein Mensch braucht aber auch mehr von sich sagen zu können, um sich als Autorität auszuweisen und anerkannt zu werden. Der Erzieher oder Obere, der „in der Regel" die richtigen Anordnungen trifft und nur „in Ausnahmefällen" einmal das Verkehrte veranlaßt, übt seine Autorität in der einzigen menschenmöglichen Weise aus. Kurz, fehlbare Autorität erweist sich als Autorität durch das, was sie „in der Regel" (per se) vollbringt, als fehlbar durch das, was ihr „in Ausnahmefällen" (per accidens) an Versagen unterläuft. Es ist klar, diese Formel gibt noch Raum für ein graduell sehr unterschiedliches Ausmaß an Autorität. Fehlbare Autorität ist um so größer, je seltener der „Ausnahmefall" ihres Versagens vorkommt; sie nimmt ab in dem Maße, als die Fälle des Versagens häufiger werden, um schließlich aufzuhören überhaupt noch Autorität zu sein, wenn die „Ausnahmefälle" ihrer Häufigkeit nach dem Regelfall sich annähern und damit keine „Ausnahmefälle" mehr sind.

Wie selten ihr Versagen auch sein mag, fehlbarer Autorität ist unvermeidlich eine gewisse Unzuverlässigkeit eigen. Man kann sich ihr nicht anvertrauen, ohne das Risiko einzugehen, in seinen Erwartungen enttäuscht zu werden. Nun wird vernünftigerweise niemand ein solches Risiko eingehen, wenn er es ohne Schaden und Nachteile vermeiden könnte. Vor die Wahl gestellt, ob er sich einer fehlbaren oder einer unfehlbaren Autorität unterstellen wolle, wird kein Mensch die fehlbare Autorität wählen. Aber es gibt nun einmal unter Menschen keine unfehlbare Autorität. Also bleibt dem einzelnen, der einsieht, daß er unter dieser oder jener Rücksicht einer autoritativen Leitung bedarf, gar keine andere Möglichkeit, als sich einer fehlbaren Autorität anzuvertrauen. Er geht dadurch zwar unvermeidlich das Risiko ein, zu seinem eigenen Schaden in die Irre geführt zu werden; aber da für ihn nur Autorität sein kann, wer ihm an Einsicht, Kenntnissen und Erfahrung überlegen ist, so würde er ohne autoritative Leitung auf seine geringere Einsicht und Erfahrung angewiesen sein und darum zwangsläufig größere Gefahr laufen, in die Irre zu gehen. Er kann also das Risiko des Irrtums überhaupt nicht umgehen. Er kann nur zusehen, daß er das geringere dem größeren Risiko vorzieht. Und er tut das im allgemeinen auch mit der allergrößten Selbstverständlichkeit. Eltern haben durch Erziehungsfehler zweifellos schon viel Unheil an ihren Kindern angerichtet. Trotzdem wird kein vernünftiger Mensch daraus den Schluß ziehen, die Kinder müßten sich deshalb selbst überlassen bleiben. Die Ärzte mögen durch unverschuldete oder verschuldete Kunstfehler schon manchen Kranken an Leib und Leben geschädigt haben. Aber so schlimm das im Einzelfall sein mag, aufs Ganze gesehen, fällt es nicht ins Gewicht gegenüber dem, was die

Ärzte zum Wohl kranker Menschen geleistet haben. Kurz, kein Mensch kann Autorität ausüben, ohne das Risiko einzugehen, zu schaden, wo er nützen soll und nützen will; kein Mensch kann sich einer Autorität unterstellen, ohne dadurch das Risiko einzugehen, statt geführt verführt zu werden. Aber dieses Risiko darf und muß eingegangen werden. Es ist zu allermindest das geringere Übel.

Wenngleich das authentische Lehramt seine Autorität dem Stifterwillen Christi verdankt und sich dadurch von sonstiger Autorität, die unter Menschen vorkommt, unterscheidet, so kann von ihm, seiner grundsätzlichen Fehlbarkeit wegen, formal nichts anderes gelten als von aller anderen fehlbaren Autorität[4]. Gestützt auf den ihm zugesicherten Beistand des Heiligen Geistes, kann das authentische Lehramt von sich sagen, seine Urteile und Entscheidungen in Glaubens- sowie Sittenfragen seien „in der Regel" richtig und nur „in Ausnahmefällen" auch einmal falsch. Wenn es daraufhin die Gläubigen auffordert, sich seiner Leitung anzuvertrauen, ja ihnen erklärt, sie seien verpflichtet, sich ihm anzuvertrauen, so setzt es dabei ein Zweifaches voraus: Erstens, daß es selbst, obschon zugegebenermaßen fehlbar, im ganzen dennoch besser gegen Irrungen geschützt sei als die Gläubigen, diesen gegenüber im allgemeinen eine überlegene Einsicht in Evangelium und Gesetz Christi habe; zweitens, daß es selbst, das Lehramt, in den Fällen, in denen es bloß authentische Entscheidungen trifft, seiner selbst nicht in jener absoluten Weise sicher ist, die es dazu ermächtigte, unfehlbar zu entscheiden; daß es mithin den Gläubigen zwar keine absolut zuverlässige Hilfe bei ihrer Wahrheitsfindung gewähre, wohl aber die unter den gegebenen Umständen relativ zuverlässigste Hilfe. Dementsprechend stellt das authentische Lehramt den Gläubigen auch nur in Aussicht: Sie werden in dem Vertrauen, das sie ihm entgegenbringen, sich „in der Regel" bestätigt und nur „in Ausnahmefällen" enttäuscht finden.

Daraus folgt zunächst für die Inhaber des authentischen Lehramtes: Sie müssen grundsätzlich mit der Möglichkeit rechnen, daß sie bei ihren Lehrentscheidungen auch einmal irren und dadurch die ihnen

[4] Manche Theologen mögen diese Feststellung befremdlich finden. Sie sind gewohnt, in der Lehrautorität der Kirche etwas völlig Einzigartiges und Unvergleichliches zu erblicken. Nun, einzigartig ist die Lehrautorität der Kirche, insofern sie durch den Geistesbeistand charismatisch begründet ist, Evangelium und Gesetz Christi zu ihrem Thema hat. Aber was von fehlbarer Autorität als solcher gilt, muß auch für das authentische Lehramt gelten, wenn Autorität und Fehlbarkeit, vom authentischen Lehramt ausgesagt, überhaupt einen Sinn haben sollen. Im übrigen haben wir bei Konferenzen wiederholt feststellen können, daß solche, die nicht Fachtheologen sind, das ihnen angesonnene Vertrauen zur authentischen Verkündigung des Lehramts erst dann als ein „obsequium rationabile" begriffen, nachdem ihnen klar geworden war, daß der Mensch, wie er faktisch vorkommt, in allen möglichen Lebensbereichen darauf angewiesen ist, sich der Leitung fehlbarer Autorität anzuvertrauen.

unterstellten Menschen fehlleiten; sie müssen bereit sein, ein früher gefälltes Lehrurteil zurückzunehmen, sobald sie es als irrig erkannt haben. Die Art von Lehrvollmacht, mit der sie von Christus ausgestattet sind, kann den Inhabern des authentischen Lehramtes nicht unbedingt das öffentliche Eingeständnis ersparen: Erravimus. Aus der grundsätzlichen Fehlbarkeit des authentischen Lehramts folgt für die Gläubigen: Es kann vorkommen, daß sie etwas, das sie auf die Verkündigung des authentischen Lehramtes hin für falsch und verwerflich hielten, später für wahr und gut zu halten haben, und zwar wiederum auf die Verkündigung desselben Lehramtes hin. Ist das für sie nicht eine unzumutbare Forderung? Es ist eine bittere und harte Forderung, unzumutbar ist sie nicht. Da sie selbst fehlbare Menschen sind, wird es ihnen auf alle Fälle immer wieder zugemutet sein, sich zu korrigieren, das bisher irrigerweise für wahr und gut Gehaltene als falsch und schlecht zu verwerfen. Dieser Zumutung entgehen sie nicht, wenn sie sich dem authentischen Lehramt anvertrauen; aber sie werden seltener von ihr betroffen sein, nur „in Ausnahmefällen".

Der Anlaß zu den hier gemachten Überlegungen ist eine Stellungnahme des authentischen Lehramtes zu einer Frage des Sittengesetzes. Darum darf es als zulässig gelten, wenn wir nunmehr das authentische Lehramt nur noch betrachten hinsichtlich seiner Vollmacht, das Gesetz Christi auszulegen und zu verkünden. In Fragen des Sittengesetzes ist es keineswegs so, daß der Gläubige nur Zugang zur Wahrheit hätte durch die Vermittlung des kirchlichen Lehramtes. Ob man nun der Auffassung ist, das Gesetz Christi enthalte materialethische Forderungen, die über das natürliche Sittengesetz hinausgehen, oder ob man das bestreitet, es kann jedenfalls nicht im geringsten in Zweifel gezogen werden, daß jeder Mensch ein eigenes sittliches Urteilsvermögen hat, kraft dessen er grundsätzlich in der Lage ist zu beurteilen, „was der Wille Gottes ist, was gut, wohlgefällig und vollkommen" (Röm. 12, 2). Sooft das kirchliche Lehramt autoritativ die Erkenntnis sittlicher Forderungen vermittelt, kann es lediglich eine subsidiäre Aufgabe erfüllen[5]. Überdies, weil selbst grundsätzlich fehlbar, kann das authentische Lehramt nur eine *relative* Überlegenheit gegenüber dem sittlichen Urteilsvermögen des einzelnen Gläubigen haben. Es ist nur *besser* gegen Irrtümer abgesichert als der einzelne Gläubige; es hat zwar grundsätzlich ein Mehr an Einsicht, aber nicht es allein hat Einsicht in den Willen Gottes, sondern auch jeder Gläubige. Daraus folgt: Wenn bei einer Frage des Sittengesetzes das Urteil des authentischen Lehramtes und das Urteil eines Gläubigen voneinander abweichen, so läßt sich nicht von vornherein sagen, das Lehramt habe immer, also auch in diesem Falle, recht. Nein, man kann im vorhinein nur sagen, bei solchermaßen voneinander abweichenden Urteilen werde das authentische Lehramt „in der Regel" recht haben; aber „in Ausnahmefällen" könne es auch vorkommen, daß der Gläubige und nicht das Lehramt im Recht sei.

Wie läßt sich nun in einem konkreten Einzelfall ausmachen, ob sich die Regel bestätigt, also das Lehramt richtig geurteilt hat, oder ob

[5] Falls das Gesetz Christi materialethische Forderungen enthielte, die über das natürliche Sittengesetz hinausgingen, hätte das kirchliche Lehramt in bezug auf dieses Mehr nicht nur eine subsidiäre Aufgabe. Vgl. zu dieser Frage *B. Schüller*, Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis, in: ThPh 41 (1966) 481–503.

eine Ausnahme von der Regel eingetreten ist, ein Irrtum des Lehramtes, den der Gläubige erkannt hat? Müssen beide, das Lehramt und der Gläubige, gleichermaßen die Gründe für ihre Urteilsbildung vorlegen, damit sich so herausstelle, wessen Gründe stichhaltig sind und wer darum recht hat? Wollte man das fordern, so würde man unterstellen, das authentische Lehramt und der Gläubige wären mit grundsätzlich gleichem sittlichem Urteilsvermögen begabt, so daß es von daher völlig offenbleiben müßte, wessen Urteil sich am Ende als wahr und richtig erweise. Aber gerade diese Unterstellung ist falsch. Das authentische Lehramt ist im allgemeinen an sittlicher Einsicht überlegen. Darum besteht die Wahrscheinlichkeit, daß sich seine Lehrentscheidung als richtig herausstellen wird, während es zwar prinzipiell möglich, aber unwahrscheinlich ist, daß der an Einsicht Unterlegene die Wahrheit gefunden haben sollte. Die Annahme des wahrscheinlich Richtigen oder Wahren heißt in der theologischen und kanonistischen Fachsprache „Vermutung" der Wahrheit, praesumptio veritatis. Folglich kann man auch sagen, es bestehe die generelle „Vermutung", daß die Urteile des authentischen Lehramtes richtig sind[6]. Ein Irrtum ist durch solche Vermutung nicht grundsätzlich ausgeschlossen, muß aber, weil er das Unwahrscheinliche ist, in jedem Einzelfall eigens nachgewiesen werden. Wenn also ein Gläubiger in einer Frage des Sittengesetzes anders als das authentische Lehramt urteilen zu müssen meint, so trägt er die Beweislast: er muß nachweisen, daß das Unwahrscheinliche eingetreten ist: das von der Regel Abweichende, ein Irrtum des authentischen Lehramtes[7].

[6] *M. Scheeben,* Kath. Dogmatik I (Ges. Schriften, III [Freiburg i. Br. 1948]) 265: „Abgesehen von der approbatio solemnis durch den Heiligen Stuhl sind die doktrinellen Dekrete der Partikularkonzilien nicht unfehlbar. Sie können also (!) nur eine mehr oder minder große Präsumtion der Wahrheit für sich haben". Auch nach Scheeben sind demnach autoritative, aber nicht unfehlbare Lehrentscheidungen dadurch gekennzeichnet, daß ihre Wahrheit zu „vermuten", zu „präsumieren" ist. – Der Begriff „praesumptio veritatis" wird manchem katholischen Theologen reichlich juristisch vorkommen, denn er kennt ihn gewöhnlich nur aus dem Ius Canonicum. In Wirklichkeit hat das Ius Canonicum nur eine Regel der Wahrheitsfindung übernommen, auf die der Mensch als „endliche Vernunft" und autoritativer Führung bedürftiges Wesen gerade in den wichtigsten Lebensbereichen nicht verzichten kann. *H.-G. Gadamer,* a. a. O. 250–268, nennt von fehlbarer Autorität übernommene Überzeugungen und Wertungen Vor-Urteile (praejudicia) und weist deren Legitimität, ja Unentbehrlichkeit auf. *K. Rahner,* Schriften zur Theologie, V (Köln [2]1964) 12, verwendet dieselbe Grundregel, wenn er schreibt: „Das Vorgegebene muß grundsätzlich bis zum Beweis des Gegenteils als das zu Übernehmende und zu Bewahrende erachtet werden, will der Mensch sich nicht selbst aufgeben."

[7] Auch echte menschliche Tradition hat den Charakter fehlbarer Autorität. Darum gelten auch ihr gegenüber die hier aufgestellten Regeln. In diesem Sinne schreibt *T. E. Jessop,* The Christian Morality (London 1960) 12, zur Frage, wer die Beweislast habe, ob derjenige, der die Realgeltung der Sittlichkeit behaupte, oder derjenige, der sie leugne: „Given, however, the age-long tradition of morality, it may fairly be contended that the onus of proof lies rather on those who

Es versteht sich von selbst: sobald sich jemand vergewissert haben sollte, daß eine Entscheidung des authentischen Lehramtes die Wahrheit verfehlt, darf er ihr nicht länger zustimmen, ist es ihm geboten, seine frühere Zustimmung zurückzunehmen. Denn es ist primär die Wahrheit, auf die man verpflichtet ist; und nur insoweit das authentische Lehramt die Wahrheit vermittelt, hat man darauf zu hören. Vom Gehorsam gegen das authentische Lehramt als eine fehlbare Autorität gelten dieselben ethischen Grundsätze, nach denen der Gehorsam gegen irgendeine fehlbare Autorität zu beurteilen ist. Wer einer Obrigkeit gehorcht, obwohl er erkennt, daß ihre Anordnung gegen das Sittengesetz verstößt, versündigt sich gegen Gott. In Glaubens- und Sittenfragen dem zustimmen, was man als Irrtum erkannt hat, verstößt gegen den Willen Gottes. Demgemäß ist bei Wernz-Vidal[8] zu lesen, die innere Zustimmung des Gläubigen zu einer authentischen Lehrentscheidung „aliquid habet de provisorio et fundatur in praesumptione, quod authenticus doctrinae magister non erret nisi de contrario adsit vehemens suspicio ideoque ipsi docenti debetur oboedientia intellectus, sicut superiori legitime praecipienti debetur oboedientia voluntatis, nisi adsit vehemens suspicio ipsum inhonesta praecipere".

II. Zeichen unsachlicher Parteinahme für das authentische Lehramt

Was bis hierher über das authentische Lehramt ausgeführt wurde, ist überlieferte und herrschende Lehre der katholischen Theologie, kann der Sache nach in Handbüchern der Fundamentaltheologie und Dogmatik nachgelesen werden. Nur wird man dort kaum etwas vom Risiko erwähnt finden, das man eingeht, wenn man sich dem authentischen Lehramt anvertraut, und erst recht nichts von einer eventuellen Pflicht der Inhaber des Lehramtes einzugestehen, daß eine authentische Entscheidung falsch ist. Das scheint uns bezeichnend zu sein. Man hat den Eindruck, daß die Theologen, sooft sie über das authentische Lehramt schreiben, sich veranlaßt sehen, im Interesse der Autorität gegen eine offene oder latente Neigung der Gläubigen zur Unbotmäßigkeit zu kämpfen. Sie führen des langen und breiten aus, was die Autorität des authentischen Lehramtes ins gebührende Licht zu rücken geeignet ist; sie können sich nicht genug darin tun aufzuzeigen, wieso die Gläubigen streng verpflichtet sind, auch dem bloß authentischen Lehramt Glauben zu schenken. Daß die Gläubigen dabei unvermeidlich auch das Risiko eingehen, dann und wann irregeleitet zu werden, daß sie gegebenenfalls auch einmal dem authentischen Lehramt die Gefolgschaft verweigern müssen, und zwar um der Wahrheit Christi willen, davon reden die Theologen, wenn überhaupt, im allgemeinen nur in wenigen Sätzen, so als ob das kaum von praktischer Bedeutung wäre. Das erinnert einen an die Art und Weise, wie bis vor wenigen Jahrzehnten bestimmte Moraltheologen die Epikeia in ihren Handbüchern behandelt haben. Sie konnten zwar

would reject the moral attitude than on those who accept it. As a rule, it is the rebel who has to prove his case, for the accepted position usually has behind it a large volume of social experience."

[8] Ius Canonicum, IV/2 (Romae 1935) nr. 617.

nicht ganz verschweigen, daß es so etwas wie Epikeia gebe; aber sie hatten sehr wenig Zutrauen zum Verantwortungsbewußtsein der Untergebenen, argwöhnten vielmehr, die Epikeia werde durchweg zum Vorwand für Ungehorsam dienen, weswegen sie nur eben kurz erwähnt werden dürfe. Gewiß, es ist wichtig, jeglicher Autorität den gebührenden Vorrang vor den ihr unterstellten Menschen einzuräumen, ohne alle Abstriche. Aber ist es nicht ebenso wichtig, die Grenzen aller von Menschen ausgeübten Autorität deutlich aufzuzeigen, auch die Grenzen kirchlicher Autorität, wo sie solche Grenzen hat? Und Christus hat nun einmal dem authentischen Lehramt Grenzen gezogen.

Es ist der Mühe wert, den Anzeichen ungerechtfertigter Parteinahme für das authentische Lehramt auf seiten der Theologen etwas nachzugehen. *F. Gallati* hat eine lesenswerte Monographie über das authentische Lehramt geschrieben unter dem Titel „Wenn die Päpste sprechen“[9]. Sie umfaßt 201 Seiten Text. Davon sind, zusammengezählt, fünf ganze Seiten der Frage gewidmet, wie der Katholik sich zu verhalten habe, wenn er feststellt, daß eine authentische Entscheidung des Lehramtes irrig ist[10]. Aufschlußreich ist eine Wendung, die, etwas variiert, einigemal vorkommt. „Steht aber der Irrtum (scil. des authentischen Lehramtes) fest, hört die Verpflichtung einer Zustimmung auf“ (172). Das Kapitel, in dem dieser Satz steht, ist überschrieben: „Erlaubter (!) Entzug der inneren Zustimmung“ (171). Gallati stellt schließlich den Grundsatz auf: „Wenn aber die Gründe“, die gegen eine Lehrentscheidung sprechen, „klar und durchschlagend sind, vor allem, wenn sie von mehreren ernsten und kirchlich gesinnten Theologen geteilt werden, dann ist es erlaubt (!), vom Dekret abzuweichen oder mindestens die Zustimmung einstweilen aufzuheben“ (175). Man vergegenwärtige sich: was zu tun nur „erlaubt“ ist, das darf man auch unterlassen. Kann die Zustimmung zu einem Urteil (nur) erlaubterweise zurückgenommen werden, dann kann sie erlaubterweise auch aufrechterhalten werden. Will Gallati etwa sagen, wer eine Entscheidung des authentischen Lehramtes als irrig erkannt habe, dürfe wählen, ob er ihr weiterhin zustimmen wolle oder nicht? Das wäre absurd. Wer einen Irrtum durch „klare“ und „durchschlagende“ Gründe erfaßt hat, dem ist es nicht nur „erlaubt“, dem ist es *streng geboten,* diesen Irrtum abzulehnen, einerlei, wer es ist, der diesen Irrtum gelehrt hat. Sagt man, es sei „erlaubt“, dem erwiesenermaßen irrenden Lehramt die Zustimmung zu entziehen, so hört sich das an, als handle es sich lediglich um ein Zugeständnis an die

[9] Erschienen 1960 in Wien.

[10] *J. Ford* and *G. Kelly,* Contemporary Moral Theology, Vol. 1 (Westminster, Maryland 1958) 3–41, behandeln die Autorität des kirchlichen Lehramts eher noch einseitiger.

Gläubigen, um die Anerkennung eines Grundes, der sie vom Gehorsam entschuldige. In Wirklichkeit muß es hier heißen: Man hat der Wahrheit mehr zu gehorchen als irgendeiner fehlbaren Lehrautorität[11].

Nachdem Gallati im vorhin zitierten Grundsatz es für erlaubt erklärt hat, dem authentischen Lehramt, falls es einmal erwiesenermaßen geirrt haben sollte, die innere Zustimmung zu entziehen, fährt er mit dem Satz fort: „Doch ist es nicht erlaubt, mit Rücksicht auf die heilige Gewalt des Apostolischen Stuhles, öffentlich Stellung dagegen (scil. gegen die als irrig erkannte Entscheidung) zu nehmen, sondern es ist ehrfurchtsvolles Schweigen zu bewahren oder die Schwierigkeiten können dem Apostolischen Stuhl vorgelegt werden" (175). Diesen Verhaltensgrundsatz scheint Gallati für so evident zu halten, daß er keine Notwendigkeit sieht, ihn noch eigens zu begründen. Ist dieser Grundsatz wirklich evident? Durchaus nicht. Wieso wäre es ein Mangel an Rücksicht und Ehrfurcht, wenn man jemanden, der irrt, und sei es das kirchliche Lehramt, auf seinen Irrtum aufmerksam macht und ihm nötigenfalls seinen Irrtum ausdrücklich nachweist? Besteht nicht im Gegenteil geradezu eine Pflicht, den Irrenden über seinen Irrtum aufzuklären, wofern die Möglichkeit dazu gegeben ist? Selbstverständlich: unusquisque sit memor condicionis suae! Es steht niemandem an, in schulmeisterlicher Form das authentische Lehramt eines Besseren belehren zu wollen. Aber falls nur der gehörige Respekt in Form und Ton gewahrt wird, wieso sollte die Pflicht zur Aufklärung eines Irrtums aufhören, wenn der Irrende eine Autoritätsperson ist? Es mag besondere Umstände geben, derentwegen man verpflichtet ist, den Irrenden in seinem Irrtum zu belassen; z. B. dann, wenn man den Irrtum nur aufdecken könnte, indem man dadurch ein größeres Übel verursachte, als es der nicht aufgeklärte Irrtum darstellt. Wahrscheinlich hielt man früher dafür, wer dem Apostolischen Stuhl „öffentlich" vorhalte, eine irrige Entscheidung getroffen zu haben, setze dadurch in jedem Fall das Ansehen und die Vertrauenswürdigkeit des authentischen Lehramtes in den Augen der Gläubigen herab, was ein schlimmeres Übel sei als ein nicht aufgeklärter Irrtum. Aber wie nun, wenn die irrige Entscheidung des authentischen Lehramtes die Gläubigen in schwerste Gewissenskonflikte brächte, indem sie ihnen Lasten auferlegte, die durchweg über ihre Kräfte gingen? Wäre auch dann noch eine even-

[11] Die clausula Petri (Apg 5,29) spricht einen ethischen Grundsatz aus, der für das Verhalten des Menschen gegenüber aller fehlbaren Autorität gilt. Normalerweise gehorcht der Mensch Gott, indem er der gottgesetzten Autorität gehorcht. Aber wenn der Mensch in Ausnahmefällen erkennen muß, daß die ihm vorgesetzte Autorität in ihren Anordnungen das sittlich Gute oder die Wahrheit verfehlt, treten für ihn die Autorität Gottes und die Autorität des Menschen gleichsam auseinander, muß er Gott (der Wahrheit) mehr gehorchen als den Menschen.

tuelle Einbuße des Lehramtes an Vertrauenswürdigkeit ein schlimmeres Übel als der unaufgeklärte Irrtum? Müßte man in einem solchen Fall nicht vielmehr sagen: Der Irrtum kann gar nicht schnell genug aufgeklärt werden, um des Gewissens der Gläubigen willen, aber auch um der Vertrauenswürdigkeit des authentischen Lehramtes willen? Denn die Versuchung, diesem Lehramt das angemessene Vertrauen zu entziehen, wird bei den Gläubigen um so stärker sein, je mehr und je länger sie unter einem Irrtum dieses Lehramtes haben leiden müssen. Das authentische Lehramt ist keine Privatperson. Wenn es einmal eine irrige Entscheidung trifft, so wirkt sich das als Übel auf die gesamte Kirche aus. Darum besteht eine weit größere Dringlichkeit, einen eventuellen Irrtum des authentischen Lehramtes ausräumen zu helfen als den Irrtum einer Privatperson.

Schließlich ist nicht einzusehen, wieso das authentische Lehramt, würde ihm eine irrige Entscheidung mit „durchschlagenden" Gründen nachgewiesen, bei den Gläubigen an Vertrauenswürdigkeit einbüßen sollte, falls man nur die Gläubigen mit der gehörigen Deutlichkeit gelehrt hat, es gebe in der Kirche nicht nur das unfehlbare, sondern auch das bloß authentische Lehramt, diesem letzteren aber dürfe man nur ein Vertrauen unter Vorbehalt schenken. Wofern das wirklich ins Bewußtsein der Gläubigen eingedrungen wäre, könnte es sie eigentlich nicht wundernehmen, wenn das authentische Lehramt sich dann und wann genötigt sähe, eine irrige Entscheidung einzugestehen. Allerdings, wenn man bei Tagungen und Konferenzen über die Autorität des kirchlichen Lehramtes zu sprechen hat, muß man allzuoft erleben, wie wenig sich die Gläubigen dessen bewußt sind, daß es ein bloß authentisches Lehramt gibt und welche Bewandtnis es damit hat.

Es ist zuzugeben: „öffentlich" gegen eine erwiesenermaßen irrige Entscheidung des authentischen Lehramtes Stellung zu nehmen, dürfte im allgemeinen sittlich unzulässig sein, wenn es zur Ausräumung des Irrtums genügte, die den Irrtum nachweisenden Gründe den Inhabern des Lehramtes unmittelbar vorzulegen. Wahrscheinlich unterstellt Gallati, dieses letztere Vorgehen reiche in jedem Falle aus und sei deswegen auch das einzig zulässige. Aber diese Unterstellung läßt sich nicht als allgemeingültig beweisen, sondern höchstens wahrscheinlich machen, und das auch nur durch Belege aus der Geschichte des authentischen Lehramtes. Diese Geschichte ist noch nicht geschrieben worden, bedauerlicherweise. Das Unzureichende, das der herrschenden Lehre über das authentische Lehramt anhaftet, dürfte sich zum Großteil daraus erklären. Man geht gleichsam rein apriori voran, indem man, wie wir es auch getan haben, durch Begriffsanalysen ermittelt, von welcher Art Verbindlichkeit Urteile und Entscheidungen einer fehlbaren Lehrautorität sind. Dieses Vorgehen ist ohne Zweifel der Frage angemessen und bleibt grundlegend. Aber es müßte dadurch ergänzt werden, daß man die Erfahrungen auswertet, die die Kirche im Laufe ihrer Geschichte mit dem authentischen Lehramt gemacht hat. Durch reine Begriffsanalyse läßt sich ausmachen, daß das Lehramt bei seinen authentischen Entscheidungen nur in Ausnahmefällen irrt. Der Ausnahmefall ist seinem Begriffe nach ein seltenes Vorkommnis im Vergleich zum Regelfall. Aber Seltenheit kann größer oder geringer sein;

eine Ausnahme von der Regel kann häufiger oder weniger häufig eintreten. Wie steht es in dieser Hinsicht mit den irrigen Entscheidungen des authentischen Lehramtes? Sind das Ausnahmen, die im Laufe eines Jahrhunderts ein-, vielleicht zweimal vorkommen oder erheblich öfter? Diese Frage läßt sich nicht apriori beantworten, sondern nur aposteriori, nur aus der Geschichte des authentischen Lehramtes. Man hat nun den Eindruck, daß die Theologen im allgemeinen ohne weiteres unterstellen, irrige Entscheidungen des authentischen Lehramtes seien, weil Ausnahmen, extrem seltene Vorkommnisse in der Vergangenheit gewesen und würden es deswegen aller Wahrscheinlichkeit nach auch in Zukunft bleiben. Das unterstellen sie, bringen aber keine Beweise dafür aus der Geschichte des kirchlichen Lehramtes. Wie nun, wenn sich historisch nachweisen ließe, daß die Ausnahmen von der Regel beim Lehramt doch erheblich öfter vorgekommen sind? Hätte das nicht einige praktische Konsequenzen sowohl für die Inhaber des Lehramtes als auch für die Gläubigen, die dem Lehramt unterstellt sind? Ebenso wäre es wichtig zu wissen, auf welchem Wege in der Vergangenheit irrige Entscheidungen des Lehramtes als solche erkannt und revidiert wurden, welche Rolle dabei das Lehramt selbst, welche die Theologen oder das gläubige Volk gespielt haben, welche Faktoren die Aufklärung des Irrtums gefördert, welche sie verzögert haben.

Wie gesagt, es fehlen noch die historischen Untersuchungen, die über diese Punkte befriedigende Auskunft gäben. Aber wer bei der systematischen Behandlung ethischer Fragen die Problemgeschichte etwas verfolgt, stößt dabei mitunter auf Fakten, die zumindest die vorsichtige Vermutung nahelegen, gar so selten dürften irrige Entscheidungen des authentischen Lehramtes in der Vergangenheit wohl nicht vorgekommen sein und eine etwas kritischere Haltung der Theologen gegenüber dem Apostolischen Stuhl hätte sich bei der ethischen Wahrheitsfindung bisweilen günstig ausgewirkt.

Ein Beispiel dafür, wie Moraltheologen sich durch ein Übermaß an Vertrauen zur kirchlichen Autorität bei der Klärung einer ethischen Frage fehlleiten und beirren ließen, sei hier kurz angeführt, obschon es sicher ist, daß in diesem Fall Päpste und Bischöfe überhaupt keine authentische Entscheidung getroffen haben. Also nur eine Fehlhaltung der Moraltheologen soll illustriert werden. Vom 17. bis zum 19. Jahrhundert gab es eine beträchtliche Zahl katholischer Moraltheologen, die lehrten, die Entmannung von Knaben zur Gewinnung und Erhaltung hoher Stimmen für den kirchlichen und weltlichen Gesang sei sittlich zulässig, zumindest „probabiliter". Sie brachten sachliche Beweisgründe vor. Aber man fühle deutlich, so schreibt *Peter Browe* dazu[12], daß es nicht die Sachgründe waren, derentwegen die Moraltheologen diese Kastration für erlaubt hielten, sondern daß diese Gründe „nur dazu ausgedacht wurden, um die nun einmal bestehende Sitte zu rechtfertigen und so die Kirche gegen den Vorwurf, ein ethisch verwerfliches Mittel zu dulden und zu benützen, zu verteidigen und zu decken". Drei Jahrhunderte hindurch sangen Kastraten in der Sixtinischen Kapelle. Während dieser Zeit regierten 32 Päpste. Kein einziger von ihnen hat sich entschieden dagegen ausgesprochen. Erst Leo XIII. hat angeordnet, daß keine neuen Kastraten in den Chor der Sixtinischen Kapelle aufgenommen wurden. Gewiß, das Schweigen so vieler Päpste zu dieser Kastration stellt kein formelles Urteil des authentischen Lehramtes dar. Aber, so argumentierten die damaligen

[12] Zur Geschichte der Entmannung (Breslau 1936) 112. Dort findet man die Belege für alle im folgenden angeführten Daten.

Moraltheologen, könnten die Päpste es dulden, daß in der Sixtinischen Kapelle ständig Kastraten als Sänger auftreten, wenn sie die Kastration zur Erhaltung hoher Stimmen für sittenwidrig hielten? Und so folgerten sie, wie Bartholomeus Mastrius de Meldula († 1673) es tat: die Erlaubtheit dieser Kastration „etiam probabiliorem reddit quotidiana praxis, praesertim in Romana curia, ubi huiusmodi eunuchi permittuntur in servitium musicae et ecclesiarum"[13]. Es gab im gleichen Zeitraum auch Moraltheologen, die aus Sachgründen die Unerlaubtheit dieser Kastration für erwiesen hielten. Aber „daß der Papst und viele Bischöfe sie duldeten oder guthießen, ließ viele an der Durchschlagskraft ihrer Beweise zweifeln und gab, wie sie glaubten, der andern Ansicht zum mindesten Existenzberechtigung und einige Wahrscheinlichkeit"[14].

Lehrreich an diesem Beispiel ist auch, wie apologetischer Übereifer dazu führen kann, eine kritisch in Zweifel gezogene Praxis oder Lehre der kirchlichen Autorität mit allen Mitteln zu rechtfertigen, auch mit Mitteln, die sich mit intellektueller Redlichkeit nicht gut vereinbaren lassen. Die derzeitige Diskussion über die sittliche Beurteilung der Empfängnisverhütung hat auch schon den einen oder andern Theologen dazu verleitet, bei recht fragwürdigen Auskünften seine Zuflucht zu nehmen, um dem authentischen Lehramt das eventuelle Eingeständnis zu ersparen, es habe geirrt und müsse sich korrigieren. Man dreht und wendet die Sätze aus *Casti Connubii*, die bei Erscheinen der Enzyklika und nachher von allen als eindeutige Verurteilung des Gebrauchs empfängnisverhütender Mittel verstanden wurden. Lassen diese Sätze nicht vielleicht doch eine andere Interpretation zu? Wurden sie bisher nicht mißverstanden? Man würde aufatmen, wenn man das bejahen könnte. Dem authentischen Lehramt bliebe es erspart, geirrt zu haben. Aber würde dann das authentische Lehramt nicht von einem der schrecklichsten Vorwürfe betroffen? Pius XI. wußte zweifellos sehr genau, wie die betreffenden Sätze aus „Casti Connubii" von der gesamten Kirche verstanden wurden, nämlich als entschiedene Verurteilung des Gebrauchs empfängnisverhütender Mittel. Falls nun der Papst eine solche Verurteilung gar nicht hätte aussprechen wollen, hätte er dann nicht sofort in aller Form das Mißverständnis beseitigen müssen? Dem authentischen Lehramt als fehlbarer Autorität kann vernünftigerweise keinerlei Vorwurf daraus gemacht werden, daß es einmal irrt. Aber ein Papst, der sich von der Gesamtkirche in einer wichtigen Sache mißverstanden weiß und nichts zur Aufklärung des Mißverständnisses unternähme, den träfe ein furchtbarer Vorwurf.

Heutzutage, da die Geschichtlichkeit des Menschen viel bedacht und noch mehr beredet wird, bietet sich apologetischem Übereifer wie von selbst ein Verfahren an, dem authentischen Lehramt es zu ersparen, geirrt zu haben. Lehrentscheidungen, die uns heute falsch erschienen, brauchten nur aus ihrer geschichtlichen Situation heraus interpretiert zu werden und stellten sich als wahr und

[13] Zitiert nach *Browe*, a. a. O. 112, Anm. 100.
[14] Ders., a. a. O. 113.

richtig heraus. Gewiß, es ist schon ein hermeneutischer Gemeinplatz, daß jede Aussage nur ihren Sinn hergibt, wenn sie in ihrem historischen Kontext gelesen wird. Aber das heißt nicht, daß eine Aussage, nachdem sie verstanden ist, wie sie in ihrem historischen Zusammenhang ursprünglich gemeint war, sich zwangsläufig als wahr herausstelle. Wenn dem so wäre, hätte der historische Relativismus Geltung. Von welcher Art sind die inneren Widerstände mancher Katholiken gegen die Annahme, das authentische Lehramt habe eventuell geirrt, wenn sie dazu verleiten, Auswege zu gehen, die zu viel Schlimmerem führen, als es ein Irrtum des Lehramtes wäre?[15]

Ein nicht ganz erfreuliches Kapitel in der Geschichte der christlichen Moraltheologie ist die Sexualethik. Daran gibt es nichts mehr zu zweifeln. Zu zahlreich sind mittlerweile die historischen Untersuchungen, die das übergenug demonstrieren. Nun, es müßte merkwürdig in der Kirche zugegangen sein, wenn sich dort durch Jahrhunderte eine Sexualethik hätte behaupten können, die nicht in dieser oder jener Form vom authentischen Lehramt gutgeheißen und gefördert worden wäre. Darum wäre die Annahme äußerst unwahrscheinlich, das authentische Lehramt habe bei seinen Stellungnahmen zur Sexualethik nie einer Fehlentwicklung Vorschub geleistet, durch anderthalb Jahrtausende nicht. Man brauchte übrigens nicht in ferne Jahrhunderte zurückzugehen, wollte man nachprüfen, ob diese Annahme zurecht bestünde. Es würde schon genügen, die Ehelehre der Enzyklika „Casti Connubii" mit den Kapiteln über die Ehe zu vergleichen, die die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils enthält. Ist es wirklich eine gradlinige, bruchlose Entwicklungslinie, die von „Casti Connubii" zu „Gaudium et Spes" führt? Konnte das Lehramt so über die Ehe sprechen, wie es in „Gaudium et Spes" zu lesen ist, ohne sich von früher gemachten Lehräußerungen loszusagen und damit stillschweigend einzugestehen, früher die Wahrheit teilweise auch verfehlt zu haben? Wieviel hat das Lehramt für ein besseres Verständnis der Ehe von Theologen gelernt, gegen die es vor 20 oder 30 Jahren noch selbst maßregelnd eingeschritten ist?[16]

[15] *J. Beumer,* a. a. O., schreibt mit Recht: „Weil die Möglichkeit eines Irrtums (scil. des authentischen Lehramts) nicht angezweifelt werden kann, dürfen wir auch vor der Feststellung der Tatsächlichkeit nicht zurückschrecken." Er führt dann aus: „Vieles, was zur Zeit des Vatikanischen Konzils gegen die Unfehlbarkeit des Papstes angeführt wurde, gehört in Wirklichkeit hierher. Denn wenn die damals angegriffenen Punkte auch sicher nicht Kathedralentscheidungen waren, so kann doch kaum in Zweifel gezogen werden, daß hier und da eine mehr oder weniger authentische Verkündigung vorlag. Ein klares Beispiel bietet der Galileifall. Aus der neueren Zeit wären anzuführen die Erklärung des Heiligen Offiziums über das comma Ioanneum und ihre spätere Deutung, die einer Widerrufung praktisch gleichkommt, die verschiedene Stellungnahme zu der Abstammungsfrage und zu exegetischen Schwierigkeiten im Alten Testament."

[16] Wertvolles Material dafür findet sich bei *John T. Noonan,* Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists (Cambridge, Massachusetts 1965).

Es wäre mehr als bloß ein Aufsatz erforderlich, wollte man versuchen, auf diese Fragen eine halbwegs befriedigende Antwort zu geben. Einfacher liegen die Dinge bei einem andern Problem, das gleichfalls in den letzten Jahrzehnten zu lebhaften Diskussionen innerhalb der katholischen Kirche geführt hat: Gibt es ein allgemeines Recht auf Religionsfreiheit? Mit seiner Deklaration *Dignitatis humanae* hat das Zweite Vatikanische Konzil dieser Diskussion ein Ende gesetzt, indem es sich eindeutig zur Religionsfreiheit als einem allgemeinen Recht bekannt hat. Ein nicht geringer Teil der Konzilsväter war erst nach langen Auseinandersetzungen davon zu überzeugen, daß es tatsächlich ein solches Recht gebe. Schon diese Tatsache allein läßt vermuten, daß das Konzil in seiner Deklaration *Dignitatis humanae* nicht nur wiederholt oder weiter entfaltet hat, was das kirchliche Lehramt seit eh und je verkündet hatte. Und tatsächlich, die Kardinäle und Bischöfe, die sich zunächst nicht zur Anerkennung eines allgemeinen Rechts auf Religionsfreiheit verstehen konnten, beriefen sich auf Pius XII., der noch 1953 in seiner Ansprache *Ci riesce* anders gelehrt habe, daß es nämlich allgemeine Religionsfreiheit überhaupt nur geben könne als ein Gebot der Toleranz. Pius XII. aber, so brachten jene Bischöfe vor, stehe mit seiner Toleranzlehre in einer langen kirchlichen Tradition, wie sie vor ihm besonders Leo XIII. wiederholt formuliert habe. Nun, wer die besagte Ansprache Pius' XII. mit der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit vergleicht, dem kann nicht entgehen: Das Konzil lehrt nicht mehr dasselbe, was Pius XII. gelehrt hat; das Konzil korrigiert Pius XII. und die lange Tradition, die er zur Sprache gebracht hat. Wir haben das anderswo bereits ausführlicher nachgewiesen[17]. Das Konzil macht demnach stillschweigend das Eingeständnis, in der Frage der Religionsfreiheit habe das authentische Lehramt durch längere Zeit hindurch die Wahrheit teilweise auch verfehlt, habe — um es deutlich zu sagen — geirrt. Wie gesagt, das Konzil macht dieses Eingeständnis *stillschweigend*, indem es eben etwas anderes lehrt, als es noch Pius XII. getan hat. Es läßt kein Wort darüber verlauten, daß es sich wegen besserer Einsicht in die Sache nunmehr von einer überkommenen authentischen Lehre lossagen müsse. Warum tut es das nicht? Vielleicht deswegen

[17] *B. Schüller,* Die Religionsfreiheit nach dem 2. Vaticanum, in: Kirche in Not, Bd. XIV (Königstein 1967) 13–29. Vgl. dazu auch HerdKorr (Freiburg i. Br. 1966) 272, wo es heißt, die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit „läßt einen wesentlichen Fortschritt im kirchlichen Denken erkennen, dessen inhaltliche Kontinuität mit der Lehre der letzten Päpste schwer nachzuweisen ist. Man muß oder darf hier vielmehr von einer Zäsur in den Äußerungen des kirchlichen Lehramts sprechen." Vgl. ferner *G. de Broglie,* Problèmes chrétiens sur la liberté religieuse (Paris 1965) 8, wo zu lesen steht, die Tradition habe auf die Frage der Religionsfreiheit gegeben „une réponse opposée (!) à celle à laquelle le Concile va se rallier".

nicht, weil derartige freimütige Eingeständnisse nun einmal nicht zum Verhaltensstil der kirchlichen Lehrautorität gehören? Oder wollte das Konzil irgendeinen Verlust an Ansehen des authentischen Lehramtes in den Augen des katholischen Volkes vermeiden? Nun, wenn man sich auch eine offenere Sprache hätte wünschen mögen, dem Konzil mußte es unbenommen bleiben, die Korrektur an der tradierten Lehre stillschweigend vorzunehmen. Nur hinterlassen einige seiner Sätze den unguten Eindruck, als habe man diese Korrektur sogar etwas verschleiern wollen, indem man andeutungsweise von einer Kontinuität spricht, die zwischen der neuen und der überkommenen Lehre bestehe. So sagt man einleitend: „Das Vatikanische Konzil wendet diesen Bestrebungen (scil. nach Religionsfreiheit) seine besondere Aufmerksamkeit zu in der Absicht, eine Erklärung darüber abzugeben, wieweit sie der Wahrheit und Gerechtigkeit entsprechen, und deswegen befragt es die heilige Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht" (nova semper cum veteribus congruentia profert). Man beschließt die Einleitung mit dem Satz: „Bei der Behandlung dieser Religionsfreiheit beabsichtigt das Heilige Konzil, zugleich die Lehre der neueren Päpste über die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person wie auch ihre Lehre von der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft weiterzuführen" (evolvere intendit). Nun, wie solche Sätze auch gemeint sein mögen, es ist einem Großteil der Konzilsväter jedenfalls schwergefallen, sich zur Einsicht durchzuringen, das kirchliche Lehramt habe durch längere Zeit hindurch in der Frage der Religionsfreiheit die Wahrheit teilweise auch verfehlt. Die Folgen dieses Irrtums haben zwar nicht in erster Linie die Katholiken zu tragen gehabt, sondern Andersgläubige, die in einem mehrheitlich katholischen Staatsvolk lebten. Aber das macht diesen Irrtum nicht weniger bitter und hart.

Das wenige, das hier an historischem Material beigebracht wurde, kann nicht mehr als die vorsichtige Vermutung nahelegen, das authentische Lehramt habe nicht ganz so selten irrige Entscheidungen getroffen, wie man gewöhnlich unterstellt. Immerhin wird man daraus folgern dürfen, Christus habe sich keineswegs dafür verbürgt, seine Kirche in allen praktisch bedeutsamen Lebensproblemen vor verhängnisvollen Irrtümern zu bewahren[18]. Von den Konsequenzen, die dar-

[18] Solche Irrtümer bewirken bei den Gläubigen ein irriges Gewissen. Das irrige Gewissen, wenn unverschuldet, kann aber nicht unmittelbar das Heil des Menschen gefährden. Darum kann mit Sicherheit gesagt werden, daß das kirchliche Lehramt auch dann, wenn es einmal bei der bloß authentischen Verkündigung des sittlichen Willens Gottes irrt, die ihm anvertrauten Menschen nicht in Gefahr bringt, ihr Heil zu verwirken. Vgl. dazu *B. Schüller*, Das irrige Gewissen, in: Theologische Akademie, 2 (Frankfurt a. M. 1965) 7–28.

aus zu ziehen wären[19], sei hier nur eine genannt. Wer durch Erfahrung erkennen muß, nicht ganz in dem Ausmaß vor Irrtümern geschützt zu sein, wie er vorher annahm, sollte auch eher bereit sein, seine bisherigen Urteile erneut zu überprüfen. Es kann ja nicht darauf ankommen, daß er recht behält, sondern nur darauf, daß die Wahrheit erkannt wird. Insbesondere aber, vor welchen Irrtümern seine Kirche zu bewahren Christus verheißen hat, das läßt sich nicht bis ins Detail, gleichsam apriori aus der Offenbarung entnehmen, danach muß auch die Kirchengeschichte befragt werden, in aller Unvoreingenommenheit. Wenn das authentische Lehramt dann und wann den sittlichen Willen Gottes mißversteht und daraufhin wider Willen die Gläubigen fehlleitet, so wird das im allgemeinen bittere Folgen haben. Aber das in allem und jedem richtig informierte Gewissen ist offensichtlich für den faktisch vorkommenden Menschen, auch für den Christen pure Illusion, keine reale Möglichkeit. Dieses Faktum, nüchtern zur Kenntnis genommen, *kann* als Versuchung zur Resignation oder zum Skeptizismus erfahren werden. Es *sollte* jedoch als Aufforderung begriffen werden, ernsthafter, kräftiger und ausdauernder nach dem zu suchen, was man früher vielleicht allzu schnell und sicher schon gefunden zu haben meinte: den Willen Gottes.

[19] Vgl. dazu *B. Schüller,* Die Autorität der Kirche und die Gewissensfreiheit der Gläubigen, in: „Der Männerseelsorger" (September/Oktober 1966) 130–143.

Die katholische Kindererziehung in der Mischehe und das göttliche Recht[1]

Von Johannes Günter Gerhartz, S. J.

Die ungelöste Frage der Mischehe[2] steht im Zentrum des Spannungsfeldes zwischen der katholischen Kirche und den reformatorischen kirchlichen Gemeinschaften. Die Lösung dieser zentralen Frage aber hängt entscheidend ab von der Beantwortung der Frage nach der Glaubenssicherung des katholischen Partners einer Mischehe und — vor allem — der Sicherstellung der katholischen Erziehung der Kinder dieser Mischehe. Katholischerseits ist dies die theologisch zentrale und die praktisch entscheidende Frage des ganzen Mischehenproblems.

Es ist die theologisch zentrale Frage, denn hier geht es nicht nur um menschliche Satzung und kirchliche Ordnung, sondern um Gottes Gebot und göttliche Heilsordnung, die die kirchliche Ordnung unter keinen Umständen verfehlen oder gar brechen darf, will die Kirche nicht ihrem Heilsauftrag untreu werden. *Daß* aber in diesem Punkt Gottes Gesetz selbst zur Frage steht, das ist die traditionelle Lehre der Kirche[3]; das ist eine Folgerung und Forderung des katholischen Kirchenverständnisses, wie es wiederum im Zweiten Vatikanischen

---

[1] Vortrag, gehalten auf der Thomas-Akademie der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt/Main, am 7. März 1967.

[2] Dieser (nicht gerade schöne) Terminus hat sich bei uns eingebürgert zur Bezeichnung einer *religiösen* (nicht: rassischen, kulturellen usw.) Mischehe, d. h. einer Ehe zwischen Partnern mit verschiedenen religiösen Bekenntnissen. Und hier wieder besonders die Ehe zwischen einem Katholiken und einem Nicht-Katholiken; die Ehe zwischen Angehörigen von zwei verschiedenen *reformatorischen* kirchlichen Gemeinschaften wird bei uns für gewöhnlich nicht als religiöse Mischehe angesehen. Und da für die Ehen zwischen einem (lateinischen und orientalischen) Katholiken und einem nichtkatholischen orientalischen Christen in Theologie und Praxis (vgl. Vaticanum II, Decretum de Eccl. Orient. Cath., Nr. 18, und das Dekret der S. Congr. pro Eccl. Orient. „De matrimoniis mixtis inter catholicos et orientales baptizatos acatholicos" vom 22. 2. 1967, in: AAS 59 [1967] 165 f.) besondere Prinzipien und Normen gelten, stellt sich uns das Problem der Mischehe (und darin die Frage der Sicherung des katholischen Glaubens) in seiner ganzen Schärfe bei der Ehe zwischen einem Katholiken und einem (allgemein ausgedrückt) reformatorischen Christen und mutatis mutandis bei der Ehe zwischen einem Katholiken und einem Nicht-Christen, er sei nun Mitglied einer Religionsgemeinschaft oder nicht.

[3] Siehe dazu z. B. – außer den Fontes zu can. 1060 CIC – die Zusammenstellung kirchlicher Lehräußerungen zu dieser Frage durch *L. Örsy,* Documenta selecta de educatione religiosa prolis ex matrimonio mixto nata, in: Periodica 53 (1964) 266–284; *ders.* in: Greg 45 (1964) 740–746. Weitere Dokumente werden wir im Laufe dieses Artikels bringen.

Konzil zum Ausdruck kam[4]. Der Codex Iuris Canonici von 1917/18 faßt hier nur die theologische Lehre der Kirche — wenn auch in einer uns heute nicht mehr recht in den Ohren klingenden Formulierungsweise — zusammen, wenn er im can. 1060 sagt: „quod si adsit perversionis periculum coniugis catholici et prolis coniugium (sc. mixtum) etiam *lege divina vetatur*". Und nur in dieser Lehrüberzeugung ist die praktisch-sittliche Überzeugung der Kirche begründet, die sich in dem Satz der Instruktion „Matrimonii Sacramentum" vom 18. März 1966 ausdrückt: „Ecclesia catholica gravissimum suum esse munus ducit fidei bonum tum in coniugibus tum in filiis tueri atque custodire."[5]

Wie und weil die Glaubenssicherung des katholischen Partners und der Kinder in einer Mischehe die theologisch zentrale Frage ist, so ist sie auch die praktisch entscheidende Frage des ganzen Mischehenproblems. Jeder, der sich der Lösung der Mischehenfrage zuwendet — sei es allgemein durch kirchenrechtspolitisches Bemühen um eine angemessene Mischehenordnung, sei es konkret durch seelsorgliches Bemühen um eine bestimmte Mischehensituation —, der sieht schließlich alles auf die eine Frage zugespitzt: Wie steht es um die Sicherung des katholischen Glaubens, schärfer: Wie steht es um die katholische Kindererziehung? Die anderen Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen, sind, in sich betrachtet, keine unlösbaren Fragen. Sie stehen noch im Vorfeld des eigentlichen Problems und haben für unsere Frage wesentlich funktionalen Charakter: Die menschlichen Gesetze bezüglich der Mischehe sollen der Sicherung und Einhaltung des göttlichen Gesetzes dienen. Ob eine Exkommunikation für nichtkatholische Kindererziehung angedroht wird oder nicht, ob der Formzwang auch für die Gültigkeit einer konfessionsverschiedenen Ehe beibehalten wird oder nicht, ob die Sicherheitsleistungen (Kautelen) Gesetzesvorschrift sind oder nicht, dies alles entscheidet sich wesentlich und letztlich an der Frage, ob nur mit ihnen oder auch ohne sie das eine gesichert und bewahrt werden kann, was auf jeden Fall gesichert und bewahrt werden muß, nämlich das göttliche Gesetz, das die Erhaltung des Glaubens des Katholiken und seiner Kinder fordert.

Wenn es nun aber auch feststeht, *daß* bei der Ordnung der Mischehe auch Normen göttlichen Rechts mitwirken und daß diese Normen göttlichen Rechts bei der Regelung der Mischehe (ganz allgemein oder in einem konkreten Fall) unbedingt zu beachten sind, d. h. daß die Kirche von ihnen nicht dispensieren kann, so scheint doch nicht so eindeutig festzustehen, *was* dieses göttliche Gesetz genau beinhaltet,

[4] Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium", Nr. 8, 13, 14; Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis Humanae", Nr. 1.

[5] Instructio de Matrimoniis Mixtis der S. Congr. pro Doctrina Fidei, Einleitung; AAS 58 (1966) 235.

was genau seine Forderung an das Gewissen des Menschen ist bezüglich der Sicherung seines eigenen katholischen Glaubens und der Verpflichtung zur Weitergabe seines Glaubens an seine Kinder. Es fragt sich weiter: Ist dieses Gesetz so unabdingbar, daß es in keiner möglichen Konfliktssituation der Verwirklichung eines anderen menschlichen Wertes nachgeordnet werden könnte[6]? Und mehr von der kirchenrechtlichen Praxis und für sie gefragt: Inwieweit ist die kirchliche Forderung nach den Kautelen, also nach den Garantien der Glaubenssicherung, wenn auch in sich nicht göttlichen Rechts[7], so doch so eng mit diesem verbunden, daß die Kirche nicht von dem einen lassen kann, ohne das andere zu gefährden?

Kurz: Es handelt sich darum, das zu versuchen, was der Seufzer eines Seelsorgers aus einem der deutschen Ordinariate, der immer wieder mit diesen Fragen zu tun hat, fordert: „Es müßte endlich einmal geklärt werden, was in der Frage der katholischen Kindererziehung nun tatsächlich göttliches Recht ist und was nicht. Dann kämen wir vielleicht einen Schritt weiter." Das ist die entscheidende Frage des Mischehenproblems. Ihr wollen wir uns zuwenden[8].

---

[6] Diese Möglichkeit wurde auf dem Konzil von Bischof *Charrière,* Schweiz, verneint; vgl. CivCatt 116 (1965) III, 482; und den Aufsatz des Verf.s in: ThPh 41 (1966) 391.

[7] Entgegen gegenteilig lautenden Formulierungen von Autoren und auch in kirchlichen Dokumenten (z. B. S. Officium, 12. 12. 1888, in: Fontes CIC IV, Nr. 1112, S. 442; S. Officium, 14. 1. 1932, in: AAS 24 [1932] 25), ist es doch wohl unbestreitbar wahr, was *F. Hürth* zu dieser Frage feststellt: „Tota enim lex de cautionibus, in quantum excedit naturalem parentum obligationem educandi prolem in vera religione, est lex ecclesiastica" (s. Periodica 38 [1949] 193 f.). Es muß hier klar unterschieden werden zwischen der göttlich-rechtlichen Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung und den kirchen-rechtlichen Bestimmungen zur Sicherstellung dieser Verpflichtung. Beide sind natürlich sehr eng miteinander verknüpft (die sich daraus ergebende Problematik deutet ja gerade unsere Frage an), aber doch nicht einfach gleichzusetzen.

[8] Die Stellungnahmen von katholischer Seite zu dieser Frage des göttlichen Rechts bezüglich der katholischen Kindererziehung befriedigen zumeist recht wenig, so daß es sich lohnte, dieses Problem einmal gründlich anzugehen. Einige gehen in der Verteidigung des Geltenden zu wenig differenziert voran. Andere wieder kommen aus dem Bestreben zur Bewältigung dieses brennenden Problems zu Lösungen und Formulierungen, ohne ihre Möglichkeit als theologisch fundiert und vertretbar genügend einsichtig zu machen. Die wichtigsten Stellungnahmen, die sich thematisch zu dieser Frage äußern, seien hier genannt: *L. Örsy,* The Religious Education of Children born from Mixed Marriages, in: Greg 45 (1964) 739–760 (vgl. *ders.* in der in Anm. 3 angeführten Arbeit); *L. Kovács,* Mixed Marriages and the Divine Law, in: Clergy Review (1964) 149–159 (eine Zurückweisung dieser „offenen" Stellungnahme: *J. McKee,* Mixed Marriages and the Divine Law: Another View, ebd. 415–428); *G. May,* Katholische Kindererziehung in der Mischehe (Trier 1965); *A. Ebneter,* Kirchenrechtliche Forderungen an die Mischehe, in: Orientierung (Dezember 1966) 260–265; *J.-P. Labelle,* Les cautions équipollentes concédées au Japon, Documents, in: Revue de Droit Canonique (wir zitieren sie im folgenden: RDC) 16 (1966) 159–206 (dort auf S. 159 f. weitere Literatur zur Frage der „cautiones aequipollentes"; dieser Dokumentation verdanken wir viel Material für den ersten Teil unserer Arbeit); *M. Kaiser,* Mischehen ohne Zusage katholischer Kindererziehung, in: ThGl 57 (1967) 81–91.

Der Frage nach der näheren Bestimmung des Inhalts dieses göttlichen Gesetzes soll in dieser Arbeit auf doppeltem Weg nachgegangen werden:

I. Die kirchenrechtsgeschichtliche und kirchenrechtliche Betrachtung, die das praktische Verhalten und Vorgehen der kirchlichen Autorität, seine Entwicklung und allmähliche Präzisierung in diesem Punkt für unsere Frage fruchtbar zu machen sucht.

II. Die ethische Betrachtung, die die theologischen Prinzipien göttlichen Rechts in der Mischehenproblematik aufzuweisen und darin das rechtlich-praktische Vorgehen der Kirche seiner theologischen Möglichkeit nach zu begründen sucht.

Zu Beginn sei aber noch auf drei Dinge kurz hingewiesen:

1. Ich beschränke mich bei der Erörterung des kirchenrechtlichen Vorgehens anhand der kirchlichen Dokumente wie diese selbst auf die Frage der Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung und auch hier nur auf das Wesentliche, ohne die weiteren kanonistischen Fragen zu berücksichtigen, die sich hier anbieten.

2. Auf die folgende wichtige Unterscheidung bei der Fragestellung der kirchenrechtlichen und der ethischen Betrachtung ist von vornherein aufmerksam zu machen. Während die ethische Fragestellung direkt nach der *Verpflichtung* katholischer Eltern zur katholischen Erziehung ihrer Kinder (ihr Inhalt, Umfang, ihre Begründung) fragt, richtet die kirchenrechtliche Betrachtungsweise ihr Augenmerk zuerst und vornehmlich auf die *Sicherung* dieser Verpflichtung. Dieser Unterschied ist wohl zu beachten. Damit bekommt in der kanonistischen Betrachtungsweise die Frage nach den Kautelen einen vorrangigen Platz.

3. Mit den kirchlichen Dokumenten wird hier unter Mischehe verstanden die Ehe zwischen einem Katholiken und einem Nicht-Katholiken, sei er nun getauft oder nicht getauft. Es liegt auf der Hand, daß diese Begriffsbestimmung manchen Bedenken unterliegt. Denn danach sind auch das „Mischehen", die in Wirklichkeit keine Mischehen sind, wenn nämlich ein religiös völlig abständiger Taufschein-Katholik einen religiös ebenso abständigen Taufschein-Protestanten heiratet; bei solchem gleichen religiösen Indifferentismus kann man nicht mehr so einfachhin von religiöser Mischehe sprechen. Und nach diesem Begriffsgebrauch werden nicht Mischehen genannt, die in Wirklichkeit Mischehen sind, wenn nämlich ein religiös lebendiger und eifriger Katholik mit einem religiös völlig abständigen Katholiken in der Ehe lebt. Außerdem erregt diese Begriffsbestimmung Bedenken dadurch, daß dabei die Ehen zwischen zwei Christen verschiedener Konfessionen und die Ehe zwischen einem Christen und einem Nicht-Christen gleich angesehen und den gleichen Maßnahmen unterworfen werden, was der Wirklichkeit nicht voll entspricht. Doch muß es hier genügen, sich diese Bedenken ins Bewußtsein gehoben zu haben. Hier einen differenzierteren Begriff von Mischehe zu entwickeln und an die kirchlichen Dokumente heranzutragen, die ihn nicht kennen, hieße nur Anlaß zu beständigen Mißverständnissen zu geben und den Verlauf der Untersuchungen sehr zu erschweren.

I. Die kanonistische Untersuchung

In diesem Teil werten wir die wichtigsten Dokumente der kirchlichen Praxis in der Mischehenfrage vom Codex Iuris Canonici 1917/18 bis zum Konzil und der Mischehen-Instruktion vom Jahre

1966 aus, immer im Hinblick auf die Frage, was geben sie für die inhaltliche Bestimmung der göttlich-rechtlichen Verpflichtung des Katholiken zur katholischen Erziehung seiner Kinder her.

A. Der Codex Iuris Canonici 1917/1918

Unser Ausgangspunkt ist die Ordnung des Kodex zur Sicherung der Taufe und katholischen Erziehung der Kinder einer Mischehe. Ausgehend von der Grundeinsicht, daß bei Gefahr für den Glauben (und die guten Sitten) des katholischen Partners und der Nachkommen die Mischehe auch lege divina verboten ist (can. 1060 CIC), verlangt das Recht des Kodex für die Gültigkeit der Dispens vom Hindernis der Mischehe die Erfüllung der folgenden drei Bedingungen:

1. Es müssen dringende, gerechte und schwerwiegende Gründe für die Dispens vorliegen;

2. es müssen die bekannten Sicherheitsleistungen erbracht werden, d. h. der nicht-katholische Partner muß versprechen, jede Glaubensgefährdung von seinem katholischen Partner fernzuhalten; und beide müssen versprechen, alle Kinder katholisch taufen und erziehen zu lassen;

3. es muß die moralische Sicherheit gegeben sein, daß diese Bürgschaften auch wirklich erfüllt werden.

Bei Vorliegen dieser drei Voraussetzungen dispensiert die Kirche nach dem Kodexrecht von diesem Ehehindernis. Wohlgemerkt, die Kirche dispensiert dann nicht vom göttlichen Gesetz, das diese Ehe eventuell verbietet; das wäre ein arges Mißverständnis; das kann die Kirche gar nicht. Sondern sie tut in dieser Situation ein Doppeltes: Sie erklärt 1., daß bei Vorliegen dieser drei Voraussetzungen die Glaubensgefährdung in dieser Ehe nicht gegeben ist und also das göttliche Gesetz diese Ehe nicht verbietet; und sie erklärt 2., daß auch sie dann ihr eigenes Mischehen-Hindernis für diese Ehe nicht mehr aufrechterhält, davon dispensiert, da das göttliche Hindernis für diese Mischehe nicht (mehr) besteht[9].

[9] Dieses Kodexrecht wurde dann durch ein Dekret des S. Officium vom 14. Jan. 1932 insofern verschärft, daß ein Zweifaches verordnet wurde: a) Bei Mischehen müssen die Kautionen immer, also auch bei Todesgefahr, verlangt werden, und zwar zur Gültigkeit der Dispens; b) die Kautionen müssen dort in zivilrechtlich gültiger Form geleistet werden, wo das staatliche Recht den Verträgen über die religiöse Kindererziehung Rechtswirkung verleiht; „secus ipsa dispensatio est prorsus nulla et invalida" (AAS 24 [1932] 25). Doch auch von dieser Bestimmung mußte alsbald wieder eine Ausnahme gemacht werden. Die S. Congr. de Prop. Fide teilte unter dem Datum 9. November 1934 den Missionsordinarien in Nigeria und Kamerun mit, daß das Dekret von 1932 für ihre Gebiete keine Rechtskraft habe. Die genannten Ordinarien hatten beim S. Officium um diese Dispens angefragt. Das ist eine private Mitteilung der Kongregation, die sich findet in „Sylloge praecipuorum documentorum recentium SS. Pontificum et S. C. de Prop.

Doch von Anfang an sah sich die kirchliche Behörde in der Notwendigkeit, in ihren Forderungen bezüglich der Kautelen immer differenzierter vorzugehen. Das geschah hauptsächlich auf Vorstellungen aus den Missionsländern hin, also aus den Ländern, die am meisten und am schwersten mit dem Mischehenproblem zu ringen hatten, und zwar zumeist in seiner schwersten Form: der Ehe zwischen einem Katholiken und einem Moslem, Hindu, Heiden usw. Diesen Vorstellungen aus den Missionsländern haben wir manche Dekrete für die Gesamtkirche zu verdanken, die Differenzierungen in die Kautelengesetzgebung brachten. Zuletzt haben sie noch die Entwürfe des Konzils zur Mischehenfrage und die Instruktion über die Mischehen vom Jahre 1966[10] beeinflußt. Die einzelnen Formen, die die Kautelengesetzgebung im Laufe dieser mehr als dreißigjährigen Entwicklung gewonnen hat, sind für unsere Frage nach dem göttlichen Recht in der Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung interessant. Sie sollen hier in Kürze dargestellt werden.

B. Dekret des S. Officium für China vom 5. April 1918

Schon bevor der Codex Iuris Canonici nach Ablauf des Jahres Vakanzzeit (27. 5. 1917 bis 19. 5. 1918) Rechtskraft erhalten hatte, war im April 1918 vom S. Officium die erste Erleichterung in der Frage der Kautelen gewährt worden, war der später in diesem Zusammenhang immer wieder auftauchende und immer wieder Zweifel und Fragen aufwerfende, weil rechtlich so ungenaue Begriff der „cautiones aequipollentes“[11] geprägt worden. In diesem Dekret wurde es

---

Fide necnon aliarum S. Congregationum Romanarum, Rom 1939, Nr. 186, S. 462 f.; vgl. *S. Mayer,* Neueste Kirchenrechts-Sammlung (Freiburg i. Br. 1954) II, 318.

[10] Siehe zu den Stellungnahmen des Konzils zur Mischehe und das Verhältnis zwischen dem Konzil und der Mischehen-Instruktion von 1966 *J. G. Gerhartz,* Die Mischehe, das Konzil und die Mischehen-Instruktion, in: ThPh 41 (1966) 376–400. – Unsere jetzige Arbeit versucht in etwa, das geschichtliche Werden dessen aufzuzeigen, was Konzil und Instruktion zum göttlichen Recht in der Mischehenfrage überhaupt und in der Frage der katholischen Kindererziehung im besonderen formuliert haben.

[11] Wir möchten schon hier darauf aufmerksam machen, daß in der Fachsprache der Kanonistik das ganze große Problem der lex divina bezüglich der religiösen Kindererziehung und also das ganze Mischehenproblem in der Frage (gleichsam verborgen) liegt: Was sind diese „cautiones aequipollentes“? Diese Frage wird sich im Verlauf der kanonistischen Betrachtung immer wieder stellen. Diese Frage wird nun noch dadurch verschärft, daß die „cautiones aequipollentes“, diese „informell gleichwertigen Kautionen“ (wie wir vorläufig einmal übersetzen können) nicht nur im Gegensatz stehen zu den „cautiones formales“, den formellen Kautionen, das sind die explizit und in aller Form secundum praescriptum legis abgegebenen Versprechen, sondern sich darüber hinaus auch noch abheben von den „cautiones implicite datae“, den „einschlußweise gegebenen Kautionen“, die das S. Officium selbst so umschreibt: „i. e. eos actus posuerit (pars) e quibus concludendum sit et in foro externo constare possit eam cognoscere obligationem adimplendi conditiones et manifestasse firmum propositum (nur das!, nicht

der „Klugheit und dem Gewissen der einzelnen Ordinarien" in China überlassen, darüber zu urteilen, ob bei einer „mulier (!) infidelis", von der die Kautelen nicht „viva saltem voce" (!) zu erlangen waren, die „cautiones aequipollenter" vorlagen. Wenn dem so war, dann durfte der Ordinarius vom Hindernis dispensieren, vorausgesetzt aber, daß der katholische Teil (also hier der Mann, in dessen Händen ja oft nach den dortigen Gesetzen die bestimmende Erziehungsgewalt liegt) die (formellen) Kautionen leistete und die moralische Sicherheit vorlag, daß sie gehalten würden[12]. Man konnte also auf eine eigene, auch nur mündlich gegebene Sicherheitsleistung des Nicht-Katholiken verzichten, wenn die Situation das forderte, aber zugleich auch sicherte, daß Wille und Versprechen des Katholiken in der tatsächlichen katholischen Kindererziehung wirksam wurde. Damit war aber das eigentliche Problem noch nicht berührt, denn die Erfüllung des göttlichen Gesetzes war ja de facto gegeben und gesichert. Was aber, wenn eine bestimmte Situation den guten Willen des katholischen Teils nicht begünstigte, sondern in seiner Wirksamkeit hinderte, so daß die Erfüllung des göttlichen Gebotes nicht gewährleistet war, sondern vielleicht gar das Gegenteil?

C. Antwort des S. Officium an den Apostolischen Vikar der Kleinen Sundainseln vom 19. Februar 1936

Der Anstoß, der — soweit wir wissen können — den Stein ins Rollen gebracht hat, kam Mitte der dreißiger Jahre von dem Apostolischen Vikar der Kleinen Sundainseln. Die Frage, die er aufwarf, wurde seitdem immer wieder aufgegriffen und steht *kirchenrechtlich* als die entscheidende Frage des Mischehenproblems zur Debatte: Wieweit kann die katholische Kirche theologisch und praktisch auf die Sicherheitsleistungen bzw. ihre tatsächliche Erfüllung verzichten, ohne das göttliche Recht zu verletzen?

Der Apostolische Vikar hatte sich mit einigen Fragen, die alle das uns hier beschäftigende Problem eng berühren, an den Präfekten der Propaganda-Kongregation gewandt. Wir greifen das für uns wichtigste Stück heraus. Das S. Officium antwortete ihm am 19. Februar

„promissionem") illi obligationi satisfaciendi" (Responsum vom 10. Mai 1941: AAS 33 [1941] 294 f.). Was kann dann für echte Kautionen noch weniger gefordert werden? Haben dann nicht die „cautiones aequipollentes" nur mehr den Namen mit den Kautionen gemeinsam? Sind sie nicht eher gewisse Bedingungen, die für die Dispens erfüllt sein müssen, als wirkliche, wenn auch abgeschwächte Kautionen, d. h. Sicherungen und Versicherungen, daß diese Bedingungen nun wirklich eingehalten, erfüllt werden? Wir werden sehen, daß die ganze kanonistische Problematik und Entwicklung um diese Frage kreist, deren Antwort wir am Ende der kirchenrechtlichen Betrachtung zu geben hoffen.

[12] *E. Regatillo,* Interpretatio et Iurisprudentia Codicis Iuris Canonici (Santander [3]1953) 425 f.

1936 durch die Aufstellung und Beantwortung von drei „dubia". Das dritte dubium lautet:

„...3) utrum valide dispensari possit super impedimento disparitatis cultus (!) cum iis...qui iuxta mores terrae unam aliamve prolem nascituram parentibus aut tutoribus paganis necnon muhametanis tradere tenentur, qui educationem catholicam impedire praevidentur, et *propter hoc* contrahentes educationem catholicam universae prolis promittere non possunt. Haec Suprema S. C. sequentes responsiones decrevit: ...ad tertium...Affirmative dummodo partes paratae sint facere quod in se est ad obtinendam catholicam educationem universae prolis"[13].

Das Entscheidende dieser Antwort sei hervorgehoben: Es wird verzichtet a) auf die üblichen Versprechen bezüglich der katholischen Kindererziehung, und zwar bei beiden Partnern; b) auf die moralische Sicherheit, daß auch ohne diese Versprechen die Kinder trotzdem katholisch erzogen werden; d. h., man verzichtet de facto auf die katholische Kindererziehung. Es wird aber auf all dies nur verzichtet unter der doppelten Voraussetzung, daß a) beide Partner den Willen haben, ihr Mögliches zu tun für eine katholische Erziehung ihrer Kinder; b) daß (also) der Grund, der die katholische Erziehung hindert, in einem Umstand liegt, der völlig unabhängig vom Willen der beiden Eheleute vorliegt. Damit wird aber — wenn auch nicht ausdrücklich — ein Weiteres vorausgesetzt, daß nämlich der katholische Teil nicht die Möglichkeit einer anderen Ehe hat, in der die katholische Erziehung der Kinder möglich ist. Unter all diesen Voraussetzungen, so muß man folgern, ist die Duldung der nichtkatholischen Kindererziehung nicht gegen das göttliche Gesetz. Wir haben damit eine erste inhaltliche Bestimmung dieses göttlichen Gesetzes und eine erste Qualifizierung seiner Unabdingbarkeit erreicht.

Dies alles wird noch deutlicher gemacht durch die dieser Antwort beigefügten „Erklärenden Anmerkungen" des S. Officium. Gleich zu Beginn wird gesagt, daß diese lex divina ihre Grenzen hat. Es müsse zweierlei bei der Lösung dieser Frage beachtet werden, nämlich „daß einerseits die schwere Pflicht der Eltern, ihre Kinder katholisch zu taufen und zu erziehen, durchaus fest und unvermindert bleibt, daß aber andererseits den Gläubigen...keine schwerere Last auferlegt wird, als ihnen das Gesetz Gottes...auferlegt hat". Das S. Officium formuliert dann den Inhalt des göttlichen Gesetzes bezüglich der katholischen Kindererziehung, von dem niemals dispensiert werden kann, wenn es sagt: Es ist „die sehr schwere und *unerläßliche* Pflicht der Eltern, nach ihrem Wissen und Können (!) für die katholische Erziehung aller Kinder zu sorgen"[14]. Diese schwere Pflicht schließt aber die andere

[13] RDC (1966) 200; dort Abdruck des ganzen Briefes; nur muß es dort anstatt 1938 heißen: 1936; Hervorhebungen von uns. Der deutsche Text bei Mayer, a. a. O. II, 319.

[14] Das ist genau die Auffassung eines im Frühjahr 1937 von der Plenar-Versammlung der japanischen Ordinarien approbierten und nach Rom gesandten Berichtes: „Iuris divini est uniquement le devoir de la partie catholique de faire son possible pour propager avec la vie naturelle aussi la vie surnaturelle à ses propres enfants par le baptême et l'éducation catholique": RDC (1966) 165 mit 161.

ein, von vornherein alle Mittel anzuwenden, ohne die das Ziel nicht erreicht werden kann, und alle Hindernisse zu beseitigen, die der Verwirklichung des Zieles entgegenstehen. Das geht so weit, daß die Gläubigen von dem Abschluß einer bestimmten Ehe absehen müssen, in der die katholische Erziehung unsicher oder unmöglich ist, wenn sie eine „andere Ehe schließen können", in der diese Gefahr nicht zu befürchten ist.

In der Form eines allgemeinen Prinzips heißt es zum Schluß: Wenn also die Brautleute „ihrerseits ernstlich tun, was sie können, daß die Taufe und katholische Erziehung aller Kinder sichergestellt sind; wenn sie in keiner Weise (weder positiv noch negativ, weder mittelbar noch unmittelbar) Ursache sind, weshalb die katholische Erziehung trotzdem zweifelhaft oder unmöglich ist; wenn sie außerdem keine Wahl einer anderen Ehe haben, in der diese Unsicherheit oder Unmöglichkeit nicht besteht, so daß sie, falls sie diesen Schaden für die Kinder vermeiden wollen, überhaupt unverheiratet bleiben müßten (nicht selten mit erheblicher Gefahr für das ewige Heil): unter diesen Umständen sind...(sie) an der genannten Ehe nicht zu hindern. Denn das Gesetz Gottes, durch das die Eltern zur katholischen Erziehung aller Kinder verpflichtet sind, will sie nicht zu Unmöglichem verpflichten. Und wenn sie aufrichtig tun, was sie tun können, sind sie nicht die Ursache, weshalb ihre Kinder der katholischen Taufe und katholischen Erziehung verlustig gehen[15]...Abschluß und Gebrauch der Ehe ist in einem solchen Fall eine Handlung mit einer doppelten Wirkung, nämlich einer guten und einer schlimmen, die so miteinander verbunden sind, daß die gute ohne die schlimme Wirkung nicht erreicht werden kann."[16]

D. Antwort des S. Officium an die Ordinarien Japans vom 21. April 1938

Der nächste Schritt in dieser Sache kam aus Japan. Doch kann es sehr wohl sein, daß dieser Anstoß schon die Antwort Roms an den Apostolischen Vikar der Kleinen Sundainseln beeinflußt hat. Denn schon im November 1935 sandte der 1928 ernannte Bischof *Johannes Ross* vom Apostolischen Vikariat Hiroshima, nach einem gründlichen Studium der Schwierigkeiten und Möglichkeiten seines Gebietes, seinen Quinquennal-Bericht nach Rom und erregte dort damit Aufmerksamkeit. Der Bischof wies auf die Notwendigkeit hin, die kirchliche Gesetzgebung bezüglich der Mischehe in seinem Land zu ändern. Sie setze stillschweigend die Situation von Ländern voraus, die schon Jahrhunderte lang unter christlichem Einfluß gestanden haben. In Japan sei die Situation und zumal die Ehesituation ganz anders.

In seiner Antwort vom 31. August 1936 forderte der Apostolische Stuhl den Bischof auf, Rom einen detaillierten Bericht über die Situation des Landes vorzulegen und ihn mit den anderen Ordinarien Japans abzusprechen. Der Bischof stellte daraufhin mit Hilfe seines

[15] Wohlgemerkt, das S. Officium spricht hier nicht vom „Verlust des *ewigen Heils*" der Kinder; wie überhaupt diese vor 30 Jahren geschriebenen „Erklärenden Anmerkungen" des S. Officium eine erstaunliche und mutige Stellungnahme sind, die damals gar nicht so selbstverständlich war, wie sie heute vielleicht manchem erscheinen mag.

[16] Mayer, a. a. O. II, 320–322; Hervorhebungen von uns.

Kanonisten einen gründlichen, etwa 20 Druckseiten langen Bericht her über die dortige Situation, besonders im Hinblick auf die Mischehenfrage. Er wies von den verschiedensten Gesichtspunkten her auf, daß die kanonische Forderung der Kautionen bei Mischehen in seinem Land „ganz im allgemeinen ein großes Hindernis für die Ausbreitung des Glaubens" sei. Dieser Bericht wurde von den japanischen Bischöfen approbiert und Mitte 1937 an die römische Kongregation für die Ausbreitung des Glaubens gesandt[17]. Diese übersandte das Papier Ende Oktober 1937 an das S. Officium.

Dieses legte sich daraufhin am 30. März 1938 das folgende „dubium" vor:

„Utrum Ordinarii Japoniae, attentis condicionibus particularibus illius regionis, in concedenda dispensatione super impedimentis mixtae religionis aut disparitatis cultus contenti esse possint cautionibus aequipollentibus, *si* cautiones formales haberi non possint, *aut* non expediat eas exigere." Und die Patres Purpurati gaben darauf die Entscheidung: „Affirmative, graviter onerata conscientia Ordinariorum localium, et *dummodo* pars catholica sincere parata sit praestare quod potest ut proles catholice baptizetur et educetur."[18]

Was ist an dieser Entscheidung für unsere Frage nach dem göttlichen Recht bezüglich der katholischen Kindererziehung bemerkenswert? 1. Daß man sich (zwar nur für Japan, aber für dieses Gebiet doch) ganz allgemein, d. h. ohne daß in jedem Fall die besonderen Umstände vorliegen, die noch bei der Antwort an die Kleinen Sundainseln bestimmend waren[19], daß man sich also in diesem Sinne ganz allgemein mit den sog. cautiones aequipollentes[20] begnügt[21]. 2. Daß

[17] RDC (1966) 161–180.

[18] Mayer, a. a. O. II, 318 f.; RDC (1966) 183 und 185 (hier der ganze Brief); Hervorhebungen von uns. – Zwei Tage später billigte der Papst diese Entscheidung. Am 21. April gab das S. Officium sie an die S. Congr. de Prop. Fide weiter, die sie schließlich am 18. Juni des Jahres durch den Apost. Delegaten in Japan, dem jetzigen Kardinal Marella, den japanischen Bischöfen mitteilte. Angefügt war ein besonderer Dank der Propaganda-Kongr. an Bischof Ross „pour son exposé précis et convaincant sur les mariages mixtes": RDC (1966) 182.

[19] Nämlich, daß das Hindernis für die katholische Kindererziehung nicht im Willen auch nur eines der beiden Ehegatten, sondern in einem von ihnen völlig unabhängigen Umstand, genauer den „mores terrae", begründet war und sie „propter hoc" die katholische Erziehung aller ihrer Kinder nicht versprechen konnten.

[20] Auch die Frage, von wem diese Kautionen zu erbringen sind, nur vom katholischen Teil oder auch vom Nicht-Katholiken, muß noch offen gelassen werden; später wird sich das klären. Vgl. dazu Periodica 38 (1949) 189.

[21] Dagegen kann man unserer Ansicht nach nicht geltend machen, daß doch das S. Officium dieser Antwort an Japan eigens die „Erklärenden Anmerkungen" für die Kleinen Sundainseln beigefügt und damit gerade genau angegeben haben, wie es diese Entscheidung für Japan verstanden und interpretiert wissen wolle. Dieser Einwand übersieht, daß 1. die in den Bittgesuchen und „dubia" dargestellte Situation der beiden Länder verschieden ist; daß 2. aus eben diesem Grund auch die Entscheidungen des S. Officium für die beiden Länder verschieden sind; sonst hätte ja das S. Officium einfach auf die Entscheidung von 1936 für die Kleinen Sundainseln verweisen und sie auf Japan ausdehnen können; das aber

ausdrücklich mit keinem Wort die moralische Sicherheit der katholischen Erziehung gefordert wird, daß also die Gewißheit darüber, daß die cautiones (aequipollentes) ihre Verwirklichung finden und die Kinder de facto katholisch erzogen werden, als Bedingung für die Erlaubtheit und Gültigkeit der Dispens in casu nicht ausdrücklich erwähnt wird.

Gefordert für die Gültigkeit der Dispens bei diesen Kautionen wird nur: 1. Daß man erst dann und nur dann auf die cautiones aequipollentes zurückgreift, wenn es wenigstens nicht ratsam erscheint, die cautiones formales (des CIC) zu fordern; daß 2. der katholische Ehepartner wirklich bereit ist, alles zu tun, was ihm möglich ist, um die Kinder katholisch zu taufen und zu erziehen.

Wie früher schon bleibt aber auch und gerade nach dieser Antwort die wichtige Frage zurück, was sind „cautiones aequipollentes"? Und dabei vor allem: Schließt die Forderung nach diesen gleichwertigen informellen Kautionen, die das Minimum der Forderung der lex divina zu umschreiben scheinen, inhaltlich die certitudo moralis mit ein, daß diese Sicherheitsleistungen die *tatsächliche* katholische Kindererziehung gewährleisten? Oder — darf man so fragen? — ist diese moralische Gewißheit genügend darin gegeben, daß der ehrliche Wille des katholischen Partners gewiß ist, sein Möglichstes für die katholische Taufe und Erziehung der Kinder zu tun?

All diese Fragen mußten sich durch diesen Bescheid des S. Officium stellen. Und in der Tat erhob sich nun in Japan im Anschluß an diese Entscheidung aus Rom eine reiche Diskussion und Kasuistik darüber, was denn die „cautiones aequipollentes" im Falle Japan wirklich bedeuten und in der Praxis fordern. Damit aber, daß man sich mit ihnen begnügte, war wieder ein Schritt getan auf dem schwierigen und langwierigen kirchenrechtlichen Weg zur Klärung dessen, was das göttliche Gebot der katholischen Kindererziehung in einer Mischehe wirklich beinhaltet. Doch vorerst wurden von Japan aus in Rom keine weiteren Schritte in dieser Frage unternommen. Erst nach dem Krieg sollte sie wieder im Schriftverkehr zwischen den Bischöfen Japans und der Kurie in Rom erscheinen und dabei zu ihrer jetzigen Lösung gebracht werden.

---

hat Rom nicht getan, sondern eine andere Entscheidung gefällt; vor allem aber daß 3. in dem Schreiben des S. Officium eigens betont wird, daß diese „Erklärenden Anmerkungen" von 1936 nun auch der Antwort an Japan mitgegeben werden, damit den japanischen Ordinarien durch sie geholfen werde („luce illis inserviant") in den Fällen in ihrem Land, in denen die Situation die gleiche ist wie in den Fällen auf den Kleinen Sundainseln: „Ad Ordinariis autem opem afferendam, *etiam in casibus ubi*..." (RDC [1966] 185), und nun folgt genau die Beschreibung der Situation der Kleinen Sundainseln. Das Begleitschreiben soll also nur Hilfe bringen für einige Fälle. Das Antwortschreiben an die japanischen Bischöfe ist allgemeiner, umfaßt auch noch andere mögliche Mischehesituationen.

E. Entscheidung des S. Officium für China vom 27. Januar 1949

Für einen wichtigen Fortschritt[22] in unserer Frage müssen wir von Japan nach China überwechseln. Dort begann nach dem Krieg der Kommunismus zu herrschen. Es wurde für die Gläubigen immer schwieriger, die kirchliche Ehegesetzgebung einzuhalten. Sollten all diese Ehen ungültig sein? Bischof *Leopold Brellinger* von Kinghsien bat im Juli 1948 das S. Officium um eine umfassende Aufhebung der positivrechtlichen Eheordnung. Sie wurde im Januar 1949 umfassend gewährt (forma canonica, impedimenta ecclesiastica dispensabilia). Was uns hier allein interessiert, war die Frage des Bischofs nach der Einhaltung der Kautionen im Falle einer Ehe zwischen einem Katholiken und einem Nichtchristen. Sollte die Dispens und damit die Ehe ungültig sein, wenn die Kautionen wegen eines unverschuldeten Grundes oder auch wegen der Weigerung des Nichtchristen nicht gegeben wurden? Der Papst approbierte die Entscheidung des S. Officium, daß genau das anzuwenden sei, „quae a S. Officio statuta fuerunt quoad cautiones aequipollentes". Also ein Verweis auf die Antwort und Regelung für die japanische Kirche.

Hätte man es nur bei dieser Antwort belassen, wäre uns für unsere Frage nicht viel genützt und wäre die Diskussion,was denn rechtlich diese „cautiones aequipollentes" seien, nur von Japan nach China übertragen worden. Um das zu verhindern, fügte das S. Officium diesem Entscheid mit folgender Klausel eine offiziöse Erklärung hinzu:

„Hanc responsionem Rev.mus P. D. Franciscus Hürth, Consultor Congregationis S. Officii, de mandato Em.mi Card. Secretarii necnon Exc.mi Assessoris eiusdem Supremae S. Congregationis, his verbis explanavit: ...II. ‚Cautiones aequipollentes' secundum aliquod S. Officii Responsum, datum pro Japonia, habentur, quando pars catholica sincere manifestat firmum propositum faciendi ex sua parte quod facere potest, ut universa proles in fide catholica baptizetur et educetur. Quodsi pars acatholica recusat, idem propositum concipere et manifestare, ‚cautiones aequipollentes' secundum allegatum Responsum eo non destruuntur."[23]

[22] Auf zwei weitere kirchenrechtliche Entscheidungen zur Kautelenfrage, die das S. Officium für die Gesamtkirche erließ, weisen wir hier der Vollständigkeit halber lediglich hin: 1. Entscheid vom 10. Mai 1941: Die Kautionen bei Mischehen müssen zur Gültigkeit der Dispens (und eventuell der Ehe!) von beiden Teilen wenigstens einschlußweise geleistet werden: AAS 33 (1941) 294 f.; Mayer, a. a. O. 276 f. (vgl. unsere Anm. 11). 2. Dekret vom 16. Januar 1942: Die bei Mischehen geleisteten Kautionen beziehen sich nicht auf die vor der Eheschließung (oder Kautionenleistung) etwa bereits geborenen Kinder, obwohl die Eltern („nupturientes") die „gravis obligatio iuris divini" haben, für die katholische Erziehung auch dieser Kinder zu sorgen: AAS 34 (1942) 22; Mayer, a. a. O. III, 274. Hier haben wir einmal ein Beispiel dafür, daß die sittliche Pflicht zur katholischen Erziehung in einer Mischehe nicht auch eine kirchenrechtlich urgierte Pflicht ist.

[23] Siehe den ganzen Brief des Apostolischen Internuntius an den Bischof Brellinger bei *F. Hürth* in: Periodica 38 (1949) 187–189; und 189–194 die „Adnotationes" dazu von Hürth.

Hiernach ist also klargestellt: die sog. „cautiones aequipollentes" im Sinne der Entscheidung des S. Officium für Japan vom Jahre 1938 sind gleichbedeutend mit dem aufrichtigen und geoffenbarten Vorsatz des Katholiken, alles ihm Mögliche für die katholische Erziehung seiner Kinder zu tun. Nichts weiter! Weder wird gefordert, daß der Nicht-Katholik ähnliche Sicherheitsleistungen bietet, daß also die Gefährdung der katholischen Erziehung von einer Ursache herrührt, die von den Willen *beider* Ehegatten unabhängig ist, noch wird von einer moralischen Gewißheit gesprochen, daß die Kinder de facto katholisch erzogen werden, daß also diese „Kautionen" in diesem konkreten Fall auch ihre Verwirklichung finden. Ja, sie würden hiernach noch gegeben sein, wenn selbst die gegenteilige Annahme gewiß ist, wenn nämlich gewiß ist, daß die Kinder tatsächlich nicht katholisch erzogen werden[24].

Hier wird also wiederum in einem offiziellen Dokument (wie in dem an die Kleinen Sundainseln) das in Frage stehende göttliche Gesetz und also die absolut unabdingbare Verpflichtung, von der niemals dispensiert werden kann, inhaltlich so formuliert: Der katholische Elternteil muß den ernsten Willen und Vorsatz haben, alles ihm Mögliche zu tun, um die katholische Erziehung aller seiner Kinder Wirklichkeit werden zu lassen. Natürlich bedarf es entsprechend schwerwiegender Gründe hinzunehmen, daß dieser Wille sich nicht durchsetzt, daß also de facto in einer bestimmten Ehe die katholische Kindererziehung gefährdet oder unmöglich ist; entsprechend heißt hier: gemessen an der Schwere dieses göttlichen Gesetzes und der Größe der Gefahr, daß dieser notwendige gute Wille zur katholischen Kindererziehung in einer konkreten Situation nicht effektiv werden kann.

[24] Interessanterweise wurde am 21. Februar 1949, also nicht einmal einen vollen Monat nach dieser Antwort des S. Officium an die chinesischen Bischöfe, und nur zwei Tage, nachdem diese Antwort den Bischöfen durch den Apostolischen Internuntius übermittelt worden war, „de mandato Exc. mi Assessoris S. Officii" (das war damals der jetzige Kardinal Ottaviani) ein „Supplementum" zu diesem Entscheid an die chinesischen Bischöfe verschickt, das eine andere Interpretation der „cautiones aequipollentes" gab, als sie von Hürth „de mandato Em.mi Card. Secretarii necnon Exc.mi Assessoris" gerade gegeben worden war. Es heißt dort: „Cautiones aequipollentes tunc tantum sufficientes habendae sunt... si... *moraliter certo constat:* manifestatam sinceram partis catholicae voluntatem de universa prole catholice baptizanda et educanda, *etiam effectum habituram* esse": Periodica 38 (1949) 193. Der große Unterschied beider Interpretationen liegt auf der Hand. Doch änderte das nichts an der Gültigkeit des gerade von uns Dargelegten. Denn – wie Hürth klarmacht – dieses Supplement besagt nur, daß rechtlich die „cautiones aequipollentes", wie sie 1938 Japan gewährt wurden, nicht auf China angewandt werden dürfen, daß also für die Dispens vom Mischehenhindernis bei „cautiones aequipollentes" für China anderes und mehr verlangt wird als in Japan. Doch bleibt der Entscheid für Japan und dessen offiziöse Erklärung durch den Consultor S. Officii Hürth davon unberührt. Die Angelegenheit zeigt, daß offensichtlich im S. Officium selbst verschiedene Auffassungen in dieser sehr schwierigen Frage zur Geltung kamen.

Doch — und hier geht dieses Dokument über den Entscheid an die Kleinen Sundainseln von 1936 hinaus — scheint die zwingende Wahl zwischen einer konkreten Ehe (mit der Gefährdung der katholischen Erziehung der Kinder) und totalem Verzicht auf Ehe schlechthin nicht mehr der einzige Grund zu sein, der die Zulassung des Übels der nicht-katholischen Erziehung erlaubt macht, der die actio duplicis effectus, von der das Dokument von 1936 spricht, rechtfertigen könnte.

Es ist jedem Einsichtigen deutlich, von welch großer Bedeutung diese Auffassung ist. Sollte sie sich bei den Autoren und besonders bei den offiziellen Stellen durchsetzen, dann wäre von der kirchenrechtlichen Sichtweise her *(Sicherung* der Pflicht zur katholischen Erziehung) und für die kirchenrechtliche Ordnung der Mischehen das Mischehenproblem auch in der Frage der religiösen Kindererziehung in vielen Fällen nicht mehr so hoffnungslos unlösbar, wenn auch im konkreten Leben noch immer schwierig und belastend genug. Aber setzte sich diese Auffassung durch? Das bleibt zum Schluß noch zu untersuchen.

Zunächst ging der Streit der Meinungen unvermindert, ja dadurch nur noch angeregter weiter. Der Kernpunkt der Auseinandersetzung war die Frage, ob die Gewißheit der tatsächlichen katholischen Erziehung der Kinder für die Gewährung der Dispens notwendig war oder nicht. Die einen schrieben etwa: „De tali interpretatione (sc. a Hürth data) decreti anni 1938 maxime miramur" und verlangten für die Dispens vom Mischehenhindernis sowohl vom nichtkatholischen Teil die cautiones saltem aequipollentes als auch bei dem die Dispens gewährenden Bischof die moralische Gewißheit ihrer tatsächlichen Erfüllung[25]. Andere schrieben dagegen mit aller Deutlichkeit: „Sincera manifestatio illius propositi sufficit, etiamsi moralis certitudo de earum (sc. cautionum) adimplemento desit, immo moraliter certum sit contrarium esse eventurum. Haec interpretatio cautionum aequipollentium ex responso pro Japonia deduci potest." [26]

F. Antwort des S. Officium nach Japan vom 27. April 1961

Bei diesem Stand der Dinge griff der Bischof von Fukuoka-shi in Japan, *Dominikus Fukahori,* ein. Er sandte am 15. Dezember 1959 ein langes Schreiben an den Kardinalpräfekten der Propaganda-Kon-

[25] So *B. Beck O. F. M.,* De cautionibus sincere praestandis in matrimoniis quibus obstat impedimentum mixtae religionis aut disparitatis cultus (Rom 1956) 67–69 (vgl. RDC [1966] 196 und 198).

[26] *G. A. Raamsdonk O. F. M. Cap.,* De cessatione impedimenti disparitatis cultus in extraordinariis territorii circumstantiis (Rom 1955) 90 (zit. in: RDC [1966] 197 f.).

gregation Agagianian ab, das die ganze Fragenfülle und Fragenot der Mischehensituation in seinem Land bis ins Detail hinein deutlich macht. Am Schluß formulierte er fünf präzise und abgestufte Fragen und stellte zu jeder dieser Fragen die sich widersprechenden Meinungen der Autoren dar und bat schließlich um „aptas solutiones". Die 4. Frage des Bischofs interessiert uns hier am meisten. Sie lautet: „Utrum, ad validum usum cautionum aequipollentium, requiratur ut moraliter certo constet manifestatam sinceram partis catholicae voluntatem de universa prole catholice baptizanda et educanda, *etiam effectum habiturum esse?*"

Die Darlegungen und Fragen des Bischofs wurden an das S. Officium weitergeleitet. Dieses Dikasterium antwortete schließlich am 27. April 1961 mit einem Brief seines Sekretärs, des Kardinals Ottaviani, der nur einen lakonischen, aber sehr weisen Satz enthielt (und je ein Exemplar der Entscheide von 1936 für die Kleinen Sundainseln und von 1938 für Japan). Der Satz und also die Antwort auf all die Fragen des Bischofs lautete: „Cum agatur in casu de re disputata inter auctores (!), Excellentia Tua Rev.ma tuta conscientia, poterit unam alteramve sequi sententiam probati auctoris." [27]

Mit diesem für den theologischen Stand unserer Frage nach dem göttlichen Recht bezüglich der religiösen Kindererziehung höchst aufschlußreichen und für die praktisch-kirchenrechtliche Seite der Frage höchst folgenreichen Satz des S. Officium aber gab sich der Bischof noch nicht zufrieden.

G. Antwort des S. Officium nach Japan vom 7. Januar 1965

Der Bischof formulierte einen Kasus, der genau der von uns eben zitierten Frage seines Briefes von 1959 entsprach: Das katholische Mädchen ist eifrig und besten Willens. Ihr „ungläubiger" Bräutigam hat an sich nichts gegen eine katholische Erziehung der Kinder, lehnt aber seiner Eltern wegen die Sicherheitsleistungen ab. Diese nichtchristlichen Eltern, bei denen das Paar nach der Trauung wohnen wird, werden großen Einfluß auf die Erziehung haben. Sie sind der katholischen Religion nicht wohlgesinnt und wollen die Kinder „more patrio" erziehen. Die Erziehung der Kinder in einer nichtchristlichen Religion ist also wahrscheinlich. Und eigens fügt der Bischof hinzu: „Quia Maria (das katholische Mädchen) est tantum 20 circiter annos nata et bene educata, forsan potest invenire aliam partem; sed de hoc

[27] Das Schreiben des Bischofs und die Antwort Roms finden sich: RDC (1966) 193–199; die hier zitierten Stellen auf S. 196 (Hervorhebungen im Brieftext selbst) und S. 199.

nescimus." Er schließt den Kasus ab mit dem „Quaeritur: Matrimonium permitti potestne cum usu cautionum aequipollentium?"

Daraufhin folgen auch in diesem Schriftstück wieder die verschiedenen pro und contra, ob eine Dispens in casu gültig und erlaubt gewährt werden kann oder nicht. Die eine Meinung verneint diese Möglichkeit aus zwei Gründen: 1. „quia nulla adest certitudo moralis de effectu secuturo cautionum, i.e. nulla adest certitudo quod proles educabitur in religione catholica"; 2. „quia dici nequit quod nulla adest optio alterius matrimonii", d.h., der Maria stehe ja noch die Wahl einer anderen Ehe offen, in der es diese Schwierigkeiten nicht gäbe, und damit wäre der einzige Grund nicht gegeben, den das Dokument von 1936 an die Kleinen Sundainseln für den Abschluß einer Ehe mit Gefährdung der katholischen Kindererziehung (nämlich die Prävalenz des ius naturale ad matrimonium) gelten lasse. Die andere Meinung beruft sich auf den Konzilsentwurf „Votum de Matrimonii Sacramento"[28], auf die offiziöse Erklärung von Hürth und vor allem auf die 1961 gegebene Antwort des S. Officium an denselben Bischof und schließt daraus: „Ex hoc Responso Sti Officii, videtur quod usus cautionum aequipollentium permitti potest in casu sine ulla difficultate, etiamsi nulla certitudo moralis habetur de educatione catholica prolis."

Der Bischof schickte dieses Schreiben am 18. August 1964 direkt an das S. Officium mit der Bitte um rasche Antwort; „nam agitur de norma agendi maximi momenti". Und das S. Officium entschied in einer Plenarsitzung am 16. Dezember 1964 „pro gratia dispensationis ab impedimento disparitatis cultus, attentis cautionibus aequipollentibus iam datis et monita oratrice de suis obligationibus religiosis quoad se et quoad prolem"[29].

Das ist die Folge der Dokumente aus den und für die Missionsländer zu unserem Thema in kirchenrechtlicher Hinsicht: nämlich der *Sicherung* der Verpflichtung zur katholischen Erziehung durch die sog. Kautionen und darin die Feststellung dessen, was inhaltlich die lex divina bezüglich der *Verpflichtung* eines Katholiken zur katholischen Erziehung seiner Kinder fordert und also unabdingbare Forderung ist. Ich fasse das Ergebnis zusammen:

1. Für die „cautiones aequipollentes", mit denen man sich in der japanischen Situation als Gültigkeitsbedingung der Dispens von einem der (beiden) Mischehenhindernisse begnügte, ist die certitudo moralis de effectu secuturo nicht erfordert.

2. Gefordert ist nur, aber auch unabdingbar, der aufrichtige Wille des Katholiken, das ihm Mögliche für die Verwirklichung der katholischen Kindererziehung zu tun. Damit ist nach diesen Dokumenten die Forderung der lex divina in diesem Punkt umfassend gewahrt. Für die Gewährung der Dispens muß es moralisch sicher sein, daß dieser Wille vorliegt.

[28] Es wird aber weder der genaue Wortlaut des Textes angegeben, auf den man sich beruft, noch wird eine Interpretation geboten, die die Berufung auf das Konzil in diesem Punkt rechtfertigt.

[29] Die beiden Schreiben finden sich in: RDC (1966) 201–205.

3. Um das schwere Übel in Kauf zu nehmen, daß dieser bereite Wille des Katholiken in einer konkreten Ehesituation nicht effektiv werden kann, sich nicht durchsetzen läßt, sind entsprechend schwere Gründe erfordert. Gründe, die in der japanischen Ehesituation häufig als gegeben betrachtet werden können; das besagt die Konzession der sog. „cautiones aequipollentes" für Japan. Gründe aber, die nicht schon dadurch erschöpfend aufgezählt sind, daß sonst der absolute Verzicht auf Ehe auferlegt ist und daß die Gefährdung der tatsächlichen katholischen Kindererziehung unabhängig vom Willen *beider* Ehegatten vorliegen muß. Der Umstand, daß diese beiden causae iustificantes ausfallen, erschwert es zwar, die Tolerierung des Übels zu rechtfertigen, macht aber eine begründete Rechtfertigung nicht von vornherein unmöglich.

Es ist klar, daß sich auch das Konzil und einzelne Konzilsväter bei der Behandlung der Ehe- und Mischehefragen dieser schwierigen Problematik der Forderung der lex divina in der Mischehe und ihrer Sicherung durch die Kautelen stellen mußten[30]. Und es ist ebenfalls klar, daß die geschilderten Vorgänge und Diskussionen in den Missionsländern und besonders in Japan ihren Einfluß hatten auf die Vorschläge und Diskussionen des Konzils in dieser Materie. Einige Konzilsväter bezogen sich direkt auf diese den genannten Missionsländern von Rom gewährten Dispensvollmachten und wandten sich, gestützt auf sie, dagegen, daß in der Frage der religiösen Kindererziehung von „ipsa lex divina" gesprochen werde; denn diese Dispensationen könnten nicht gewährt werden, „wenn es sich wirklich um eine lex divina handelte"[31]. Dagegen aber nahm die zuständige Konzils-Kommission „De Sacramentorum Disciplina" Stellung und präzisierte:

„At in allegatis dispensationibus..., quae in regionibus Sinensi et Japonensi dari consueverunt iuxta responsiones S. Officii ad rem declaratas, *minime agitur de dispensatione in lege divina,* sed de modo procedendi Ordinariorum in relatis casibus... Quodsi in illis condicionibus[32] *pars catholica* parata sit ad curandum

[30] Wir haben schon an anderer Stelle die Ansichten auf dem Konzil und den Vorschlag des Konzils zur Frage des göttlichen Rechts in der Mischehe und zur kirchenrechtlichen Frage der Kautelen dargestellt und wiederholen das hier nicht; vgl. den in Anm. 10 genannten Aufsatz, bes. S. 389–396. Wir erweitern es hier nur durch die Stellungnahme der Konzils-Kommission „De Sacramentorum Disciplina", die sich direkt auf die Dispensvollmachten Roms für Japan bezieht.

[31] Dieses Verständnis und diese Übersetzung des in sich nicht ganz eindeutigen Textes scheint uns aus dem Kontext geboten. Die Relation, in der sich dieser Text findet, spricht in Nr. IV, c. 2. „de matrimoniis mixtis" und sagt dort unter b): „Nonnullis Patribus non arrisit in Schemate nostro sermonem haberi de ‚ipsa lege divina' ...Dicunt...", und dann folgen die Argumente einiger Patres. Dann fährt der Bericht fort: „Alii Patres opposuerunt concessiones a S. Sede... factas ut proles in religione non catholica aut etiam non christiana educaretur si adiuncta gravissima id postularent, fieri non posse, si revera de lege divina ageretur." Darauf folgt die von uns gebrachte Antwort der Kommission.

[32] Hier wird auf die „condiciones" hingewiesen, wie sie in dem Entscheid von 1936 an die Kleinen Sundainseln dargestellt wurden. Das ist seltsam, da ja

pro viribus ut proles catholice baptizetur et educetur, *Ecclesia hoc satis iudicat ad observandam in gravissimis adiunctis legem divinam,* super quam dispensare non intendit nec potest."[33]

Das ist eine wichtige Bestätigung dessen, was wir gerade aus den verschiedenen Dokumenten für die Missionsländer bezüglich der unabdingbaren Verpflichtung göttlichen Rechts zur katholischen Kindererziehung erarbeitet haben. Dementsprechend lautete dann auch der Vorschlag des Konzils für die Ordnung der Kautelen:

„In *omnibus* matrimoniis mixtis ad impetrandam dispensationem impedimenti, *pars catholica, graviter onerata conscientia,* promissionem sinceram praestare debebit se, *in quantum poterit,* baptismum et educationem catholicam universae prolis esse curaturam."[34]

Ebenso hatten die Vorgänge und Diskussionen in den Missionen ihren Einfluß auf die Instruktion über die Mischehen „Matrimonii Sacramentum", die am 18. März 1966 von der Kongregation für die Glaubenslehre, also von derselben Kongregation (nur unter neuem Namen), die auch die Entscheide für die Missionsländer traf, veröffentlicht wurde. Dieser Einfluß zeigt sich in doppelter Weise. Einmal durch die Bestimmung der Nr. II, die in gewissem Umfang die Dispensordnung in den Missionen auf die Gesamtkirche ausdehnt, dann nämlich, wenn die katholische Kindererziehung gehindert ist „nicht so sehr durch den freien Willen der Ehegatten, als vielmehr

gerade vorher noch von den Dispensen für China und Japan und nicht von den Dispensen für die Kleinen Sundainseln gesprochen wurde.

[33] Entsprechend dieser Aussage der Konzils-Kommission (die hier gebrachten Zitate sind aus der „Relatio de laboribus a Commissione Conciliari de Sacramentorum disciplina peractis" vom 20. März 1964, Nr. IV, c, 2; Hervorhebungen von uns) muß der letzte Satz des can. 1060 CIC („quod si adsit perversionis periculum coniugis catholici et prolis, coniugium ipsa etiam lege divina vetatur") interpretiert oder neu formuliert werden; etwa so: „Matrimonium ipsa etiam lege divina vetatur, quotiens sine ratione proportionate gravi periculum admittitur ne coniux catholicus vel proles a fide deficiat vel coniux catholicus non habet firmum ac sincerum propositum curandi, quantum fieri potest, baptismum et educationem catholicam prolis universae".

[34] „Schema Voti de Matrimonii Sacramento" vom Herbst 1964, Nr. 5a; Hervorhebungen von uns. Der weitere Vorschlag für die Kautelenordnung dieses Schemas: „De his promissionibus a parte catholica faciendis, partem non catholicam (tempestive) moneri oportebit, atque constare eam illis non repugnare" ist als eigener Absatz von dem Satz davor (mit dem „graviter onerata conscientia") deutlich abgehoben. Er scheint nach der Ansicht der für diesen Text zuständigen Kommission, die ja in ihrer Relation diese Forderung nicht in die Umschreibung des Inhalts des unabdingbaren göttlichen Rechts in diesem Punkt aufgenommen hat, nicht in jedem Fall Forderung göttlichen Rechts zu sein. Daß sie hier dennoch vom Konzil aufgenommen ist, kann nur den verwundern, der nicht bedenkt, daß das göttliche Gesetz je nach der Verschiedenheit der Situation zu teilweise verschiedenen praktischen Forderungen kommen kann (wie dieselbe Relation kurz zuvor selbst sagt) und daß die Kirche das Recht hat, ja die Pflicht haben kann, auch positiv-kirchliche Rechtsordnung aufzustellen, wo das für das Wohl und Heil der Menschen notwendig ist. Es geht uns aber in dieser Arbeit nicht darum, eine für die gewöhnlichen Umstände geltende und heute praktikable Mischehenordnung der Kirche aufzustellen, sondern allein darum, zu untersuchen, was als unaufgebbares Minimum göttlichen Rechts in jeder Mischehenordnung zu wahren ist.

durch Gesetze und Sitten der Völker, denen sich die Eheschließenden zu beugen haben" [35]. In diesen Fällen kann der Ordinarius vom Ehehindernis dispensieren, vorausgesetzt, daß der Katholik sein Möglichstes für die katholische Taufe und Erziehung aller Kinder zu tun bereit ist und daß feststeht, daß der Nicht-Katholik „guten Willens" ist. Zum anderen und darüber hinaus durch die Bestimmung der Nr. I, 3, daß der Bischof die Sache „in allen Einzelheiten" dem Apostolischen Stuhl vorlegen soll, wenn der Nicht-Katholik glaubt, durch ein Versprechen, die katholische Taufe und Erziehung seiner Kinder nicht zu verhindern, sein eigenes Gewissen zu verletzen. Diese Bestimmung ist ja wohl nicht dazu erlassen worden, um solche Fälle rein aktenmäßig in Rom festzuhalten, sondern um eventuell in besonders gelagerten Fällen, in denen zwar die katholische Kindererziehung wegen des Gewissensspruchs des Nicht-Katholiken nicht sicher oder gar positiv gefährdet ist, aber trotzdem bedeutende Gründe für eine Eheschließung sprechen, die Dispens zu gewähren. Und man kann diese Bestimmung nicht dadurch zwecklos machen, daß man sagt, der Apostolische Stuhl könne in einem solchen Fall gar nicht dispensieren, um nicht göttliches Recht zu verletzen. Dieser Einwand unterstellt zuviel, er unterstellt nämlich, *daß* in dem angegebenen Fall das göttliche Gesetz notwendig verletzt wird. Es steht aber gerade zur Frage, *ob* in diesem Fall Gottes Wille verletzt wird. Und das ist nach den oben genannten Prinzipien zu untersuchen, die sich in den Missionen ausgebildet haben. Diese Bestimmung sagt also nicht mehr und nicht weniger, als daß der Apostolische Stuhl eine solche Untersuchung auch in diesen Fällen für möglich hält und daß er sie vornehmen und dann eventuell dispensieren will. Die Instruktion überträgt also auch hier Erkenntnisse, die aus den Missions-Situationen gewonnen wurden, auf mögliche Situationen in der Gesamtkirche.

Hier drängt sich die Frage auf: Was ist denn nun nach dieser Mischehen-Instruktion die Praxis der Kongregation für die Glaubenslehre bezüglich der Gewährung der Dispens von den Mischehenhindernissen, wenn Schwierigkeiten für die katholische Kindererziehung bestehen? So verständlich und berechtigt diese Frage ist, es ist noch nicht die Zeit, auf diese Frage ausführlich einzugehen. Die Praxis scheint noch nicht überall einhellig zu sein[36], sie erscheint noch in

[35] Das ist die genaue Übersetzung des lateinischen Textes der Instruktion: „non *tam* libera coniugum voluntate *quam* populorum legibus et moribus, quibus nupturientes obtemperare coguntur". Die offizielle deutsche Übersetzung hat weniger getreu: „und zwar nicht auf Grund des freien Willens der Ehegatten, sondern wegen der Gesetze und Sitten der Völker...". Die Instruktion findet sich in: AAS 58 (1966) 235–239.

[36] Was sie aber in einem gewissen Grad auch nie sein kann. Die Situation in den Ländern und die darin eingebetteten einzelnen Fälle, wie auch die Begründungen der Dispensgesuche und die Stellungnahme der Bischöfe werden immer verschieden sein. Dazu kommt der wichtige Unterschied, ob es sich um die Heilung einer schon gelebten Ehe, in der eventuell schon Kinder da sind, oder um eine Eheschließung handelt.

einer Entwicklung begriffen; dafür gibt es hier und da gewisse Anzeichen. Für gewöhnlich aber kommt auf diesbezügliche Dispensgesuche nach Rom, in denen dargelegt wird, daß der Katholik besten Willens (bezüglich der katholischen Kindererziehung) ist, aber wegen besonderer Umstände diesen seinen Willen in der betreffenden Ehe nicht oder nicht leicht wird durchsetzen können, daß aber andererseits gute Gründe für die Schließung dieser Ehe vorliegen, für gewöhnlich kommt darauf die Antwort: Die Dispens wird gewährt bzw. kann gewährt werden unter zwei Bedingungen, der Katholik muß wirklich bereit sein und versprechen, alles ihm Mögliche zu tun, die kommenden Kinder katholisch zu taufen und zu erziehen und diese (katholische Taufe und Erziehung) muß moralisch sicher sein[37].

Hier stehen wir wieder vor der alten Frage. Es ist klar, daß die moralische Sicherheit bestehen muß, daß der Katholik seine schwere Verpflichtung kennt und sie erfüllen will, nämlich „pro posse" die katholische Erziehung seiner Kinder zu erreichen, indem er eben keine vernünftige Möglichkeit ausläßt, sie zu bewirken. Sonst wäre sicher göttliches Gesetz verletzt, es könnte unter keinen Umständen dispensiert werden. Aber kann nicht die moralische Sicherheit in diesem Punkt bestehen, auch wenn es eine moralische Sicherheit de effectu secuturo nicht gibt, weil nämlich dem bereiten Willen des Katholiken Hindernisse entgegenstehen, die vielleicht stärker sind als sein Wille? Liegt nicht ein gewisser Zwiespalt in der bisherigen Weise der Antwort aus Rom? Kann man wirklich die beiden genannten Bedingungen miteinander vereinbaren? Wenn man die moralische Sicherheit der tatsächlichen katholischen Kindererziehung als unerläßliche Bedingung aufstellt, dann hat die Klausel „pro posse" kaum noch einen Sinn, dann kann man nur dispensieren, wenn man weiß, daß der Wille des Katholiken auch wirklich zu seinem Ziel kommt. Wenn man aber diese Klausel „pro posse" als wesentlichen Bestandteil des göttlich-rechtlichen Verpflichtungsinhaltes aufrecht erhält, dann scheint man damit einen bestimmten Grad von Ungewißheit bezüglich der Verwirklichung dieser Verpflichtung akzeptiert zu haben, dann kann man nicht absolut an dem Prinzip der certitudo moralis de effectu secuturo festhalten[38].

Wir stehen am Ende der kirchenrechtlichen Betrachtung unseres Problems. Sie war, das wird man sagen können, unerwartet fruchtbar. Sie konnte dazu beitragen, diesen eigentlich kritischen Punkt des ganzen Mischehenproblems etwas weniger unzugänglich für eine gewisse Lösung der Mischehenfrage erscheinen zu lassen. Aber sie konnte und kann nicht alles leisten. Es bleiben weitere und wichtige Fragen, deren Beantwortung mit der bloß kirchenrechtlichen Methode nicht gewonnen werden kann.

II. Die ethische Untersuchung

In diesem Anhang ethischer Betrachtungsweise unseres Problems soll noch auf drei Fragen eingegangen werden:

1. Die die Kautionen erleichternde besondere Dispensordnung, von der wir sprachen, fand in der besonderen Ehe- und Mischehesituation

[37] Das wird gewöhnlich dadurch ausgesprochen und „gesichert", daß bestimmt wird, der Nicht-Katholik müsse die Bereitschaft äußern, nicht zu verhindern, daß der Katholik seine Verpflichtung in diesem Punkt erfüllt.

[38] Vgl. *J. Bernhard – H. Legrand,* L'instruction ‚Matrimonii Sacramentum' sur les mariages mixtes, in: RDC 16 (1966) 72 f.

einiger Missionsländer, vor allem Japans, ihren Grund und war daher in ihrer kirchenrechtlichen Gültigkeit auf diese Länder und Situationen beschränkt. Nun fragt sich: Kann es nicht auch außerhalb dieser Länder und dieser manchmal sehr eng umrissenen Situationen ähnliche Gründe geben, die die Anwendung dieser Kautelen- und Dispensordnung möglich, ja unter Umständen notwendig machen? Ist es z. B. undenkbar, daß auch in unseren Ländern sich in gewissen Situationen praktisch die Alternative stellen kann: eine Ehe mit der Gefährdung der katholischen Kindererziehung oder gar keine Ehe? Daß es also — obwohl absolut und theoretisch noch vielleicht viele Möglichkeiten zu Ehen mit anderen Partnern und ohne die Gefährdung für die katholische Kindererziehung gegeben sind — konkret eine andere Möglichkeit nicht gibt; sei es, weil es sich um menschlich sehr differenzierte Personen handelt, die eben nicht so einfach einen passenden Partner finden (was gerade in kulturell entwickelten Ländern häufiger vorkommen wird); sei es, daß Krankheiten, körperliche Schäden, höheres Alter die Wahl eines anderen Lebenspartners praktisch unmöglich macht; sei es schließlich, daß es nicht ohne die größten Schäden abgehen würde und darum sittlich nicht verantwortbar ist, eine schon bestehende starke Bindung wieder zu zerreißen? Diese und ähnliche Situationen sind doch auch bei uns durchaus real. Wenn das aber so ist und wenn sich die daraus folgende eventuelle Inkaufnahme der nicht-katholischen Kindererziehung nicht auf kirchenrechtliche Grundlagen stützen kann, dann fragt sich doch, in welchen allgemein gültigen ethischen Grundsätzen kann sie begründet werden?

2. (und das ist die gleiche Frage nur in anderer Sicht): Wie läßt sich das kirchenrechtlich-praktische Vorgehen der römischen Stellen, von dem wir hörten, ethisch rechtfertigen und begründen? Auf welche ethischen Prinzipien kann sich diese Praxis stützen?

3. Die aus den kirchlichen Dokumenten gewonnene Formel für das göttliche Gesetz: Der Katholik muß das ihm Mögliche tun, alle seine Kinder katholisch zu erziehen, diese Formel ist doch recht allgemein und vage. Läßt sich nicht vom ethischen Denken her diese Formel genauer fassen, besser begründen, vor Mißverständnis und Mißbrauch schützen?

Über die kirchenrechtliche Betrachtung hinaus soll in einigen ethischen Bemerkungen — mehr andeutend und zur Weiterarbeit anregend als ausführend — auf diese Fragen eingegangen werden[39]. Das bietet uns zugleich die Gelegenheit, unser Problem der göttlichen Verpflichtung eines Katholiken zur katholischen Kindererziehung zusammenfassend darzustellen.

[39] Für das Folgende verdanke ich Gesprächen mit *P. Bruno Schüller* wesentliche Hilfe.

1. *Das Bestehen des göttlichen Gesetzes:* Die Zugehörigkeit zum wahren Glauben und zur wahren Heilsgemeinde — und zwar in möglichst vollkommener Weise — ist ein objektiver, sittlich bedeutsamer Wert. Der Mensch ist daher verpflichtet, ihn für sich zu erstreben. Als Erzieher anderer Menschen ist der Mensch verpflichtet, für das optimale, ganz-menschliche Wohl des Kindes zu sorgen. Darin ist dieser objektive religiöse Wert einbeschlossen. Die Kirche als Gesamtheit und vor allem die amtliche Kirche ist verpflichtet, diesen Wert den Menschen zu verkünden, seine Erreichung hilfreich zu fördern, Gefährdungen abzuwehren. Wenn, weil und insoweit die Mischehe Gefährdung für den Menschen im Hinblick auf diesen Wert bedeutet, muß die Kirche *vor* der Mischehe warnen[40], den Menschen *in* der Mischehe bei der Bewahrung dieses Wertes helfen, seine Bewahrung von vornherein nach Möglichkeit zu sichern suchen.

2. *Der Glaubensschutz des Ehepartners einer Mischehe:* Es ist unter keinen Umständen erlaubt, den als wahr erkannten Glauben aufzugeben, ihn für ein anderes Gut einzutauschen. Sünde ist niemals möglicher Gegenstand einer sittlich erlaubten Wahl; hier kann es also keine Güterabwägung geben. Daraus ergibt sich, daß die weitere Verpflichtung besteht, sich nicht grundlos und freiwillig einer Situation auszusetzen, in der die Gefahr des Glaubensverlustes gegeben ist. Es kann aber sein, daß eine echte Pflichtenkonkurrenz vorliegt, daß man andere wichtige Pflichten nur erfüllen kann, wenn man sich einer Gefahr für seinen Glauben aussetzt. Das bedeutet auf unsere Frage angewandt: Ob es erlaubt ist oder nicht (d. h., ob das göttliche Gebot dagegen steht oder nicht), seinen Glauben, z. B. durch das Eingehen einer Mischehe, in Gefahr zu bringen, das richtet sich nach den ethischen Grundsätzen über die occasio peccati. Je schwerer und bedrohlicher für den Ehepartner die Gefährdung seines Glaubens in und durch diese Ehe ist, um so schwerwiegender und dringlicher müssen die Gründe sein, diese Ehe (trotzdem) einzugehen. Wer ohne entsprechenden Grund eine Ehe eingehen würde, in der sein Glaube schwer gefährdet wäre, würde göttliches Gesetz verletzen. Doch darauf wollen wir jetzt nicht näher eingehen.

3. *Die Verpflichtung zur Erziehung seiner Kinder im wahren Glauben:* Zu Beginn wurde gezeigt, sie ist göttlichen Ursprungs. Ihr Inhalt ist von großer sittlicher Bedeutsamkeit. Ihre Erfüllung darf der Mensch nicht ohne Not in Gefahr bringen; auch hier gelten die

[40] Vgl. hierzu z. B. die Worte der Warnung und Mahnung von *K. Barth,* Dogmatik III/4 (Zollikon-Zürich 1951) 249–251; ebenso *H. Dombois,* Das Recht der Gnade (Ökumenisches Kirchenrecht I [Witten 1961] 650), der die konkrete Problematik des Lebens einer Mischehe gut in der „Konkurrenz zweier umfassender Lebensverhältnisse, des Glaubens und der Ehe" begründet weiß.

Grundsätze über die occasio peccati. Im Konfliktsfall, wenn also nur dieses Gut (d. h. die faktische Erziehung der Kinder im wahren Glauben) oder ein anderer hoher Wert verwirklicht werden kann, kommen die allgemeinen ethischen Prinzipien der Güterabwägung (voluntarium directum/indirectum, actio duplicis effectus) zur Anwendung[41]. Darnach verdient nicht in jedem Fall und von vornherein der objektiv höhere Wert den Vorrang vor einem sittlich weniger bedeutsamen Wert, sondern dieser sittlich weniger bedeutsame Wert kann aufgrund seiner im Entscheidungsmoment konkret größeren Dringlichkeit den Vorrang verdienen. Nehmen wir als Beispiele an: Ein Katholik kann nur dann überhaupt eine Ehe eingehen, wenn er die nichtkatholische Erziehung seiner Kinder toleriert; eine Mutter kann nur dann das Leben ihres Kindes retten oder eine vernünftige ganzmenschlich-einheitliche Erziehung ihres Kindes erreichen oder den fundamental wichtigen Frieden und die Einheit ihrer (evtl. schon großen) Familie erhalten, wenn sie die nichtkatholische Kindererziehung zuläßt. In den hier vorgelegten kirchenrechtlichen Dokumenten und Entscheidungen hat der kirchliche Autoritätsträger de facto eine solche Güterabwägung vorgenommen und sie damit auch in unserer Frage als möglich und vertretbar dargetan. Eine solche Güterabwägung ist aber immer in einem gewissen Umfang Ermessensfrage, in der sich nicht in jedem Fall haarscharfe Trennungslinien ziehen lassen. Was im Einzelfall ratio proportionate gravis ist, das läßt sich nicht generell und ohne Entscheidungsurteil des einzelnen sagen. Hier ist der Raum der christlichen Kardinaltugend der prudentia. Das ist — innerhalb des von objektiven Normen abgesteckten Raumes — eine echte Gewissensfrage oder besser: eine Frage der individuell sittlichen Urteilsbildung. Es bleibt also bei solchen Güterabwägungen ein gewisser Freiheitsraum, in dem auch die individuell verschiedene sittliche Reife und Höhe der sich entscheidenden Person zum Einsatz kommt, ein Raum echter sittlicher Urteilsfreiheit dar-

[41] Hiermit ist der Unterschied in der Verantwortung für den eigenen Glauben (unser Punkt 2) und der Verantwortung für den Glauben anderer ausgesprochen. Im ersteren Fall geht es um eine Entscheidung direkt über das (eigene) Heil; im anderen Fall entscheidet sich nicht direkt das Heil des anderen. Ob ein Mensch zum Heile kommt, bestimmt (nach der Gnade Gottes) allein seine eigene Entscheidung; bestimmt nicht die Entscheidung anderer. Keiner wird gerettet oder verworfen, *nur* darum, weil er katholisch erzogen wurde oder nicht. Die Entscheidung anderer kann „nur" Hilfe sein zur eigenen Entscheidung für das Heil, Hilfe aber, die zu geben man je nach der Verantwortung, die man für den anderen trägt, streng verpflichtet sein kann. Wir verweisen hier nochmals auf die „Erklärenden Anmerkungen", die das S. Officium seinem Entscheid an die Kleinen Sundainseln mitgegeben hat. Siehe auch *B. Häring,* Das Gesetz Christi (Freiburg i. Br. ^{7}1963) Bd. II, 357 f. Zur Frage der bei der actio duplicis effectus fälligen Güterabwägung sei hingewiesen auf *P. Knauer,* Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung, in: ThGl 57 (1967) 107–133.

über, ob und wo ein sittlich verantwortbarer Kompromiß noch möglich ist und wo nicht[42].

4. *Der Verpflichtungsinhalt des göttlichen Gesetzes* bezüglich der katholischen Kindererziehung wäre also so zu formulieren: Der Katholik ist sittlich verpflichtet, seine Kinder katholisch zu erziehen, es sei denn, die Duldung der nichtkatholischen Erziehung ist die einzige Möglichkeit ein anderes, dringlicheres sittliches oder sittlich bedeutsames Gut zu wahren. Ein analoges Beispiel wäre die Verpflichtung zur Geheimniswahrung: Der Mensch ist verpflichtet, ein ihm anvertrautes Geheimnis zu wahren, es sei denn, seine Offenbarung ist die einzige Möglichkeit, einen konkret dringlicheren Wert zu verwirklichen.

Wer diese Formulierung durchdenkt, wird finden, daß sie zu der in den kirchlichen Dokumenten und in unserer kirchenrechtlichen Betrachtung gebrauchten Formel („das ihm Mögliche tun . . .") keineswegs im Gegensatz steht. Sie decken sich. Wollen wir aber die kirchenrechtliche Formel der inhaltlichen Umschreibung des göttlichen Gesetzes zugrunde legen und sie dabei inhaltlich gefüllter und präziser fassen, so können wir sagen: Der Katholik ist sittlich verpflichtet, das ihm Mögliche zu tun, daß seine Kinder katholisch erzogen werden. Dabei aber meint „das ihm Mögliche" hier nicht so sehr etwas Subjektives: das, was in seinen schwachen Kräften steht, das ihm „menschlich" Zumutbare, sondern es meint vielmehr und objektiver: das, was von ihm verantwortet werden kann, das ihm sittlich Zumutbare. In diesem Sinn also ist der Katholik stets verpflichtet, das ihm Mögliche für die katholische Erziehung seiner Kinder zu tun. Die katholische Kindererziehung aber hört auf und hört erst dann auf, das ihm Mögliche (von ihm Verantwortbare) zu sein, sobald die Wahrung eines hic et nunc dringlicheren Gutes dadurch schlechterdings unrealisierbar, unmöglich wird.

Dabei ist natürlich klar, daß der Wille, sein Mögliches zu tun, nicht erst dann einsetzen darf, wenn man kurz vor der Heirat steht, wenn alle menschlich wichtigen und menschlich unaufhebbaren Vorentscheidungen bereits getroffen sind, die dann gar keine andere Wahl als das Eingehen dieser Ehe mehr offen läßt und damit die Frage der religiösen Kindererziehung unbedacht und unbeachtet schon mitent-

[42] Ein sittlich verantwortbarer Kompromiß ist nicht möglich, wenn ein Katholik fest davon überzeugt ist, daß die Erziehung seiner Kinder in einem nichtkatholischen Glauben für ihn sittlich verwerflich ist, und sein nichtkatholischer Partner ebenso fest überzeugt ist, daß die katholische Kindererziehung für ihn sittlich verwerflich ist. Zeichen dieser Unmöglichkeit ist, daß in jedem Fall einer von ihnen sich gegen ein ihn konkret bindendes Gebot Gottes zu vergehen glaubt; einer von beiden würde also gegen das fundamentale Gesetz Gottes verstoßen, welches ihm sein Gewissen zur letzten sittlichen Norm macht.

schieden hat. Dieser Wille muß immer schon da und lebendig sein, sozusagen mit auf die Gattenwahl gehen. Hier wäre ein wichtiges Gebiet pastoraler Gewissensbildung durch die Kirche. Doch andererseits muß ebenso klar ausgesagt und festgehalten werden: Die Frage, *wie* der betreffende Mensch in diese Situation kam, die ihn jetzt zu der Alternative zwingt, entweder das Auseinanderbrechen dieser (schon ehelichen oder noch nicht ehelichen) Verbindung oder aber die nichtkatholische Kindererziehung zu dulden, die Frage also, ob er durch eigene Schuld oder schuldlos in diese Zwangssituation kam, ist nicht alles entscheidend. Die Güterabwägung hat von der konkreten Situation auszugehen, in der der Mensch sich befindet, wenn diese Güterabwägung de facto einsetzt, wenn sie geleistet wird.

Diese Hinweise müssen hier genügen. Es bleiben sicher noch wichtige Fragen offen. Vor allem bleibt für den Kirchenrechtler zu überdenken, wie diese Erkenntnisse, die ja nur das Theologisch-Prinzipielle und nicht auch schon das Praktisch-Mögliche einer Kirchenordnung zum Gegenstand hatten, sich nun in einer Ehe- und Mischehenordnung für unsere Zeit und ihre reale Situation umsetzen lassen.

Es bleibt zu hoffen, daß diese Darlegungen etwas beitragen können, wenn auch sicher nicht zu einer restlosen und glatten Lösung, so doch vielleicht zu einer gewissen Entspannung dieses letztlich nur durch die Einheit im Glauben lösbaren Problems Mischehe.

Entsakralisierung

Ein Literaturbericht

Von Eduard Syndicus, S. J.

Während evangelische Theologen heute vielfach um ein neues Verständnis des Sakralen bemüht sind, scheinen katholische unter dem Motto „Entsakralisierung" ein Stück Reformation nachzuholen. Nur ein dringendes Anliegen konnte in wenigen Jahren so viele Autoren auf den Plan rufen. Es geht – nach *Bernhard Welte* – um „Wesen und Unwesen der Religion"[1]. W. sieht Glauben und Religion nicht als unversöhnliche Gegensätze. Der Glaube, als innere Hinwendung des Menschen zu Gott, drängt notwendig zum äußeren Bekenntnis, zum gemeinsamen Gottesdienst, zur Mitgestaltung aller Lebensbereiche. Aber die Religion selbst bleibt eine zweideutige, immer gefährdete Größe. Nur wachste Kontrolle und ständige Erneuerung kann verhindern, daß sie als ein System von sakralen Riten, als Mittel zur Befriedigung der Sentimentalität oder des Bedürfnisses nach Sicherheit die Hingabe an Gott und die Welt eher hemmt als fördert.

Alle Autoren, die dieser Literaturbericht nennt, sehen richtig, daß ein Abbau von falschen oder übertriebenen Sakralformen dem Unwesen der Religion steuern kann, aber viele übersehen, daß echte Religion auf echte, zeitgemäße Sakralformen angewiesen ist. Einige plädieren für radikale Entsakralisierung, weil sie jede Äußerung und Fixierung des Glaubens für Entartung halten. Genaue Definitionen sind selten. So einheitlich die Tendenz ist, so verschieden sind die Begründungen. Entsakralisiert soll werden: 1. weil in Christus alles geheiligt ist; 2. weil Christus die Welt endgültig profaniert hat; 3. weil Christus den Unterschied zwischen sakral und profan aufgehoben hat. Manche bringen alle drei Begründungen ohne Angst vor Widersprüchen.

I

Karl Ledergerber hat mit seinem Buch „Kunst und Religion in der Verwandlung"[2] die allgemeine Diskussion eröffnet und stärkste Wirkung erzielt. Heilige Orte, heilige Zeiten, heilige Riten von profanen zu unterscheiden ist nach ihm typisch für die archaisch-mythische Geisteshaltung, die Inneres und Äußeres in der Religion noch nicht trennt. Christus hat die weltgeschichtlich notwendige „Vergeistigungsphase" eingeleitet. Die wahre Verbindung mit Gott geschieht nicht durch den „sakramentalen Heilsvermittlungsorganismus", sondern durch freie Gnade Gottes. Die Urkirche wußte das noch. Sie hielt die Mysterienfeier ohne jedes Beiwerk. Nach 313 geschah die Rückkehr ins Vorchristliche. Ein ganzer Apparat von Sakralformen wurde aufgebaut, nicht aus religiösen, sondern aus politischen und kulturellen Bedürfnissen. Die mythische Geisteshaltung dauerte durch das Mittelalter bis in den Barock hinein fort. Heute kann Sakraldenken nur ein Anachronismus sein. „Altehrwürdige Liturgie" ist nur ein Beweis für Gedankenträgheit, Mangel an Leben, Versäumnis gegenüber der Zeit. „Sakralismus ist ein Hindernis für den Geist, Verabsolutierung des Menschlichen, des relativ Geschichtlichen. Er verfestigt, was fließend bleiben und neuer Gestaltung offen sein sollte; er läßt leitende Gedanken zu terrorisierenden Ideologien erstarren; er verewigt das zeitlich Zufällige und stellt Bilder des Göttlichen als das Transzen-

[1] Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 279–296.
[2] (Köln 1961).

dente selbst dar" (141, 142). „Gott hat sich verborgen in die Welt, in den Nächsten. Seine ‚Wohnung' ist mehr und mehr im zeichenhaften brüderlichen Beisammensein zu finden" (114). Sakralkunst war eine Welt neben und über der Welt. Heute müssen wir Neues wagen, damit das Reich Gottes mitten in der Welt verwirklicht werde...

L. hat viele Wahrheiten mit bestürzender Klarheit zum erstenmal ausgesprochen. So besteht die Gefahr, daß er auch zu seinen Halbwahrheiten verführt. Unter anderen hat *Norbert Greinacher*[3] in seinem Beitrag allzu bereitwillig die These vom „Rückfall" übernommen, ohne zu bedenken, daß sich am Ende der Verfolgungszeit die von Christus gestiftete Messe notwendig zu reicherer Kultform entfalten mußte, ohne Kritik an L.s simplifizierender Geschichtsdeutung. Am Schluß stellt er „die folgenschwere Frage, ob nicht eine grundsätzliche Entsakralisierung der Liturgie vorgenommen werden müßte, die sowohl der Botschaft des Christentums und der Praxis der jungen Kirche als auch dem Welt- und Selbstverständnis des heutigen Menschen besser gerecht wird. Das würde bedeuten, daß wir anstelle der sakralen Riten, Gegenstände und Gesten usw. heutige Verhaltensweisen und Symbole übernehmen müßten. Um es vereinfacht zu sagen: unsere Eucharistiefeier darf nicht sakral, sie soll aber feierlich sein" (365). Die folgenschwere Frage ist durchaus zu bejahen. Nur wären diese Formen, die teils an Frühchristliches anknüpfen, wie auch *Klaus Gamber*[4] vorschlägt, teils moderne Neuerfindungen sind, da sie der Verbindung mit dem heiligen Gott dienen, eben neue „Sakralformen". In diesem allgemeinen Sinn wird das Wort „sakral" so lange sein Recht behalten, bis ein besseres sich durchgesetzt hat.

Die folgenden Beiträge zeigen das beängstigende Tempo der Entwicklung. *Thomas Sartory*[5] definiert das Sakrale mit Recht als „heilig in einem abgeleiteten Sinn, weil es zum heiligen Gott in einer besonderen Beziehung steht". Er hält diesen Begriff für illegitim, weil er ganz vom Alten Testament her gedacht sei und einen Teil der Wirklichkeit als nichtheilig degradiere. Er fragt: Leben wir überhaupt schon im Neuen Testament? „Eine Sakralisierung des Profanen ist gar nicht mehr möglich, wenn das Sacrum als abgegrenzter Bereich mit seinen heiligen Orten, heiligen Zeiten, heiligen Personen, heiligen Gegenständen, heiligen Verrichtungen nicht mehr existiert. Entgrenzung des Sakralen bedeutet vielmehr: das Profane bleibt an seinem Ort – es bleibt irdisch, weltlich, diesseitig, alltäglich, und ist doch gerade als solches nicht außerhalb des Bereiches des Heiligen (nicht fern von Gott), weil es eben den abgegrenzten Bereich des Heiligen nicht mehr gibt. Nicht mehr geben dürfte, müssen wir hinzusetzen. Im katholischen Bereich zumindest ist die neutestamentliche Entgrenzung des Sakralen nicht durchgehalten worden; das Sakrale wurde vielmehr von neuem sehr nachdrücklich ausgegrenzt und das Profane scharf von ihm abgesetzt" (103). Dann stellt S. die Frage: „Aber ist nicht die Eucharistie doch ganz abgegrenzt als das Sakrale in höchster Potenz, als das ‚Allerheiligste'?" Er sieht darin den entscheidenden Punkt des ganzen Problems in sich und in der Kirchengeschichte: „Hat es der Christ im Abendmahl mit ‚objektiv' heiligen ‚Stoffen' zu tun – mit Elementen (Brot und Wein), die ‚an sich' durch Konsekration heilig, ja göttlich geworden sind, dann bleibt ein Innenraum des Sakralen, um den die Grenze nicht ehrfürchtig genug gezogen und gewahrt werden kann, dann ist der Kirchenraum tatsächlich heiligster Raum (‚Haus Gottes') und der zum Dienst an diesem Allerheiligsten bestimmte ‚Priester' ein sacerdos und insofern ‚heilige Person'" (104).

Der Leser hat kaum Zeit beizustimmen, da folgt auch schon die Verwerfung:

---

[3] Zur großen Liturgiereform, in: Der Seelsorger (November 1966) 363–370.
[4] Liturgie übermorgen (Freiburg 1966).
[5] Entgrenzung des Sakralen, in: Eine Neuinterpretation des Glaubens (Einsiedeln 1966) 82–107.

nach der exegetischen Entdeckung von *Willi Marxsen* gibt es *das* neutestamentliche Abendmahl gar nicht, sondern verschiedene Abendmahlstheologien und -gestalten. Nicht der jüdische, sondern der hellenistische Grundtyp setzte sich durch, bei dem „die Mitteilung des ‚Göttlichen' an Menschen immer stofflich gedacht bzw. vorgestellt wird". So ist also auch Paulus der hellenistischen Interpretation verfallen, als er die „Elemente" wichtig nahm und *dieses* Brot von gewöhnlichem Brot unterschied. „Eine jahrhundertelange Fehlentwicklung muß korrigiert werden." „Alle sind ‚Geistliche', weil Gottes eigener Geist in ihnen wirksam ist. Der Klerus muß ins Volk zurückbeordert werden" (92). – Von S.s Vortrag ist nur der allgemeine Teil über die Entgrenzung des Sakralen im Neuen Testament diskutierbar. Da er die katholische Kirche in ihrem Sakraldenken für besonders rückständig hält, soll ein evangelischer Theologe ihm Antwort geben.

Im großen Handbuch für den Kirchenbau spricht Altbischof *Wilhelm Stählin*[6] nach dem merkwürdig gequälten Text des katholischen Theologen mit Tiefsinn und Wärme vom „Gotteshaus" (im katholischen Teil kommt das Wort nicht vor), er spricht vom Entgrenzen und vom Bewahren des Sakralen. Auch er stellt die Frage, die von S. vorschnell, ohne Unterscheidung bejaht wird: Liegt hier nicht eine jener unechten Antithesen vor, die sich im Grunde als zwei Seiten einer einzigen unteilbaren Wahrheit erweisen? Seine Antwort lautet: „Wir können nicht anerkennen, daß irgend etwas, was es auch sei, in dem Sinn profan sei, daß es nichts mit Gott zu tun hätte und sich selber und seiner Selbstherrlichkeit überlassen werden dürfte. Auch kann der abgesonderte Raum eines fanum, einer Stätte der gottesdienstlichen Begegnung, seinen Sinn gar nicht erfüllen ohne den ständigen Blick auf das pro-fanum, das ‚draußen' auf Erleuchtung, Heiligung, Gestaltung, Sinnerfüllung, vielleicht auch auf Reinigung und Wandlung wartet ... Dort (im himmlischen Jerusalem), wo Gott alles erfüllt und mit sich versöhnt hat, wird es keinen Unterschied zwischen drinnen und draußen, keinen Unterschied zwischen sakral und profan mehr geben; das fanum hat das pro-fanum in sich hineingenommen. Die Aussonderung eines heiligen Raumes gehört der vergehenden Welt an und wird mit allen unvollkommenen Notlösungen überwunden werden. Die Grenze zwischen ‚heilig' und ‚profan' ist nicht dazu bestimmt, ewig zu dauern. Aber weil wir eben nicht in der endgültigen und vollkommenen Welt, in der vita venturi saeculi, sondern auf dieser höchst unvollkommenen Erde als höchst unvollkommene Menschen leben, Kirchen bauen, beten, hören und feiern, darum können wir hier diese Aussonderung, die doch immer das Ganze meint und intendiert, ebensowenig entbehren, wie wir den ‚Tag des Herrn' zwischen den Tagen irdischer Arbeit entbehren können. Diese Spannung aufheben und deswegen möglichst ‚profane' Räume als Kirchen gestalten zu wollen ist auch bloß eine Form der von Luther so bitter bekämpften Schwarmgeisterei wie alle anderen Versuche, die Grenzlinie zwischen Himmel und Erde, zwischen hier und dort, zwischen Weg und Ziel einfach zu überspringen und so zu tun, als ob wir schon ‚den Engeln gleich' wären" (218 f.).

Durch den wachsenden Einfluß *Dietrich Bonhoeffers* gewinnt die Diskussion neue Schärfe. *Hildegard Christoffels*[7] übernimmt seine Entscheidungsfrage: Glaube oder Religion? Sie läßt in einem Kreis gebildeter Heiden einen Christen erzählen, wie er die Religion seiner Kindheit überwand, „Gold, Weihrauch und Orgeltöne", „den bärtigen Vaterschöpfer", „das Jesulein im Tabernakel" und den „Taubengeist", die Freude am Gottesdienst und „den Drang zum sinnlosen

[6] Kirchen. Handbuch für den Kirchenbau. Hrsg. v. *Willy Weyres* und *Otto Bartning* (München 1959) 211–230.

[7] Die Religion zwischen Argwohn und Glaube (69–71), in: *Baumer–Christoffels–Mainberger,* Das Heilige in Licht und Zwielicht (Einsiedeln 1966) 65–142. Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

Üben der Enthaltsamkeit". Er überwindet „die Illusion des Gefühls und die hartnäckigere des Verstandes, den öden Nachvollzug metaphysisch-theologischer Gedankengänge". Das fromme Gefühl entzündet sich jetzt „am Flötenkonzert des Freundes, an der aufkommenden Geschlechtlichkeit, am heimlichen Treffen im Finstern der Nacht mit einer Geliebten oder am Erlebnis der Gemeinschaft". Der Erzähler fragt: Bin ich noch Christ, wenn ich den lieben Gott nicht mehr sehe, wenn ich sein Bild stürme, ...wenn ich die Institution in Frage stelle? „Echter Glaube ist das Anliegen" (76). Man kann Glauben und Religion nicht weit genug voneinander trennen. Religion stammt aus den Trieben, Süchten, Sehnsüchten, Hoffnungen und Trostbedürfnissen des Menschen. Aus diesen religiösen „Äußerungen, Manipulationen und Mechanismen muß die mögliche Entscheidung, Glaube oder Unglaube, herausgelesen werden" (83). Es muß bei Schleiermachers innerem Gefühl der Abhängigkeit bleiben. Drängt es zur Äußerung in Form von Religion, wird die Frömmigkeit profaniert, die Heiligkeit wird zur Scheinheiligkeit. Heilige Orte? Naives Verlangen, den Himmel auf die Erde zu holen. Ein paar Worte über Stonehenge, Stiftshütte und Tempel, eine Rückblende auf das Drachenloch bei Bad Ragaz, wo Bärenschädel auf der steinernen Opferkiste lagen, und schon weiß man, in welchen Zusammenhang das „christliche Gotteshaus" gehört. Der religiöse Schein muß aus der Welt verschwinden, „damit die durchgängige Symbolkraft des Heiligen wiederhergestellt werde" (137). „Daß der Gläubige sich seinen Gott immer wieder zerstört, seine Gotteshäuser und heiligen Bilder stürmt, seine sakralen Handlungen und Vorstellungen von der Gottheit dauernd schärfster Kritik unterzieht, daß er sich von allen religiösen Institutionen unabhängig machen und die weltanschaulichen Heilsschemata (auf S. 78 genannt: Furcht und Tröstung, Hölle–Himmel, Schuld und Vergebung, Vater und Kind) preisgeben will, kurz: der Wille zum Bildersturm entspringt letztlich einem religiösen Anliegen. Dieses ist der Glaube ohne Religion" (139). – Man muß hinzufügen: Der Glaube ohne Offenbarung. „Wir sind nicht künstlich ersonnenen Gedankenträumen gefolgt, als wir euch die Kraft und Herrlichkeit Christi verkündeten" (2 Petr 1,16). Das neue Vater-Kind-Verhältnis zu Gott, das in Furcht und Hoffnung zu wirkende Heil, die sichtbaren Heils-Zeichen der Sakramente, die Kirche als Institution, das alles gehört zum Kern der Botschaft Christi. Wenn alles Seelische sich verleiblichen will und muß, warum sollte die tiefste und wichtigste Anlage des Menschen in ihrer Äußerung notwendig entarten? „Das, was wir ‚Religion' nennen, ist die menschliche Weise, in der die Offenbarung Gottes im menschlichen Leben konkret wird", sagt *Walter Uhsadel*[8]. Er zitiert seinen Lehrer *Paul Tillich,* der Mythos und Kultus nicht aus vorrationalen, psychologischen oder soziologischen Elementen, sondern aus der „Tiefe der Vernunft" entstehen läßt.

Wenn Hildegard Christoffels als Lektorin am Missionswissenschaftlichen Institut der Universität Freiburg (Schweiz) in der Religion nur die Gefahr der „diabolischen Umsetzung", die den Glauben verdinglicht und verfremdet, sieht (93), so wirkt es vollends paradox, wenn *Günter Rombold*[9] als Schriftleiter der „Christlichen Kunstblätter" der christlichen Kunst ihre Daseinsberechtigung abstreitet, indem er abwechselnd Ledergerber und Bonhoeffer zitiert. Wie bei Greinacher stehen alle Begründungen nebeneinander. Einmal: Durch Christi Menschwerdung und Erdenleben, durch Gottes Immanenz in der Welt wird das Sakrale ein alles umfassender Bereich, von dem nur die Sünde ausgeschlossen ist. Eigene Sakralformen würden das Christentum zu einer Sonntagsreligion machen, Gottes Allgegenwart verdunkeln. Dann wieder: In einer ganz weltlichen Welt ist auch die Kunst in volle Freiheit entlassen. Die Wahrhaftigkeit verbietet uns eine

[8] Ist Gott anders?, in: Zeitwende (Januar 1967) 11.
[9] Am Ende der sakralen Kunst?, in: Wort und Wahrheit (Januar 1967) 47–52.

„sentimentale Sakralromantik". „In Verfolgung immanenter Gesetze der Form und Gestaltung fallen für den Künstler und sein Werk die Entscheidungen und nicht mehr in einem ‚Inhalt' oder einer ‚Idee'." – Hier wird wieder einmal die Verbindung von Kunst und Christentum geleugnet, die durch die Geschichte der christlichen Kunst längst erwiesen ist. Keiner kann abstreiten, daß die christliche Offenbarung der Kunst eine Überfülle neuer Themen geschenkt hat. Viele dieser Themen, z. B. die Kreuzigung, das Weltgericht, das Kirchengebäude, regten – innerhalb des jeweiligen Zeitstils – zu ganz eigenen Formerfindungen an. Es handelt sich um mehr als nur um ikonographische Bereicherung, denn das Spezifische des christlichen Dogmas, seine Spannungseinheit von Weltnähe und Weltdistanz, von Schulderfahrung und Heilsoptimismus, von Kreuz und Herrlichkeit, sein Wissen um den Symbolcharakter der irdischen Dinge auf die neue Schöpfung hin mußte die Form bis ins letzte mitbestimmen. Darum unterscheidet sich die Plastik von Chartres, der Isenheimer Altar, die russische Ikone, das Miserere von Rouault so deutlich von jedem nichtchristlichen Kunstwerk. Nie wird das Christentum aufhören, gerade mit seinen „Ideen" die Künstler zum Schaffen anzuregen, und diese Ideen haben formprägende Kraft.

Damit sind wir bei der „radikal weltlichen Welt", einem Hauptargument für die Entsakralisierung, angelangt. Der Begriff stammt aus der evangelischen Theologie. *Friedrich Gogarten*[10] vor allem wiederholte das unerbittliche Entweder-Oder Luthers: Gott oder die Welt, der Glaube oder die Werke. Die Werke der Welt sind nach dem Gesetz der Welt zu tun. Die Art dieser Werke ist höchst eigentümlich: „Weder bedeuten sie, daß sich ihre Erkenntnis aus dem Glauben ergibt, noch auch, daß man aus dem Glauben die Kraft erhält, sie zu vollbringen. Nicht das ‚Was' dieser Werke hängt vom Glauben ab, auch nicht, daß sie getan werden, ist durch den Glauben bedingt, wohl aber wie sie getan und wie sie nicht getan werden sollen. Sie sollen nicht in Konkurrenz mit dem Glauben getan werden" (82). Wenn der Katholik aus dem Römerbrief herausliest, daß die Welt in ihrem Gottesbezug erkennbar und dem Gottsuchenden eine Hilfe sei (Röm 1,19), so deutet G. die Stelle: Gott schenkt dem Menschen aus Gnade den Glauben, und wenn der Mensch dann Gott verehrt, geht ihm im Nichts der geschaffenen Dinge Gottes Wesen auf (20,21).

Für einen evangelischen Theologen mag das eine logische Folgerung aus der Sola-fides- und Sola-gratia-Lehre sein. Wenn ein katholischer Theologe diese radikale Trennung von Welt und Christentum behauptet, müßte er sie sorgfältig von seinem Standpunkt aus begründen. Das geschieht wohl nicht genügend in den Gedankengängen, die *Johannes B. Metz*[11] entwickelt: Christus hat die numinos verbrämte Welt endgültig profaniert. In der Annahme der Welt hat er sie zugleich ins Eigene, ganz Weltliche entlassen. Die Welt verchristlichen heißt also sie verweltlichen. Es geht nicht darum, sie einzuholen und christlich zu überformen. „Das Sich-einlassen auf die Welt setzt sich selbst nicht noch einmal thematisch um in ein Sich-einlassen auf Gott, es bleibt gleichsam in der reinen Weltlichkeit stecken." Die Welt soll nicht ausdrücklich in den Glaubensakt hineingezogen, zum Thema des Glaubensaktes selbst gemacht werden. Der Christ darf nicht das Gefühl haben, einer doppelten Wahrheit zu dienen, eine Ellipse um zwei Pole zu bilden. - Diese Freisetzung der Welt, die zugleich vertiefte Gottgehörigkeit bedeuten soll, dieses Nicht-einholen-Wollen und doch wieder „Überholen des Lebensentwurfes im Glauben" ist schwer einzusehen. Warum sollen Gottesdienst und Weltdienst nicht konzentrische, sich durchdringende Kreise bilden? Für die Kirchenväter war es noch selbstverständlich, daß Christus schon durch seine Hinwendung zur Welt in der Menschwerdung, durch die schlichte Arbeit in

[10] Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit (Stuttgart 1953).
[11] Weltverständnis im Glauben, in: GuL 35 (1962) 180.

Nazareth, die ganz nach den Regeln der Welt und ganz zur Ehre des Vaters geschah, die Welt erlöst habe. *Karl Alfred Odins*[12] Einwand trifft Gogarten und Metz: Solche Trennung der Bereiche muß dazu führen, daß die Kirche sich im geschlossenen System der Welt, die das alles umfassende Ganze sein will, einrichtet, statt die Welt auf Gott hin offenzuhalten.

Guardini[13] sieht die Dinge wohl richtiger. Er gibt Fehlentwicklungen zu: „Der Christ stellte die Welt und das in ihr zu Leistende gern dem eigentlich Religiösen als das ‚Profane' gegenüber. Daß die Welt auch als solche religiösen Charakter trägt; daß sie als Werk Gottes ihm anvertraut und er für sie verantwortlich ist – verantwortlich dafür, daß es mit ihr richtig werde – hat er, soviel ich sehe, nicht wirklich empfunden" (114). Das religiöse Leben verlor dadurch „an Realität, an konkreten Anlässen. Es zog sich ins Abseitige, ins bloß Innerliche, bloß ‚Geistige' zurück und wurde nicht selten zu einem Spezialistentum" (115). Es wäre eine schlechte Lösung, die Welt nur in ihrer Weltlichkeit zu bestärken. Die heute drohenden Gefahren können nur gebannt werden durch eine Instanz, die aus dem unmittelbaren Zusammenhang der Welt herauszutreten vermag, „und das kann nur die Person in jener Freiheit und Verantwortung, die aus ihrer Unmittelbarkeit zu Gott erwächst... Sie muß den anonymen Impulsen des Machtwillens, des Erwerbstriebes, der Experimentiersucht, des ‚Alles-machen-wollens' begegnen. Der Mensch soll herrschen, aber sein Herrentum ist wesentlich an das göttliche gebunden" (116).

In Frankreich ist es vor allem *P. Chenu O. P.*[14], der in der völligen Verweltlichung der Welt die Chance für ein besseres Christentum sieht. Nicht eine christliche Welt neben die Welt bauen, sondern die Welt des außerordentlichen 20. Jahrhunderts annehmen, konsekrieren und vollenden. Die Welt heiligen durch ein reineres Zeugnis für das Evangelium, aber nicht sakralisieren. Aus diesen Worten spricht die Erfahrung, daß sich die Christen aus religiösen Gründen oft von ihrer Weltaufgabe dispensiert und statt dessen einen übermäßigen „sakralen Apparat" aufgebaut haben, dem die tatsächliche Heiligung der Welt nicht entsprach. Trotzdem bleibt die Alternative Heiligung oder Sakralisierung falsch. In dem Maß, in dem das Christentum die weltliche Welt annimmt und konsekriert, wird diese Konsekration in bescheidenen, vernünftigen, zeitgemäßen Formen auch sichtbar werden. Es wird nicht klar, warum er dem Wort den Primat vor allen kultischen und institutionellen Formen einräumen will. Heilige Schrift und Sakramente, Wortgottesdienst und Eucharistiefeier bilden zusammen einen sakralen, von Gott gestifteten, mit Gott verbindenden Bereich,der sich von der weltlichen Welt deutlich abhebt.

Auch *Claude J. Geffré*[15] scheint in seinem Bericht über das französische Schrifttum diese objektive Gegebenheit zu vergessen, wenn er das Sakrale als eine bloße Beziehung definiert und von Magie spricht, sobald man es dem Profanen als ein Insichseiendes gegenüberstellt. Das Ursakrale ist Gott selbst, der in Wort und Sakrament und auf zahllose andere Weisen die Menschen zur Heiligung ruft. Der Mensch gewinnt an ihm teil, wenn er die Selbstmitteilung Gottes, der „ungeschaffenen Gnade" annimmt, sich überformen und heiligen läßt. Das kann nur ein ganzheitlicher Akt sein, der nichts als profan oder moralisch neutral „draußen" läßt, wie G. richtig sagt. Insofern überbrückt der christliche Glaube die allen Religionen gemeinsame Kluft zwischen Sakralem und Profanem. Brücken gibt es viele, aber die Kluft wird bleiben, solange es auf Erden Sünde als das eigentlich

---

[12] Die Weltlichkeit der Welt. Friedrich Gogarten zum 80. Geburtstag, in: FAZ (13. 1. 1967).

[13] Sorge um den Menschen (Würzburg 1962).

[14] La parole de Dieu. II: L'Evangile dans le temps (Paris 1964).

[15] Entsakralisierung und Heiligung, in: Concilium (November 1966) 712.

Profane, Unheilige gibt. Und genausolange werden sakrale Orte, Zeiten, Riten als Mahnzeichen und Hilfen zur Heiligung ihre Berechtigung haben.

Das Gleiche ist *P. Kassing O. S. B.*[16] zu erwidern, wenn er die Erfüllung und Überwindung des Sakralen in Jesus Christus betont, der in seinem Hinübergang zum Vater die Trennung von „Diesseits" und „Jenseits" *grundsätzlich* aufhebt, der den neuen Lebensweg des Glaubenden ermöglicht, für den es kein Sakrales mehr gibt, weil es für ihn kein Profanes mehr geben kann, nachdem er und alles Seine neu „in Christus" ist. Grundsätzlich stimmt das, aber was hat zu geschehen, solange der Grundsatz nicht verwirklicht ist? Sollen wir im Gedanken an die „gnadenhafte Geheiligtheit der profanen Welt"[17] auf jedes Sakralzeichen verzichten, weil das Sakraldenken der Religion zur Hinnahme, zur Fixierung und Einrichtung des Zweierlei neigt? Hier ist ständige Wachsamkeit gefordert, aber nicht „die Ablösung der Gesetze sakraler Gestaltung durch das Evangelium vom neuen Menschen in der Gemeinschaft der Glaubenden". Aus der Geheiligtheit der profanen Welt läßt sich kein Argument für die Entsakralisierung entnehmen, solange die Welt selbst diese Heiligung ignoriert. *Karl Rahner*[18], den Greinacher als Zeugen anruft, hat über das Weltverständnis des Christen auch sehr kritische Worte geschrieben. Er fragt: Was heißt das, ganz in der Welt von heute sein? Ihre Ziele und Methoden anerkennen? Ihre Möglichkeiten nutzen, ihre Leiden vermindern? Die Welt voranbringen und später vielleicht, zusätzlich zu all dem, Gott als fernen Horizont oder als Sinn dieser Welt erkennen, wie es immer die Versuchung der Philosophen war? Das ist sehr human. Aber für den Christen ist Gott mehr als nur der Sinn dieser Welt und die Welt nicht seine endgültige Offenbarung. Darum kann die Offenbarung in Christus den Menschen beunruhigen, ihn aus seiner Sicherheit, aus dem geschlossenen System der Welt herausrufen. Wenn der Christ erkannt hat, daß Mitte und Ziel dieser Welt im jenseitigen Gott liegt, kann er mit einer weltüberlegenen Kraft in der Welt leben. Der Weg führt dann von Gott zur Welt. Und da es Gottes Welt ist, findet er in ihr Gott um so tiefer, je besser er seine irdische Aufgabe erfüllt.

Wir setzen die Sakralzeichen nicht, um den Gott des Glaubens in einen sakralen Sonderraum einzuschließen, wie P. Kassing befürchtet, sondern um die Welt an ihn zu verweisen, die Begegnung mit ihm zu erleichtern, wenn er kommt, um den Menschen als Person ganz einzufordern und alle Trennungen zu überwinden[19].

II

Es sei noch auf die wichtigste Spezialfrage eingegangen, die der Entsakralisierung des *Kirchengebäudes*. 1960 trug Prälat *Robert Grosche*[20] auf dem Eucharistischen Weltkongreß in München vor einer großen Versammlung von Theologen und Architekten seine „Überlegungen zur Theologie des Kirchenbaues" vor. Er hat damit eine ähnliche Wirkung erzielt wie Ledergerber mit seinem Buch. Sein Gedankengang ist folgender: Der Katholik nennt seine Kirche ein „Gotteshaus", weil Christus darin im Tabernakel „wohnt". Das erklärt sich vor allem aus dem katholischen Protest gegen die reformatorische Leugnung der Realpräsenz Christi im Sakrament des Altares. Ursprünglich wurde aber die Eucharistie gar nicht

[16] Der glaubende Christ und das Sakrale, in: Das Münster 18 (1965) 51–52.

[17] *Karl Rahner,* zitiert von *Norbert Greinacher,* a. a. O. 364.

[18] Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: Schriften zur Theologie, Bd. III (Einsiedeln 1956) 329–348.

[19] Weitere Aufsätze vgl. *Robert Bultot,* Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität des Laienstandes, in: Concilium (November 1966) 674–681. *Trutz Rendtorff,* Säkularisierung als theologisches Problem, in: Neue ZSystTheol 4 (1962) 318–339.

[20] Vgl. Das Münster 13 (1960) 344–349. Vorher in „Et extra et intra". Theologische Aufsätze (Düsseldorf 1958) 99–106.

aufbewahrt, um angebetet zu werden, sondern um den Kranken als Wegzehr zu dienen[21]. Die Urkirche wußte zutiefst darum, daß die von Gott geheiligte Gemeinde das wahre und einzige „Haus Gottes" ist. Erst allmählich nimmt der Versammlungsraum von der Gemeinde den Namen „Kirche" und noch später „den der Gemeinde selbst eigenen Charakter der Heiligkeit an, bis sich im Mittelalter eine alle Einzelheiten des Gotteshauses einbeziehende ‚Symbolik des Kirchengebäudes' ausbildet".

G. betont immer wieder: die Kirche ist an sich nicht ein heiliger Raum, weil sie das Haus „des" Heiligen schlechthin, nämlich Gottes, ist, sondern weil sie Haus „der" Heiligen ist, d. h. der von Gott durch Christus im Heiligen Geist Geheiligten.

P. *Godfrey Diekmann O. S. B.*[22] übernimmt vor allem G.s Geschichtsdeutung: Die Apologeten haben noch betont, daß die Christen weder Tempel noch Opfer noch Altäre haben, daß Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet sein will. „Erst einige Generationen später begann man, den Begriff Ecclesia auch für das Gebäude oder den Raum zu gebrauchen, in dem die lebendige Ecclesia ihren Gottesdienst feierte. Die materielle Ecclesia war nur insofern von Bedeutung, als sie den festen Raum für die Versammlung bot und durch ihre physische Ordnung des Raumes und der Einrichtungen zur eigentlichen Funktion der gottesdienstlichen Gemeinschaft ihren Dienst leistete. Spätere Jahrhunderte legten dann dem Kirchengebäude ganz bestimmte Bedeutungen bei: die Zeit der Romanik als Gottesburg, die Zeit des Barock als Gottes Audienzsaal. Und der materiellen Konstruktion derartige Nebenbedeutungen beizulegen, ist eine Versuchung geblieben, der die Architekten immer wieder unterlegen sind, nicht selten mit verheerenden Ergebnissen und Folgen für den Hauptzweck des Gebäudes, der ganz einfach darin besteht, einen Rahmen abzugeben, der so gestaltet ist, daß die lebendige Ecclesia in ihm in der rechten Weise, entsprechend ihren höchsten und bedeutendsten Fähigkeiten, ihre Funktion erfüllen kann. Als im wahren Sinne symbolisch kann das Kirchengebäude allein dann bezeichnet werden, wenn es durch die Anordnung seiner Teile deutlich macht, wie die Ecclesia, das Volk Gottes, Geistlichkeit und Gläubige, ihre unterschiedlichen, aufeinander bezogenen Handlungen vollziehen, die seinen wahren Daseinszweck ausmachen" (104). Die liturgische Raumordnung der alten Basiliken scheint D. die bisher beste gewesen zu sein, dank dem biblischen und patristischen Verständnis der Kirche und ihres liturgischen Lebens, das diese Zeit kennzeichnet. Doch haben wir heute noch bessere Möglichkeiten durch den technischen Fortschritt auf dem Gebiet der Architektur. Er gibt zu, daß die Architektur eine „entscheidende Rolle für die Schaffung einer wahrhaft betenden Gemeinde" spielt. Anderseits wurde in Kriegsgefangenenlagern die Realität des liturgischen Geschehens, entblößt von jeder äußeren Unterstützung, neu entdeckt. „Es wäre geradezu eine tragische Ironie, wenn diese neugewonnene Vitalität durch das wirkliche Gebäude und die Raumgestaltung, deren einziger Daseinszweck doch darin besteht, diese Vitalität zu pflegen und zu kultivieren, verdunkelt würde" (105).

Nach Art dieser beiden Aufsätze wird heute immer wieder die Geschichte des christlichen Sakralbaus beschrieben. Manche führen die Linie bis ins Alte Testament zurück. Statt zunächst einmal zuzugeben, daß Gott selbst die Stiftshütte als heiligen Ort bezeichnete, wo seine Gegenwart mehr als anderswo erfahrbar war, daß er den Bau des Tempels als „seines Hauses" befahl und den Kult mit allen Einzelheiten vorschrieb, bemüht man sich lieber um die Einschränkungen, um

[21] Vgl. *Emil J. Lengeling,* Die Bedeutung des Tabernakels im katholischen Kirchenraum, in: LiturgJb 16 (1966) 157–186.

[22] Liturgischer Kirchenbau, der Platz für die liturgische Feier, in: Concilium 1 (1965) 102–124.

die Kritik am Kult, die im richtigen Zusammenhang durchaus ihren Platz hat[23]. Da wird immer wieder das Salomon-Gebet zitiert: Gott möge im Himmel, an der Stätte, wo er thront, die Gebete erhören, die der Beter im irdischen Tempel verrichtet (1 Kön 8,39). Übergangen wird Gottes Zusage: „Ich habe dieses Haus, das du gebaut hast, zu meinem Heiligtum gemacht, daß ich meinen Namen darin wohnen lasse immerdar, und meine Augen und mein Herz sollen daselbst sein allezeit" (1 Kön 9,3). „Als die Priester aus dem Heiligtum traten, erfüllte die Wolke den Tempel des Herrn, so daß die Priester wegen der Wolke nicht hinzutreten konnten, ihres Amtes zu walten; denn die Herrlichkeit des Herrn erfüllte den Tempel" (1 Kön 8,10). Wolke bedeutet Gottes Nähe und Gottes Unnahbarkeit. Sie offenbart und verhüllt seine Herrlichkeit. Kein Israelit hat damals das Wort vergessen: Die Himmel der Himmel fassen dich nicht. Jeder hat gewußt, daß Israel selbst „Jahwes Haus" war (Os 8,1), aber keiner hat auch bezweifelt, daß Gott aus freier Entscheidung „Gnadenorte" bestimmen kann.

Von Christus weiß man nur, daß er die Anbetung im Geist und in der Wahrheit verlangte, daß er „mehr als der Tempel" war und den jüdischen Kult, das aaronitische Priestertum abschaffte. Man übersieht, daß er im Namen Gottes von diesem Tempel sagte: „Mein Haus ist ein Bethaus" (Mt 21,13), daß er den öffentlichen Kult mitvollzog und vor seinem Tod einen neuen Kult und ein neues Priestertum stiftete. Die Art, wie er es tat, gibt uns im Nachvollzug jede Freiheit.

Der Überblick über die 19 Jahrhunderte christlichen Kultbaus, mit Ledergerbers Augen gesehen, zeugt in der Regel von erstaunlicher Unkenntnis der Denkmäler und der theologischen Aussagen. Immer werden nur die Apologeten zitiert, die selbstverständlich den Kirchenverfolgern sagen: Zerstört nur unsere Hauskirchen, die lebendige, unzerstörbare Kirche sind wir selbst! Es ist sinnlos, dieses urchristliche Kirchenbewußtsein gegen den späteren Kirchenbau und seine „abwegige Symbolik" auszuspielen, denn es beherrscht noch ganz die entscheidend wichtige erste Phase des Kirchenbaus und bleibt in allen Jahrhunderten die am öftesten genannte, den Bau wesentlich mitgestaltende Idee. Domus significat Ecclesiam, heißt es in allen Epochen. In voller Klarheit spricht es *Eusebius*[24] schon bei der Einweihung der Basilika von Tyrus im Jahr 313 aus: „Die Herrlichkeit der lebendigen Kirche in ihrer Verbundenheit mit Christus, dem Haupt, kann nur Gott erkennen. Die materielle Kirche nun macht einiges sinnbildhaft sichtbar, was zum Verständnis der eigentlichen Kirche beitragen kann." Der sichtbare Bau zeigt, was das Volk Gottes von sich als dem auserwählten Geschlecht und königlichen Priestertum denkt. Nicht nur der Leib, sondern auch das Haupt soll sich abbilden. Im Goldmosaik der Apsis thront Christus zwischen den Aposteln, an den Hochwänden des Mittelschiffs steht das Bild der Kirche in Form von Heiligenprozessionen oder alt- und neutestamentlichen Zyklen. Wie merkwürdig, daß wir heute nur die halbe Wahrheit sehen und die Kirche den „Raum der von Christus Geheiligten" nennen. Im 4. und 5. Jh. nannte man sie Dominicum oder Kyriakon nach der Haupt-Person, Christus, der die Gemeinde heiligt und mit sich zum „ganzen Christus" zusammenschließt. Also nicht die Realpräsenz Christi in der aufbewahrten Eucharistie, sondern seine immer neue Epiphanie in der Kultfeier läßt die Bezeichnung „Gotteshaus" aufkommen, und es ist nicht einzusehen, warum das heute nicht mehr gelten soll.

Isidor von Sevilla[25] gibt die Väterlehre vom lebendigen Kirchbau, der im steinernen Bau sein Abbild findet – man denke an die Kirchweihpredigten des hl.

[23] Vgl. *Alfons Kirchgässner,* Die mächtigen Zeichen (Basel–Freiburg–Wien 1959) 22 f.

[24] Kirchengeschichte X, 4 (BKV II, 455). Vgl. zum Ganzen: *Ekkart Sauser,* Frühchristliche Kunst, Sinnbild und Glaubensaussage (Innsbruck–Wien–München 1966) Kap. 3.

[25] Quaest. in Vet. Testam. In Regum III, 2 (PL 83, 415).

Augustinus –, an das Mittelalter weiter: Nam id, quod aedificavit templum excellentissimum Domino, et ibi Christum significat, qui aedificavit domum Deo in coelestibus. Non de lignis et lapidibus, sed de hominibus sanctis, hoc est, fidelibus, quibus dicit Apostolus: Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos (1 Cor 3,17). Die „abwegige Symbolik" der romanischen „Gottesburgen", gotischen „Gralstempel", barocken „Audienzsäle des himmlischen Souverän" ist tatsächlich insofern abwegig, als diese Ausdrücke Erfindungen und Hilfskonstruktionen der Kunsthistoriker sind. Sie haben eine gewisse Berechtigung, aber die Baumeister, Theologen und Gläubigen jener Zeit wollten zuerst immer das Abbild der lebendigen, der leidenden und verklärten Kirche mit Haupt und Gliedern sehen. Darum waren in den romanischen Kirchen die Wände mit heiligen Gestalten bedeckt: darum zeigt die gotische Kathedrale in den Fenstern und in der Vielzahl der Steinbildwerke am Innen- und Außenbau die Schar, die niemand zählen kann. Die Überfülle einer Barockkirche ist nur aus der gleichen Idee zu verstehen.

Die „verheerenden Folgen" der symbolischen Nebenbedeutungen lassen sich in den herrlichen alten Räumen, wie am Beispiel der Trierer Liebfrauenkirche oder des Münsterer Domes zu sehen ist, sehr leicht beseitigen. Was katholische Theologen nicht mehr zu wissen scheinen, das ahnen zumindest jene zehntausend und mehr Studenten, die jedes Jahr von Paris aus in langer Fußwanderung zur Kathedrale von Chartres ziehen. Sie spüren, daß unsere Vorfahren nicht aus mythisch-magischer Geistesverfassung, sondern aus wachster Vernunft und gläubigem Enthusiasmus die Schönheit und Wertfülle der erlösten Schöpfung zusammengehäuft haben, um zu betonen: dem Herrn gehört die Welt und was sie erfüllt. Gewiß dürfen wir kritisch fragen: Entsprach die tatsächliche Heiligung des Lebens, vor allem des sozialen Zusammenlebens, diesen aufwendigen Sakralzeichen? Gewiß müssen wir den Pluralismus der heutigen Gesellschaft bedenken, der mehr Zurückhaltung im religiösen Ausdruck fordert. Aber soll nicht in einer Großstadtpfarrei zwischen Banken und Bordellen, zwischen Kaufhäusern und Kinos als Orten der Zerstreuung die Kirche sich als Ort der Sammlung, als „sakraler" Raum, ja als „Haus Gottes" deutlich von Turn- und Kleinmarkthalle abheben? Manche scheinen es nicht zu wünschen.

Auf dem letzten Treffen der französischen Diözesankommissionen für christliche Kunst in Arbresle sagte *P. Antoine S. J.*[26] folgendes: „Es gibt nichts in sich Heiliges als den Leib Christi, universal verstanden. Darum ist der Begriff ‚Gotteshaus' ein Rückfall in Judentum und Heidentum. Wir brauchen Räume für die Liturgie, aber es müssen keine besonderen Räume sein. Sonst zwingen wir die Gläubigen, ihre gewohnte Welt zu verlassen und in eine antiquierte Welt einzutreten. Die Brauchbarkeit der Kirchen stützt sich nicht auf theologische, sondern nur auf historische und soziologische Gründe. Die Kirche als Bau ist nur ein funktionaler, aber kein heiliger Raum. Sollen wir unsere Seelsorge auf die Reste des Sakralen bauen oder um der Wahrheit willen desakralisieren? Sakralisieren ist Rückkehr unter das Gesetz..."

Heilig ist nur die Gemeinde der mit Christus Verbundenen? Wäre sie es nur. Aber die Kirche bleibt auf Erden die Immaculata ex maculatis, wie Ambrosius sagt. Der Sakralbau kann sie eindringlich an den heiligen Gott verweisen. Nichts anderes sagt das Wort „sakral" dort, wo es sich nicht um das „Ursakrale" im Sinn von Geffré handelt, „die Wahrheit des Menschen als Mysterium der Gemeinschaft mit Gott und den anderen"[27]. *P. Capellades O. P.*[28] widerspricht P. Antoine in einigen „Reflexionen": „Wenn die Städte desakralisiert sind, warum sollen wir

[26] L'expérience chrétienne du sacré, in: La Maison-Dieu 88 (1966) 60–62.
[27] A. a. O. 713.
[28] Vgl. La Maison-Dieu 88 (1966) 62 f.

dann auf jedes Zeichen der Heiligung verzichten? Wenn die profane Welt sich aus ihrer dienenden Rolle befreit hat, kann sie nicht neue, lockere, aber menschenwürdigere Verbindungen eingehen? Das Heilige will sich sichtbar manifestieren. Man kann nicht von ihm sprechen, ohne an die Sakramente zu denken, die gewiß eine sichtbare Materie und sichtbare Handlung brauchen".

Die Gläubigen sollen nicht gezwungen werden, ihre gewohnte Welt zu verlassen? Die evangelischen Brüder von *Taizé* sind anderer Meinung: Gewiß soll sich der Sauerteig nicht vom Mehlteig, das sakramentale Leben nicht vom sozialen Leben trennen wollen, das wäre für beide schlecht. Aber wir dürfen die Menschen nicht nur mit einem dünnen Humanitarismus oder einer natürlichen Brüderlichkeit, sondern als Kirche Jesu Christi erreichen. Die ganze Woche sind die Christen in Gefahr, sich von ihrer Umgebung entchristlichen zu lassen. Wenn wir da nicht am Sonntag uns von Christus neu beleben lassen, berauben wir die Welt einer heiligen und heiligenden Gegenwart. Die richtige Liebe zur Welt beginnt mit der Ablehnung der Welt. Der Sonntag mit seiner Meßfeier in der Kirche ist nicht Zeichen des Bruches mit der Welt, wohl aber der Unterscheidung. Wir bekennen, daß wir zu Christus gehören und nicht zur Welt. Am Sonntag bekennen wir unsere flachen Kompromisse mit der Welt, sterben ihr ein wenig mehr ab, um mit Christus aufzustehen.

Die Sprache der Liturgie muß anders sein als die des Stadions und der Gastwirtschaft. Die der Welt immer fremde, unvertraute Wirklichkeit des Göttlichen soll präsent werden. Das geht nicht durch falsche Anbiederung. Die Welt wird hier konfrontiert mit einer Wirklichkeit, die sie erschrecken, erstaunen, zu ihrem Heil schockieren kann. Sonntag ist nicht nur Gedächtnis der Auferstehung des Herrn, sondern auch „Sakrament" seiner Gegenwart unter den Seinen, Sinnbild der neuen Schöpfung, der siebente Tag, der festliche Ruhetag, Tag der Freude, der neuen Wahrheitserkenntnis, der Liebe und auch der Schönheit, die zum Auferstandenen gehört. Weil es der Tag des Herrn ist, ist es auch der Tag der Welt. Er verweist uns an sie. Seine Kirche ist zum Sauerteig bestimmt. Darum muß die Welt am Sonntag zur Stelle sein, um ihre Konsekration zu empfangen[29]. Was vom „heiligen Tag" gilt, gilt genauso vom „heiligen Ort", an dem Christus für gewöhnlich die Gemeinde heiligt, während die Messe im Stadion oder in der Fabrikhalle sinnvolle Ausnahme bleibt, die Messe im Privathaus nur einem kleinen Teil der Gemeinde dient.

P. Gelineau S. J.[30] lehnt jeden „heiligen Ort", jedes „Gotteshaus" als vorchristlich und mythisch ab. Für Christen ist ein Ort nur heilig wegen der Heiligen, die sich hier versammeln und der göttlichen Mysterien, die sie hier feiern. Das ist genau unsere Definition. Immer ist nur von dieser relativen Heiligkeit die Rede. Mit G. braucht man nicht ums Wort zu streiten, wenn er die dreifache Funktion der Kirche erklärt: die praktische Funktion, die Kommen und Gehen, Stehen und Sitzen, Sehen und Hören, Beten der Gemeinschaft und des Einzelnen ermöglicht. Die geistige, menschliche Funktion, daß der Mensch mehr Mensch werden, sich zum Meditieren sammeln, sich als Gemeinschaft und Familie fühlen kann, daß er sich als Kulturwesen bestätigt fühlt, sein Geschmack und Schönheitssinn nicht beleidigt wird. „Man kann nicht Christ sein ohne Mensch zu sein." Über diesen beiden Funktionen, die die Kirche mit anderen Bauten gemeinsam haben kann, steht die mystische Funktion: Die Kirche muß den Gläubigen die unsichtbare Wirklichkeit dessen sichtbar machen, was sie hier tun, die Teilnahme am Pascha des Herrn, den Empfang der vergöttlichenden Gnade, die Vorwegnahme des kommenden Reiches. Die christliche Kirche muß also eschatologischen Charakter

[29] *J. Ph. Ramseyer,* Le dimanche, le signe de la présence de l'Eglise dans le monde, in: Verbum caro 20 (1966) N° 79, 51–69.

[30] Les lieux de l'assemblée célébrante, in: La Maison-Dieu 88 (1966) 64–82.

haben. Sie muß soweit wie möglich die schon himmlische Freude der Geretteten zeigen und mitteilen. Nichts anderes meint auch Robert Grosche, wenn er am Schluß seines Vortrages sagte: „In der Bedrängnis unseres irdischen Lebens sollte jede Kirche uns eine selige Schau des Friedens schenken."[31] Warum sollen wir nicht diese einmalige Bedeutung des Kirchengebäudes darin zusammenfassen, daß wir – wie bisher – die Architekten bitten, uns ein „Gotteshaus" zu bauen?

Einer der ganz wenigen, die auf katholischer Seite noch dieses Wort riskieren, ist *P. Anno Schoenen O. S. B.*[32] Er sagt: „Die Zugehörigkeit des Hauses der Kirche zur Kirche als dem wahren Hause Gottes stellt die genuine Würde der neutestamentlichen Kirchenbauten dar. Im Haus der Kirche baut Christus durch sein Heilswirken die Gemeinde zum eigentlichen Haus Gottes auf. Warum soll also das steinerne Haus, das von Gott auf so unvergleichliche Weise in Dienst genommen, durch eine ganz besondere Art von Präsenz Gottes ausgezeichnet ist, nicht auch Gotteshaus genannt werden dürfen, wie es vom 3. bis zum 20. Jahrhundert immer geschehen ist?"

Auf evangelischer Seite hat die Rückbesinnung begonnen. *Walter Uhsadel*[33] kennzeichnet die Vergangenheit: Die Theologen haben weithin die Baumeister im Stich gelassen, weil sie sich über das Wesen der Kirche, vor allem ihre Sichtbarkeit, zuwenig Gedanken machen. Als ob sie gegen den Sinn der Kirche sei. „Heute gibt es eine Theologie, die nichts dringender wünscht, als die Kirche dem Säkularismus auszuliefern, als würde sie erst dadurch, daß sie jedes Merkmal ihrer Eigengestalt in der Welt aufgibt, wieder Vertrauen erwerben... Die Faszination eines neuen, theologisch bejahten Säkularismus übertrifft jene früheren Säkularismen (Thron und Altar) bei weitem" (516). Kirche ist nicht Körperschaft wie andere Sozialgebilde, sondern Leib Christi. Der Kirchenbaumeister soll so bauen, daß er das Wesen der Kirche bezeugt. „Gemeinde, Gottesdienst und Gotteshaus bilden eine Lebenseinheit, die niemals zertrennt werden darf" (518). Der abendländische Kirchbau und alle Künste waren auf den Dienst am Altar bezogen, zu dem die Gemeinde zusammenkam, „um das Mysterium der göttlichen Anwesenheit zu preisen" (519). Das alles hat Luther nicht verleugnen wollen. Für ihn blieb die Messe, der Sakramentsgottesdienst am Altar, der Gottesdienst der Gemeinde...

Die evangelisch-lutherische Kirche hat 1928 auf dem Magdeburger Kongreß erklärt, der evangelische Kultraum sei nicht schlechthin Predigtkirche, sondern Stätte einer Selbstbekundung Gottes und des Verkehrs mit ihm, darum als sakraler Raum zu gestalten. Die Rummelsberger Beschlüsse haben das 1951 bestätigt und ebenso die 13. Tagung für evangelischen Kirchenbau im Juni 1966 in Hannover. Landesbischof *Lilje*[34] sagte den Baumeistern eindringlich, daß sie dem Sakralen zu dienen hätten: „Christen wollen an die Schönheit der Wohnungen Gottes erinnert werden und sich darin wohnlich fühlen." Er knüpft an die Gedanken von Altbischof Stählin an: „Gott will nicht in einer unbestimmten Allgegenwärtigkeit überall und nirgends sein, sondern in den konkreten Gestalten, die Er zum Medium seiner Gegenwart gemacht hat, in ‚Wort und Sakrament' zu seiner Gemeinde kommen; der Kirchenraum ist das Gehäuse und Gleichnisbild dieser konkreten Begegnung. Darum scheuen wir uns auch nicht, die Liebe, mit der die Psalmendichter des Alten Testamentes von dem Tempel als der ‚Wohnung' Gottes reden – man denke etwa an den 84. Psalm –, auch dem von Menschen gebauten ‚Gotteshaus' zuzuwenden als dem Ort, wo seine ‚Ehre' wohnt und wo er uns begegnen will."

[31] A. a. O. 349.

[32] Der Kirchenbau als Haus der Kirche und Haus Gottes, in: Lebendiges Zeugnis (Oktober 1966) 145–151.

[33] Der Altar ist keine Kulisse, in: Zeitwende (August 1966) 515–526.

[34] Vgl. Wilhelm Stählin, a. a. O. 213.

Für die reformierten Christen war die Kirche bisher nur Versammlungsraum der feiernden Gemeinde, Predigtraum. Zu welcher Öde sie dadurch verkümmern konnte, hat *Gerard van der Leeuw*[35] aus eigener Erfahrung in Holland geschildert. „Glücklicherweise", sagt er, „hat sich eine starke Reaktion bemerkbar gemacht. Früher und bewußter als die Theologen – die offenbar Angst haben, ihre Lehre auf das Leben zu beziehen – sind die Baumeister dahin gelangt, an die Kirche die Forderung nach einem eigenen Charakter des Kirchengebäudes zu stellen. Es sollen wieder Gotteshäuser gebaut, Umfriedungen geschaffen werden für die Begegnung zwischen dem Heiligen und den Seinigen. – Gott braucht ein Haus."

Wir haben viele Gründe genannt, die eine radikale Entsakralisierung verbieten. Es könnte jemand einwenden, daß die meisten von ihnen aus der Sicht der Verteidigung und im Hinblick auf historische Gegebenheiten entstanden sind. Er wird nach einer zusammenfassenden Begründung fragen, die das Suchen nach zeitgemäßen Sakralformen als zeitlos gültige Pflicht erscheinen läßt. Drei Blickpunkte auf die gleiche Wirklichkeit seien genannt:

1. Wie im Alten Testament bleibt auch im Neuen Gottes Urname „Der Heilige". Im Hohenpriesterlichen Gebet deutet die Anrede „Heiliger Vater" in Gottes innerstes Wesen seine unendliche Wertfülle, seine erschreckende und beglückende Majestät und Reinheit. In Christus ist uns dieser Gott als heilige Liebe nahegekommen, aber er bleibt der Heilige Gottes, vor dem Petrus das gleiche erlebt wie Isaias im Tempel. So bleibt auch die Pflicht, diese Tatsache in Wort und Gebärde auszudrücken. Das Sakrale ist die Sprache des Menschen vor dem Ursakralen, dem heiligen Gott. Die Welt hat ihn nicht erkannt. Sie degradiert ihn zu einer zwischenmenschlichen Beziehung, sie verharrt in ihrem naturhaften Leben. Wir würden sie darin bestärken, wenn wir ihre Sprache übernähmen und nicht immer neue Worte und Symbole suchten, die ins Heilige deuten.

2. Unter dem Stichwort „hagios" sollte man in Kittels Wörterbuch nachlesen, welch engen Zusammenhang das Heilige mit dem Kultischen im Neuen Testament besitzt. Nie endet das Dreimalheilig der himmlischen Liturgie vor dem Allheiligen, der der Macht und Herrlichkeit würdig ist. Das ist Vorbild und Mahnung für die irdische Kirche, in ihrer Anbetungsfeier nie nachzulassen. Christus hat den neuen Kult gestiftet, für den der alttestamentliche nur Abbild und Schatten war (Hbr 8,5). Er ist reiner und geistiger als der frühere, er verlangt von den Erlösten, daß sie sich selbst als lebendige Opfergabe darbringen mit Christus, der allein Priester, Opfer und Tempel Gottes ist. Aber mit der Gedächtnisstiftung Christi ist auch der sichtbare Kult gegeben. Die Eucharistie ist von solcher Bedeutungstiefe, daß sie – abgesehen von Notfällen – nicht in einem kurzen Nachsprechen, sondern nur in einer deutenden Kultfeier vollzogen werden kann. Hier ist dem Substanzverlust durch Gewohnheit eine Erneuerung aus heutiger Gotteserfahrung entgegenzusetzen. Aus dem Hierarchen muß wieder der stellvertretende Diener Christi werden.

3. Die Kirche setzt Christi Mittlertum zwischen Gott und der Welt fort. Ihre Gestalt muß wie die Gestalt Christi durchscheinend werden von Gott her auf die Welt zu. Sie muß der Welt Gottes Herrlichkeit und Herrschaftsanspruch bezeugen, eine Wirklichkeit, die alles Menschliche überragt und nur analog verkündet werden kann, d. h. in Worten, Gesten und Handlungen, die, an Bekanntes anknüpfend, ins größere Unbekannte deuten. Der analogen Sprache der Philosophie entspricht die sakrale Sprache der Religion. Christus selbst bedient sich ihrer, wenn er die tiefsten Aussagen vom Vater macht. Sie sind deutlich abgehoben von seinem sonstigen Sprechen und bleiben dennoch menschennah. So hat es auch die Kirche wieder als ihre Pflicht erkannt, den Menschen nahe zu

[35] Vom Heiligen in der Kunst (Gütersloh 1957) 205 ff.

bleiben in ihrer Liturgie und dafür manches unverstandene Traditionsgut zu opfern. – Zum Mittlertum der Kirche gehört anderseits, daß sie die Welt auf Gott hin durchscheinend macht. Durch die Liebeshingabe Christi für die Welt ist die Trennung von heilig und profan für den gläubigen Christen aufgehoben, aber solange die Welt auf dieser Trennung besteht und die irdische Sinnerfüllung für das Ganze nimmt, muß die Kirche Zeichen setzen und Ausdrucksformen finden, die diese Selbstgenügsamkeit aufsprengen. Ihr Tun und Sprechen muß anders sein als die Sprache der Politik, Wirtschaft und Kultur. Die Anbetung Gottes im Namen der Menschheit ist ihre höchste Bestimmung, aber viel mehr als früher wird sie diese Pflicht, wenn es z. B. um aufwendige Kirchenbauten geht, mit der gleich hohen Pflicht zur Nächstenliebe, dem glaubwürdigsten Zeugnis für Gott, abstimmen müssen. Die beiden Hauptgebote, die in Wahrheit eines sind, werden heute immer wieder gegeneinander ausgespielt, die Nächstenliebe gegen das Amt, der Priesterdiener gegen den Kultpriester[36]. Aber die Kirche kann nur dann das Sakrament des Heiles der Welt sein, das sich in einer neuen Brüderlichkeit äußert, wenn sie noch tiefer aus dem Sakrament des Opfertodes Christi als dem vinculum caritatis lebt.

Wir schließen mit zwei Gedanken von *Mircea Eliade*[37]: „In welchem geschichtlichen Zusammenhang er auch steht, der homo religiosus glaubt immer an die Existenz einer absoluten Realität, an die Existenz des Heiligen, das diese unsere Welt transzendiert, sich aber in dieser Welt offenbart und sie dadurch heiligt und real macht... Der moderne Areligiöse erkennt keine Transzendenz an. Er verwirklicht sich selbst in menschlicher Freiheit. Der Mensch macht sich selbst, und er kann sich nur wirklich selbst machen in dem Maß, als er sich selbst und die Welt desakralisiert. Das Sakrale steht zwischen ihm und seiner Freiheit. Er kann nicht wirklich frei sein, ehe er den letzten Gott getötet hat."

[36] Vgl. Zur Frage der Priesterausbildung in: HerdKorr (März 1967) 127.
[37] Das Heilige und das Profane (Hamburg 1957) 119 f.

Besprechungen

Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. v. Gervais Dumeige und Heinrich Bacht. Bd. I: Ortiz de Urbina, Ignacio, *Nizäa und Konstantinopel.* – Bd. II: Camelot, Pierre Thomas, *Ephesus und Chalcedon.* – Bd. VIII: Lecler, Joseph, *Vienne.* – Bd. XII: Aubert, Roger, *Vaticanum I.* 8° (341, 292, 235, 388 S.) Mainz 1964, 1963, 1965, 1965; Grünewald. 26.80, 19.80, 23.—, 32.— DM.

Von der deutschen theologischen Öffentlichkeit wurde – anders als in Frankreich – noch recht wenig Notiz genommen von einer neu angelaufenen Reihe „Geschichte der ökumenischen Konzilien", die der Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, als deutsche Übersetzung der französischen, durch die Editions de l'Orante betreuten Ausgabe herausbringt. In 12 Bänden sollen Geschichte und Bedeutung der 20 vor dem Vaticanum II abgehaltenen ökumenischen Synoden einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Vielleicht wird einmal – so möchte man wünschen – nun auch ein 13. Bd. mit der Darstellung des Vaticanum II hinzukommen, wofür einstweilen noch die Voraussetzungen fehlen. Die neue Konziliengeschichte möchte vor allem den Blick öffnen für die Verbindung von Göttlichem und Menschlichem in der Kirche, die ja gerade auf den Kirchenversammlungen sich in besonderer Weise manifestiert hat (vgl. Vorrede zu Bd. I, 10). Mit dem Vaticanum I und seiner Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit glaubten manche schon das Ende aller Konzilien gekommen, wie *P. Richard* im Vorwort zum 9. Bd. der Histoire des Conciles von Hefele-Leclercq behauptete (zit. hier in Bd. I, 11). Diese Prognose ist unterdessen durch das Vaticanum II (als Tatsache und in seinem Stil) hinfällig gemacht worden. Die Konzilsgeschichte geht weiter. Es ist etwas Eigenartiges, daß die alten Synoden noch genauso in der Diskussion der Kirche stehen wie die neuesten. Das rechtfertigt die neue Reihe, die in ansprechend aufgemachten Monographien die 20 vor dem Vaticanum II gefeierten allgemeinen Synoden vorstellt. Der Leser wird sich dabei dessen bewußt sein, daß dadurch weder die ganze Kirchengeschichte noch die ganze Dogmengeschichte erfaßt ist. Die kirchlichen Synoden sind Sammelpunkte der Fäden des kirchlichen Lebens und Geschehens innerhalb eines kontinuierlichen Gewebes. Sie sind wichtig, man darf aber über ihnen nicht das Ganze übersehen.

1. *I. Ortiz de Urbina* eröffnet die Sammlung mit der Darstellung von Nizäa (325 [15–156]) und Konstantinopel (381 [159–273]). Der Verf., der schon durch frühere Arbeiten zum Symbol von Nizäa bekannt ist, schildert zunächst die Vorgeschichte des ersten Konzils (15–33), die Ursprünge des Arianismus (34–60), den Verlauf des Konzils (61–78); dann analysiert er den „Glauben von Nizäa" (79–105) sowie die Disziplinardekrete (106–134) und schildert endlich die Nachgeschichte (135–156). Die Quellenverhältnisse erleichtern dem Verf. die Arbeit keineswegs. Hemmend ist schon die Unsicherheit über die Anfänge des arianischen Streites, der die Kirche doch so sehr erschüttert hat. O. schließt sich mit Recht der Meinung von *N. H. Baynes* an, der die arianischen Streitigkeiten im Jahr 318 beginnen läßt, während *E. Schwartz* das Jahr 324 vorschlagen wollte. Nützlicherweise hätte hier S. 43, Anm. 13, die forschungsgeschichtliche Übersicht zitiert werden können, die *W. Schneemelcher* veröffentlicht hat: Zur Chronologie des arianischen Streites, in: ThLZ 79 (1954) 393–400. Wichtig für die Darstellung des Arianismus wäre jetzt: *M. Simonetti,* Studi sull'Arianesimo (Roma 1965) (wird in diesem Heft besprochen). Verf. meldet auch seine Zweifel an der Geschichtlichkeit der Synode von Antiochien (324 oder 325) an, deren Existenz durch E. Schwartz aufgrund eines syrischen Dokumentes ins Gespräch gebracht worden war (49–51). Zwar hatten Harnack und Nau die Tatsächlichkeit dieser Synode bezweifelt; heute hat sich aber doch ein gewisser Concensus über deren Geschichtlichkeit gebildet (vgl. *Gl. Downey,* A History of Antioch in Syria [Princeton, N. J., 1961] 351, Anm. 149). Doch will sie auch O. nicht ausschließen. Das wichtigste Kapitel des ersten Teils ist ohne Zweifel der Abschnitt über den Glau-

ben von Nizäa. Zum nizänischen Hauptwort, dem homoousios, sagt O. mit Recht, daß für seine Deutung die Unterscheidung von numerischer oder bloß spezifischer Einheit der Gottheit keine Rolle gespielt habe. O. meint, daß das Symbol als solches keinen großen Einfluß auf die liturgischen Gebräuche des vierten Jahrhunderts ausgeübt habe (103). Doch darf damit nicht der Einfluß des Symbols als solchen abgetan werden. Die eigentliche Bedeutung des Symbols kam erst nach dem Abklingen der arianischen Kämpfe, in der Zeit der christologischen Streitigkeiten, als es zum Shibboleth der rechten Inkarnationslehre wurde (vgl. S. 254, u. *A. Grillmeier–H. Bacht,* Das Konzil von Chalkedon, III [Würzburg 1954] Index s. v. Nikaia). Die Symbolforschung hat ferner gezeigt, daß man in verschiedenen Kirchen versucht hat, das Symbol von 325, das kein Taufsymbol war, für die Taufspendung zu adaptieren, und zwar entweder durch Auffüllung der lokalen Taufsymbole durch die nizänischen Stichworte oder durch Ergänzung des nizänischen Symbols durch Elemente lokaler Credos (vgl. *G. L. Dossetti,* Il Simbolo die Nicea e di Costantinopoli [Roma 1967] 278). Daß die erste konziliare Definition sofort zum Zeichen des Widerspruchs wurde, gehört zur Tragik der Kirche des 4. Jahrhunderts. Ein recht lebendiges Bild von der damaligen Kirche entwirft O. in seinen Ausführungen über die Disziplinardekrete von Nizäa, worin unter anderem auch die Frage des priesterlichen Zölibats besprochen wird (122 f. 134). – Die Ausführungen über das Konzil von 381 behandeln zuerst die Vorgeschichte (159–189), dann die Feier des Konzils (190–206). Ein besonderes Interesse darf der Abschnitt über das Symbol von Konstantinopel (207–233) beanspruchen. Endlich werden die vier Kanones dieses Konzils analysiert, unter denen der berühmte 3. Kanon den Vorrang von Konstantinopel ausspricht – ein Text von säkularer Bedeutung (233–251). Schließlich wird das langsame Hineinwachsen des Konzils in eine ökumenische Bedeutung geschildert (252–273). Leider konnte O. hier nicht zwei neuere grundlegende Arbeiten verwerten: *A.-M. Ritter,* Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (Göttingen 1965) (vgl. ThPh 41 [1966] 628–630), und das schon erwähnte Werk von *G. L. Dossetti,* das nun in meisterhafter Weise die Textgeschichte der Symbole von 325 und 381 behandelt und einen kritischen Text ediert. In verschiedener Hinsicht bleibt hier O. hinter den in diesen Werken erarbeiteten Ergebnissen zurück. Dies gilt besonders für das 3. Kap. über das Symbol von Konstantinopel. Gewiß konnte O. keine ausführliche Darstellung der verschiedenen Textformen oder Varianten bieten. Er referiert kurz über die Tatsache, daß die Akten des Konzils von Chalcedon zweimal das Symbol der 150 Väter bieten, in der 2. und in der 5. (6.) Sitzung. Durch den Herausgeber der Konzilsakten, *E. Schwartz,* war im Jahre 1926 die Hypothese aufgestellt worden, daß in der zweiten Sitzung des Konzils die Symbole von 325 und 381 (N und C) in ihrem „reinen" Text verlesen worden seien, während sie bei der Neuverlesung in der 5. (6.) Sitzung und ihrer Aufnahme in die Glaubensdefinition von 451 auf Druck der Kaiserin Pulcheria einer absichtlichen Harmonisierung unterworfen worden seien. Die alten kaiserlichen Symbole von 325 und 381 seien zu einem einzigen verarbeitet worden. So gab denn Schwartz im griechischen Text der Definition von Chalcedon einen Text von N und C wieder, der vom überlieferten merklich abwich. Dies hat mehr als eine Konfusion hervorgerufen, bis *J. Lebon* in der RevHistEccl 32 (1936) 809–876 den Ausführungen von Schwartz widersprach und den Weg zur Lösung des Problems anbahnte, vor allem auch, was die Herkunft von C anbelangt. O. vertritt hier die schon von *Tillemont* vertretene Meinung, daß die Väter von Konstantinopel ein Symbol des Epiphanius von Cypern übernommen hätten, das sieben Jahre vorher verfaßt und in seinen Ancoratus aufgenommen worden sei (209–213). *A.-M. Ritter* hat in seinem genannten Werk (159–169) diese Hypothese geprüft und mit so starken Gründen widerlegt, daß sie kaum mehr aufrechterhalten werden kann. Wir brauchen darum nicht näher auf sie einzugehen. R. betont jedenfalls, „daß der heutige Text von Ankyr. 118,9 ff. nicht in Ordnung ist, sondern das dort einmal N durch C ersetzt worden sein muß" (a. a. O. 168). Ritter ist auch z. T. detaillierter als O. in der Frage der ökumenischen Geltung des Konzils (a. a. O. 209–220). Die theologische Auslegung des Symbols, die O. S. 214–232 gibt, wird durch diese Fragen nicht allzusehr beeinflußt, obwohl man hier gerne die Studie von *H. Dörries,* De Spiritu Sancto, Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des

trinitarischen Dogmas (Göttingen 1956), zitiert und verwertet sehen möchte. O. hatte es sicher schwerer als die Darsteller der folgenden Konzilien bei dem so mangelhaften Quellenbefund ein „anschauliches" Bild der beiden ersten allgemeinen Synoden zu entwerfen. Es ist ihm weitgehend geglückt, das Geschehen lebendig vor Augen zu stellen.

2. Der Bearbeiter der Synoden von Ephesus und Chalcedon, *Pierre-Thomas Camelot, O. P.*, hatte es schon leichter als Ortiz de Urbina. Sein Bericht über die Quellen für Ephesus und Chalcedon (279–284) sowie die seit den 1500-Jahr-Feiern der beiden Synoden stark angeschwollene Literatur bezeugen es. Verf. ist selbst mit bemerkenswerten Beiträgen an diesem Schrifttum beteiligt. So kann er in seinem Band eine Zusammenfassung des neueren Standes der Forschung geben. Die Darstellung des Konzils von Ephesus (15–83) schildert zuerst die lehrhaften und geistigen Hintergründe des Konzils (15–28), dann das Verhältnis von Nestorius und Cyrill (29–49). Der Akzent liegt aber auf den beiden folgenden Kapiteln, die den Verlauf des Konzils selber schildern (50–67) und dann den Inhalt des sog. Dogmas von Ephesus analysieren (68–83). Der Teil über das Konzil von Chalcedon ist etwas umfangreicher (87–221). Er beschreibt zuerst die dramatische Entwicklung zwischen Ephesus 431 und Ephesus 449 (87–105), um dann eben die sog. „Räubersynode" von 449 darzustellen und im Zusammenhang damit den berühmten Tomus Leos an Flavian zu behandeln (106–128). Den Hauptteil bilden die Ausführungen zum Konzil von 451 selbst (129–154), die Analyse seiner Definition (155–169) und seiner Kanones (170–196). Den Schluß bildet die Darstellung der Nachwirkungen des Konzils (197–221). Ein ziemlich reicher Anhang bietet wichtige Texte für die beiden Synoden, ferner eine Zeittafel, bibliographische Hinweise sowie Namen- und Sachregister. Die Darstellung der ephesinischen Vorgänge zeichnet sich durch ein objektives Urteil aus, die Nestorius keine häretische Intention zuschreibt und Positiva und Negativa für seine Person und seine Theologie gut verteilt. Im Anhang (281) weist er auf weitere Bemühungen zur Rechtfertigung des Nestorius hin, wobei aber die Studie von *L. I. Scipioni*, Ricerche sulla cristologia del ‚Libro di Eraclide' di Nestorio (Fribourg 1956) fehlt, abgesehen von den noch später erschienenen Studien von *L. Abramowski* und *A. Grillmeier*, Christ in Christian Tradition (London 1965), wo der neueste Stand der Forschung verarbeitet und die Literatur verzeichnet ist (vgl. auch ThPh 41 [1966] 401–410 mit meinem Bericht über den Stand der Nestorius-Forschung). C. betont mit Recht, daß die Christologie des Liber Heraclidis nicht einfachhin für den Nestorius der ephesinischen Zeit gilt, obwohl sich Nestorius wesentlich konstant blieb. Man wird eben darum die Auswertung dieses wichtigen Werkes, das *L. Abramowski* literarkritisch analysiert hat, nicht mit Ephesus verbinden, sondern mit der Darstellung der unmittelbaren Vorgeschichte von Chalcedon, auch wenn es darauf keinen Einfluß gehabt hat (vgl. Christ in Christian Tradition, 433–452). Auf jeden Fall ist aber C.s Stellung zur Nestorius-Frage ein Beitrag dazu, alte Klischees zu überwinden, die zwar erlauben, die Dogmengeschichte in einer Scheindialektik zu dramatisieren, in Wahrheit aber eine Verleumdung von Männern darstellen, die freilich ihr gutes Wollen mißverständlich ausgedrückt haben. C. ist auf der anderen Seite auch sehr klug in der Beurteilung der Person und des Vorgehens Cyrills von Alexandrien und sticht damit wohltuend von mancher Schwarzweißmalerei ab, die bis in die neueste Zeit bei einzelnen Autoren üblich war (vgl. besonders 54–56 und die mehrfache Kritik an den Auffassungen von H. Diepen, etwa 67, 75, 175). Ausgewogen ist auch die Bewertung der Anathematismen Cyrills und ihrer Verbindlichkeit (75; vgl. 143, Anm. 30) wie auch die Beurteilung der Person und Lehre des Eutyches (98–105) oder der Vorgänge auf der sog. „Räubersynode" (122 f.) Allerdings wird man sich fragen müssen, ob Leo d. Gr. von den abendländischen Voraussetzungen her wirklich in der Lage war, die Christologie Dioskurs von Alexandrien (wie auch die des Eutyches) voll zu beurteilen. Hat nicht gerade der so lateinisch denkende Papst durch seine abendländisch-klare Christologie dazu beigetragen, das Phänomen eines „häretischen Monophysitismus" zu schaffen, das in Wirklichkeit nur reiner Cyrillianismus war? Man darf ihm aber daraus keinen Vorwurf machen. Denn die cyrillianisch-monophysitische Terminologie war ja nicht einmal den östlichen Theologen verständlich. Leo berührte den eigentlichen Punkt, wenn er an Dioskur

vor allem die Verletzung der rechten moderatio tadelt. „Moderatio" allein hätte auch den Weg zu gegenseitigem Verständnis eröffnet. C. schildert das Konzil von 451 als einen echten Mittelweg, der keine Abkehr von Ephesus bedeutete, wie dies gerne um einer Art schein-hegelianischer Geschichtsdeutung willen auch von bedeutenden Dogmenhistorikern behauptet wird (vgl. 167–169). Die sachliche Beurteilung der Ereignisse von Chalcedon durch C. hat gerade heute ihre ökumenische Bedeutung, da nun seit einigen Jahren Kontakte zwischen den getrennten monophysitischen Kirchen mit der chalcedonischen Orthodoxie, wie sie die Griechisch-Orthodoxe Kirche vertritt, aufgenommen worden sind. So scheinen sich also nach 1500 Jahren der Trennung Diophysiten und Monophysiten wiederzufinden, wie auch Rom und „Byzanz", über den sog. Kanon 28 von Chalcedon getrennt, sich endlich näherkommen (vgl. 181–188). C. zeigt, wie auch eine „endgültige und unwiderrufliche Entscheidung" eines Konzils nicht Endpunkt, sondern Anfang der kirchlichen Entwicklung ist oder sein soll (197). Man könnte auch betonen, daß synodale Entscheidungen, vor allem, wenn sie nur bestimmte Lehrpunkte betreffen, nicht zum Blickfang für die Theologie werden dürfen in dem Sinn, daß jahrhundertelang über nichts anderes als darüber gestritten und geschrieben wird. Ist Chalcedon nicht ein Beispiel dafür, sosehr es auch um die Mitte des Christentums, um Christus, kreist?

3. In eine andere Welt werden wir mit dem Band *J. Leclers* über das Konzil von Vienne (1311) versetzt. Schon kündigt sich in etwa die Neuzeit und die große Krise der abendländischen Kirche an. Auch L. steht vor einer schwierigen Aufgabe. Er betont dies in seinen Ausführungen über die Quellen (225), die zum Teil absichtlich vernichtet worden zu sein scheinen. Immerhin kann Verf. auch eine Reihe von Quellen-Editionen und wichtigen Monographien als Voraussetzungen für seinen Band nennen. Dieser kann nun auch schon die neuesten Funde und Veröffentlichungen zu Vienne benützen (Fussenegger 1954 und 1957), so daß auch das führende Werk von *E. Müller* zu diesem Konzil (1934) ergänzt werden konnte (vgl. die vorzüglichen bibliographischen Hinweise 225–230). Der geradezu spannend geschriebene Band beginnt mit einer Lagebetrachtung „Der Heilige Stuhl und die Christenheit zu Beginn des 14. Jahrhunderts" (9–16). Das 1. Kap. schildert Einberufung, Zustandekommen und Etappen des Konzils (17–34). Es vermerkt die ersten Appellationen an ein Konzil wider den Papst (Bonifaz VIII., aber auch schon gegen Gregor IX.) als Anzeichen einer kommenden Zeit. Das 2. Kap. behandelt die Spanne zwischen Einberufung und wirklichem Beginn des Konzils (35–59), mit drei Gruppen von Vorgängen: Templer-Prozeß, Information über den Pontifikat Bonifaz' VIII., Kirchenreform-Fragen und ihre Vorbereitung. Im 3. Kap. werden der Beginn des Konzils, seine Eröffnung, der Konzilsablauf, die Arbeit der Kommissionen geschildert (60–72). Verf. betont, daß die erhaltenen Dokumente „außerordentlich wertvolle Angaben" enthalten, „über die Art und Weise, wie man auf dem Konzil die Beschwerden und Klagen der Geistlichkeit zusammengestellt und geordnet hat" (70), und hebt die große Sorgfalt hervor, mit der die Aufgabe der Reform angegangen wurde. Im 4. Kap. kommen die ersten Themen des Konzils, die Templerangelegenheit und die Konsultationen über den Kreuzzug zur Sprache (73–88). Die Eigenart der spätmittelalterlichen Kirche mit ihren absterbenden Idealen und Institutionen, dem Widerspiel von echten Kräften der Reform und politischen Intrigen findet eine eindrucksvolle Darstellung. L. weist hin auf das seltsame Mißverhältnis in der Kreuzzugsfrage: die Ära der großen Kreuzzüge war zu Ende, und doch kommt jetzt die Zeit der Theoretiker des Heiligen Krieges. Zur Einordnung dieser Phase der Entwicklung wäre hinzuweisen auf *Aziz S. Atiya,* Kreuzfahrer und Kaufleute (Stuttgart 1964) 85–100. Daß eben die Ära der Kreuzzüge zu Ende war und ob ihrer Mißerfolge damit auch der Schwung des Templerordens erlahmte, führt *A. Waas,* Geschichte der Kreuzzüge, Bd. II (Freiburg 1956), als einen der vier Faktoren des Untergangs des Ordens an (ebd. 4–38). Hier wird auch auf den politischen Fehler der Templer hingewiesen, daß sie sich – anders als die anderen Ritterorden – nach Verlust ihrer Stützpunkte im Osten zu sehr auf Frankreich zurückgezogen hatten. Darauf hätte L. hinweisen können in dem Kapitel, welches schließlich die Aufhebung des Templerordens schildert (89–101). Daß in derselben feierlichen Sitzung vom 3. April 1312 die Wiederaufnahme des Kreuzzugs

verkündet wurde, in dem Philipp der Schöne die Hauptrolle spielen sollte, konnte nur noch den Charakter eines ungenügend unterstützten „Nah-Ost-Unternehmens" haben. Philipp zog alle bewilligten Abgaben ein, verwandte sie aber für seine eigenen Kriege. – Ziemlich ausführlich ist das Kapitel über die Schlußphase des Konzils (103–158) mit den Anordnungen über Besitz und Mitglieder des Templerordens, der Bulle *Exivi de paradiso* und ihrer Stellungnahme zum Armutsstreit unter den Minderbrüdern und der dogmatischen Bulle *Fidei catholicae* gegen Petrus Johannis Olivi, der in der Armutsfrage auf der Seite der Spiritualen stand. Hier konnte L. gegenüber *E. Müller* neue Quellen verwerten, die erlaubten, die Zusammensetzung und Arbeit der beiden in Sachen der Spiritualen eingesetzten Konzilskommissionen und damit auch die Geschichte der beiden Konzilskonstitutionen genauer darzustellen. Es handelt sich um die Funde und Publikationen von G. Fussenegger (ArchFrancHist 50 [1957] 145–177), die offensichtlich noch dem scharfen Auge von A. Schönmetzer, dem neuen Editor des Enchiridion Symbolorum, entgangen zu sein scheinen (vgl. DS 891–899). In Sachen von P. J. Olivi kritisiert L. auch die Darstellung von *E. Müller* (129, Anm. 69). Leider trat über den Fragen der Templer, der Spiritualen und des Kreuzzugs die der Kirchenreform zu stark zurück, obwohl die Konzilskommissionen ein großes Reformprogramm ausarbeiten sollten. Das Konzil fand offensichtlich einen übereilten Abschluß. Clemens V. wollte aber, daß die Dekrete zur Kirchenreform, die nicht mehr verlesen wurden, zu den Akten des Konzils gehören sollten, obwohl sie erst nach dem Konzil durch den römischen Hof bearbeitet und ihre Geltung erst nach Zusendung an die Universitäten erhalten sollten (158). Mit diesen Fragen beschäftigt sich vor allem das letzte Kapitel: Die Zeit nach dem Konzil (159–190). Leider wurde, wenn auch Clemens V. schließlich die Reformdekrete in den sog. Clementinen (im 7. Buch der Dekretalen) veröffentlichte, die Reform am Haupte der Kirche nicht zur Sprache gebracht. Von Vienne ist keine Initiative für die Reform der zentralen Verwaltung der Kirche ausgegangen (162). Als viereinhalb Jahre nach dem Konzil dessen Dekrete in Kraft traten, hatten die Konzilsdekrete „zahlreiche Abänderungen oder Verbesserungen" erfahren, so daß der Konzilshistoriker vor heute noch unlösbare Schwierigkeiten gestellt ist, was das eigentliche Werk des Konzils anbetrifft. L. gibt darüber in einem vorzüglichen, nach *E. Müller* erarbeiteten Abschnitt Rechenschaft (170–190). In der abschließenden Zusammenschau stellt L. Vienne als ein Übergangskonzil hin, das zwischen dem Mittelalter und dem neu aufbrechenden Nationalismus steht, der schon stark hereinwirkt. So ist denn das Urteil des Verf.s begründet, wenn er sagt: „Wenn es für gewöhnlich bei den großen Konzilien der Kirchengeschichte einen bestimmten Prozentsatz von Mißerfolg und Mißlingen gab, so trat dieser Anteil beim Konzil von Vienne ungewöhnlich stark in Erscheinung" (193 f.). Liest man freilich die im Anhang beigegebenen Auszüge und Texte aus den Akten, so ergibt sich, daß auf dem Konzil selber sehr ernste und weitschauende Reformvorschläge gemacht worden sind. Wenn aber das Konzil nur wenig erreichte, so lag die Schuld einmal an der Weise, wie Philipp der Schöne mit Konzil und Kirche umging, dann aber auch an der schwachen Gestalt Clemens' V., der vor allem einer Reform *in capite* ablehnend gegenüberstand. Der Abstieg des Papsttums konnte weitergehen.

4. Für das Werk von *Roger Aubert* über das Vaticanum I begnügen wir uns hier mit einer kurzen Anzeige, da dieses vorzügliche Werk bald in anderem Zusammenhang ausführlich zur Sprache kommen wird. Seine Vorteile sind eindeutig. Gegenüber der Geschichte des Konzils von Th. Granderath kann Verf. nun den kritischen Text in Mansi benützen. Aber vor allem inhaltlich ist der kleine Band ein großer Wurf. Hervorragend ist der zeitgeschichtliche Hintergrund dargestellt (9–45). Sehr gelungen ist die Zeichnung einzelner Persönlichkeiten oder der verschiedenen Gruppen des Konzils (130–149). Für die Vorgänge auf dem Konzil konnte Verf. auch bisher nicht veröffentlichte Quellen benützen, worüber er S. 371 Rechenschaft gibt. Als Wichtigstes kann man wohl die Deutung der Definition der päpstlichen Infallibilität und des Zustandekommens ihres endgültigen Textes bezeichnen. Er zeigt nämlich auf, daß durch die Bemühungen der Minorität des Konzils die Definition gegenüber den ersten Entwürfen „merklich nuanciert und präziser gefaßt worden war" (274). Bei der Ausdeutung des so umstrittenen „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae" in der Definition

wird auf die Erläuterungen von Bischof Gasser und auf die Dogmatische Konstitution des Vaticanum II über die Kirche, Art. 25, hingewiesen (279 f.). Besondere Hilfe wird auch die gut ausgewählte und kritisch kommentierte Bibliographie am Schluß (369–376) bieten. Durch die vorliegende Arbeit und andere Studien, vor allem zu Pius IX., hat sich Verf. als führender Fachmann für die Geschichte des Vaticanum I ausgewiesen.

So hat die neue Konzilsgeschichte schon einen hervorragenden Abschlußband aufzuweisen, der vorbildlich für alle noch kommenden Bände sein mag. Wir dürfen noch hinweisen auf die jedem Band in deutschen Übersetzungen beigegebenen Texte, die durchwegs gut ausgewählt und unter dem kritischen Blick von *H. Bacht* eine zuverlässige, zum Teil erstmalige Übertragung erfahren haben. Für den letzten Band ist besonders zu begrüßen die Übertragung des Artikels der Civiltà Cattolica vom 6. Februar 1869, der in seinen fünf ersten Punkten ein Memorandum französischer Geistlicher an den Apostolischen Nuntius in Frankreich wiedergibt und eine große Polemik ausgelöst hat. Die Ausstattung der einzelnen Bände ist, besonders in der deutschen Ausgabe, vorzüglich.

A. Grillmeier, S. J.

Evangelisches Staatslexikon, hrsg. von H. Kunst und S. Grundmann in Verbindung mit W. Schneemelcher und R. Herzog. Gr. 8° (LXIV S. u. 2688 Sp.) Stuttgart–Berlin 1966, Kreuz-Verlag. 75.— DM. – Evangelisches Soziallexikon. Im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentags hrsg. von Friedr. Karrenberg, 5. Aufl. Gr. 8° (1400 Sp. und 56 S. Verzeichnis der Abkürzungen sowie Stichwortverzeichnis) Stuttgart–Berlin 1965, Kreuz-Verlag. 58.— DM.

Nachdem das Ev. Soziallexikon mit seiner 5. Auflage 1965 die Auflagenhöhe von 18000 erreicht hat, tritt ihm das Ev. Staatslexikon zur Seite und erscheint gleich in einer Erstauflage von 7000; sie dürfte bestimmt nicht zu hoch gegriffen sein. Hatte das EvSozL zu der freudigen Überraschung geführt, daß in den einschlägigen Fragen auf evangelischer Seite viel mehr Übereinstimmung besteht, als man sich vorher bewußt gewesen war, so weist auch dieses EvStL einen ansehnlichen Bestand gemeinevangelischer Überzeugung aus; immerhin machen die Unterschiede lutherischen und reformierten Bekenntnisses sich in diesem Bereich merklich stärker bemerkbar, so daß in nicht wenigen Beiträgen die lutherische und die reformierte Auffassung gesondert dargestellt werden mußten. – Es liegt nahe, dieses neue EvStL mit dem altbekannten „Staatslexikon der Görres-Gesellschaft" (StLGG) zu vergleichen, dessen 6. Auflage bereits seit 1963 abgeschlossen vorliegt. Was den Umfang angeht, weist der einzige Band des EvStL.s bei kleinerem Druck die doppelte Spaltenzahl eines Bandes des StLGG auf; dank starker Verwendung von Abkürzungen dürfte er wohl nahezu ein Drittel des Gesamtumfangs des StLGG erreichen. Dazu kommt, daß die Diktion der Beiträge durchweg sehr „dicht" ist; so bietet der Band eine stattliche Stoffülle. Das Verzeichnis der (von wenigen Fehlgriffen abgesehen) bemerkenswert glücklich ausgewählten Mitarbeiter füllt 11 Spalten (die letzte Auflage des StLGG läßt ein solches Verzeichnis leider vermissen). Anlage und Zielsetzung dieses EvStL.s entsprechen weitgehend dem, was das StLGG *ursprünglich* sein wollte: ein Nachschlagewerk, aus dem man sich darüber unterrichten kann, wie der Katholik vom Boden seines Glaubens aus die Erscheinungen des politischen (staatlichen) Lebens sieht und wie er folgerecht zu ihnen Stellung nimmt. In seiner 6. Auflage hat das StLGG dann allerdings der Entwicklung im politischen Raum zur CDU/CSU folgend auch die evangelische Sicht einbezogen und darüber hinaus eine Vielzahl „wertfreier" Artt. aus dem Bereich von Recht, Gesellschaft und Wirtschaft aufgenommen, wodurch es in Konkurrenz zum „Handwörterbuch der Sozialwissenschaften" getreten ist (und es nach dem Urteil eines sehr kompetenten nichtkatholischen Beurteilers sogar übertroffen hat). Durch die Wahl des Titels „EvStL" ist dagegen ein für allemal festgelegt, daß dieses Werk die evangelische Sicht der Dinge darbieten will, was selbstverständlich nicht ausschließt, in zahlreichen Artt. rein sachliche Information zu bringen – es genügt ja nicht, die Gegenstände mit dem Licht des Glaubens dieses oder jenes christlichen Bekenntnisses sozusagen „anzustrahlen", sondern man muß die Gegen-

stände selbst in die Hand nehmen, sie abtasten, nicht selten sogar gründlich abklopfen; nur so setzt man sich oder setzt das Nachschlagewerk seinen Leser in den Stand, „sachgerecht" zu entscheiden und zu handeln, wie es die recta ratio und in Übereinstimmung mit ihr jede christliche Ethik gebietet.

In beiden StL.en ist die Umgrenzung des Stoffes ungefähr die gleiche. Im Mittelpunkt steht der im spezifischen Wortsinn politische Bereich („Staat"); darum gruppieren sich all die Themen, die ein älterer Sprachgebrauch den „Staatswissenschaften" zuzählte. Fragen, die sich auf die Beziehungen oder das Verhältnis von *Staat und Kirche* beziehen, nehmen einen bevorzugten, aber keineswegs übermäßigen Platz ein. Die im EvSozL behandelten Themen sind nicht völlig ausgespart, aber doch nur in sehr beschränktem Umfang aufgenommen; beide Lexika wenden sich in der Hauptsache an den gleichen Leserkreis und sind dementsprechend aufeinander abgestimmt; aus Raumgründen verzichtet das EvStL auf biographische Artt., an denen das EvSozL reich ist.

In meiner ausführlichen Würdigung der 4. Auflage des EvSozL (Schol 39 [1964] 419–423) mußte ich beklagen, daß trotz ehrlichen Bemühens um Objektivität katholische Lehre oder doch katholische Auffassungen in einigen Fällen arg verzerrt wiedergegeben sind. Auch hier im EvStL ist noch das eine oder andere schief wiedergegeben, im großen und ganzen aber ist ein bewundernswerter Grad von Objektivität und Korrektheit, ja darüber hinaus von Toleranz und Noblesse erreicht. Im Art. „Kirchengliedschaft" I. A.1, Abs. 2 (Sp. 933) findet sich allerdings ein Sammelsurium grotesker Irrtümer über die katholische Lehre; da diese in Sp. 939/940 von einem kompetenten katholischen Mitarbeiter zutreffend dargelegt wird, hätten die Herausgeber gut getan, den ebenso überflüssigen wie unsinnigen Absatz kurzerhand zu streichen. Sehr zu bedauern ist, daß gerade einige Beiträge über Catholica, für die man katholische Bearbeiter herangezogen hat, ihre Aufgabe nicht erfüllen. Das gilt namentlich von den Beiträgen „Kirchenrecht" (kath. [Sp. 988–992]) und „Kirchenverfassung" (der kath. Kirche [Sp. 1041–1053]), deren Verfasser der Meinung ist, das 2. Vatikanische Konzil habe in die bis dahin völlig durchsichtige und im CIC mit vollendeter Klarheit dargestellte Verfassung der katholischen Kirche zwar nicht, wie die progressistische Konzilspartei angestrebt habe, einen „Bruch" hineingetragen, wohl aber eine „Verunklärung" (Sp. 992; ein Lieblingswort dieses Verfassers, das in Sp. 1042 und 1044 wiederkehrt); offenbar kann er sich nicht damit abfinden, daß die Lehre des Konzils über die verfassungsmäßige Struktur der Kirche seine begrifflichen Kategorien sprengt. Daneben halte man die vorbildlichen Artt. Konzil, Konziliarismus, I. und II. Vatikanisches Konzil, sämtlich von evangelischen Verfassern; dafür, daß letzterem Art. ein Zusatz angefügt ist, worin die Enttäuschung über das Mischehendekret ‚Matrimonii sacramentum' vom 18. 3. 1966 in sehr maßvoller Weise zum Ausdruck kommt, wird man Verständnis aufbringen. Als weitere mustergültige Beispiele seien genannt der Art. „Kaisertum und Papsttum" sowie überhaupt die „Kirchen"-Artt., insbesondere diejenigen, die sich thematisch mit dem Verhältnis von Kirche und Staat beschäftigen. – Für den katholischen Leser von ganz besonderem Interesse ist der umfangreiche Beitrag über den ein Ruhmesblatt der evangelischen Kirche in Deutschland bildenden sog. „Kirchenkampf".– Über die „Deutschen Katholikentage" und „Katholische Organisationen" wird von berufenen katholischen Mitarbeitern berichtet. Der Beitrag „Katholizismus, römischer" (Sp. 877–886) aus der Feder von Kirchenpräsident *W. Sucker* ist fast ein Abriß der Kirchengeschichte seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und hat zum hauptsächlichen Gegenstand die Haltung der Kirche und namentlich der Päpste gegenüber der außerkirchlichen Welt, vom Syllabus Pius' IX. angefangen bis zum 2. Vatikanischen Konzil. Selbstverständlich übt S. Kritik, doch wird man anerkennen müssen, daß seine Kritik nicht nur in vielen Stücken berechtigt, sondern auch wohlwollend gehalten ist. – Besondere Erwähnung verdient noch der Art. „SBZ/DDR" (Sp. 1987–2026), der entgegen einem irreführenden Eindruck, den die Formulierung des Stichworts erwecken könnte, die beiden Bezeichnungen SBZ und DDR streng unterscheidend jeweils für den Zeitraum verwendet, in dem diese offiziell galten bzw. in Anspruch genommen wurden. Dieser Beitrag informiert in umfassender, wohlabgewogener Weise; wer über einschlägige Fragen wie Wiedervereinigung beider Teile Deutschlands u. a. m.

mitreden will, tut gut daran, sich mit allem, was dieser Art. an Informationen bietet, vertraut zu machen. Vergnügen bereitet es, zu lesen, daß das „Neue ökonomische System der Planung und Leitung der Volkswirtschaft" den Unternehmen in der „Marktwirtschaft ohne Markt" nichts Geringeres als „maximale Profite" ermöglicht (Sp. 2008).

Den alphabetisch geordneten Artt. des Lexikons ist eine Abhandlung in zwei Teilen vorgeschaltet: „Der Mensch des technischen Zeitalters in Recht und Theologie"; sie versucht, einen Durchblick zu geben auf Probleme, die sich aus der zunehmenden Manipulierbarkeit des Menschen ergeben und denen wir in absehbarer Zeit uns zu stellen haben werden. Der erste Teil aus der Feder des Mitherausgebers *R. Herzog* handelt vom „Menschen des technischen Zeitalters als Problem der Staatslehre" (XXI–XLVI), der zweite aus der Feder von *H.-J. Rothert* über „Aufgaben und Probleme einer theologischen Anthropologie heute" (XLVII–LXIV). Wer erwarten würde, das Lexikon werde auf die hier angerissenen Fragen Antwort geben, sähe sich enttäuscht; wir wissen auf sie noch keine Antwort, und so verzichtet auch das Lexikon darauf, versuchsweise oder unzulängliche Antworten zu geben.

Im Art. „Mitbestimmung" ist ein böser Irrtum unterlaufen, indem Pius XII. völlig sinnverkehrend angeführt wird: die „Unterwerfung des privaten Eigentümers von Produktionsmitteln unter gesetzliche Bindungen zugunsten der Arbeitnehmerschaft" signalisiert der Papst keineswegs als „Gefahr", sondern *rühmt* sie ganz im Gegenteil als bereits verwirklicht. Die „Gefahr", daß jetzt „die Arbeitnehmerschaft in den gleichen Fehler fällt wie seinerzeit das Kapital", erblickt Pius XII. vielmehr darin, daß es bei der Fernsteuerung der Unternehmen durch ein anonymes Management der Konzernspitzen verbleibt und nur zwei Garnituren von Funktionären ausgewechselt werden (vgl. Utz-Groner 3264).

Als Druckfehler seien angemerkt: Sp. 290 lies Kissl*i*ng (statt Kisslang), 309 *L*edóchowski (statt Zedochowski), 1004 Eg*n*er (statt Eger). Im übrigen sind Druckfehler äußerst selten und ist das Werk vom Verlag ebenso vorzüglich ausgestattet wie das ebenfalls von ihm betreute EvSozL.

Die 5. Auflage des EvSozL ist ein unveränderter Abdruck der 4., vollständig neu bearbeiteten Auflage, die – wie oben vermerkt – in Schol 39 (1964) 419 ff. besprochen wurde.

Beide Werke gehören zum unentbehrlichen Rüstzeug eines jeden, der verantwortlich im öffentlichen Leben steht. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Schillebeeckx, Edward, *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*. 8° (107 S.) Düsseldorf 1967. Patmos. 8.80 DM.

Das Anliegen, „das alte und unantastbare kirchliche Dogma wieder für die Gläubigen von heute ansprechbar zu machen", versucht man im Raum der katholischen Theologie seit einiger Zeit dadurch zu erfüllen, daß man es „aus einem überholten Rahmen löst, in welchem der Glaube nicht mehr gedeihen kann" (13). Angesichts der Unruhe, die diese Versuche teilweise ausgelöst haben, ist es sehr zu begrüßen, daß in diesem kleinen Buch gerade ein Holländer – in deren Bereich eine Reihe dieser Versuche betrieben und nicht immer im Sinne ihrer Vertreter selbst verstanden wurden – versucht, das Geheimnis in einer Weise durchzudenken, die, zwar in nicht immer ganz leichten Gedankengängen, doch sehr zur Beruhigung und Klärung beitragen kann. Denkerisches Durchdringen der Glaubensgeheimnisse hat immer schon Unruhe gezeitigt bei denen, die nicht recht bereit oder nicht darauf vorbereitet sind, um das bleibende Dogma geistig zu ringen. Sch. weist darauf hin, daß das auch bei der Eucharistielehre des hl. Thomas von Aquin so war, mit dem Unterschied allerdings, daß seine „neuen" Erklärungen nicht die Wellen in den Massen der Gläubigen schlagen konnten, wie es ähnliche Versuche heute durch die Massenkommunikationsmittel tun, die auch theologische Überlegungen, und zwar oft in sehr verkürzter Darstellung, in die Massen tragen.

Die Arbeit untersucht in einem ersten Teil die Glaubensdefinition des Trienter Konzils, bevor im zweiten Teil auf dem Boden dieser kirchlichen Lehre von der Neuinterpretation gesprochen wird. Der Verf. wehrt sich aus seiner Kenntnis der Quellen dagegen, dem Anliegen einer Verständlichmachung des eucharistischen Dogmas für den Menschen von heute dadurch Raum zu schaffen, daß man sagt,

die Väter des Trienter Konzils hätten sich von der aristotelischen Philosophie bewußt distanzieren wollen. Aufgrund der Auseinandersetzungen, wie sie sich in den Konzilsakten spiegeln, glaubt Sch. sagen zu können, daß „für alle diese Konzilsväter ‚Spezies' und ‚Accidentia' in ihrem Denken über den Glauben und im Glauben genau dasselbe bedeute" (36), daß also nicht gesagt werden kann, man habe den Begriff Akzidens durch Spezies ersetzt, um die aristotelische Begrifflichkeit zu vermeiden. In einem gewissen Ausmaß glauben wir übrigens doch, daß dies geschehen ist, nicht so allerdings, als ob die Väter des Konzils eine andere philosophische Vorstellungswelt hätten anwenden wollen, was anzunehmen anachronistisch wäre, wohl aber, um eine zu enge Bindung an ein philosophisches System zu vermeiden. Mit Recht allerdings hält Sch. es für einen hermeneutischen Schnitzer, zu behaupten, das Konzil von Trient habe den aristotelischen Denkrahmen verlassen. Die dogmatischen Aussagen enthalten nun einmal einen historisch bestimmten Einkleidungsaspekt, von dem man das Dogma selbst unterscheiden muß. Denn durch die Anwendung aristotelischer Begriffe ist nicht eine bestimmte Philosophie sanktioniert. „Wenn sich philosophisch erweisen sollte, daß die aristotelische Lehre nicht mehr haltbar ist, braucht das Dogma darunter in keiner Hinsicht zu leiden" (37). Dem Konzil ging es darum, die spezifisch eucharistische Eigenart der realen Gegenwart Christi herauszustellen, was um so wichtiger war, als es kirchliche reale Gegenwart Christi nicht nur in der Eucharistie gibt. Die Besonderheit der eucharistischen Realpräsenz „konnte man im mittelalterlichen Denkrahmen des Aristotelismus... nur in der Aussage von der Transsubstantiation sicherstellen... Der Begriff Transsubstantiation weist auf nichts mehr, aber auch auf nichts weniger als auf das katholische Gespür für die biblische, besondere eucharistische reale Gegenwart Christi im mittelalterlichen Denkrahmen" (38). Sch. zeigt dann, daß auch die Grundintention der Kirchenväter dieselbe war wie die des tridentinischen Dogmas, nur in einem anderen Geistesrahmen formuliert. Bei den Vätern wird die substantielle Verwandlung nicht so sehr vom Gegensatz der Substanz zu den Akzidentien interpretiert, sondern im Sinn der Substanz als Seinsselbständigkeit, die Brot und Wein in der Wandlung verlieren.

Die neueren Versuche zu einer Neuinterpretation der eucharistischen Realpräsenz gehen nun aus „von einer nicht naturphilosophischen, sondern anthropologischen und deshalb formell sakramentalen Betrachtungsweise" (60). Sch. nennt fünf Faktoren, die den Anstoß zu einer neuen Betrachtungsweise gegeben haben: der Konflikt, in den das aristotelische Denken mit der modernen Physik geraten ist und der die Anwendung des Substanzbegriffes erschwerte; dann die Wiederentdeckung der sakramentalen Symboltätigkeit; weiter die Problematik der Tatsache, daß das tridentinische Dogma in aristotelischen Kategorien ausgesagt ist, deren Begriffe dem modernen Denken sehr fremd geworden sind; ferner die wiedergewonnene Einsicht, daß es reale Gegenwart Christi nicht nur in der Eucharistie gibt, was zum Bemühen um eine innere Verbindung der eucharistischen Realpräsenz mit der Gegenwart Christi im gläubigen Menschen und in der zur Feier versammelten Gemeinde führt; und schließlich das ökumenische Bemühen.

Der Verf. zeichnet einige Versuche einer neuen Interpretation nach. Er nennt zunächst *Baciocchi,* der die ontologische Tiefe der Transsubstantiation auf die sakramentale Ebene verlegt: Dadurch, daß der Herr sich in den Zeichen von Brot und Wein gibt, werden diese Gaben objektiv und grundlegend verwandelt. *Vanneste* geht von dem Unterschied aus zwischen dem, was die Dinge für Gott und den Menschen sind, und dem, was sie für unsere menschliche Erfahrung sind. „Wenn Gott diesem Brot eine andere Bestimmung gibt, dann *ist* dieses metaphysisch etwas anderes" (74). *Welte* sieht Brot und Wein in der Eucharistie von ihrem Beziehungszusammenhang her und sagt, daß das Sein eines Dinges sich ändert, wenn der Beziehungszusammenhang geändert wird. *Ch. Davis* ging auf der Linie Baciocchis weiter. Die holländischen Theologen *Schoonenberg* und *Smits,* die die Begriffe Transsignifikation und Transfinalisation ins Spiel gebracht haben, betonen, ausgehend von der personalen Gegenwart in den angebotenen und angenommenen Gaben in der interpersonalen Kommunikation, sehr die Einzigartigkeit der Selbstgabe Christi im Geschenk von Brot und Wein.

Bei der Untersuchung der spezifisch eucharistischen Gegenwart geht Sch. von den biblischen Gegebenheiten aus. Deren Traditionsgeschichte legt zunächst den Ton auf die persönliche Beziehung zu Jesus in der Tischgemeinschaft, die nach seinem Fortgehen seine wirkliche Gegenwart in der versammelten Gemeinde ist, aber schon im Neuen Testament den Akzent von der kirchlichen Gnadengemeinschaft in Christus auf die eucharistische reale Gegenwart unter den Gestalten von Brot und Wein verschiebt. Bei der sachlichen Erklärung betont Sch. zunächst, daß zwar „Wirklichkeit kein Gemächte des Menschen ist" (84), daß aber doch die menschliche Sinngebung einen bewirkenden Charakter hat. „Die Sinnveränderung vollzieht sich gerade in der vermenschlichten Welt, und in dieser ist sie substantiell" (88). Im eucharistischen Gedächtnismahl werden Brot und Wein Subjekt einer neuen Sinnstiftung, nicht von Menschen, sondern des in der Kirche lebenden Herrn. Die sakramentalen Speisen sind das realisierende Zeichen der realen Gegenwart Christi für uns, aber auch der realen Gegenwart der Kirche für ihn (94).

Bei der Darstellung der mit den Begriffen Transsignifikation und Transfinalisation bezeichneten Deutungsversuche untersucht Sch. zunächst das nicht nur im Bereich der eucharistischen Wandlung gültige Verhältnis zwischen der Wirklichkeit und ihrer phänomenalen Erscheinung. Wenn die Wirklichkeit erscheint, dann wird diese Erscheinung der Wirklichkeit mitbestimmt durch die Verfassung des Menschen; es besteht zwischen der Wirklichkeit selbst und dem Phänomenalen ein gewisser Unterschied; das Phänomenale umfaßt zwar nicht adäquat die Wirklichkeit, die durch es ausgedrückt, wohl aber das, was von der Wirklichkeit ausgedrückt wird (100). Die eucharistische Transsignifikation ist nicht mit der Transsubstantiation identisch, aber sie hängt innerlich damit zusammen. „Die Bedeutung der phänomenalen Gestalten Brot und Wein wandelt sich, *weil* kraft des schöpferischen Geistes die Realität sich gewandelt hat, auf die das Phänomenale hinweist: nicht mehr Brot und Wein *ist,* sondern nichts weniger ist als der Leib des Herrn, mir zur geistigen Speise angeboten" (106). Man kann wohl sagen, daß durch die neue Sinnstiftung Transsubstantiation geschieht. Das darf aber, wie Sch. betont, nicht im Sinne einer „bloß phänomenologischen Interpretation ohne metaphysische Dichte" verstanden werden. Sch. wehrt sich gegen die Berufung auf allein menschliche Sinnstiftung. Bei der Eucharistie „wird die Transsignifikation getragen und hervorgerufen durch die neuschaffende Tätigkeit des Heiligen Geistes, des Geistes Christi, vom Vater gesandt" (102).

Was ist nun das Prius und was das Posterius? Man wird sicher mit Sch. sagen müssen, wie es auch die Enzyklika „Mysterium Fidei" gesagt hat, daß die gewandelten Gaben dadurch einen neuen Sinn bekommen haben, daß ihre Substanz ontisch verwandelt ist. Aber es dürfte die Meinung Sch.s treffen, zu sagen, daß eben durch die neue von Gott vollzogene Sinn-stiftung der eucharistischen Gaben ihre Substanz verwandelt wurde, Transsubstantiation geschehen ist. Im Fall der Eucharistie hat Gott den neuen Sinn gestiftet. Er kann sich durch den neuen Sinn, den er den Gaben für die Menschen gibt, so mit ihnen „identifizieren", daß die Gaben in ihrer substantiellen Tiefe verwandelt werden. Das unterscheidet die eucharistischen Zeichen von solchen, die durch zwischenmenschliche Sinnstiftung zwar anders geworden, aber nicht in metaphysischer Transsubstantiation gewandelt worden sind.

O. Semmelroth, S. J.

Kuss, Otto, *Der Brief an die Hebräer* (Regensburger Neues Testament, 8/1). 2., durchges. u. erw. Aufl. Gr. 8° (259 S.) Regensburg 1966, Pustet.

Allein die Tatsache, daß der Kommentar zum Hebräerbrief aus der Feder von Otto Kuss im Ganzen des Regensburger Neuen Testamentes nun als Einzelband, gesondert von den katholischen Briefen, erschienen ist, läßt vermuten, daß der Verf. die zweite Auflage erheblich erweitert hat. Ein Vergleich der Seitenzahl der 1. Auflage mit der der 2. Auflage bestätigt diese Vermutung: Letztere hat gut hundert Seiten mehr. Die durchlaufende Erklärung des Textes ist freilich kaum geändert worden. Verf. sagt selber, daß er „den durchgesehenen, hier und da verbesserten oder ergänzten Text der ersten Auflage wiedergebe" (8). Es sind vor allem zahlreiche neue Exkurse (in der 1. Auflage fünf, in der 2. Auflage siebzehn), die den Zuwachs ausmachen. Dankenswert ist es, daß ein Verzeichnis ausgewählter, wichtiger Literatur beigegeben ist (24–26). Gute Hilfe gewähren die von

Alfred Hübner und *Peter Wild* erstellten Register (Stellenregister, Namenregister, Sachregister) und eine ausführliche Gliederung des Hebräerbriefes (227–256).

Im einleitenden Teil (11–24) handelt der Verf. über die kanonische Anerkennung des Briefes, über seinen Charakter als Mahnwort an eine konkrete, in Glaubenskrise geratene Gemeinde, über den Aufbau, die schriftstellerische und theologische Eigenart, über den Verfasser, den Leserkreis, Zeit und Ort der Abfassung. Wir notieren aus diesen Ausführungen folgendes: Der Brief mahnt in ausgedehnten paränetischen Partien, besonders aber durch Auffrischung und Vertiefung der Glaubenserkenntnis. Er erscheint in seiner ganzen Ausführung als einheitlicher „Organismus", der sich der Zergliederung in „klar gegeneinander abgehobene Teile" widersetzt, wenn auch enger zusammengehörende Gedankengruppen leicht zu erkennen und einem Gesamtbau eingegliedert werden können; als Hauptteile werden unterschieden: 1,1 – 4,13; 4,14 – 10,18; 10,19-13,25. In schriftstellerischer Hinsicht muß Hebr als eigentlicher Brief gesehen werden; er ist in gutem, kunstvollem, aber nicht künstlichem Griechisch geschrieben und läßt die reiche Bildung des Verfassers erkennen, vor allem aber sein großes seelsorgerliches Herz: „Der Autor ist zuerst und zuletzt Seelsorger, und zwar Seelsorger von hohen Graden" (15). Er mahnt, warnt, droht, erschreckt durch Hinweis auf furchtbare Möglichkeiten; auf der anderen Seite weiß er zu loben, von der schon bewiesenen Bewährung der Gemeinde zu sprechen; er weckt die christliche Hoffnung und stellt die Heilswirklichkeit lebendig vor Augen, vor allem durch eine eigenartige typologisch-heilsgeschichtliche Schriftdeutung.

Hier zeigt sich (besonders im Kernstück des Briefes 7,1 – 10,18) die starke, theologisch selbständig denkende und gestaltende Persönlichkeit des Verfassers des Hebräerbriefes. Er sieht das Heilswerk Jesu durch das Medium des alttestamentlichen Kultus und stellt diesen, wie er in der Schrift bezeugt ist, als Typus, als hinweisenden Schatten dem vollkommenen, im Himmel wirksamen Selbstopfer Christi gegenüber. Diese kulttheologische Eigenart ist nicht aus einer akuten Gefährdung der Adressaten durch den Kult des jüdischen Tempels zu erklären; der Tempel wird mit keinem Wort erwähnt. Es handelt sich um eine schriftgelehrte Gegenüberstellung, welche die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge sichtbar macht: Was einer im Glauben erlahmenden Christengemeinde immer anstößiger werden mußte (Erniedrigung und blutiger Tod Jesu), gerade darin hat der wahre Hohepriester das im Himmel angenommene und heilschaffende Opfer dargebracht und in vollkommener Weise erfüllt, was in der alten Kultordnung nur zeichenhaft, aber unwirksam angedeutet worden war.

Prüft man den Hebräerbrief auf eventuelle Verwandtschaft mit anderen schriftlichen Erzeugnissen seiner Zeit, so fällt die Nähe zum Paulinismus auf: „Auf paulinischem Boden ist ein neuer, selbständiger Baum gewachsen" (18); K. gibt eine gute Zusammenstellung von wichtigen Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten (17–18). – Alexandrinische Bildung und Schriftgelehrsamkeit läßt an Philo denken; aber im Unterschied von diesem verwendet der Hebräerbrief nicht die Allegorie, sondern die Typologie; er hält sich auch fern von jeder philosophischen Verflüchtigung des geschichtlichen Elementes der Offenbarung. – Es ist ausgeschlossen, den Brief als Ganzes gnostisch zu verstehen oder doch seine tragenden Gedanken für wesentlich gnostisch zu halten. Wenn wirklich gnostische Elemente festgestellt werden können, so kann es sich nur um „Sprach- und Verdeutlichungsmittel des überkommenen Evangeliums für eine neue geistige Umwelt" handeln (19). – Abgesehen von einer gewissen Milieuverwandtschaft, besteht zu den Qumran-Schriften keine unmittelbare Beziehung oder Abhängigkeit.

Zur Verfasser-Frage äußert K. – nach Erörterung verschiedener Lösungsversuche – die gewiß berechtigte Meinung, daß man auf die namentliche Bestimmung verzichten muß. Er zeichnet dann aber auf Grund des Briefinhaltes ein Bild des Verfassers: „Ein unbekannter Christ der zweiten Generation, wohl jüdischer Abkunft, schriftgelehrt, im Besitz guter alexandrinischer, der geistigen Welt Philos von Alexandrien immerhin verwandter Bildung... dem theologischen Denken des Apostels Paulus...verbunden, aber von selbständiger stilistischer und theologischer Gestaltungskraft, ganz durchdrungen von der alle unvoll-

kommenen Vorbilder überragenden Größe des durch Jesus Christus Wirklichkeit gewordenen Neuen Bundes..." (22). – Dieser Autor wendet sich an eine Gemeinde oder an Gemeinden nicht speziell von Judenchristen, sondern allgemein von Christen, bei denen die Problematik Judenchristen – Heidenchristen in der Weise der ersten christlichen Generation nicht mehr bestand, die aber von den Gefahren nachlassender Glaubenskraft bedroht waren. Im übrigen bleiben die Versuche genauerer Bestimmung Hypothesen; K. neigt noch am meisten zu der Rom-Hypothese. – Als Abfassungszeit kann das letzte Drittel des ersten Jahrhunderts angegeben werden, jedenfalls vor 96, weil der Brief im 1. Klemensbrief benutzt ist. – Ort der Abfassung nach Hebr 13,24 wahrscheinlich außerhalb Italiens, nach dem Formular des Briefes zu rechnen vielleicht im Vorderen Orient.

Die Exegese des Textes läßt sich im allgemeinen, entsprechend der Zielsetzung dieses Regensburger Kommentarwerks, nicht auf Diskussion mit verschiedenen Auffassungen ein, sondern bietet positiv eine gut begründete Erklärung. Wir machen hier nur auf einige besonders wichtige oder schwierige Stellen und ihre von K. gebotenen Deutungen aufmerksam. Auf welchen Zeitpunkt ist 1,6 zu beziehen? K. sagt: „Der Augenblick des Beginns des Werkes Jesu und sein triumphaler Abschluß werden in eins gesehen" (36); hier hätte ich eine ausführlichere und deutlichere Erklärung gewünscht. – 2,3–4 treten zwei Stadien der Verkündigung hervor: die grundlegende durch Jesus, dann die Weitergabe durch die Ohrenzeugen an die zweite Generation. – Im Abschnitt 2,5–9 geht der Verfasser des Briefes wohl von einem unmittelbar messianischen Verständnis des Psalms 8 aus; der Tod Jesu ist die Ursache seiner schon erfolgten Verherrlichung und bietet die Gewähr für die kommende Totalherrschaft, d. h. für die vollkommene Erfüllung der Psalmstelle, wie dann auch weiter ausgeführt wird. – In 5,7 übersetzt K.: „...und wurde erhört auf Grund seiner Gottesfurcht"; der Vorschlag: „erhört (und befreit) von der Furcht" sei an sich möglich, aber das griechische Wort „eulabeia" hieße hier doch wohl (wie 12,28) „Gottesfurcht". – In 6,4 wird das „Erleuchtet-worden-sein" und das „Gekostet-haben von der himmlischen Gabe" allgemein auf den Empfang der Heilsgabe gedeutet, nicht speziell auf die Sakramente der Taufe und Eucharistie; hier wird man auch anderer Meinung sein können. – 7,27: Es heißt hier „täglich", obwohl klar von dem einmal im Jahr stattfindenden Opfer des Versöhnungsfestes die Rede ist und obwohl der Autor um diese Zeitbestimmung weiß (9,7 25; 10,1 3); er wird auf diese unrichtige Formulierung gekommen sein, um den Gegensatz „ständig und nutzlos – einmal und vollkommen" möglichst herauszuheben; erleichtert wurde diese Redeweise durch den Gedanken an die von Priestern dargebrachten täglichen Opfer im Tempel, denen auch wohl sühnende Kraft zugeschrieben wurde.

Das hohepriesterliche Wirken Jesu, wie es 8,1 – 10,18 dargestellt wird, faßt K. gut und knapp zusammen mit den Worten: „Der neue, endgültige Kult besteht in dem einmaligen blutigen Selbstopfer Jesu, das ihm den Weg in den Himmel bahnt, wo er ewig ‚für uns' eintritt" (105). Das Heiligtum, in dem Jesus seinen Dienst vollzieht, „umfaßt, wenn man sein Handeln von Anfang bis zum Ende im Auge behält, Erde und Himmel, aber er (der Dienst) kommt zu Vollendung und eigentlicher Fruchtbarkeit im Himmel" (130). Dieser Himmel als Wohnstatt Gottes ist gemeint, wenn 8,2 Christus „Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes, das der Herr errichtet hat, kein Mensch", genannt wird (vgl. 8,1). Eben dies himmlische Heiligtum oder wahre Zelt wird 9,8 dem „ersten Zelt" gegenübergestellt, womit dort das irdische, alttestamentliche Zeltheiligtum mit seiner unzulänglichen Kult- und Heilsordnung gemeint ist. Wird aber dies irdische Zeltheiligtum nach seiner Struktur betrachtet, so wird „erstes Zelt" gleichbedeutend mit dem „Heiligen" und „zweites Zelt" gleichbedeutend mit dem „Allerheiligsten" dieses Zeltes (vgl. 9,6–7). Es weist nur typisch-symbolhaft hin auf das himmlische Zeltheiligtum, konnte aber selber keine Vollendung, kein Heil schaffen. Das erscheint darin, daß der Hohepriester nur einmal im Jahr durch das „Heilige" hindurch Zugang zum „Allerheiligsten" hatte, und zwar mit dem unwirksamen Blut von Tieren (vgl. 9,6–10). Wenn nun aber gesagt wird, Jesus, der Sohn Gottes, der große Hohepriester, habe „die Himmel durchschritten" (4,14) oder Christus, „der als Hoherpriester der künftigen Güter kam", sei „durch das größere und vollkommenere Zelt, (das) nicht von Händen gemacht, d. h. nicht

aus dieser Schöpfung (ist), auch nicht durch Blut von Böcken und Jungstieren, sondern durch sein eigenes Blut ein für allemal in das Heiligtum eingegangen" und habe „ewige Erlösung gefunden" (9,11–12), so wird doch damit (wohl in Analogie zur Struktur des israelitischen Zeltheiligtums) eine „nicht irdische Durchgangsregion" (131) dem eigentlichen himmlischen Heiligtum (= Wohnstatt Gottes = „Allerheiligstes" des Himmels) vorgelagert. Mit Recht sagt nun K.: „Es gehört zu den ungeklärten Problemen der Hebräerbrief-Exegese, nun exakt zu sagen, was dem Autor hier vor Augen gestanden hat" (131). Er neigt zu der Ansicht, „es handle sich um die ‚niederen Regionen des Himmels', oberhalb welcher der göttliche Thron sich befindet" (a. a. O.). Diese Lösung der Frage scheint sich in der Tat von Hebr 4,14 her zu empfehlen. Ganz beruhigen kann ich mich freilich nicht damit. Denn 10,19.20 wird gesagt, daß wir den Weg in das Heiligtum (zu Gott) haben durch Jesu Blut, daß er (Jesus) uns diesen Weg erschlossen hat „durch den Vorhang, das ist sein Fleisch"; man braucht hier wohl gar nicht an die gnostische Vorstellung von einer trennenden Mauer zu denken; es genügt die typologische Denkweise, die von der alten Ordnung ausgeht: Dort hat ja das erste Zelt (das Heilige) samt Vorhang den positiven Sinn eines „Weges", einer Vermittlung hin zum eigentlichen Heiligtum. Legt es sich da nicht nahe, daß im Bereich des Antitypus „das größere und vollkommenere Zelt", das den Durchgang frei gibt in das Allerheiligste des Himmels für Jesus selber und für die Seinen seine Menschheit ist? K. kann freilich gegen diese Auffassung auf die von der Wendung „nicht aus dieser Schöpfung" sich ergebende und gewiß nicht leicht zu nehmende Schwierigkeit hinweisen. Aber vielleicht läßt sich dieser Ausdruck doch so deuten, daß damit in keiner Weise die gerade im Hebräerbrief so stark betonte Teilhabe Christi an unserm „Fleisch und Blut" (2,14) in Frage gestellt wird.

Durch die Konstruktion des Satzes in 9,23 wird man zu dem Schluß gedrängt, daß die „himmlischen Dinge" durch höhere Opfer (als durch Tieropfer) „gereinigt" werden müssen. Das ist eine schwierige Vorstellung, und es werden verschiedene Lösungsversuche angeboten, mit denen sich K. auch kurz auseinandersetzt (125). Eine Lösung der Frage könnte darin liegen, daß man die „himmlischen Dinge" konkret so deutet, daß sie tatsächlich einer Reinigung von Sünden bedürfen. K. entscheidet sich folgendermaßen: „Am meisten empfiehlt sich die Annahme, der Autor habe hier lediglich die Gegensätze: irdisches Heiligtum (‚die Abbilder der Dinge im Himmel') – irdische (‚diese') Mittel, und: himmlisches Heiligtum (‚die himmlischen Dinge selbst') und dementsprechende Mittel (‚höhere Opfer') im Sinn gehabt und das Verbum ‚gereinigt werden' genaugenommen nur auf den ersten Gegensatz bezogen; es würde sich um die von den Grammatikern ‚Zeugma' genannte Satzform handeln (vgl. z. B. 1 Kor 3,2)" (a. a. O.). – 11,1 wird übersetzt: „Es ist der Glaube ein Stehen zu Gehofftem, ein Überführtsein von unsichtbaren Dingen." Im ersten Glied wird also der Glaube als eine willensmäßige, das ganze Leben gestaltende Zustimmung zu einem noch nicht greifbaren, erst für die Zukunft verheißenen Inhalt und Ziel dargestellt; im zweiten Glied als eine auf den Menschen einwirkende Gewalt, welche zusammen mit der unaufhörlich von neuem zu realisierenden Entscheidung des Menschen das Ganze dessen ausmacht, was der Hebr Glaube nennt (vgl. 167). Kurzformel des Glaubensinhaltes: 13,8: „Jesus Christus gestern und heute derselbe und in Ewigkeit" (vgl. dazu 218). – Zu 13,10 sagt Verf.: „Der ‚Altar' ist das in dem blutigen Selbstopfer Jesu ein für allemal Ereignis werdende Heilsgeschehen, ‚essen' bezeichnet das Anteil bekommen im allgemeinsten Sinn" (219). Wenn somit wohl nicht unmittelbar an den „Opfertisch" der Eucharistie zu denken sei, so sei es doch keineswegs ausgeschlossen, „daß zum mindesten terminologische Einflüsse herüberspielen" (a. a. O.).

Es wäre jetzt noch kurz einzugehen auf die wertvollen und zahlreichen Exkurse, die uns K. in dieser zweiten Auflage, sicher sehr zur Bereicherung des Buches, geschenkt hat. 1. „Der heilsgeschichtliche Augenblick" (31–35): Er bedeutet hinsichtlich des Heils ein „Schon" und zugleich ein „Noch nicht"; er fordert die persönliche Entscheidung und Bewährung, damit das Schon des Heils zum Besitz des „nicht zu erschütternden Reiches" werde; hier liegt die Grundlage für die ausgedehnte Paränese des Briefes. 2. „Die Engel" (45–47): sammelt die

Aussagen über die Engel im Hinblick auf die überragende Größe Christi, ohne daß eine Polemik gegen eine falsche Engellehre sichtbar würde. 3. „Schrift und Schriftgebrauch" (55–67): ein sehr nützlicher Exkurs über den Gebrauch der Schrift (in der Form der Septuaginta) im Hebräerbrief, wie er tatsächlich vorliegt, wie er die göttliche Autorität der Schrift erkennen läßt, welcher Methode der Auslegung sich der Brief bedient, beleuchtet durch Methoden seiner Zeit: Philo, Rabbinen, Qumran. 4. „Zuversicht" (71–72): Bedeutung des Wortes „Parrhesia" (Hebr 4,16). 5. „Das Anfangswort vom Christus" (78–82): Vgl. Hebr 6,1–2. Es handelt sich um eine Art Missionskatechismus für Taufbewerber oder Christen aus dem Heidentum. 6. „Melchisedek" (90–94): gezeichnet nach Gen 14 und Ps 110; seine Gestalt in nichtkanonischen Schriften. 7. „Das Gesetz" (97–101): Es handelt sich im Hebräerbrief vor allem um das kultische Gesetz und die damit zusammenhängende Ordnung des Alten Bundes. 8. „Der alte und der neue Bund" (109–112): über das Konstitutive im Bundesgedanken, das Übergewicht des göttlichen Partners und das wesentlich geforderte Treueverhältnis des menschlichen Partners. 9. „Blut als Heilmittel" (121–124): das blutige Opfer Christi auf dem Hintergrund der blutigen Opfer des Alten Bundes. 10. „Heiligtum, Priester und Kult in der alten und neuen Ordnung" (126–138). 11. „Jesus, Christus, Sohn Gottes, Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek, Anführer und Vollender unseres Glaubens" (143–152): die Christologie des Briefes. 12. „Das Hier und Jetzt der Gemeinde" (158–162): sammelt, was über das Gemeindebewußtsein und Gemeindeleben im Brief enthalten ist. 13. „Der Glaube" (166–168): vor allem nach Hebr 11,1. 14. „Die Heilsgeschichte" (181–183): Aufriß der als Heilsgeschichte verstandenen Geschichte. 15. „Die Lebenslehre" (187–197): die „Anthropologie" des Briefes, die verschiedenen Motive, die der Brief wirksam werden läßt zur Belebung des Glaubens und der Zuversicht der Gemeinde. 16. „Zur Bußlehre" (199–201): Reflexion über die schwierigen Stellen Hebr 6,4–8; 10,26–31; 12,16.17.-17. „Das Heil als Heilsgut" (205–214): wie Gott dem Unheil (Sünde, Tod, Leid, Verdammungsgericht) entgegenwirkt zum Heil in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft.

Wir können zum Schluß nochmals festellen, daß wir im Rahmen des Regensburger Neuen Testaments für den Hebräerbrief einen sehr wertvollen Kommentar besitzen, wertvoll durch die einleitenden Bemerkungen, durch die Exegese des Textes und auch die eingestreuten Exkurse. In einer „Vorbemerkung" (7–8) erfahren wir einiges über die Entstehungsgeschichte des „Regensburger Neuen Testamentes". Außerdem kündet der Verf. dort eine „umfangreichere Ausgabe" (des Kommentars zum Hebräerbrief) an mit mehr Berücksichtigung des Griechischen und mit Erweiterung des Auslegungstextes und der Exkurse und vor allem mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis. K. Wennemer, S. J.

Benz, Franz, *Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft*. 8° (150 S.) Freiburg 1967 Herder. 10.80 DM.

Die gegenwärtige Situation der Kirche in der Welt und die theologische Reflexion über diese Wirklichkeit vor allem auf dem Konzil zwingen den Pastoraltheologen wie den Praktiker, neu zu bedenken, inwieweit die überkommenen Strukturen des kirchlichen Heilsdienstes den theologischen Erkenntnissen und den praktischen Notwendigkeiten noch entsprechen. In dieser schwierigen Diskussion möchte das vorliegende Werk ein konstruktiver Beitrag sein. Dieses Ziel hat der Verf. erreicht.

In einem ersten Schritt versucht B. eine kurzgefaßte Analyse der Situation der Seelsorge in der Vergangenheit zu geben. Die Lage, auf die die Seelsorge einst traf (15—24), und die Folgen, die sich daraus für die Seelsorge ergaben (25—36), werden als eine Einführung in das eigentliche Anliegen des Buches dargestellt. Diese wird im 3. und 4. Teil behandelt: „Die Lage, auf die die Seelsorge heute trifft" (37—45), und die Folgen, die sich daraus für die Seelsorge heute ergeben (46—128).

In dem einführenden, mehr historischen Teil vertritt der Verf. in der Hauptsache folgende These: Die Situation der Seelsorge in der Vergangenheit traf auf einen Menschen, der im wesentlichen in einem geschlossenen Lebensraum lebte.

Sein Lebensbereich war in sich geschlossen. Einmal wirkten sich relativ wenige Einflüsse von außen in diesem Bereich aus. Zum anderen bildeten die Menschen selbst eine „homogene Gesellschaft", die durch eine gemeinsame religiöse Praxis vorgeprägt war. Darum war jede Seelsorge im Prinzip an den Ort gebunden, war territoriale Seelsorge, war Pfarrseelsorge. Andere Formen der Seelsorge, wie Militärseelsorge oder Hofseelsorge, die mehr von der Funktion ausgingen, die einzelne Menschen hatten, fielen demgegenüber nicht ins Gewicht. Außerpfarrliche Einflüsse waren so minimal, daß sich die Seelsorge nicht um sie zu bekümmern brauchte. Eine eigentliche Milieuseelsorge war nicht erfordert, da das Milieu eindeutig geprägt war und die Seelsorge sich deswegen unmittelbar um die Menschen als solche („personale Seelsorge") kümmern konnte. Hilfreich ist in diesem Zusammenhang die Begriffsbestimmung, die der Verf. für verschiedene Formen der Seelsorge gibt: die territoriale Seelsorge hat „ihren Ansatzpunkt im Wohnen des Menschen auf einem bestimmten Territorium". Die funktionale Seelsorge dagegen setzt im Tun des Menschen an. Die spezialisierte Seelsorge beachtet die seelische Sonderlage des Menschen, die Ansatzpunkt der seelsorglichen Bemühung ist, „ihr Gegenpol ist die allgemeine Seelsorge, die für alle gleiche Seelsorge". Ohne Zweifel überschneiden sich manche der hier genannten Bereiche, doch ist es zur Klärung des Zusammenhanges gut, sie so auseinandergehalten zu haben.

Wie in seinen ganzen Ausführungen, so ist auch in diesem mehr historischen Überblick der Verf. vor allem den Ergebnissen französischer Untersuchungen gefolgt. Das bringt dem deutschen Leser manche wichtige und interessante Information. Man darf aber die Frage stellen, ob aus anderen französischen geschichtlichen und geographischen Gegebenheiten nicht zu schnell Konsequenzen für die deutsche Situation gezogen worden sind. Hat nicht in Deutschland schon die Gegenreformation und vor allen Dingen die Arbeit der katholischen Verbände im 19. Jahrhundert deutlich gezeigt, daß Seelsorge auch zu damaliger Zeit nicht ausschließlich klerikale Seelsorge sein konnte? Das Fehlen der Reformation in Frankreich und die ganz anders geartete Entwicklung des französischen Laientums haben dort eine andere Situation geschaffen als in Deutschland. Dies scheint vor allem in den Kapiteln über „Die klerikale Seelsorge" (34—35) zuwenig beachtet.

Der Hauptteil der Untersuchung, der die heutige Seelsorgssituation analysiert und daraus Konsequenzen zieht, bringt wichtige Aspekte zu den Fragen heutiger Seelsorgsstruktur. Trotz der starken Mobilität der modernen Gesellschaft und der vielfältigen Einflüsse, die von außen in den Wohnraum des Menschen dringen, ist dieser dennoch von so großer Bedeutung, daß auch heute „die Zeit der Pfarrei nicht vorbei" ist. „Ja sie ist nicht bloß auch heute noch für die Seelsorge schlechthin unentbehrlich und unersetzlich, sie muß vielmehr auch heute und in Zukunft sogar die Grund- und Zieleinheit der Seelsorge bleiben." Nur muß gegenüber früheren Zeiten eine „Reorganisierung" der Pfarrei statthaben. Dies bezieht sich zunächst auf die Größe der Pfarrei. Sie dürfte nicht 3000–4000 Menschen an Zahl übersteigen. Die Mammutpfarreien müßten entweder räumlich aufgeteilt werden oder es müßte durch Filialkirchen eine bessere Organisation der Pfarrei erreicht werden. Dies ist nicht nur geboten aus der Notwendigkeit heraus, daß die Seelsorger die ihnen Anvertrauten kennenlernen sollten, sondern auch um zu einer missionarischen Ausstrahlungskraft der Pfarrei zu kommen. Hier wäre allerdings sicher noch zu prüfen, wie über die soziologischen Gegebenheiten hinaus sozialpsychologische Erkenntnisse nicht u. U. zu noch kleineren Zahlen führen müßten. Ein zweites Desiderat der Reorganisierung der Pfarrei ist die richtige Plazierung der Pfarrei. Die Pfarreiabgrenzung muß — wie ja auch das Konzil es fordert — beweglich sein, d. h. sie muß sich den Grenzen der entsprechenden Wohnviertel anpassen. Denn nur das Wohnviertel empfindet der Bewohner als seine Gegend und die im Wohnviertel gelegene Kirche und Pfarrei ist für ihn „seine Pfarrei". So wichtig auch heute noch die Pfarrseelsorge aus den genannten Gründen bleibt, so muß sie dennoch durch andere Formen der Seelsorge ergänzt werden. Sowohl die Funktionen des Menschen (seine Arbeit, seine Freizeit) wie auch seine speziellen Bedürfnisse sind von der Seelsorge in besonderer Weise zu beachten.

Das Hauptanliegen des Verf.s ist es aber, darauf hinzuweisen, daß neben terri-

torialer, funktionaler und spezialisierter Seelsorge Milieuseelsorge die dringende Notwendigkeit ist. Hier sieht er mit Recht den größten Gegensatz zu früheren Zeiten. Die Kirche muß sich nicht nur um die Menschen kümmern, die in einem weithin christlichen Milieu leben, sondern sie kann die Menschen nur auf die Dauer erreichen, wenn sie selbst versucht, das Milieu entsprechend zu beeinflussen. Dabei ist es wichtig, daß sie nicht sosehr selbst künstliches Milieu schafft (in eigenem Vereins- und Verbandsleben), sondern daß sie versucht, das natürliche Milieu der Menschen zu erreichen und zu durchdringen. Hier steht an erster Stelle mit Recht die Familie (90). Das Wohnviertel, der Arbeitsplatz und die Freizeit müssen hauptsächlich durch Gruppen (kollektive Eliten) beeinflußt werden. In seinen Ausführungen folgt der Verf. hier hauptsächlich soziologischen Arbeiten. Eine, wie mir scheint, notwendige Ergänzung wären die Erkenntnisse aus der Gruppendynamik und Gruppenpädagogik. Hier wird nämlich deutlich, daß eine Zweier-, Dreier- oder Vierergruppe nicht genügt, um die zu erreichenden Wirkungen herauszustellen. Diese Erkenntnisse sind auch von größter Bedeutung für die Arbeit in Equipes. Sie wird mit Recht vom Verf. als Mittel und Garant der Koordination der räumlichen und zeitlichen Seelsorgsarbeit hervorgehoben. Doch auch in diesem Punkt müßten die Ausführungen des Verf.s durch die Ergebnisse der neueren Gruppenpädagogik ergänzt werden. Vor allen Dingen, was die Zahl (nach dem Verf. 10—20 Mitglieder) einer Priesterequipe oder anderer Equipen angeht, und was ihre Arbeitsweise und Organisation betrifft.

Für die gesamten Überlegungen ist die Schlußbetrachtung des Verf.s von großer Bedeutung. Mit Recht weist er darauf hin, daß der Seelsorge in unseren Tagen eine neue Kraft zugewachsen ist durch „die Rückgewinnung der ganzheitlichen Schau der Kirche, die nach langer Vorarbeit durch die Theologen und die religiöse Not eines der großen Ereignisse des Zweiten Vatikanischen Konzils geworden ist. Denn wenn danach nicht nur die Hierarchie, sondern das ganze Volk Gottes die Kirche ist, dann ist auch seelsorgliches Wirken nicht nur Sache und Auftrag der Hierarchie, sondern des ganzen Volkes Gottes. Gewiß ist es ein anderes, eine Wahrheit in der Theorie richtig zu sehen, und ein anderes, ihr Lebendigwerden im Bewußtsein und Tun der Menschen. Aber warum soll die Wiedergewinnung der richtigen Schau der Kirche nur Theorie bleiben?" (126). Von dieser wirklich entscheidenden Einsicht aus sind allerdings Fragen zu stellen an die französische Organisation der Gebietsseelsorge. Der Verf. stellt sie u. a. in dem Abschnitt „Die Seelsorge darf nicht mehr bloß klerikale Seelsorge sein" dar. Ohne Zweifel wird hier die Mitarbeit der Laien betont. Nimmt aber nicht die Begründung dieser Notwendigkeit aus dem starken Priestermangel einerseits und der Unmöglichkeit für die Priester, bestimmte Lebensräume des Laien zu erreichen, anderseits einen zu großen Raum ein? In der Tat ist die Durchführung und Sicherung der Gebietsseelsorge im französischen Raum sehr stark noch klerikal bestimmt. Müssen unbeschadet der hirtenamtlichen Verantwortung der Priester für die Seelsorge nicht Laien in einem weiteren Maße in die Mitverantwortung gezogen werden, als es hier vorgesehen ist? Praktisch sind alle Räte, Zonenrat- und Pastoralkommissionen, primär Priesterräte, denen nur „gegebenenfalls auch fachkundige Laien zu ihren Beratungen" beigegeben werden können. Der Zonenrat ist faktisch nur aus Geistlichen zusammengesetzt. Es sind die Dekane des Gebietes, die Leiter der Pastoralkommissionen (ebenfalls Kleriker) sowie die obersten geistlichen Beiräte der katholischen Aktion der Zone. Hier hat ohne Zweifel das Konzil neue Akzente gesetzt und für die Seelsorgeräte müßten andere Strukturen gefunden werden. Die französischen Untersuchungen, Arbeiten und Erfahrungen, die in der Hauptsache durch *P. Motte* (1950) in größerem Ausmaße begannen, sind ein wertvoller Ansatzpunkt für die heutigen Überlegungen. Darum ist es auch wertvoll und hilfreich, daß der Verf. sie in dieser Ausführlichkeit dargelegt hat. Bei ihrer Anwendung auf unsere Verhältnisse sind nicht nur die Verschiedenheit unserer Situation zu bedenken, wie dies B. an verschiedenen Stellen tut, sondern auch die theologisch neuen Einsichten, auf die er selbst im Schlußwort seines Buches hinweist. L. Bertsch, S.J.

Friedberger, Walter, *Der Reichtumserwerb im Urteil des hl. Thomas von Aquin und der Theologen im Zeitalter des Frühkapitalismus.* Gr. 8° (240 S.) Passau 1967, Passavia.

Diese Münchener Dissertation ist eine gründliche und sorgfältige Arbeit, der man in Aussicht stellen kann, sie werde mit der Fülle des in ihr zusammengetragenen und aufgearbeiteten Materials zahlreichen Nachfolgern als hochwillkommene Fundgrube dienen. Sowohl der Auslegung der einzelnen Textstellen durch den Verf. als auch seinem Gesamturteil über die Lehrentwicklung in der von ihm behandelten Zeitspanne wird man im allgemeinen zustimmen können. Insofern handelt es sich um eine wertvolle und dankenswerte Arbeit. Nichtsdestoweniger will mir scheinen, auch ihr sei noch nicht gelungen, bis zum harten Kern der Fragen durchzustoßen, um die es *letztlich* geht. Richtig erkennt der Verf., daß die scholastischen Autoren nicht vom ökonomischen Sachverhalt, sondern von dem juristischen Kleid ausgehen, in das er sich hüllt, und sich vor allem damit befassen, die verschiedenen überkommenen oder neu ausgeheckten Vertragsformen auf ihre logische Konsistenz zu untersuchen; er erkennt auch, wie diese Verfahrensweise zuletzt der Gefahr erliegt, zu Sophistikationen zu entarten. Auch wenn im Lauf der Zeit die rechtsgeschäftlichen Verkehrsakte mehr und mehr an Hand des *Äquivalenzprinzips* daraufhin geprüft werden, ob sie, vom Ergebnis her gesehen, zu dem sie führen, als gerecht anerkannt werden können, so bleibt die Untersuchung doch immer an den Rechtsgeschäften hängen; man möchte geradezu sagen, sie verfange sich in der Vexierfrage, wie man denn durch Rechtsgeschäfte reicher werden könne, ohne dadurch einen anderen um ebensoviel ärmer zu machen. Selbst da, wo der Blick einmal über die Rechtsgeschäfte hinausschweift, schwebt offenbar immer die Vorstellung eines begrenzten Gütervorrats vor Augen; so das berühmte, schon aus der Patristik ererbte Beispiel vom Theater; wer sich auf einen der Theaterplätze setzt, vermindert damit die Zahl der verfügbaren Plätze um einen; irgendein Letztgekommener findet infolgedessen keinen Platz mehr. Allgemein erscheint der Gewinn des einen als gleichbedeutend mit dem Verlust oder Entgang für den anderen oder doch für irgendwelche unbestimmte andere. Geht es um Geldgeschäfte, so haben wir es zu tun mit der ‚pecunia numerata', dem abzählbaren und abgezählten stofflichen Geld, das der Geschäftsmann in seinem „Kasten" liegen hat; da die damalige Zeit noch kein elastisches Geldwesen, noch keine Geldschöpfung und Geldvernichtung kennt, kann sein Reichtum an Geld sich nur dadurch mehren, daß andere Kassen sich um den gleichen Betrag entleeren. So beschäftigen sich all die scharfsinnigen Untersuchungen, über die der Verf. berichtet, mit Akten des rechtsgeschäftlichen Verkehrs, vor allem mit dem contractus mutui und dem contractus trinus, und zwar immer unter der Rücksicht, daß körperhafte wirtschaftliche Werte aus der Hand des einen Geschäftspartners in die des anderen übergeleitet werden. Diese von den scholastischen Autoren übernommene Denkweise wirkt fort in der klassischen und liberalen Nationalökonomie, die mehr eine *Katallaktik,* eine Lehre von den Tauschvorgängen, als eine Lehre von dem in Erzeugung, Verteilung und Verbrauch sich abspielenden Wirtschaftsleben ist. Selbst *Karl Marx* verlegt noch die Aneignung des „Mehrwerts" in einen Akt des rechtsgeschäftlichen Verkehrs anstatt in das produktive Geschehen, durch das Werte *geschaffen* werden. Anscheinend hat erst der ungeheure Aufschwung der Industriewirtschaft und die von ihr hervorgebrachte Fülle nicht nur von Konsumgütern, sondern vor allem von Produktivgütern, der Erkenntnis zum Durchbruch verholfen, daß Reichtum nicht durch rechtsgeschäftliche Übertragung von Werten aus einer Hand in die andere, sondern im *güter*wirtschaftlichen Prozeß der *Wertschöpfung* entsteht. Tatsächlich aber ist zu allen Zeiten Reichtum, wenn überhaupt, dann nur als Überschuß der Erzeugung über den Verbrauch ins Dasein getreten. In einer *stationären* Wirtschaft ist jedoch das Volumen des auf diese Weise ins Dasein tretenden Reichtums so gering, daß die Verschiebung der Anteile am *vorhandenen* Reichtum, das Reicher-Werden der einen, das unter diesen Umständen nur auf Kosten des Ärmer-Werdens anderer (bestimmter einzelner oder der Allgemeinheit) vor sich gehen kann, die ganze Aufmerksamkeit auf sich zieht. In der *dynamisch-expansiven* Wirtschaft von heute ist die Bereicherung einzelner auf Kosten anderer, die ärmer werden, von völlig zu vernachlässigender Größen-

ordnung im Vergleich zu der wachsenden Güterfülle, die *alle* wohlhabender werden läßt, allerdings sich durchaus nicht gleichmäßig bei allen, sondern vorzugsweise bei einer gesellschaftlichen Minderheitsgruppe als neu geschaffener Reichtum niederschlägt. Mag auch der Handel einen unverhältnismäßig großen Teil davon an sich bringen, so sieht doch heute jedermann, daß dieser Reichtum nicht dessen rechtsgeschäftlichen Verkehrsakten, sondern der produktiven Leistung aller Wirtschaftszweige entspringt; daß daran auch der Handel durch seine Dienstleistungen beteiligt ist, wird allerdings auch heute noch nicht allgemein gesehen. Zur Zeit des hl. Thomas war diese von Augustinus bereits klar erkannte Dienstleistungsfunktion des Handels wenig ersichtlich; sie wurde aber, wie die vom Verf. angeführten Belegstellen zeigen, allmählich wiederentdeckt; nichtsdestoweniger wissen bis heute weiteste Kreise sich unter Handel nichts anderes vorzustellen als den Umsatz von Geld in Ware und von Ware wieder zurück in Geld (G → W → G!), um sich durch diese unnütze Machenschaft auf Kosten anderer Leute zu bereichern. Ganz allgemein ist zu sagen: Ungeachtet der Tatsache, daß unter den heutigen Verhältnissen einer dynamisch-expansiven Wirtschaft den Produktionsproblemen die ganz überragende Bedeutung zukommt, wendet unsere Sozialethik ihre Aufmerksamkeit immer noch vorzugsweise den Distributionsproblemen zu.

Schlüsselbegriffe in dem vom Verf. untersuchten Schrifttum sind das ‚superfluum' und als dessen Gegenbegriff die ‚eleemosyna'; beide Begriffe sind – jedenfalls in ihrem damaligen Sinn – unter den heutigen Verhältnissen nicht mehr vollziehbar. Schon die Enzyklika „Quadragesimo anno" (1931) stellte fest, der Bezieher sehr hoher Einkünfte, der diese dazu verwende, um Arbeitsplätze zu schaffen, an denen Menschen durch Erzeugung wertechter Güter ihren Lebensunterhalt verdienen, mache damit einen tugendhaften Gebrauch von diesen Einkünften. Die *investive* Verwendung von Beträgen, die das Hundert- und Tausendfache einer noch so aufwendigen Lebenshaltung übersteigen, enthebt also der Pflicht, sich ihrer zugunsten Notleidender oder guter Zwecke zu entäußern, und ist ja auch den Mitmenschen dienlicher als Zuwendung von „Almosen", deren Quelle zudem bald versiegen würde! So grotesk es klingen mag, so ist es doch Tatsache: Die fortgeschrittenen und reichen Völker helfen den unterentwickelten und armen Völkern nicht dadurch, daß sie ihnen von ihrem „Überfluß" abgeben, um damit deren Mangel aufzufüllen, sondern dadurch, daß sie ihre eigene wirtschaftliche Leistungskraft mehr und mehr steigern (was gleichbedeutend ist mit immer reicher werden!) und durch Einsatz dieser ihrer Wirtschaftskraft in den Entwicklungsländern auch diese auf den Weg des technischen ökonomischen, sozialen und kulturellen Aufstiegs führen; dieser Einsatz braucht keineswegs ausschließlich oder auch nur vorzugsweise in Geschenken zu bestehen und kann vielfach sogar ein sehr gutes Geschäft sein.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die ganzen vom Verf. vor uns ausgebreiteten Überlegungen der scholastischen Autoren über den „Reichtumserwerb" gehen von einer stillschweigenden Voraussetzung aus, die zu ihrer Zeit weitgehend den tatsächlichen Gegebenheiten entsprach, die aber durchaus nicht selbstverständlich oder gar allgemeingültig ist und unter unseren Verhältnissen nicht mehr zutrifft. Dadurch sind ihre Untersuchungen und folgerecht auch die Arbeit des Verf.s nicht entwertet. Im Grunde sind die ethischen Probleme heute noch dieselben wie damals; indem wir aber in der Lage sind, sie aus der damaligen Verumständung herauszulösen, bekommen wir sie viel reiner und grundsätzlicher vors Auge. Verf. zeigt schön, wie die Autoren bestrebt sind, dem zu ihrer Zeit sich vollziehenden Wandel der Verhältnisse auf der Spur zu bleiben, und bis zu welchem Grade es ihnen gelingt. Selbstverständlich durfte er sein Thema auf diese Aufgabe begrenzen. Richtig fruchtbar für uns heutige wird das Studium der damaligen Bemühungen aber erst, wenn es gelingt, die Verkrustung in zeitgeschichtlichen Bedingtheiten restlos abzustoßen, wobei wir selbstverständlich nicht vergessen dürfen, daß auch wir nur die bis heute verlaufene Entwicklung überschauen und daß künftig auch noch manches von dem, was uns heute als selbstverständlich, allgemeingültig oder gar allein möglich erscheint, sich als zeitgeschichtlich bedingt erweisen kann; bestimmt aber können wir unvergleichlich mehr Verkrustung abschlagen, als dies unsern Vorgängern möglich war.

Nach diesen mehr allgemeinen Ausführungen noch kurz einige Einzelbemerkungen. – Die Art, wie Verf. Reichtumsstreben, Reichtumserwerb und Bereicherung (14) unterscheidet, scheint wenig glücklich und ist durch den Sprachgebrauch nicht gerechtfertigt. – Wenn er in seiner „Einleitung" die gegen den „Gebrauch des Begriffs ‚Kapitalismus' " geäußerten Bedenken ablehnt und sich für dessen Gebrauch entscheidet (9, Anm. 1), so überrascht es, wenn er später den Begriff „kapitalistisch" als „schillernden Begriff" bezeichnet, „nicht geeignet, Klarheit zu schaffen" (115). Für beide Haltungen gibt es Gründe, aber miteinander vereinbaren lassen sie sich nicht. – Unklar ist, worin Darlehensvertrag und Kreditvertrag (48) sich unterscheiden; vielleicht ist mit letzterem ein partiarisches Darlehen gemeint. – Gegen den Gebrauch, den Verf. von dem Begriffspaar individualethisch/sozialethisch macht (92), habe ich Bedenken. Daß der Reichtum „als Mittel zum Zweck erworben" wird, besagt weder individualethisch noch sozialethisch etwas, solange über den Zweck nichts bekannt ist, ganz abgesehen davon, daß Reichtum oder Reichtumserwerb als Selbstzweck kaum verständlich ist (in der heute von manchen gern angewandten *Nelson*schen Terminologie zählt Reichtum nicht zu den unmittelbaren, sondern zu den mittelbaren Interessen). Die Forderung, der Reichtum müsse „in Rücksicht auf die Gesamtheit der Menschen erworben" werden, erhebt eine norma negativa fälschlich zur norma positiva; ein Erwerb, gleichviel ob als Erwerbshandlung oder als Erwerbsgegenstand verstanden, darf niemals der Bestimmung der Erdengüter, *allen* zu dienen, zuwiderlaufen; keineswegs aber ist erfordert, ihn positiv auf das gesamtmenschheitliche Gemeinwohl hinzuordnen, wie die Wendung „in Rücksicht auf" anzudeuten scheint. – Die Aufteilung Eigenbedarf – Aufstiegsbedarf – Gesamtbedarf (95) ist unvollständig; das mittlere Glied muß in zwei Komponenten, eine dem Eigenbedarf und eine dem Gesamtbedarf zugeordnete, aufgespalten werden. – Gewinne aus Geschäften bestimmter Art kennzeichnet der Verf. als „aktiven Gewinn" (183); man errät wohl, was er damit zum Ausdruck bringen will, wäre aber doch für Verdeutlichung dankbar. – Schade, daß dem Verf. die einschlägigen Arbeiten von *Raymond de Roover* (z. B. Kyklos 10 [1957] 115 ff.) unbekannt geblieben sind.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Knoll, August M., *Zins und Gnade* (Studien zur Soziologie der christlichen Existenz, hrsg. von *F. Fürstenberg* u. *Frank Benseler* mit einem Nachwort von *Gerd-Klaus Kaltenbrunner*). Kl. 8° (104 S.) Neuwied u. Berlin 1967, Luchterhand. 9.80 DM.

Den Titel des Büchleins könnte man „reißerisch" nennen; er reizt zum Widerspruch und weckt die Neugierde: Wie kann man zwei Dinge, die zwei so grundverschiedenen Kategorien angehören wie Zins und Gnade, in einem Atemzug nennen und miteinander in Verbindung bringen, gar ein ganzes Buch darüber schreiben? Nimmt man vom Inhalt des Buches Kenntnis, so entdeckt man, daß seinem Verf. ein solcher Unsinn fernliegt. Es enthält fünf zu verschiedener Zeit erschienene Aufsätze; der zweite von ihnen trägt die Überschrift „Zins und Gnade", der dann auch als Buchtitel gewählt wurde. In nüchterner Sprache lautet die These dieses aus 1934 stammenden Aufsatzes so: Der Denkstil der beiden Ordensschulen, der Dominikaner und der Jesuiten, ist geprägt durch die Entstehungszeit jedes der beiden Orden; dieser Denkstil zeigt sich gleicherweise in der dogmatischen Gnadenlehre wie in der moralistisch-kanonistischen Zinslehre beider Schulen. (Hätten über noch andere Sachgebiete zwischen den gelehrten Mitgliedern beider Orden Kontroversen stattgefunden, so würde man zweifellos auch dort Auswirkungen des in jeder Schule gepflegten Denkstils wahrnehmen.) So ist das Ergebnis, zu dem K. kommt, alles andere als überraschend; höchstens wird man fragen dürfen, ob er sich nicht von seiner Entdeckerfreude zu einer gewissen Überbewertung dieses Ergebnisses verleiten läßt. Wie dem auch sei, der Aspekt, den der Soziologe den Schulmeinungen und Schulstreitigkeiten der beiden Orden abgewinnt, ist interessant, und K.s Schreibweise ist fesselnd; seine Vertrautheit mit den Quellenschriften ist bewundernswert.

Gegen den Aufsatz „Thomismus und Skotismus als Standestheologien" (aus der Festschrift für Karl Adam, 1952) könnte man schon eher versucht sein, den Vorwurf des Soziologismus zu erheben; man täte dem Verf. damit aber unrecht;

wenn ich recht sehe, hält er sich auch hier im Rahmen der Zuständigkeit des Soziologen. Ob allerdings seine These zutrifft, daß die gegensätzlichen Meinungen der beiden Schulen über die Frage ‚Cur Deus homo?' sich aus ihrem verschiedenen Verständnis der Gesellschaftsordnung erklären oder gar darauf angelegt sind, diese ihre Auffassung von der rechten Ordnung der Gesellschaft theologisch zu untermauern, steht auf einem anderen Blatt. Ist der von K. hier geäußerte Ideologieverdacht begründet, ist ihm der Beweis dafür gelungen? Mir will es zweifelhaft erscheinen.

Weitgehend zustimmen kann man wohl dem Aufsatz „Der Widerspruch von Theologie und Soziologie bei Martin Luther" (1950). Daß bei Luther ein solcher Widerspruch vorliegt, ist wohl allgemein anerkannt; vielleicht spräche man allerdings besser von einem Widerspruch zwischen Luthers theologischer Lehre und seinem praktischen Handeln im sozialen und politischen Bereich. Die Erklärung, die K. dafür gibt, denkt sich in Luthers schwierige Lage gut hinein und bemüht sich, ihr gerecht zu werden.

Völlig unannehmbar dagegen ist für mich der erstmals in der Festschrift für Alfred Müller-Armack 1961 erschienene Aufsatz „Das Vater-Bild in der Barockscholastik". Auch wenn man von den Invektiven gegen die katholische Soziallehre und gegen die Päpste absieht und sich ganz auf die paternalistische Auffassung vom Staat beschränkt, kommt man einfach nicht mit. Jede Form der Volkssouveränität lehnt K. bedingungslos ab; die Staatsgewalt eignet niemals dem Staatsvolk, sondern immer und ausschließlich dem Herrscher, der der Soll-Vorstellung nach „Vater" (Landesvater, im einstigen habsburgischen Viel-Völker-Staat Vater seiner Völker) ist, dessen Stelle allerdings par malheur oder per nefas auch ein „Führer" einnehmen kann – dies, so möchte es scheinen, ist die einzige Erkenntnis, die K. aus der Erfahrung mit den autoritär-totalitären Regimen, die wir erlebt haben, gewonnen hat. Der Aufsatz ist typisch für die geistige Entwicklung, die K. in seinen letzten Lebensjahren durchlaufen hat, und ist wie andere seiner Veröffentlichungen aus den gleichen Jahren nur zu verstehen als der Aufschrei einer tief verwundeten Seele, die in ihrem Schmerz nicht mehr imstande ist, die Dinge schlicht und einfach so zu sehen, wie sie sind.

Der an letzter Stelle stehende Aufsatz „Österreichs Anteil am Entstehen von ‚Rerum novarum' und ‚Quadragesimo anno'" (1961) scheint mir in bezug auf RN vieles oder das meiste zutreffend wiederzugeben, nicht so bezüglich QA. Richtig ist, daß QA den „Wiener Richtungen" nicht folgt und manche Thesen der „Wiener" ausdrücklich zurückweist. Die von K. zusammengestellten 7 Gegensatzpaare geben aber kein zutreffendes Bild. Da es sinnlos ist, über „Kapital-Begriff" oder „Kapitalismus-Begriff" wie überhaupt über Definitionen zu streiten, verlegt QA sich nicht auf Definitionen; dafür aber umschreibt sie genau, was *sie* unter „kapitalistischer Wirtschaftsweise" („‚capitalisticum' oeconomiae regimen") versteht, und gibt an, wann diese fehlerhaft wird (‚rectum ordinem violat'), dann nämlich, „wenn das Kapital die Lohnarbeiterschaft in seinen Dienst nimmt, um die Unternehmungen und die Wirtschaft insgesamt einseitig nach seinem Gesetz und zu seinem Vorteil ablaufen zu lassen, ohne Rücksicht auf..., auf..., auf..." (Ziff. 100–103). Da die „Wiener" die von QA nicht gebrauchte Bezeichnung „Kapitalismus" für das versparen, was nach QA ‚rectum ordinem violat' (nach der deutschen Übersetzung: „wo die Verkehrtheit beginnt"), so kann diesbezüglich eine Meinungsverschiedenheit nur insoweit bestehen, als die „Wiener" diese „Verkehrtheit" als mit der kapitalistischen Wirtschaftsweise notwendig verbunden, ja als deren kennzeichnendes Merkmal ansehen, während Leo XIII. und Pius XI. der Meinung sind, diese Verkehrtheit könne (und solle) man abstellen. – Die Behauptung einzelner „Wiener", „Besitz verpflichtet zur Arbeit und hat ohne Arbeit keine Berechtigung", und die Aussage von QA, es widerspreche der Gerechtigkeit, wenn (das Kapital oder) die Arbeit auf ihre angebliche Alleinursächlichkeit pochend das ganze Erträgnis für sich beansprucht" (Ziff. 53), widersprechen einander nicht; allerdings ist ersterer Satz nur halbrichtig. Einzelne „Wiener" waren noch weiter gegangen und hatten behauptet, Mißbrauch des Eigentums vernichte das Eigentumsrecht an der mißbrauchten Sache, d. h., durch Mißbrauch werde sie ohne weiteres herrenloses Gut. Das bestreitet QA; darüber, ob in bestimmten Mißbrauchsfällen das Eigentum durch richterlichen Spruch

entzogen werden solle oder nicht, äußert QA sich nicht. – Zu scharf ist QA allerdings in der Zurückweisung des Vorwurfs, die katholischen Moraltheologen hätten einen „heidnischen" (d. i. den römisch-rechtlichen) Eigentumsbegriff rezipiert und als den „christlichen" hingestellt. Gewiß ist der Vorwurf in dieser Form nicht haltbar; immerhin aber war im 19. Jahrhundert die Auffassung vom Eigentum einseitig individualistisch geworden. Diesen Fehler hat QA korrigiert, indem sie die indoles individualis und die indoles socialis des Eigentums voll gleichberechtigt nebeneinander stellt. Anstatt die Kritiker hart anzufassen, hätte man besser daran getan, offen zu bekennen, man sei bis zu einem gewissen Grad dem Einfluß des Zeitgeistes erlegen. – In bezug auf diesen ganzen Fragenkomplex trifft K.s Feststellung zu, daß die „Wiener Richtungen" bei Pius XI. kein Ohr gefunden haben; QA erteilt ihnen eine klare Absage. Ebenso *un*richtig aber ist K.s Behauptung, die Ausführungen in QA über die gesellschaftliche Ordnung, die an die Stelle der grundsätzlich fehlerhaften (kapitalistischen) Zwei-Klassen-Gesellschaft treten soll und in der deutschen Übersetzung „Berufsständische Ordnung" genannt wird, gingen auf den vormaligen österreichischen Bundeskanzler *Ignaz Seipel* zurück. Wenn K. schreibt: „Seipels berühmter Aufsatz über die Stände vom 20. Oktober 1929 lag offenbar in der päpstlichen Mappe zur Vorbereitung der ‚Quadragesimo anno'" (89), so entzieht es sich natürlich meiner Kenntnis, was damals in päpstlichen Aktenmappen gelegen haben mag. Mit voller Bestimmtheit aber kann ich sagen, daß unter den Materialien, die den Bearbeitern der Enzyklika vorlagen, dieser Aufsatz sich nicht befunden hat. Ob die Begriffe Stand, Klasse und Gesellschaftsordnung in QA „aufs Haar genau" sich mit den entsprechenden Begriffen bei Seipel decken, wage ich zu bezweifeln; jeder Sachkenner weiß, daß QA hier *Gustav Gundlach* folgt, der in seinen berühmten Artikeln in StLGG ^{5}III (1929) diese Begriffe erstmals entwickelt und so die katholische Soziallehre um den Wahrheitsgehalt der *Marx*schen Gesellschaftskritik bereichert hat.

Gerd-Klaus Kaltenbrunner hat dem Bändchen ein Nachwort beigegeben, worin er eine Würdigung K.s versucht. In manchen Stücken dürfte es ihm gelungen sein, K. gerecht zu werden. Wenn er ihm aber „soziologische Dechiffrierung so intrikater Theologumena wie der Menschwerdung Christi und der Gnadenfrage" nachsagt (100), so belastet er K. gerade mit dem Fehler, den dieser glücklich vermieden hat (s. oben). – Ob man von katholischer Seite K. immer richtig behandelt hat, darf man bezweifeln. Ganz bestimmt war K. tief gläubig und seiner Kirche mit glühender Liebe zugetan, aber diese Liebe war verbunden mit einem ebenso glühenden Haß. Einem solchen Mann gerecht zu werden, ist nicht leicht. Die Beschuldigungen, die K. in dem Aufsatz „Das Vater-Bild in der Barocksoziologie", noch leidenschaftlicher in seinem Buch „Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht" (1962) und in seinem Beitrag „Katholische Aktion und Aktion der Katholiken" (1963) seiner Kirche entgegenschleuderte, übersteigen jedes Maß und sind zum Teil so unsinnig, daß, wer die Sachverhalte kennt, aber K. selbst nicht gekannt hat, sich schwertut, anzunehmen, daß K. an die Richtigkeit seiner Vorwürfe geglaubt hat. In Wirklichkeit war K. davon felsenfest überzeugt; an seiner Ehrlichkeit ist kein Zweifel möglich. Wer aber die Sachverhalte *nicht* kennt – und das dürfte der größte Teil seiner Leser sein –, läßt sich leicht von K.s glänzender Schreibweise hinreißen; so erliegen selbst kluge und urteilsfähige Menschen der Irreführung durch ihn. Mein von Kaltenbrunner auf Seite 95 zitiertes Urteil über das erstgenannte Buch: „Um des Verfassers selbst und um der irregeführten Leser willen möchte man dringend wünschen, das Buch wäre nie geschrieben worden", halte ich ungeachtet der persönlichen Freundschaft, die ich K. über den Tod hinaus bewahre, voll und ganz aufrecht. Auch vorliegendes Bändchen wird irreführen, und sei es auch nur insofern, als Kaltenbrunner bestimmt nicht der einzige bleiben wird, der Soziologismus auch dort hineinliest, wo K. diesem Fehler nicht erlegen ist.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Umschau

1. Fundamentaltheologie. Ekklesiologie. Religionsgeschichte

Bouillard, Henri, Logik des Glaubens (Quaestiones disputatae, 29). Deutsche Übers. v. *Dr. Walter Scheier*. 8° (136 S.) Freiburg–Basel–Wien 1966, Herder. 11.80 DM. – Wir haben seinerzeit (vgl. ThPh 41 [1966] 286 f.) auf die französische Ausgabe des vorliegenden Werkes hingewiesen. Die Herausgeber der Quaestiones disputatae erweisen dem deutschen Publikum einen wirklichen Dienst, wenn sie das Werk nun in einer (übrigens vorzüglichen) deutschen Übersetzung vorlegen. Gewiß, es gebricht uns zur Zeit nicht an Monographien zum Thema „Glaube" und den damit verknüpften Problemen. Aber B. bringt als Kenner der französischen „Spiritualität" eine Sicht der Dinge mit, die eine wesentliche Bereicherung der uns bewegenden Fragen bedeutet. Wir verweisen dafür auf unsere oben genannte Besprechung. Übrigens bietet die deutsche Übersetzung eine wesentlich gekürzte Fassung des Originals. Statt der früheren drei Teile bietet sie nur noch zwei Teile. Die Beiträge über den Glauben bei Kierkegaard, über die Dialektische Theologie wie auch über Bultmanns Entmythologisierung wurden ausgelassen, vermutlich weil es zu diesen Themen genügend deutsche Darstellungen gibt. Dafür ist im ersten Teil eine Studie über „Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie" (41–53) hinzugekommen. Hier ist das, was die (in Deutschland viel zu wenig ernst genommene) Immanenzapologetik als Eigenes in die Bemühung um die Lösung der fundamentaltheologischen Probleme beigebracht hat, in einer sauberen und kritischen Interpretation dargelegt.

H. Bacht, S. J.

Beumer, Johannes, S. J., La Tradition orale. Traduit de l'allemand par *P. Roche* et *P. Maraval* (Histoire des Dogmes, tome I: Les fondements de la foi, fasc. 4). 8° (237 S.) Paris 1967, du Cerf. – Lang ehe die Diskussion über „Schrift und Tradition" modern wurde, hat Verf. durch eine Reihe von weithin beachteten Beiträgen in dieser Zeitschrift diesem Problemkreis seine Aufmerksamkeit geschenkt. Es sei nur an die beiden Aufsätze über „Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation" und über „Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität" erinnert (Schol 16 [1941] 24–52; 25 [1950] 40–72). Als dann zumal durch den bekannten Artikel von J. R. Geiselmann in dem von M. Schmaus herausgegebenen Sammelband „Die mündliche Überlieferung" (München 1957) die innerkatholische Auseinandersetzung über die Deutung der tridentinischen Lehrentscheidung in Sachen Schrift und ungeschriebene Traditionen ausgelöst wurde, schaltete sich B. wiederholt durch seine kenntnisreichen und kritischen Einzeluntersuchungen zum Traditionsverständnis bei Bellarmin, Scheeben, Schell u. a. m. in diese Auseinandersetzungen ein. Die reife Frucht all dieser Vorstudien wurde der umfangreiche Beitrag zum Handbuch der Dogmengeschichte, der unter dem Titel „Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle" den 4. Faszikel des 1. Bandes bildet (Freiburg i. Br. 1962; vgl. Schol 38 [1963] 591 f.). Ein Jahr später hat B. in seinem Artikel „De statu actuali controversiae circa relationem inter traditionem et Scripturam" in dem von C. Balić herausgegebenen Band „De Scriptura et traditione" (Rom 1963) mit überlegener Sachkenntnis die durch das II. Vaticanum notwendig gewordene Umschreibung des heutigen „status quaestionis" geliefert. Das hier anzuzeigende Werk bietet die französische Übersetzung des eben genannten Faszikels des „Handbuches", erweitert durch ein Schlußkapitel, in welchem der Ertrag des Vaticanum II aufgewiesen wird. Die vorhergehenden Kapitel 1–5 sind der dogmengeschichtlichen Betrachtung der mündlichen Überlieferung gewidmet: Die Aussagen der Schrift, die Lehre der Väter, der Beitrag der scholastischen Theologie, Trient und die nachtridentinische Theologie.

Das 6. Kapitel enthält grundsätzliche Erwägungen zur heutigen Problemlage. Wer sich also künftig über die mannigfachen Fragen zumal auch dogmengeschichtlicher Art orientieren will, kann an diesem Werk nicht vorübergehen. Hier ist in stets sachlichen und mit reicher Einzelliteratur untermauerten Analysen all das zur Sprache gebracht, was die katholische Theologie im Lauf der Jahrhunderte aus innerem Impuls oder in Reaktion auf heterodoxe Fehldeutungen zum Thema „Tradition als Glaubensquelle" vorgetragen hat. Inwieweit die französische Übersetzung von P. Roche und P. Maraval den hier gültigen Ansprüchen gerecht geworden ist, können wir natürlich nicht beurteilen. Wenn wir ein Desiderat anmelden dürfen, dann dies, daß man den zu wünschenden weiteren Auflagen einige Indices beifügen möge. H. Bacht, S. J.

Holstein, Henri, Die Überlieferung in der Kirche. 8° (228 S.) Köln 1967, Bachem. 24.— DM. – Da die französische Originalausgabe unter dem Titel „La Tradition dans l'Eglise" (Paris 1960) bereits in der „Scholastik" besprochen worden ist (vgl. Schol 37 [1962] 277 f.), soll hier nur von der vorliegenden deutschen Übersetzung (besorgt von *Leonhard Fratz*) die Rede sein. Der Verlag glaubte, eine Erklärung vorausschicken zu müssen, und behauptet darin: „Was Holstein 1960 geschrieben hat, ist, soweit die Konstitution („Dei Verbum" des Zweiten Vatikanischen Konzils) zu den Fragen Stellung nimmt, vom Konzil bestätigt worden" (13). Das bedeutet kaum etwas anderes als eine Irreführung des Lesers; denn in Wirklichkeit hat das Konzil, wie es auch alle Kommentatoren hervorheben, die betreffenden Fragen bewußt offengelassen, und deshalb ist die Ansicht von H., die sich wesentlich mit der von J. R. Geiselmann deckt, zwar nicht verurteilt, aber auch nicht bestätigt worden. Etwas anderes kommt noch hinzu: Zwischen 1960 und 1967 sind Untersuchungen zum Traditionsproblem in einer solchen Fülle erschienen, daß es nicht zu verantworten ist, wenn eine Arbeit, die in ihrer Zeit als beachtenswerter Diskussionsbeitrag gewertet werden konnte, in einer Übersetzung herauskommt, die von all dem keine Kenntnis nimmt. Soweit ich sehe, findet sich an einer einzigen Stelle (217, Anm. 1) ein Werk aus dem Jahre 1962 hinzugefügt. In dieser Weise darf eine Übersetzung nicht vorangehen, wenn der Anschluß an die wissenschaftliche Forschung erhalten bleiben soll. Der Tadel, der hier ausgesprochen werden mußte, trifft indes nicht unmittelbar den Übersetzer, der die auf seinem Gebiet liegende Aufgabe nach besten Kräften erfüllt hat, sondern vielmehr den Verlag und letztlich den Verf. selber. J. Beumer, S. J.

Klees, Hans, Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 43). 8° (103 S.) Stuttgart o. J., Kohlhammer, 10.— DM. – Wie der Untertitel dieser Studie zeigt, geht es unmittelbar um einen „Vergleich zwischen griechischer und nichtgriechischer Mantik bei Herodot". Wenn der Gegensatz zwischen Hellenen und Barbaren ein Leitmotiv des Gesamtwerkes Herodots ist, dann ist es begreiflich, daß der „Vater der Geschichtsschreibung" auch seine Schilderung des religiösen Lebens und Brauchtums der mannigfachen Völker unter diesen Aspekt stellt. Da Herodot in diesem Zusammenhang immer wieder auf die jeweils geübten mantischen Praxen zu sprechen kommt, lag es nahe, in sorgsamer Einzelinterpretation deutlich zu machen, was er dabei als typisch „barbarisch" bzw. „hellenisch" empfand. Dieser Aufgabe hat sich Verf. mit großem Geschick und unter Beiziehung der gerade in den letzten Jahrzehnten sich mehrenden Fachliteratur unterzogen. Er hat damit nicht nur der Herodotforschung einen großen Dienst erwiesen, sondern auch für die vergleichende Religionswissenschaft und Exegese einen bedeutsamen Beitrag geliefert. Zumal das, was aus Herodot über die Auffassung der Ägypter und Babylonier von der Mantik zu erheben ist, muß den alttestamentlichen Exegeten wichtig sein, wenn auch K. selbst auf die hier sich aufdrängenden Verbindungen zum israelitischen Prophetismus nicht hinweist. Zwei besonders interessante Beispiele sollen hier erwähnt werden: Auf S. 38 f. berichtet K. von der Anfrage des Königs Hor-sâ-atef „bei seinem Vater [dem Gott] Amon von Napata: Soll ich meine Armee gehen lassen gegen die Länder von Chedi? und als der Gott antwortete: Lasse sie gehen, da ließ er sie gehen". Diesem Bericht bietet sich als

biblische Parallele an: 1 Sam 23,1–12, wo von Davids Kriegszug gegen Keila die Rede ist, ebenso 2 Sam 5,19–25, wo Davids Kriegszug gegen die Philister erzählt wird. Auf S. 44 bringt K. einen Bericht Herodots über die Babylonier: Als König Darius Babylon belagerte, rief einer aus der Stadt den Belagerern zu: „Ihr werdet die Stadt einnehmen, wenn die Maulesel Junge werfen" (d. h. niemals). Die sich anbietende biblische Parallele ist (?) 2 Sam 5,6, wo David bei der Belagerung Jerusalems die mysteriöse Spottrede von seiten der Jebusäer anhören muß: „Non ingredieris huc nisi abstuleris caecos et claudos, dicentes: Non ingredietur David huc." Daß diese Stelle den Exegeten seit langem Kopfzerbrechen macht, ist bekannt; vielleicht kann die Heranziehung dieser Herodotstelle etwas Licht bringen. – Was ergibt sich nun aus dem von K. angestellten Vergleich des Umgangs mit der Mantik bei Hellenen und Barbaren als typisch „barbarisch"? Es ist vor allem dies, daß man außerhalb des griechischen Raumes kein Bedenken hat, die Orakel zu „manipulieren" und die verschiedenen Orakelgötter einem „Experiment" zu unterwerfen (K. spricht von einer „Peira": 65 u. ö.). Ebenso erwarten die „Barbaren", daß die Götter im „Klartext" sprechen, und sie haben keine Bedenken, bei „Fehlleistungen" die Götter mit höhnischen Beschuldigungen zu überschütten. Bei den Griechen hingegen ist es eine mit Selbstverständlichkeit hingenommene Regel, daß die Orakel vieldeutig und darum einer Auslegung zu unterwerfen sind. Darum kann der Mensch die Fehlleistungen der Orakel nicht den Göttern anlasten, sondern muß sich selbst letzten Endes die Schuld zuschreiben, weil er das Gotteswort falsch ausgelegt hat. – Zum Literaturverzeichnis, das K. seinem Werk dankenswerterweise beigegeben hat, darf Rez. vielleicht auf seine Studie hinweisen, die zwar eine viel jüngere Periode der griechischen Geschichte behandelt, aber vielleicht doch im Kontext der von K. behandelten Thematik zu beachten wäre: „Religionsgeschichtliches zum Inspirationsproblem. Die Pythischen Dialoge Plutrarchs von Chäronea", in: Schol 17 (1942) 50–69.

H. Bacht, S. J.

2. Geschichte der Theologie

Bertsch, Ludwig, Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom. Eine materialkerygmatische Untersuchung (Trierer Theol. Studien, 17). 8° (XV u. 154 S.) Trier 1966, Paulinus. 22.— DM.– Die Studie steht im Rahmen jener Bemühungen um die Erneuerung der christlichen Glaubensverkündigung aus dem Geiste der alten Kirche, wie sie durch J. A. Jungmann und F. X. Arnold angeregt worden waren. Verf. war – auf Anregung von J. A. Jungmann und des Rez. – ausgezogen, um die frühchristliche „Osterpredigt" zu untersuchen, stellte aber bald fest, daß diese von dem Ganzen des Christusereignisses und seiner Verkündigung nicht losgelöst werden konnte. Es war ohne Zweifel ein glücklicher Griff, dies an einem so wichtigen Autor wie Hippolyt zu erweisen. B. mußte hier freilich zuerst zur literarischen Gestalt „Hippolyts" Stellung nehmen, die in den letzten Jahrzehnten so stark umstritten war (4–6; vgl. die vom Verf. öfter zit. Bibliographie zu dieser Kontroverse in PO 27, 271–272). Er hat eine kluge Entscheidung getroffen: er verlegt das Schwergewicht seiner Untersuchung auf die sicher echten Werke Hippolyts, dies um so leichter, als die Philosophoumena, die Chronik, die Ostertabelle und die Schrift peri tês tou pantos ousias – also die umstrittenen Schriften – wenig zu seinem Thema beitragen. – Die Untersuchung gliedert sich in zwei Teile: I. Das Geheimnis der Menschwerdung als Geheimnis der Erlösung (7–66); II. Kreuz, Höllenfahrt und Auferstehung Christi als Höhepunkt der Erlösung (67–148). Wenn hier von Menschwerdung die Rede ist, so geht es nicht bloß um Empfängnis und Geburt Christi, um Nazareth und Bethlehem, sondern um die ganze Sendung oder Geschichte Jesu von der Empfängnis in der Jungfrau bis zur Wiederkunft – und dies unter dem Motto der Erlösung. B. hat sich wohl manchmal mit Untersuchungen zu beschäftigen, die mehr in die Dogmengeschichte als in eine „materialkerygmatische" Studie gehören, wie etwa der Frage, was Hippolyt unter „Sohnwerdung" versteht (8–24). Aber gerade hier zeigt sich, wie Hippolyt noch nicht in Begriffen oder fachtheologischen Ausdrücken denkt oder redet, sondern noch

in aller Unmittelbarkeit und Fülle einer von der Bibel inspirierten Sprache. Die Kraft der hippolytischen Verkündigung liegt in eben dieser biblischen Sprechweise, die aber unter einem bestimmten scopus abgehört wird, auf Christus hin, und zwar so, daß die Bilder breit ausgewertet werden (vgl. z. B. „Fleisch Christi als Gewand des Logos" [31–34; 35 ff.]); auch so, daß eine ausgedehnte Typologie entfaltet und von der Allegorese reichlich Gebrauch gemacht wird. Verf. widmet diesem Verhältnis von Typologie und Allegorese einen sehr lesenswerten Abschnitt (51–56), der durch zwei andere ergänzt wird: Typologische Schriftdeutung als Theologie der „recapitulatio" (56–60) und: Die Geschichte vor Christus als Heilsgeschichte (60–66). In diesem Zusammenhang hätte man – mit Rücksicht auf manche Kontroversen in den letzten Jahren – einen kleinen Exkurs zu dem Begriff der „oikonomia" gewünscht. Eben diese oikonomia entfaltet sich in den verschiedenen Mysterien des Lebens Jesu, und faßt sie so zu einer Ganzheit zusammen, wie dann im II. Teil dargetan wird (67–139). B. arbeitet eine theologia crucis bei Hippolyt heraus, die ganz von dessen Eigenart geprägt ist (mit großem Reichtum an Bildern und Symbolen, mit ihrer eigenen Typologie). Beachtung verdienen in diesem Zusammenhang die Ausführungen über die Ekklesiologie (109–121). Bedeutsam ist aber vor allem, daß das Kreuzesgeschehen als Erlösungsgeschehen in seiner heilsgeschichtlichen Ganzheit aufgezeigt wird, in Einheit mit Höllenfahrt, Auferstehung und Wiederkunft. Alles ist reich mit Texten belegt, so daß das frühchristliche Genre dieser biblisch inspirierten Oikonomia-Theologie mit ihrer Mischung aus Typologie, Allegorese und Bildersprache gut erkennbar wird. Mit Recht sagt B., daß Hippolyt, von Irenäus und Justin herkommend, „ein Vertreter der kleinasiatischen-ephesinischen Theologie" sei, die auf Johannes zurückgeht (103, Anm. 226). In diesem reichen Abschnitt hätte der Dogmatiker gerne den so häufig gebrauchten Begriff „Erlösung", sprachlich und inhaltlich, zusammengefaßt und erläutert gesehen. Als Literaturhinweis wäre für „Kreuz" noch angebracht gewesen: *E. Dinkler,* Zur Geschichte des Kreuzessymbols, in: ZThK 48 (1951) 148–172; *ders.* in: Ntl. Studien für R. Bultmann (Berlin 1954) 110–129 (zur Idee: Kreuz als Tau; D. weist auf die jüdischen Quellen hin). – Mit einer „Zusammenfassung und Auswertung" (140–148) wird diese materialkerygmatische Studie abgeschlossen. Es geht dem Verf. vor allem um die Strukturelemente der heilsgeschichtlichen Verkündigung, die am „Material" sichtbar gemacht werden sollen. Ihre Quelle ist die Heilige Schrift, nicht als Mitteilung von „Wahrheiten" gesehen, sondern als Zeugnis vom Heilshandeln Gottes in Christus, das durch das Wort gedeutet wird. Inhaltlich ist diese Verkündigung durch zwei Dinge gekennzeichnet: 1. Sie ist zentriert um die Inkarnation des Logos als der ersten Tatsache des Heils. „Gerade bei der berechtigten Betonung des Pascha-Mysteriums im Rahmen der heilsgeschichtlichen Verkündigung heute ist der inkarnatorische Akzent in Hippolyts Entwurf eine notwendige Ergänzung" (147). 2. Sie ist eine Zusammenfassung des gesamten Christusgeheimnisses, mit starkem Einbau der Verbindung von AT und NT. Hier wird bei Hippolyt schon ein exegetisches Prinzip sichtbar: Christus als den scopus des AT in der Sicht des NT zu betrachten. Gewiß ist die Form der Hippolytischen Verkündigung und Exegese überholt (nur kurz erwähnt Verf. die Möglichkeit einer Erneuerung der typologischen Auslegung in der heutigen Verkündigung). Aber mit Recht sagt B.: „Christliche Verkündigung muß, um ihre Mitte Christus richtig zu sehen, die Offenbarung Gottes und seines Logos im Alten Testament als notwendigen Bestandteil ihrer Aussage sehen und weitergeben. Geschieht dies nicht, so ist die Botschaft von unserem Heil in Christus in der ‚Fülle der Zeit' verkürzt" (148). Auf diesen Erweis der Ganzheit christlicher Heilsverkündigung in der alten Kirche hatte Verf. es abgesehen. Er hat damit einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Verkündigung als Orientierung für unsere Zeit erbracht.

A. Grillmeier, S. J.

Tshibangu, Tharcisse, Théologie positive et Théologie spéculative. Position traditionelle et nouvelle problématique (Publications de l'Université Lovanium de Léopoldville, 14). Gr. 8° (XXXIX u. 405 S.) Louvain-Paris 1965, Publications Universitaires de Louvain. – Diese Löwener Dissertation hat sich ein sehr weites Ziel gesteckt: an Hand des bekannten Begriffspaares „Positive

und spekulative Theologie" zuerst die theoretische Entwicklung und Reflexion der Glaubenswissenschaft innerhalb der Scholastik und dann auch die moderne Problemstellung des Gedankenkomplexes darzulegen. Wenn der so gewonnene Überblick einigermaßen vollständig sein sollte, müßte ebenfalls die Zwischenzeit (vor allem das Erste Vatikanische Konzil mit den damit in Verbindung stehenden Theologen Franzelin, Kleutgen und Scheeben) zur Sprache kommen. Aber auch ohnedem ist der Stoff umfangreich, vielleicht zu groß, als daß sämtliche Einzelstadien ihr volles Recht erhalten können. – Der I. Teil behandelt die Scholastik; nach Aristoteles werden Alexander von Hales (38–47), Bonaventura (48–56), Albert der Große (57–66), Thomas von Aquin (67–96) und Roger Bacon (97–139) ausführlicher und die nachfolgenden Scholastiker mehr summarisch besprochen (140–212). Den Abschluß bildet hier mit Recht Melchior Cano (186–212). Leider geht der Verf. über die Differenzen in der frühen Thomistenschule etwas zu schnell hinweg. So werden z. B. Romanus de Roma, Johannes Quidort von Paris, Jakob von Metz nicht einmal dem Namen nach genannt, und auch die Franziskaner Walter von Brügge und Richard von Mediavilla finden keine Erwähnung. – Der II. Teil (213–387) widmet sich der modernen Problematik. Auch hier mußte eine Auswahl getroffen werden: G. Pouget, I. E. Mignot, M.-Th. Coconnier, A. Lemonnyer, A. Gardeil, E. Le Roy, M.-D. Chenu, L. Charlier, M. Labourdette, H. Bouillard, H. de Lubac, M.-J. Nicolas, G. Rabeau, B. Xiberta, C. Journet, A. Kolping, Y. Congar, R. Latourelle, G. Söhngen, A. Stolz, R. Gagnebet, A. Asveld, M. Dupuy, A. Comte, P. Bergson u. a. m. sind Gegenstand der eingehenderen Untersuchung. Hier würde wohl eine noch reichere Fülle von Namen, die z. B. aus dem deutschen Sprachbereich zur Verfügung gestanden hätten, eher verwirrend als klärend gewirkt haben. Jedenfalls sind die Hauptströmungen gut hervorgehoben, obschon gerade das Streben nach einer mehr religiös orientierten Theologie, das nur einen einzigen Vertreter (A. Stolz) aufweist, stärker berücksichtigt sein könnte. Die Schlußfolgerungen (389–392), die einer Anwendung des im modernen Sinne weit gefaßten Wissenschaftsbegriffes auf die Theologie das Wort reden, dürften allgemein Zustimmung finden, wie es ja auch erstaunlich ist, daß der junge kongolesische Gelehrte so verständnisvoll das ihm doch ferner liegende europäische Denken und dessen Darstellungsformen bewältigt hat. J. Beumer, S. J.

Müller-Goldkuhle, Peter, Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 10). Gr. 8° (XV u. 222 S.) Essen 1966, Ludgerus. 30.— DM. – In der vorliegenden Studie untersucht der Verf. die Eschatologie von der ausgehenden Spätscholastik bis zur Blütezeit der Neuscholastik, also in der Zeit von der Aufklärung bis etwa zum ersten Vatikanischen Konzil. Er beschränkt sich dabei einmal auf die katholische Eschatologie und zum anderen auf die Dogmatik des deutschsprachigen Raumes, „weil diese infolge der allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklung eine einheitliche und selbständige Größe innerhalb der Theologiegeschichte dieser Zeit darstellt" (5). Der Titel des Werkes ist also nicht ganz exakt und muß von diesen Einschränkungen her verstanden werden. – In der Einleitung ist das eschatologische Forschen unserer Zeit kurz umschrieben. Der erste Teil enthält die Eschatologie im Schatten der Aufklärung; im zweiten Teil ist die Eschatologie in der Dogmatik der katholischen Restauration entfaltet: Die semirationalistische Strömung – Die romantische Strömung – Die neuscholastische Strömung. In letzterer ist die Lehre M. J. Scheebens besonders beachtet, weil in ihr „bereits in dem Jahrzehnt vor dem Konzil Früchte der größten Reife im Geist der neuen Theologie entstanden" sind (179). Die neuscholastische Blütezeit selbst, welche nach dem ersten Vatikanischen Konzil war, ist nicht mehr behandelt. – Die Untersuchung führt zunächst in die verschiedenen Formen der Dogmatik in der genannten Zeitspanne im allgemeinen ein, wobei die verschiedenen Strömungen und Neuansätze aufscheinen. Die eschatologischen Gedanken der bedeutendsten Theologen dieser Zeit sind genannt und zum Teil ausführlich dargestellt. Daß es sich in der Zeit von der ausgehenden Spätscholastik bis zur Blütezeit der Neuscholastik in der Eschatologie um „eine Periode fruchtbarer Arbeit und Entwicklung" (217) handelt, ist wohl etwas zu positiv gesagt: dies gilt für die

theologischen Neuansätze aus dem Denken der Aufklärung (17–79), für die Eschatologie F. A. Staudenmeiers (148–157) und M. J. Scheebens (200–216), nicht aber für die ganze behandelte Zeitspanne schlechthin, denn einerseits ist es zu keiner durchgehenden Entfaltung der katholischen Eschatologie gekommen und anderseits sind die einzelnen guten Ausführungen in späterer Zeit nicht aufgenommen worden; außerdem sind manche originelle Erklärungen, so z. B. F. Oberthürs Auferstehungstheogie (76–78), nicht annehmbar. – Die Untersuchung ist wertvoll, da sie einen Einblick in die Entfaltung der katholischen Eschatologie in einer noch nicht sehr erschlossenen Zeitspanne der Geschichte der Theologie gibt. Dabei ist das Positive aufgezeigt, aber auch auf das Negative hingewiesen. Als der wesentliche Mangel der ganzen behandelten Zeitperiode wird mit Recht genannt, „daß man die theologische Tradition mißachtete, daß man in jeder neuen Entwicklungsphase immer erst dann mit dem aufbauenden Schaffen begann, nachdem alles Bisherige verdammt war. Von der alten Scholastik zur Aufklärung, von der Aufklärung zur Romantik, von Semirationalismus und Romantik bis zur neuen Scholastik, nirgends findet sich eine bewußt vollzogene positive Übernahme des Alten, meist sogar schroffe Ablehnung. Man glaubte immer von neuem, den Stein der Weisen gefunden zu haben und schränkte so den Blickwinkel bereits ein, noch bevor die eigentliche Suche begonnen hatte" (217). – Die vorliegende Untersuchung bestätigt für die Dogmatik im allgemeinen und zeigt für die Eschatologie im besonderen, was von der Theologie von der ausgehenden Spätscholastik bis zur Blütezeit der Neuscholastik bekannt ist: es gibt in der Auseinandersetzung mit den Zeitströmungen innerhalb der Dogmatik Neuansätze und gewisse Höhepunkte, nicht aber eine durchgehende Entfaltung.

R. Lachenschmid, S. J.

Zeeden, Walter Ernst, Das Zeitalter der Gegenreformation (Herder-Bücherei, 281). Kl. 8° (303 S.) Freiburg 1967, Herder. 3.95 DM. – Das Jahrhundert zwischen dem Augsburgischen und dem Westfälischen Frieden soll hier in einem Überblick als das Zeitalter der Glaubenskämpfe und der konfessionellen Bewegung und vor allem als die Zeit der Gegenreformation geschildert werden. Dabei sind aber die innerkirchlichen Vorgänge keinesfalls isoliert betrachtet und beurteilt, sondern in ihrer Verflechtung mit der allgemeineren politischen und sozialen Geschichte. Fünf große Abschnitte umspannen den gewaltigen Stoff: 1. Blick auf das Zeitalter (Europa im 16. und 17. Jahrhundert, Grundzüge der politischen und der kirchlichen Entwicklung: 21–31). 2. Calvin und die Anfänge des Calvinismus (Johannes Calvin, sein Leben und seine Wirksamkeit in Genf; Der Prophet und Erzieher; Glaubenswahrheit und Gottesverehrung, Calvins kämpferische Auseinandersetzung mit Häretikern, Katholiken und Lutheranern; Die Staatsgewalt im Dienste der Religion, Politische Bemühungen Calvins um die Ausbreitung des Protestantismus: 33–117). 3. Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu (Ignatius von Loyola, sein Lebensgang, Gründung des Jesuitenordens; Innere Gestaltung der Societas Jesu; Geschichtliche Wirksamkeit des Ignatius und des Jesuitenordens: 119–167). 4. Das Konzil von Trient und das nachtridentinische Papsttum; Dessen Stellung zu den großen Mächten und seine reformatorischen Bemühungen: 169–204). 5. Glaubenskämpfe und konfessionelle Bewegung, Ausbreitung und Entfaltung der Konfessionen im Zeichen des Staatskirchentums und der Religionskriege (Konfessionelle Konsolidierung seit der Mitte des 16. Jahrhunderts; Stil und Formen staatlicher Machtpolitik im Zeitalter der Glaubenskämpfe; Die anglikanische Kirche und das Luthertum; Der Calvinismus; Der Katholizismus: 205–287). – Es ist selbstverständlich, daß auf einem derart gedrängten Raum nur die Grundzüge dargeboten sein können. Besonders bedauern muß man das Fehlen eines Bildes von Martin Luther; denn, obschon sein Leben und seine Wirksamkeit vor dem Zeitalter der Gegenreformation liegen, bleibt diese doch auch weiterhin gerade durch das Luthertum bestimmt. Der Verf. gelangt bei den meisten Einzelheiten zu einem ausgewogenen Urteil, und nur gelegentlich möchte man diesem eine größere Prägnanz wünschen. So sagt er einmal: „Zwischen der schweizerischen und der deutschen Reformation stellte sich kein rechtes Einvernehmen ein" (26); bei Luther ist jedoch von Anfang an eine äußerst scharfe Opposition gegen Zwingli vorhanden. Die Bedeutung des

Jesuitenordens für die innere Erneuerung der Kirche wird mit den allerhöchsten Lobsprüchen gefeiert, und die kleineren katholischen Erneuerungsbewegungen kommen dabei etwas zu kurz; verdienen Suarez und Molina den Ehrentitel der „größten schöpferischen Gestalten", wie Z. sie nennt (164)? Der Humanismus und auch die Theologie des orthodoxen Luthertums könnten Anspruch auf eine eingehendere Würdigung erheben (vgl. zu dem letzten Thema: *Carl-Heinz Ratschow*, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung I [Gütersloh 1964]). Aber schließlich ist der gewonnene Überblick recht instruktiv, und die lebendige Darstellung befriedigt immer. J. Beumer, S. J.

3. Theologie der Heiligen Schrift

Zimmermann, Heinrich, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode. Gr. 8° (281 S.) Stuttgart 1967, Katholisches Bibelwerk. 24.80 DM. – Der Verf. legt hier ein Buch vor, das, erwachsen aus Seminarübungen, über die Forschungsweise in der heutigen neutestamentlichen Wissenschaft unterrichtet. Es soll vor allem eine Hilfe sein „für den Studenten der Theologie", wendet sich aber auch an alle diejenigen, „die sehen und vielleicht auch selbst lernen möchten, wie in der Exegese gearbeitet wird" (7). Zur Einführung (17–30) sucht Verf. Begriff und Notwendigkeit der hauptsächlichsten Forschungsmethoden (Textkritik, Literarkritik, Formgeschichte, Redaktionsgeschichte) in einem vorläufigen Überblick zu erläutern und dann die Bedeutung einer begriffsgeschichtlichen Untersuchung an einem praktisch durchgeführten Beispiel (dem Begriff κόσμος) darzulegen. Darauf werden in vier Kapiteln die eben genannten Methoden grundsätzlich und in „Übungen" behandelt. 1. Kap.: Die textkritische Methode (31–82). Nach einem Literaturausweis wird die Geschichte der Überlieferung des Textes und ihrer Erforschung (die sogenannten „Rezensionen", die aber neuestens sehr problematisch geworden sind) in einem kurzen Überblick geboten und dann die Handhabung der textkritischen Arbeit, die sich die möglichst große Annäherung an den Urtext zum Ziel setzt, nach den „Regeln" ihrer Arbeitsweise dargestellt; hier bietet Verf. auch eine praktisch gut brauchbare Zusammenstellung der Textzeugen für die nach Gruppen geordneten Schriften des Neuen Testamentes, und zwar gesondert die Zeugen des „neutralen" oder „ägyptischen" Textes, die des „westlichen" Textes, anschließend die kleine Gruppe des „cäsareensischen" Textes, und schließlich die Zeugen des „Koine"-Textes. Es folgen noch „Übungen" an Hand von Lesarten aus dem Kodex Vaticanus (B), des Kodex Sinaiticus (ℵ), des Kodex D (westl. Text), der Minuskel 614, des Papyrus Bodmer II (P^{66}). – Im zweiten Kap.: „Die literarische Methode" (83–127) steht wieder am Kopf die Anzeige der Literatur (Textausgaben, Hilfsmittel, einschlägige Abhandlungen). Es folgen Bemerkungen über die Stellung der Literarkritik zu den anderen Methoden, ihre Zielsetzung, insbesondere ihre Aufgabe als Quellenkritik, namentlich auf dem Gebiet der synoptischen Evangelien. Aus diesem Bereich sind dann auch die „Übungen" beigegeben: Berufung des Levi und Zöllnermahl (Mt 9,9–13 par.), Streitgespräch über die Ehescheidung (Mt 19,3–12 par.); Nachfolge-Worte (Mt 8,18–22 par.); Das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30–32) und das Doppelgleichnis vom Senfkorn und Sauerteig (Mt 13,31–33 par.). – Das dritte Kap. befaßt sich mit der „Formgeschichtlichen Methode" (128–213). Nach der in Frage kommenden wichtigen Literatur folgt ein Überblick über die Geschichte der Methode (ihre ersten Ansätze, ihren Ausbau vor allem durch Dibelius und Bultmann), auch über kritische Stellungnahmen (E. Schick, K. Stendahl, H. Riesenfeld, B. Gerhardsson); das Kernstück bildet dann die Darstellung der Methode in ihren Ergebnissen: 1. Die „Gattungen" (Evangelien, Acta, Briefe, Apokalypse); 2. Die „Formen" (in den Evangelien die verschiedenen Formen in der Worttradition und in der Geschichtstradition; in den Briefen das liturgische Traditionsgut und das paränetische Traditionsgut); 3. Die „Formeln" (Homologie, Glaubensformel, Doxologie). Dieses Traditionsgut in seinen verschiedenen größeren oder kleineren Ausformungen hat einen „Sitz im Leben" (172–175) und ist auch unter veränderten Bedingungen Wandlungen unterworfen (175-176). Die „Übungen" zu diesem Kapitel befassen sich mit der Berufung des Levi und dem Zöllnermahl (Mk 2,13–17), mit dem Gleichnispaar

vom Leuchter und Maß (Mk 4,21–25), mit einem urchristlichen Bekenntnis (Röm 1,3–4) und einem urchristlichen Hymnus (1 Tim 3,16). – Das vierte Kap.: „Die Redaktionsgeschichtliche Methode" (214–257) bringt den neuesten Ausläufer der methodischen Forschung. Sie stellt, besonders in der Evangelienforschung, eine notwendige Ergänzung zur formgeschichtlichen Betrachtung dar, in der die Arbeit der einzelnen Evangelisten zu wenig berücksichtigt und gewürdigt worden war. Verf. berichtet, nach einem Verzeichnis der Literatur, über die bisher hier geleistete Arbeit und gibt dann ein gutes Verzeichnis der Gesichtspunkte, unter denen diese Methode die redaktionelle Leistung der Evangelisten zu erfassen und damit ihre literarische und theologische Eigenart zu bestimmen sucht. Zur „Übung" sind beigegeben: Das Streitgespräch über die Ehescheidung (Mt 19,3–12); die Heilung eines Aussätzigen (Lk 5,12–16); die Sammelberichte der Apostelgeschichte (Apg 2,41–47; 4,32–35; 5,11–16). – Es braucht nach dem gegebenen Überblick über den Inhalt des Buches kaum noch eigens betont zu werden, wie nützlich und willkommen diese von kundiger Hand gebotene gründliche Einführung in die wissenschaftliche Arbeitsweise der modernen Exegese allen denen sein wird, die sich intensiver mit der Hl. Schrift des Neuen Testamentes beschäftigen wollen. K. Wennemer, S. J.

Springhetti, Aemilius, S. J., Introductio historico-grammatica in graecitatem Novi Testamenti. 8° (277 S.) Romae 1966, Univ. Greg. 3.500 L. – Wenn man der von E. Springhetti, S. J., vorgelegten Bibelgriechischen Grammatik gerecht werden will, ist es wichtig, ihren Zweck im Auge zu behalten. Sie ist, wie der Verf. selber schreibt (Einl., S. 5): „scholae fructus scholaeque destinata". Man wird in ihr also keine erschöpfende Auskunft über Einzelfragen erwarten dürfen, wie sie für den deutschen und angelsächsischen Sprachraum etwa die Grammatik von Blass-Debrunner bietet. Solche vollständigeren Grammatiken sind vielmehr vom Verf. benutzt worden, um in der gebotenen Auswahl den Leser an die wichtigsten Phänomene des Bibelgriechischen heranzuführen. Am ehesten läßt sich das vorgelegte Buch mit der „Graecitas Biblica" von *M. Zerwick, S. J.*, vergleichen, die bei der Behandlung mancher Einzelfragen oder sogar ganzer Abschnitte Pate gestanden hat und auf die sich der Verf. ausdrücklich von der Einleitung an beruft. Originell ist bei S. das Vorgehen, von der Geschichte der Erforschung des Bibelgriechischen als sprachgeschichtlich eigenständigen Phänomens her in die verschiedenen Eigentümlichkeiten des Bibelgriechischen einzuführen. Auf diesen historischen Teil, der notwendigerweise stark schematisch vorangehen muß, folgt der eigentlich grammatische, in dem auf historische Darlegung im allgemeinen verzichtet wird. Vielleicht darf hier schon angemerkt werden, daß dabei in der Methode nicht so säuberlich hätte getrennt werden sollen. Viele der im zweiten Teil mehr oder weniger lexikalisch aneinandergereihten Phänomene hätten leichter und mit pädagogischem Gewinn in eine sachliche, und d. h. hier historische Beziehung gesetzt werden können. Vor allem die Beziehungen zur semitischen Sprachwelt, auf die im ersten Teil mit Recht hingewiesen wird, kommen im zweiten Teil zu kurz und hätten das Verständnis manchmal erleichtern können. – Einiges zum Aufbau des Buches im einzelnen: Vorauf geht eine kurze Übersicht über die bibelgriechischen Arbeitsinstrumente. (Der deutsche Leser hätte sich unter den Konkordanzen wohl noch einen Hinweis auf die schon wegen ihres Preises empfehlenswerte Konkordanz von *Schmoller* gewünscht. Bei einigen Werken hätten neuere Auflagen zitiert werden können.) – Der historische Teil beginnt mit der Feststellung und dem durch zahlreiche Beweise erhärteten Erweis einer Tatsache, die zunächst selbstverständlich erscheinen mag, auf die aber gerade an kath. Lehranstalten bei der ersten Heranführung ans Neue Testament immer wieder hingewiesen werden muß, daß nämlich die lateinische Bibelübersetzung der Vulgata mit zahlreichen Schwächen und Ungenauigkeiten behaftet ist. Wer sich diese Tatsache nicht, wie es hier geschieht, einmal handgreiflich vor Augen geführt hat, wird allzu oft in Versuchung sein, vorschnell vom lateinischen Text aus zu urteilen. Röm 5, 12: „in quo omnes peccaverunt" (so zu lesen statt „4,12", S. 18) ist hier nur ein Beispiel unter vielen und zeigt, zu welchen theologiegeschichtlichen Konsequenzen der für sich allein zur Basis der Interpretation genommene lateinische Text führen kann. Am Ende des historischen Teiles steht

der Versuch einer Bestimmung und Abgrenzung des Bibelgriechischen, in der mit Recht nach den einzelnen Büchern oder Buchgruppen des N. T. differenziert wird. (Auf gelegentliche literarkritische Urteile über die Verfasserschaft einzelner Bücher hätte dabei ruhig verzichtet werden können.) Die Übersicht über die wichtigsten im N. T. vorkommenden Semitismen wird etwas erschwert durch die sich nicht genügend voneinander abhebenden Titel (im Inhaltsverzeichnis verbessert): „I Semitismi... locutionis. II Locutiones... semiticae. III Semitismi elocutionis...", auch wenn das Gemeinte jeweils durch einen zweiten Ausdruck verdeutlicht wird. – Der grammatische Teil beginnt mit einer lexikalischen Übersicht über den neutestamentlichen Wortschatz. Die dabei angeführten Tabellen aus *R. Morgenthaler,* Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes, vermitteln dabei eine erste Übersicht über die Eigentümlichkeiten der einzelnen neutestamentlichen Autoren, auch wenn die Fülle der statistischen Fakten nicht immer genügend ausgewertet wird (vgl. etwa S. 111 f.). Es folgen die charakteristischen Merkmale der bibelgriechischen Orthographie, Phonetik und Morphologie – in der gegebenen Ausführlichkeit durchaus ein Gewinn. Gelegentlich wird hier die Entwicklung bis ins heutige Neugriechisch hinein verfolgt, was mancher interessierte Leser begrüßen wird. – Es folgt die Syntax, beginnend mit den „Fällen und Präpositionen". Bei den letzteren macht sich m. E. die Zusammenstellung aus verschiedenen Lehrbüchern etwas störend bemerkbar. So etwa im Falle der Präposition ἀπό, bei der (n. 107) unvermittelt ein Beispiel mit παρά auftaucht (Lk 1, 45; verständlich aus dem Zusammenhang bei *Zerwick,* a. a. O., der n. 90 ἀπό, ὑπό und παρά zusammen behandelt). Von dem bei Mk-Lk-Apg noch vorhandenen Richtungssinn bei den gegebenen Beispielen für εἰς wird sich mancher Leser mit dem Rez. nicht ganz haben überzeugen lassen (n. 110). Die Gruppierung (nach Zorell) bei ἐν in Kategorien von Beziehungsworten erscheint etwas unglücklich und kompliziert. Eine Deutung der Präposition selbst, vor allem unter Berücksichtigung der Parallelen zum Hebräischen (instrumentaler, „soziativer" Gebrauch usw.) wäre wohl vorzuziehen gewesen. Κατά mit Akk. statt gen. subj. oder poss. (n. 113) wird zweimal behandelt (vgl. n. 102 e). Ein Verweis hätte u. U. genügt, wie auch in anderen Fällen. Das anschließende Kap. trägt die Überschrift: „De Coniunctionibus". „De Coniunctionibus et Particulis" wäre vielleicht genauer gewesen, denn tatsächlich ist auch von letzteren die Rede, wie etwa im Falle der Negationspartikel οὐ (n. 124) oder zahlreicher Bedeutungen der Partikel ὡς (n. 126). – Das Kap. „De Articulo, Adiectivo et Pronomine" hätte mit einem Hinweis auf den vokativen Gebrauch des Artikels beginnen können. Umgekehrt finden sich in dem Schlußabschnitt über die Numeralien einige Überschneidungen mit anderen Abschnitten des Buches, auf die man sich einen Verweis gewünscht hätte (so auf n. 55: Kardinal- für Ordinalzahlen, und n. 92 e: Wiederholung des Zahlworts zur Angabe des distributiven Gebrauchs: δύο δύο). – Die Behandlung des Verbs ist relativ geschlossen und wendet sich auch stärker als die übrigen Abschnitte an das Verständnis des Lesers. Gelegentliche Überschneidungen ergeben sich dadurch, daß vorher schon die Konjunktionen behandelt worden waren. Der betreffende frühere Abschnitt hätte also kürzer behandelt werden können. In der Darstellung der Tempora hat die Zusammenfassung nach Temporalstämmen, wie man sie sonst meist in den Grammatiken findet, vorgängig zu der Behandlung der einzelnen Tempora Vorteile. Überflüssige Wiederholungen werden so erspart und dem Leser das Verständnis erleichtert. Die bei S. gegebenen Notizen über die Temporalstämme sind etwas karg. – Das Buch wird vorgelegt in einem durchaus ansprechenden und sicheren lateinischen Stil. Die Verwendung der lateinischen Sprache wird freilich die Verwendung des Buches über den romanischen Sprachraum hinaus stark einschränken. Ein kritisches Wort muß zur Drucklegung gesagt werden. Die im zweiten Teil („Syntax") innerhalb des Buches gegebenen Nummernverweise sind großenteils korrekturbedürftig. Offenbar ist hier eine nachträglich vorgenommene Änderung nicht oder nur unvollkommen berücksichtigt worden. Auch die Schriftzitate, die der Leser nachschlägt, führen nicht immer an die richtige Stelle (vgl. z. B. neben Röm 5, 12, S. 18: Röm 6, 10 – wie es heißen muß – statt 6, 20, S. 148; Lk 2, 25 und 4, 18 vermutlich statt 7, 25; 7, 40, S. 163; Hebr 3, 7s statt 3, 8, S. 173 usw.). Die lateinischen Druckfehler

halten sich in erträglichen Grenzen (sinnstörende fielen uns auf: S. 83, 8. Z. v. u.: lies „perfecti" statt „perfecto", S. 102: lies „pellem detrahere – verberare" statt umgekehrt, und S. 192: lies „oppositionem" statt „appositionem"). Griechische, vor allem in der Zeichensetzung, finden sich dagegen im grammatischen Teil fast auf jeder Seite. Noch ärger ist der Setzer mit den aus dem Hebräischen zitierten Wörtern verfahren (vgl. vor allem S. 64 ff. und 84, wo außerdem, wie S. 90, die Umschrift korrekturbedürftig ist). Gerade in einem Lehrbuch hätte man sich hier größere Korrektheit gewünscht. J. Beutler, S. J.

Metzger, Bruce M., Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die neutestamentliche Textkritik. Übertr. aus d. Engl. v. *Wolfram Lohse*. Gr. 8° (VIII u. 272 S.; 16 S. Kunstdrucktafeln) Stuttgart 1966, Kohlhammer. 27.— DM. – Es ist ein Gewinn, daß die Einführung in die neutestamentliche (ntl.) Textkritik, die der Verf. 1964 in England hatte erscheinen lassen, nun auch in deutscher Sprache zugängig ist. (Vgl. Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration* [Oxford 1964]). Der englischen Fassung war bereits eine Reihe von Artikeln des Verf.s zu Fragen der Geschichte der ntl. Textkritik vorausgegangen, die er teilweise in seinem Buch *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism* (Leiden 1963) veröffentlicht hatte. Daneben gehört der Verf. als einer der führenden Experten der gegenwärtigen ntl. Textkritik zu den vier Herausgebern des *„The Greek New Testament"*, das im Auftrag von fünf protestantischen Bibelgesellschaften 1966 erschien und zu ausgewählten Stellen des ntl. Textes die z. Zt. umfangreichste Dokumentation und das ausgewogenste Urteil bietet. – Wie von den Vorarbeiten des Verf.s her nahelag, führt er an die heutigen Fragen der Textkritik vor allem durch Untersuchungen zur Geschichte der Disziplin heran. Zuvor werden jedoch in einem 1. Teil zunächst einmal „Materialien" der ntl. Textkritik vorgestellt: Elemente antiker Schreibkunst, die dem Studenten nicht nur von sachlichem Interesse für die Textkritik, sondern auch von kulturgeschichtlichem Interesse sein werden – und dann speziell die Elemente, die bei der Beurteilung und Datierung eines ntl. Manuskripts von Nutzen und Interesse sein können, wie Kapiteleinteilungen, Überschriften, Neumen usw. „Materialien" im eminenten Sinne sind dann natürlich die wichtigsten ntl. Textzeugen, Papyri wie Codices, selbst, mitsamt ihren Übersetzungen und den Zitaten in den Vätern der alten Kirche. Schon in diesem 1. Teil fällt die umfangreiche und zuverlässige Information auf, die durch wertvolle Literaturhinweise, auch (zu Vergleichszwecken) aus der profanwissenschaftlichen Textkritik, bereichert wird. (Eine kleine Unstimmigkeit fiel auf S. 40 auf: reicht die Lesbarkeit von P^{66} im zweiten Abschnitt nur bis Joh. 14,15 oder, wie die Übersicht S. 256 und die Synopse von K. Aland angibt, bis 14,26? – Bei der Familie Ferrar muß es S. 61 statt „364" natürlich „346" heißen.) – Der 2. Teil setzt historisch bei dem Erscheinen der ersten Druckausgaben des Neuen Testaments ein und zeigt die Fortschritte und Wechselfälle der Textkritik am Beispiel repräsentativer Ausgaben. Ein beachtliches Material ist hier verarbeitet. Trotzdem wirkt die Darstellung durchaus fesselnd und persönlich, zumal wenn ein Herausgeber dabei ertappt wird, mit Dogmatismus und vorgefaßten Meinungen an seinen Text herangegangen zu sein. Leider findet sich die Vier-Evangelien-Synopse von K. Aland mit ihrem bemerkenswerten Apparat wegen ihres Erscheinens 1964 nur in einer Fußnote (90, Anm. 10) erwähnt. Auch die Überarbeitung und Überprüfung des Neuen Testaments von Merk durch C. M. Martini S. J. in der 9. Aufl. von 1964 wird in der deutschen Ausgabe (144) nur nachgetragen, ohne daß an dem Gesamturteil über diese Druckausgabe etwas geändert würde. – Der 3. Teil, der die „Anwendung der Textkritik auf den ntl. Text" bietet, greift seinerseits noch einmal historisch zurück auf die „Ursprünge der Textkritik als wissenschaftlicher Disziplin" (was vielleicht etwas ermüdend wirkt), um dann an Hand der wichtigsten modernen Forscher auf dem Gebiet der Textkritik die verschiedenen Arbeitsmethoden und zu berücksichtigenden Gesichtspunkte darzustellen. Die Prinzipien von Westcott und Hort nehmen dabei eine verdiente Schlüsselstellung ein. Es folgt eine Übersicht über die verschiedenen möglichen „Fehlerquellen in der ntl. Textüberlieferung". Auch hier ist die Darstellung

ebenso interessant wie vollständig. Allenfalls hätte man sich noch einen Hinweis auf die individuelle Abschreibeweise antiker Schreiber nach Sinnblöcken, Wörtern, Silben oder Buchstaben gewünscht, wie sie bei verschiedenen antiken Manuskripten unterschiedlich zu Tage tritt. Eine Zusammenfassung der textkritischen Prinzipien und eine gutgetroffene Auswahl von Beispielen der Beurteilung von Varianten runden die Darstellung ab. – Die deutsche Ausgabe ist mit Sorgfalt vorbereitet, an die deutsche Zitationsweise angepaßt und mit gelegentlichen Literaturnachträgen versehen worden. (Die Wiedergabe von „Internal Evidence" durch „gefühlsmäßige Entscheidung" [130 f.] hat der Übers. wohl selbst als nicht ganz befriedigend empfunden und darum durch den englischen Ausdruck Horts verdeutlicht.) Druckfehler begegnen äußerst selten. (Allenfalls in Fremdwörtern: S. 34, Anm. 3 „Laodizea"; S. 42 „Nineve"; S. 58 „Sangallensis"; S. 63 „Bodleiana"; S. 86, Anm. 2 „Wikgren"; S. 228 fehlt ein Wort). Die beigegebenen sechzehn Fototafeln erlauben dem Studenten, sich auch ohne Museumsbesuch einen Überblick über die verschiedenen Arten von ntl. Manuskripten zu verschaffen. Alles in allem bringt die „Einführung" von M. alle Voraussetzungen mit, um auch in Deutschland mit einem größeren Leserkreis rechnen zu können. J. Beutler, S. J.

Russel, D. S., The Method & Message of Jewish Apocalyptic 200 BC – AD 100. 8° (464 S.) Philadelphia 1964, Westminster Press. 7.50 $. – Zur Kennzeichnung des Werkes geben wir zunächst eine Inhaltsangabe: Kap. I (15–35) behandelt die Umwelt der Apokalypsen: sie sind eng mit der jüdischen Geschichte verbunden (von etwa 200 v. bis 100 n. Chr.), also mit den Kämpfen gegen den Hellenismus (Makkabäer, Chassidim) und Rom. Erst im 2. Jh. n. Chr., als sie von den Christen übernommen wurden, stießen sie bei den Rabbinen auf Ablehnung. – Kap. II (36–69) bietet eine Übersicht über die Apokalypsenliteratur (unter Berücksichtigung auch von Qumran). – Kap. III (73–103) steht unter dem Thema „Prophetie und Apokalypse". Seit der Festlegung des Prophetenkanons und mit Beginn der Schriftgelehrsamkeit traten die Apokalypsen sozusagen an die Stelle der Prophetie (vgl. 4 Esra 14). – Kap. IV (104–139) kommt Verf. auf die besondere Eigenart der Apokalyptik zu sprechen: in oft phantastischer Bildersprache werden Offenbarungen berühmter Männer tradiert. Die Pseudonymität fußt 1. auf der ‚corporate personality', 2. auf einer Vergegenwärtigung der Vergangenheit und 3. auf der Bedeutsamkeit des „Namens". – Kap. V (140–157; vgl. dazu auch Append. II: 396–405) bietet eine aufschlußreiche Zusammenstellung der Bedeutungen von „Herz, Leber, Seele, Geist usw.", wie sie sich in den Apokalypsen nachweisen lassen. – Kap. VI ist dem Thema „Inspiration" gewidmet (158–177). Sie vollzieht sich in Gesichten und Träumen, deren Echtheit nicht immer in Zweifel gezogen werden braucht. Vorbereitet wird sie häufig durch die Praxis des Fastens. – Kap. VII (178–202): hier erläutert Verf. das Anliegen der Apokalypsen: sie befassen sich vor allem mit den noch unerfüllten Weissagungen der Propheten (so knüpft Dan beispielsweise an Is und Ez an). Enthüllungen ihres Sinnes werden als Zeichen gewertet, daß das Ende nahegekommen ist. Zuweilen war es üblich, den ursprünglichen Sinn der prophetischen Aussagen auch zeitgeschichtlich zu interpretieren (z. B. im Hinblick auf die Parther oder auf Rom). – Kap. VIII (205–234) setzt sich sodann mit dem Geschichtsverständnis der Apokalypsen auseinander. Eigentümlich scheint ihnen eine besondere Vorliebe für chronologische Betrachtungsweise zu sein. Während aber im babylonischen Kulturraum die Geschichte zyklisch in Weltzeitaltern von je 36000 Jahren vorgestellt wurde, ist in der Apokalyptik die Anschauung vom Einen Gott und Weltenherrn vorherrschend, der die einzelnen Perioden der Heilsgeschichte bestimmt und lenkt, und zwar zuweilen auch durch das Eingreifen der Engelwelt. – Diesem letztgenannten Thema, den Aussagen der Angelologie in der Apokalyptik, wendet sich Verf. in Kap. IX. (235–262) zu. – In Kap. X (263–284) referiert er dann über die eschatologischen Naherwartungen, wie sie für die apokalyptischen Schriften, in Weiterentwicklung der prophetischen Verkündigung, besonders typisch waren. – Thema des XI. Kap. (285–303) bildet „Das Messiasreich" (der Ausdruck „Reich Gottes" kommt nicht vor). Es erscheint als Krönung der nationalen Geschichte, zugleich aber auch zeitlich begrenzt. – Kap.

XII (304–323) untersucht die apokalyptische Messiasidee. R. betont das Zurücktreten des nationalen Charakters des Messianismus in der nachexilischen Epoche. Mit Bezug auf Qumran wird ausgeführt, daß hier die Erwartung eines „gesalbten" (rechtmäßigen) Hohen-Priesters und eines Fürsten im Vordergrund stand. – Kap. XIII (324–352) behandelt schließlich die schwierige Frage einer Deutung des Ausdrucks „Menschensohn". Dan 7 scheine nicht der Messias gemeint zu sein, sondern „ein gerechter Rest", der allerdings unter Führung eines Hauptes gedacht wird. 1 Henoch enthalte die Motive der Erwählung, der Präexistenz und der Richtervollmacht über Erde und Himmel und über die Engelwelt, 4 Esra auch den Hinweis auf die Transzendenz. Verf. unterstreicht, daß die Jünger den Ausdruck „Menschensohn" nicht als Hinweis auf den Messias oder den leidenden Gottesknecht verstehen konnten. Eine Ableitung von „Urmensch" erscheint ihm jedoch fraglich. – Das Schlußkapitel (353–390) befaßt sich noch mit den Vorstellungen der Apokalypsen vom Leben nach dem Tode: die Seelen werden in bewußter Gottesgemeinschaft und schon geschieden vom Bösen gedacht; sehr auseinander gehen dann allerdings die Ansichten bei der Frage einer Auferstehung der Gerechten, in der Vorstellung Gottes und des Messias als Richter und der Art des Gerichts. – Das Werk ist eine ausgezeichnete Gesamtdarstellung dieser uns so fremden, vielfältigen, manchmal bizarren Welt, die aber doch für ihre Zeit „schöpferisch war und ein wertvoller Beitrag zur Religion des Judentums ist"; wie im Gesetz und bei den Propheten werden von den Apokalypsen Wahrheit, Liebe, Geduld und soziale Gerechtigkeit gelehrt; sie sinnen nach über den Ursprung des Bösen und die Leiden der Gerechten und sind an der Beobachtung der Tora ebenso interessiert wie die Pharisäer (100–103). In dunkelsten Zeiten haben sie die Hoffnung auf Gott hochgehalten, der Israel beschützt, und der die wirre Weltgeschichte lenkt und in aller Ungerechtigkeit der Menschen der Gerechte bleibt. Die Apokalypsen haben zwar nicht die Höhe der großen Propheten, aber etwas von deren Geist ist auf sie übergegangen. Nicht so rational wie die Rabbinen, ringen auch sie um die Idee der Gerechtigkeit. R. versteht es, ihre Mannigfaltigkeit aufzuweisen (unser Überblick konnte davon nur einen geringen Eindruck vermitteln); er ist mit Recht vorsichtig in der Annahme fremder Einflüsse und mit allzu schematisierender Darstellung. So werden die Apokalypsen vorgestellt als Zeugnisse des damaligen Reichtums des jüdischen Geisteslebens. S. 406–439 bietet Verf. noch eine Bibliographie von über 700 Titeln.

F. W. Koester, S. J.

Higgins, A. J. B., Jesus and the Son of Man. Gr. 8° (223 S.) Philadelphia 1964, Fortress Press. 4.25 $. – In der Einleitung bietet Verf. zunächst eine Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Menschensohn" sowie eine Zusammenfassung der einzelnen auseinandergehenden neueren Erklärungen. Dann untersucht er der Reihe nach unter drei Gesichtspunkten (Erdenwirken, Leiden, Kommen in Herrlichkeit) die einschlägigen Textstellen: zunächst bei Mk (26–75), hierauf bei Lk (76–96), Mt (97–118), in der Logienquelle Q (119–142), in der Apg, in den Briefen, in der Apk (143–152) und im Jo-Ev. (153–184). Die Seiten 143–184 erschienen inzwischen auch in deutscher Übertragung (Menschensohn-Studien [Stuttgart 1965]). Einen Forschungsbericht gab H. schon im Jahre 1959 in: New Test. Essays in mem. *T. W. Manson* (Manchester) 121 ff. – Verf. kommt zu folgenden Einzelergebnissen: Bei den drei Leidensweissagungen handele es sich, namentlich in ihren Einzelheiten, wohl um Gemeindebildungen (30–36). – Mk 10,45 (ursprünglich wohl ohne „Menschensohn": *„Ich* werde mein Leben geben als Lösegeld für die vielen") sei als echt anzunehmen. Desgleichen die Antwort Jesu an den Hohenpriester (Mk 14,62: „ja, mehr als Messias: Menschensohn" [62–74]). – Lk 12,8: „Wer mich bekennt..." (aus Q) erscheine der Menschensohn als Zeuge und Fürsprecher (par. Mk 8,38, 57–62) und somit als von Jesus unterschieden. – Zu Lk 17,24.26 (das plötzliche Erscheinen des Menschensohnes): *„die* Tage" sind abgeleitet aus *„dem* Tag des Menschensohnes" (82–91). – Mt, der am meisten redigiert hat, spricht in der (von ihm geformten) Erklärung des Sämanngleichnisses sogar vom „Reich des Menschensohnes" (13,37 [104 f.]). – Aus Q hat außer Lk 12,8 und 17,24.26 noch Lk 11,30 (vom Jonaszeichen) als echt zu gelten (133–140). Die Stelle zeichnet Jesus als den kommenden Richter. – Für Paulus ist Jesus „der Eine Mensch" (1 Kor 15,45 ff.;

Röm 5,12 ff.; Phil 2,5-11); ähnlich Hebr 2,6; anders Apk 1,13; 14,14. – Das Jo-Ev. erwähnt seine Präexistenz (3,13); als Menschensohn ist er das „Himmelsbrot" (6,27.53); er wird am Kreuz und durch den Vater „erhöht" werden und erscheint als Richter (5,27; 6,27.53). – Ausgangspunkt für die Entwicklung der Menschensohnidee bilden nach H. und den meisten übrigen Forschern (gegen *E. Schweizer*) die Sprüche von der zukünftigen Tätigkeit des Menschensohnes, zunächst als Fürsprecher, dann als Richter. Entscheidend wurde sodann das Auferstehungsereignis: die gläubige Gemeinde übertrug von nun an den Menschensohntitel auf die Berichte vom Erdenwirken und Leiden des Herrn (74 f. [190 ff.]). Gegen eine Ableitung der Menschensohnidee aus Dan 7 spreche das Kollektivum „Volk der Heiligen" (*T. W. Mansons* Vorschlag „Jesus zusammen mit den Jüngern – dann allein" wird von H. abgelehnt). 1 Henoch 37–71 sei vielleicht christlich (Milik). „Immerhin können solche Ideen damals in jüdischen Kreisen vorhanden gewesen sein" (197 ff.). Sehr wertvoll ist der Hinweis des Verf.s, Jesus habe die Menschensohnidee angewandt (adapted), um damit zum Ausdruck zu bringen, daß er der „Sohn Gottes" sei, der er zu sein glaubte („Abba"!), und daß er, einmal wiedereingesetzt in seine himmlische Stellung, ein Fürsprecher- und Richteramt ausüben werde (202). Daß die Fürsprache des Sohnes beim Vater ein besonderes Gewicht habe, mußte ohne weiteres verstanden werden, aber es entsteht dann die Frage: Warum übernahm Jesus den Titel „Menschensohn", der nur innerhalb eines kleinen Kreises geläufig war, der in Dan 7, 14.27 einen kollektiven und hochpolitischen Sinn hat (vgl. 2,44: „er wird all jene Reiche zerschmettern"), wo er doch den Titel „Messias"-König für sich zurückwies (Mk 8, 30.33)? Die Beanspruchung beider Titel war unter der Besatzungsmacht mit Gefahren verbunden und mit der religiösen Sendung Jesu schwer zu vereinbaren. Daher konnte die Gemeinde wohl erst nach seinem Tod und seiner Auferweckung, als alle Reichsträume endgültig beseitigt waren, im Laufe einer allmählichen Entwicklung und unter der Belehrung des Heiligen Geistes, alle diese Titel auf ihn anwenden: nämlich den Titel „Gottessohn" (ursprünglich König als „Schützling"; vgl. Ps 2; 110), „Messias" und „Menschensohn". Letzterer erhielt nun individuelle Bedeutung und war in seiner von der Person Jesu her – wie sie die Jünger erlebt hatten – inhaltlich umgeprägten, gereinigten und sublimierten Form geeignet, vor allem die Größe des Herrn auszudrücken, „die alle Kategorien sprengt" (Taylor). Daraus würde aber folgen, daß es sich vermutlich auch bei Mk 14,62 bereits um eine Glaubensaussage handelt. Echt ist nach *Kurt Schubert*: Das Verhör Jesu vor dem Hohen Rat (Bibel u. zeitgemäßer Glaube II [Wien 1967] 97–130, bes. 118 f.); vgl. auch: Bibel-Liturgie 38 [1964] 376 f.; Wort Wahrh 17 [1962] 701–710; *ders.*, Vom Messias zum Christus [Wien 1964] 37 ff. u. Anm. 131–151; *N. Brox*, ebd. 178 ff., *J. Blinzler*, der Prozeß Jesu [Regensburg ^{3}1960] 122 f.,; anders *Paul Winter*, On the Trial of Jesus [Berlin 1961] und ZNW 53 [1962] 260–263; *Paul Mikat* in: BZ 6 [1962] 300–307; *H. W. Bartsch* in: NovTest 7 [1964] 210-216; *E. Lohse*, Der Prozeß Jesu Christi, in: Festschrift für K. D. Schmidt [Göttingen 1962] 36; *R. Schnackenburg* (etwas vorsichtiger) in: Ristow-Matthaei, Der historische Jesus [Berlin 1961] 452; *N. Perrin* in: NTS 13 [1966] 150–155). *Tödt* nimmt Mk 14,62 nicht als echt an (33–37). Die historische Wahrheit der Aussage kann aber keinem Zweifel unterliegen, da Jesus sich durch Worte und Zeichen als „Messias" (den verheißenen gottgesandten Retter) und „Menschensohn" (an dem sich jedes Geschick entscheidet) erwiesen hatte. Tödt bestreitet auch die Echtheit von Mk 10,45 b (126 ff. 187–194; desgl. *E. Lohse*). Das Kelchwort, womit H. Mk 10,45 stützt, ist verschieden überliefert (vgl. Tödt, 188; dazu die gründliche Studie von *H. Schürmann* in: NtAbh 20,4 [1955]). Könnten aber die Worte vorher nicht zum Teil liturgisch-theologische Erklärung sein (ähnlich wie Mt 26,28: „zur Vergebung...")? *Vielhauers* Schwierigkeit, Gottesreich und Menschensohn seien nie verbunden, scheint mir nicht ganz gelöst durch Lk 17,20–27, denn hier handelt es sich wohl nicht um eine ursprüngliche Einheit. Wie „Kyrios" (in der LXX Bezeichnung für Jahwe – der Handschriftenbefund ist jedoch noch ungeklärt), so wird auch Yahwes *„Kommen"* (der *„Tag"*, an dem er seinem Volk, gegen Heiden und Sünder, Recht schaffen wird) auf den Sohn bezogen (vgl. Ps 110,1). Allerdings reden schon die Synoptiker von einer Verzögerung der Ankunft Jesu. Auch verlegen sie sein Kommen theologisch

richtiger in die Entscheidung für oder gegen seine Botschaft und Person (vgl. *Dodd-Jeremias'* Krisengleichnisse), in Glaube und Bekenntnis (Lk 12,8!). Erst recht ist das im Jo-Ev. der Fall (vgl. *J. Blank,* Krisis [Freiburg 1964] 160 ff.). – Die Annahme, Jesus habe selbst an eine baldige Aufrichtung der Gottesherrschaft durch sein Wiederkommen geglaubt, wäre schwer mit seiner Absicht in Einklang zu bringen, „die vielen" nicht durch Ausrottung der Bösen (vgl. Zach 14,12; Is 60,10; PsSal 17,24 ff.; 4 Esra 13,37), sondern mit Hilfe der freien Entscheidung jedes einzelnen und durch Gottes Gnade zu retten. – Hingewiesen sei auch noch darauf, daß Dan 7 („wie ein Menschensohn") das Humane, ja Himmlische („auf den Wolken") des Endreiches betont (im Gegensatz zu den brutalen Weltreichen: vgl. die Tiervisionen), während Röm 5,12 ff. eher die Einheit in Abstammung und Schuld mit Adam und in Gnade und Leben mit dem „Einen Menschen" Jesus hervorhebt (ähnlich 1 Tim 2,5 u. Hebr 2,6 die Brüderlichkeit des Gottessohnes). – Alle diese Hinweise wollen jedoch nicht die Gesamtschätzung des Werkes beeinträchtigen, das mit überlegener Sach- und Literaturkenntnis und sorgsamer, ruhiger Objektivität das schwierige Problem des Menschensohn-Titels untersucht und im ganzen Zustimmung finden wird. In englischer Sprache dürfte es nichts Ebenbürtiges geben. F. W. Koester, S. J.

4. Dogmatik und Dogmengeschichte

Mühlen, Heribert, Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen. 2., wesentl. erw. Aufl. Gr. 8° (629 S.) München–Paderborn–Wien 1967, Schöningh. 48.— DM; Ln. 54.— DM. – Der Verf. erlebte mit diesem Buch die doppelte Genugtuung, daß es nicht nur in der Beurteilung der Rezensenten und in der schnell notwendigen zweiten Auflage, zu der noch das Erscheinen in drei anderen Sprachen hinzukommt, erfolgreich war, sondern seine grundlegenden Gedankengänge auch mit Recht durch die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils bestätigt sehen darf. Wir brauchen uns hier mit der Grundthese des Verf.s, daß die Kirche nicht so sehr als Ausweitung der Menschwerdung, also durch den Bezug auf den Logos, sondern richtiger in Analogie zur Menschwerdung des Logos als geschichtliche Verleiblichung des Heiligen Geistes zu konzipieren sei und daher sinngemäß in der den trinitarischen und christologischen Formeln entsprechenden ekklesiologischen Formel „Eine Person (nämlich die des Heiligen Geistes) in vielen Personen (nämlich denen Christi und der Christen)" gefaßt werde, nicht mehr zu befassen. Sie wurde allgemein als fruchtbarer Ansatz einer mehr pneumatologischen Ekklesiologie angesehen und widerspricht auch nicht einer mehr christologisch gefaßten Ekklesiologie, sondern gibt ihr die fruchtbare und notwendige Ergänzung. – Das Buch ist nach dem Konzil um ein Kapitel von über 200 Seiten vermehrt worden, in dem die ekklesiologischen Aussagen des zweiten Vaticanums als Bestätigung der Thesen des Verf.s dargestellt und interpretiert werden. Nach einer Darstellung des „Gesamthorizontes" der Ekklesiologie des Konzils werden zwei Gegenstandsbereiche im einzelnen verfolgt: Die Analogie zwischen Inkarnation und Kirche und die Bedeutung des Verhältnisses des Heiligen Geistes zur Kirche für die Frage nach den voneinander getrennten Kirchen. Dabei sind einige schon früher in Zeitschriften erschienene Arbeiten des Verf.s weithin verwendet und wohl auch schon durch den hier gegebenen größeren Zusammenhang aus der Gefahr einer gewissen Zuspitzung und Einseitigkeit befreit. Dazu gehören die mariologischen Ausführungen, die hier einen positiveren Aspekt geben als bei ihrem ersten Erscheinen, und die Bedeutung der These des Verf.s für die ökumenisch-theologischen Bemühungen. – In der am Schluß angefügten Auseinandersetzung mit Einwänden, die sich der Verf. selbst oder die Rezensenten der ersten Auflage gemacht haben, wird auch darauf hingewiesen, daß der Heilige Geist als die eine Person in vielen Personen als der Geist Christi zu verstehen ist, so daß eine richtig gesehene pneumatologische Ekklesiologie immer auch christologisch ist und umgekehrt eine christologische Ekklesiologie gar nicht richtig konzipiert würde, wenn sie

nicht auch pneumatologisch wäre. Dies ist nun tatsächlich ein sehr wichtiger Hinweis, der von vornherein die ganzen Ausführungen des Buches zwar mitbestimmt hat, aber doch vielleicht nicht ausdrücklich genug gemacht wurde. Das scheint die Tatsache zu bestätigen, daß „in den Besprechungen der ersten Auflage des vorliegenden Buches immer wieder der Einwand gemacht wurde, daß die Funktion Christi in der Kirche nicht oder nur beiläufig zur Aussage komme" (573). – Auch diese zweite Auflage bestätigt die außerordentliche Arbeitskraft und geistige Spannweite des Verf.s und bietet nicht nur der Ekklesiologie, sondern auch der Trinitätslehre sowohl in ihrer immanenten wie in ihrer heilsökonomischen Sicht reiche Anregung. O. Semmelroth, S. J.

Voss, Gerhard, O. S. B., Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen (Studia Neotestamentica, Studia II). 8° (219 S.) Paris–Brügge 1965, Desclée. 210.— FB. – Die vorliegende Untersuchung – eine Dissertation an der Theologischen Fakultät der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität, Würzburg – zeigt sehr gut Grundzüge lukanischer Christologie und ist somit ein wertvoller Beitrag der neutestamentlichen Christologie überhaupt als Einheit in ihrer Mannigfaltigkeit. Als Einzelthemen sind behandelt: Jesus und die Gottesherrschaft – Jesus, der messianische König – Das Leiden Jesu – Die Erhöhung Jesu – Jesus, der eschatologische Prophet. Der Verf. kommt zum Ergebnis: „Im lk Verständnis ist Jesus der χριστός, weil der heilige Geist Gottes ihn in einzigartiger Weise umfangen hält und leitet. Aufgrund dieses Geistbesitzes ist er der Macht des Satans enthoben, und in dem so frei gewordenen Raum offenbart seine durch den Geist ermöglichte Sohneshaltung den Anbruch der Gottesherrschaft. Die Offenbarung der Sohnschaft als Ausdruck und Gesetz der Gottesherrschaft kommt in der vertrauensvollen Selbsthingabe Jesu an den Vater zur Vollendung und findet in seiner Erhöhung durch Gott ihre Bestätigung. Da Jesus durch die Ausgießung des Geistes diese in seiner Sohneshaltung vorgezeichnete Gottesherrschaft für alle eröffnet, die in der Macht der Finsternis gefangen sind, ist er der königliche σωτήρ und ἀρχηγός. Zugleich ist er als solcher aber auch der prophetische Knecht Gottes, da es seine Sendung ist, als der Heros eponymos dieses neuen Geschlechtes der mit heiligem Geist Gesalbten (χριστιανοί: Apg 11,26) diese Sohnschaft als das Gesetz des ‚neuen Bundes' und der end-gültigen Gottesherrschaft und als den von den Propheten verheißenen einzigen Heilsweg zu verkünden. Dieser Heilsbotschaft kann man sich zwar verschließen; denn damit in der neu gewonnenen Freiheit die innersten Gedanken der Herzen offenbar werden und die vertrauensvolle Hingabe an den Vater nachvollzogen werden kann, bleibt der zum κύριος inthronisierte und somit bestätigte Sohn der Verborgene. Bei seinem Erscheinen am Ende der Tage aber wird die angesichts dieses Jesus getroffene Entscheidung jedes Einzelnen als endgültiges Urteil über Heil und Unheil offenbar" (169 f.). – Die Interpretation der einzelnen Texte ist ausgewogen, klar und überzeugend; sie erfolgt vor allem aus dem synoptischen Vergleich und der zugrundeliegenden alttestamentlichen Offenbarung. Es soll besonders erwähnt werden, daß das Königtum Jesu und seine Erniedrigung (ταπείνωσις) gut aufgezeigt sind; außerdem soll noch darauf hingewiesen werden, daß der Bericht der Ankündigung der Geburt Jesu (Lk 1,28–37) in seiner Offenheit auf die Zwei-Naturen-Lehre hin erklärt ist. – Nicht befriedigend ist die Aussage, „daß der Tod Jesu bei Lukas weder Opfercharakter trägt noch als eine Sühneleistung verstanden wird" (130; dazu 101–107 122). Diese Aussage scheint in dieser Schärfe nicht aus den Texten selbst hervorzugehen, wenn auch klar zu erkennen ist, daß Lukas die Hingabe Jesu nicht in gleicher Weise als Opfer versteht wie Markus. Gegen diese Aussage scheint auch zu sprechen, daß Isaias II für die lukanische Christologie besonders bedeutsam ist. – Als eine weitere Schwäche erscheint, daß die Menschlichkeit Jesu (nicht seine Menschheit) wohl zu wenig zur Darstellung kam: die Güte Jesu, seine Barmherzigkeit, der mitleidvolle Helfer und Arzt, sein Verständnis für die Frauen. – Weiterhin ist aufgefallen, daß die Christologie in den großen Missionspredigten der Apostelgeschichte einfachhin als lukanisch betrachtet ist, so daß die Frage, ob nicht gerade in diesen Predigten vorlukanische Christologie zu erkennen ist, etwa eine vorlukanische Erhöhungs- und Gottesknechtschristologie, nicht gestellt und beantwortet wurde.-

Trotz dieser Einwendungen wird voll anerkannt, daß die Untersuchung sehr wertvoll ist. Dazu sind die umfangreichen Indices, vor allem das Schriftstellenverzeichnis und das Sachregister, eine große Hilfe zum schnellen Finden der entfalteten Ideen und Interpretationen. R. Lachenschmid, S. J.

Simonetti, Manlio, Studi sull'Arianesimo (Verba Seniorum, Collana di testi e studi patristici, dir. da *M. Pellegrino* e *G. Lazzati*, N. S., 5). Gr. 8° (200 S.) Roma 1965, Editrice Studium. 3.500 L. – In diesen Beiträgen zur Geschichte des Arianismus ist ohne Zweifel der wertvollste Teil das ausführliche Kapitel über die patristische Deutung von Prov 8,22 (9–87). Diese Schriftstelle bildete den Streitpunkt von Arianern und Orthodoxen. S. geht der Geschichte der Deutung dieser Stelle nach, vom Judaismus an über die Apologeten bis zu den Vätern des 4. Jh. Bisher hatten wir keine so detaillierte Auslegungsgeschichte dieser Schriftstelle. Eine Parallelarbeit dazu ist in einem gewissen Umfang die Studie von *A. Weber*, APXH, München 1965 (besprochen in *dieser* Zeitschrift: 41 [1966] 596–598), ohne jedoch so weit auszugreifen wie die von S. – In der II. Studie (88–109) diskutiert Verf. die Hypothese von *P. Nautin* (AnalBoll [1949] 131 ff.), nach der in dem Brief des Arius an Eusebius von Nikomedien zwei spätere Interpolationen gemacht worden wären, um den Abstand der Lehre des Arius von der Orthodoxie deutlicher zu machen. Obwohl Fälle solcher „Textverdeutlichungen" (auch das Umgekehrte ist der Fall) durchaus nicht unwahrscheinlich sind, so kann doch S. hier mit guten Gründen die Ansicht von N. widerlegen. Er greift sowohl die von N. angewandte Methode an als auch die ungenügende Bewertung der äußeren Zeugen. Mit Recht weist S. die Argumentation zurück, daß doch Arius zugebe, der Sohn sei „aus dem Vater", weshalb er dann nicht behaupten könne, der Sohn sei „aus dem Nichts" (105). Letzteres sei also interpoliert. Er findet beides vereinbar, und dies wegen des konkreten Verständnisses des Hervorgehens des Logos „aus dem Vater" bei den Arianern, worunter auch eine „Schöpfung" begriffen werden konnte. Darum auch das Einverständnis der Arianer mit dem nizänischen „Gott aus Gott", und ihr Zorn über das „wahrer Gott aus dem wahren Gott". Dies hätte Verf. noch als Stütze seines Beweises heranziehen können (vgl. Athanasius, Ep. ad episc. Aegypti et Lybiae 12, PG 25,564 C, wo ein Wort der Arianer zitiert wird: „Christus ist nicht wahrer Gott, Θεὸς ἀληθινός, sondern er wird ‚Gott durch Teilhabe' genannt, wie alle übrigen (Wesen)". Durch Nautin werden wir aber immerhin darauf aufmerksam gemacht, daß der Ausgangspunkt des Arius gut zu beachten ist, um das zu verstehen, was er ablehnt: eine vermeintliche oder wirkliche Verletzung des Monotheismus. – Der III. Abschnitt ist der Trinitätslehre des Alexander von Alexandrien gewidmet, die sehr wichtig für das Verständnis des Nicaenums ist (110–134). In der recht kritischen Auseinandersetzung mit *Ortiz de Urbina* bezüglich des trinitätstheologischen Gebrauchs von ὁμοούσιος vor Nizäa wäre doch wohl ein etwas positiveres Urteil möglich, vor allem wenn man die Stellen auswertet, welche *H. Crouzel*, Théologie de l'image de Dieu chez Origène (Paris 1956) 98–110, bringt, die S. S. 126, Anm. 76, anführt. (vgl. auch *J. Moingt*, Théologie trinitaire de Tertullien III [Paris 1966] 933–973). – Studie IV beschäftigt sich mit der Lehre des Photinus (135–159), und dies in einer Weise, die über das in den üblichen Handbüchern Gebotene hinausführt. Er zeigt die verschiedene Bedeutung dieser „Häresie" für Ost und West. Die Zeichnung der Christologie des Ph. ist zutreffend und korrigiert schematisch-simplifizierende Beurteilungen, die Ph. zum bête noire der Dogmengeschichte gemacht haben. Zu beachten sind – nebenbei – auch die Hinweise auf die Erbsündelehre bei Ph. (158 f.). – Das Buch schließt mit einer Studie zur Lehre der Semiarianer (160–186). Hier hat S. gute und knappe Kennzeichnungen der östlichen und westlichen Positionen in der Trinitätslehre des 4. Jh. Zur vollen Klärung der hier angeführten terminologischen und formelgeschichtlichen Einzelheiten müßte man freilich auf die philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen von Begriffen und Formeln bei einzelnen Vätern eingehen, um sie nicht vom Schema eines heimlich herangetragenen Aristotelismus aus zu deuten. Kann man bei Tertullian von einer „sostanza generica" sprechen (vgl. S. 184, Anm. 116)? Es sei verwiesen auf *J. Moingt*, op. cit. II, 379–404. In der Bibliographie vermißt man hier *H. Dörries*, De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß

des trinitarischen Dogmas (AbhGöttGW 3. F. Nr. 39 [Göttingen 1956]). – Die Studie als ganze ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des trinitarischen Dogmas und der arianischen Häresie und verdient so alle Beachtung.

A. Grillmeier, S. J.

5. Pastoraltheologie. Homiletik

Fries, Heinrich, Ärgernis und Widerspruch. Christentum und Kirche im Spiegel gegenwärtiger Kritik. 8° (156 S.) Würzburg 1965, Echter. – Wenn in künftigen Jahrhunderten ein Historiker sich mit unserer Zeit, d. h. mit den Jahrzehnten um die Mitte des 20. Jahrhunderts, beschäftigen sollte, dann wird ihm sicherlich *ein* Merkmal in die Augen springen: die fast rauschhafte Freude an vernichtender Kritik, die alles und jedes „zwischen die Zähne nimmt", am liebsten die Dinge und Institutionen, mit denen man persönlich liiert ist. Denn daß Gegner und Außenstehende mit ihrer kritischen Destruktion nicht zurückhalten, ist verständlich, weil es ein Stück ihrer Selbstrechtfertigung ist. Aber daß aus den eigenen Reihen und von seiten derer, die gar nicht daran denken „auszusteigen", solche bis an die Wurzeln gehende Kritik erhoben wird, und das nicht nur in jener fast spielerischen Art, mit der frühere Generationen die beschämenden Unzulänglichkeiten der öffentlichen Institutionen in Staat und Kirche aufdeckten, sondern mit einem verbissenen Ernst, das scheint doch ein Novum zu sein, das gerade unsere Generation kennzeichnet. Leider ist noch niemand auf die Idee gekommen, zu den vielen so überaus modernen und praktischen Sonderbibliographien auch eine solche über die hier einschlägigen Publikationen zu veröffentlichen – es würde vermutlich ein stattlicher Band werden. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß der bekannte Münchener Theologe H. Fries sich der Mühe unterzogen hat, wenigstens die wichtigsten Typen und Vertreter der Kritik an Christentum und Kirche vorzustellen und – was noch wichtiger, aber auch schwieriger ist – dazu ein sachliches und klärendes Wort zu sprechen. Er folgt dabei einem sehr naheliegenden Einteilungsprinzip: Der erste Teil handelt von der Kritik von außen, während der zweite die Kritik von innen behandelt. Vorausgeschickt ist eine knappe Einleitung zum Thema: Was ist Kritik? Und: Kritik heute. Den Abschluß des Buches bildet eine „Kritik der Kritik", in der in sieben Punkten die wesentlichen Korrekturen an den vorher behandelten Autoren und deren Thesen nochmals zusammengefaßt sind. – Im Nachfolgenden soll versucht werden, aus jedem der beiden Teile den einen oder anderen der behandelten Autoren mit seinen Thesen und mit der Gegenposition des Verf.s vorzustellen. Unter der Rubrik „Kritik von außen" wird neben dem bekannten englischen Nobelpreisträger *Bertrand Russell* und dem Gründer der Humanistischen Union, *Gerhard Szczesny*, auch der ehemalige evangelische Theologe *Gustav Wyneken* vorgestellt. In seinem Buch „Abschied vom Christentum" (München 1963) trägt W. mit umfassender Sachkenntnis die zahllosen Einwände gegen das Christentum zusammen, die seit den Tagen des Celsus bis heute laut geworden sind. Seine lapidare Zusammenfassung lautet: „Wir rufen nicht auf zum Bruch mit dem Christentum, wir stellen nur fest, daß es tot ist, und wir mahnen, sich nicht länger mit seinem Leichnam zu schleppen" (250). Aber gerade diese Selbstsicherheit zwingt zur Gegenfrage – warum W. mit einem Leichnam so viel Aufhebens macht. „Sollte er nicht lieber, um mit der von ihm arg zerzausten Bibel zu sprechen, ‚die Toten die Toten begraben lassen'?" (Fries, 29). – Viel ausführlicher ist im ersten Teil das Kapitel, welches Verf. der Kritik widmet, welche *Karl Jaspers* in seinen verschiedenen Schriften gegen das Christentum erhoben hat (41–99). F. kann dabei auf seine verschiedenen früheren Veröffentlichungen zurückgreifen. Zweifelsohne stellt dieser Abschnitt den Höhepunkt und Kern des ganzen Buches dar. Die Weise, wie F. die Position seines Partners darlegt und wie er dann seine Kritik an ihr vorträgt, ist geradezu vorbildlich. Hier wird dem „Gegner" nichts geschenkt, aber zugleich das Gesetz der intellektuellen Fairneß gewissenhaft gewahrt. – Aus dem zweiten Teil sei vor allem auf die Auseinandersetzung mit *Rudolf Hernegger, Karl Amery* und *Heinrich Böll* verwiesen, die alle drei aus dem Inneren der Kirche heraus ihr Unbehagen am konkreten Katholizismus aussprechen. Vielleicht ist der Raum, welcher der Darlegung ihrer Position und Motive gewidmet wird, ein wenig zu

knapp. Aber das wird durch die ausführliche und vornehme Diskussion des Grundanliegens wettgemacht. Besonderen Nachdruck legt F. dabei auf die Feststellung, daß die immer vorgetragene Abhebung von „Kirche" und „Katholizismus" nicht überfordert werden darf, wenn man nicht aus der Kirche ein blutleeres Schemen machen will. Gerade in einer Zeit, die sich für die Bedingungen der Geschichtlichkeit so aufgeschlossen zeigt, muß die von den genannten Kritikern vorgeschlagene Herauslösung der Kirche aus ihrem „wesensfremden Milieu" überraschen; wenn damit aber nur davor gewarnt werden soll, daß die Kirche sich nicht mit den jeweiligen Zeitmächten identifiziert, dann wird nur eine längst bekannte Einsicht präsentiert, wobei man sich höchstens über die bisweilen erbarmungslose Härte verwundert, mit der solche Warnung vorgetragen wird.

H. Bacht, S. J.

Brox, Norbert, Der Glaube als Zeugnis. Kl. 8° (128 S.) München 1966, Kösel. 11.80 DM. – Dieses in klarer und ansprechender Darstellung geschriebene kleine Buch spricht über Glauben und Zeugnis in einer Weise, die manche Vorstellungen kirchlicher Propagandisten von heute zu einer guten Selbstbesinnung führen könnte. Ein einleitender Teil über die Geschichte und das Zeugnis vom Heil stellt den Glauben als vom Wort des sich in der Geschichte offenbarenden Gottes dar, so daß er aus dem, was in der Geschichte an Heil gewirkt worden ist, verstanden werden muß. Die Gemeinde der Glaubenden, die jetzt lebt, ist lebendige Bezeugung des Geschehenen. Das alttestamentliche Gottesvolk bezeugt seinen Gott, indem es sich als Ergebnis der geschehenen Geschichte zum Zeugnis darbietet. Diesen Charakter hat die Kirche des Neuen Testamentes als Erfüllung der alttestamentlichen Heilsgemeinde übernommen. Sie ist als neues Volk auch neues Zeugnis für das Geschehene, insofern daran, daß es diese Gemeinde gibt, die Realität von Kreuz und Auferstehung ablesbar ist. Dieses Zeugnis weist nicht nur in die Vergangenheit, sondern zeugt für eine Hoffnung und Zuversicht, die ihre Kraft aus der erfahrenen Vergangenheit bezieht. – Dieses Zeugnis, das die Kirche in ihrem Bestand ist, aktualisiert sich nun im Wort des Glaubens und im Wandel aus dem Glauben. Das sind die Themen des zweiten und des dritten Kapitels. Das Zeugnis im Wort wird in der einander ergänzenden Eigenart des lukanischen und des johanneischen Verständnisses dargestellt. Bei Lukas ist das Zeugnis ausschließlich auf das Osterzeugnis bezogen und meint mit Zeugen einen engen Kreis von Männern mit eigener Beauftragung. Die Zwölf mit Paulus sind als die eigentlichen Zeugen der Auferstehung qualifiziert durch die Augenzeugenschaft, die Erwählung durch den Herrn und den Empfang des Geistes Gottes. Diese Erstzeugen haben eine für alle Zeiten bleibende Bedeutung. Ihr Zeugnis lebt als Besitz der Gemeinde im Wort von deren Verkündigung weiter. Die Erstzeugen waren schon in einem vorösterlichen Sinn Glaubende. Auf die Begegnung mit dem Auferstandenen hin glauben sie auf eine neue, erst durch Ostern mögliche Weise. Im Johannesevangelium bedeutet Augen- und Ohrenzeugenschaft nicht das reine Dabei-gewesen-Sein bei Begebenheiten, sondern sie hat Jesus zum Inhalt und ist die innere Gemeinschaft mit ihm, aus der heraus erkannt wird, wer er ist. Es liegt alles an der Bezeugung seiner Herrlichkeit. Der Glaubende sieht die Ereignisse um Jesus herum transparent. – Das dritte Kapitel spricht dann vom Zeugnis, das die Kirche und ihre Gläubigen in ihrem Wandel sind und geben. Die Kirche bezeugt durch sich selbst das Geschehene; sie ist die Gemeinde derer, bei denen das Zeugnis Glauben gefunden hat. Einige besondere Momente, durch die der Wandel der Christen Zeugnis ist, werden herausgehoben: Die Liebe, in der die Verbundenheit der Menschen untereinander bezeugt, daß von Gott die Liebe herabgekommen ist; der Gottesdienst, der durch seinen (geordneten) Vollzug Zeugnis auch für die von draußen ist; die Schwachheit, in der sich die Kraft Gottes bezeugt („Daß Gottes Macht und Herrlichkeit in diesem Äon durch eine Macht- und Herrlichkeitsgestalt der Kirche bezeugt würde, findet sich bei Paulus und im übrigen Neuen Testament nirgends angedeutet" [78]); die Einheit, die sich nicht in der Lehreinheit erschöpft, sondern Einheit der Liebe ist; der Wandel im Glauben, der als eschatologischer Glaube die Kirche in ihrer Besonderheit gegenüber der Welt kennzeichnet – ein Hinweis, der vom Neuen Testament her manchen Fehlvorstellungen von Weltoffenheit der Kirche heute korrigieren

dürfte. Gefährdet ist das rechte Zeugnis vor allem durch das Mißverständnis, christliches Zeugnisgeben von unten her „erstellen" zu wollen und aktivistisch zu deuten statt das Ergriffensein von Gott zu bezeugen. – Schließlich spricht das vierte Kapitel von der außerordentlichen Form des Blutzeugnisses. – Das Büchlein ist ein begrüßenswertes Beispiel fruchtbarer und aufbauender Schriftmeditation.
O. Semmelroth, S. J.

Bautz, Friedrich Wilhelm (Hrsg.), Das Wort vom Kreuz. Evangelische und katholische Theologen verkündigen Christus, den Gekreuzigten. Gr. 8° (292 S.) Einsiedeln–Zürich–Köln/Gladbeck 1967, Benziger/Schriftenmissionsverlag. – Dreißig evangelische und katholische Theologen haben sich in diesem von Friedrich Wilhelm Bautz herausgegebenen Buch in ökumenischem Geist zusammengetan, um ihren gemeinsamen Glauben an den gekreuzigten Herrn zu bekunden und das Kreuz den Menschen unserer Tage mit vereintem Bemühen zu künden. Die einzelnen Beiträge umfassen vier bis fünf Druckseiten und bauen auf Schrifttexten auf, in denen das Geheimnis der Erlösung in prägnanter Weise zum Ausdruck kommt. Die Texte umfassen jeweils nur einen oder zwei Verse; vier sind den Evangelien entnommen, einer der Apostelgeschichte, 19 den Briefen des hl. Paulus, einer dem Hebräerbrief, fünf den katholischen Briefen (1 Ptr und 1 Jo). Die Texte sind von je einem evangelischen und katholischen Autor bearbeitet worden. Das Schriftwort wird entweder mehr homiletisch-anregend ausgewertet oder auch exegetisch-theologisch erklärt. Nach dem Herausgeber, dem für seine Mühe mit dem Zustandekommen des Werkes gedankt sei, haben die Verfasser „ihre allgemeinverständlichen Beiträge geschrieben mit dem Anliegen und in dem Bemühen, durch ihre Verkündigung des gekreuzigten Christus evangelische und katholische Leser zu einer Bruderschaft unter dem Kreuz von Golgatha zu sammeln". Hinter dieses Anliegen stellen sich auch die beiden Geleitworte, geschrieben von Erzbischof *Lorenz Kardinal Jaeger* und Kirchenpräsident Professor Dr. *Wolfgang Sucker*. K. Wennemer, S. J.

Siegmund, Georg, Gott in Sicht. Kl. 8° (176 S.) Aschaffenburg 1966, Pattloch; ders., Gottesglaube und seelische Gesundheit. Kl. 8° (233 S.) Würzburg 1962, Echter; ders., Rausch und Religion. Kl. 8° (68 S.) Hamm (Westf.) 1966, Hoheneck. – Die hier anzuzeigenden Schriften des mitten in fruchtbarem literarischem Schaffen stehenden Verf.s erreichen zwar nicht die fachphilosophische Bedeutung seines Werkes „Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis" (vgl. die Rez. der 3. Aufl. in: ThPh 41 [1966] 128), können jedoch für Orientierung und Einsatz in der Auseinandersetzung mit den ungeistigen Mächten unserer Zeit beste Hilfe bieten. „Gott in Sicht" leistet ausgezeichnete Dienste bez. einer psychologischen und metaphysischen Analyse des modernen Atheismus: zumal dessen Verwurzelung im „evolutionären Humanismus" wird aufgedeckt. Ohne Bereitschaft zu einer da und dort aufkommenden Verharmlosung der atheistischen Welle noch im Fahrwasser derjenigen, die möglichst alle Schuld den historisch belegbaren Fehlformen gläubiger Existenz aufladen möchten, bezieht der Verf. eine klare, unmißverständliche Position gegenüber dem letztlich postulatorischen, prometheischen Grundzug heutigen atheistischen Denkens und scheut sich nicht, das „metaphysische Frageverbot" solcher Haltung anzuprangern. Die vielen geschichtlichen Partien und eine überlegene Kenntnis der zeitgenössischen Literatur tragen zu einer konkreten Phänomenologie des Atheismus wesentlich bei. Der Abbau von Mißverständnissen, die vom Gottesglauben abdrängen, z. B. betr. des Wesens der „Transzendenz" Gottes (40 ff.) oder des Christentums als a-moralisch (95 f.) u. a., bringt positiv Gott „in Sicht", noch mehr aber eine gewisse Möglichkeit neuen Ansatzes der „Gottesbeweise" (59 ff.). In diesem Zusammenhang wird man es jedoch nicht vorsichtig genug finden, wenn die moderne Naturwissenschaft zu apodiktisch auf Thesen festgelegt wird wie „Endlichkeit der Welt", „zeitlicher Anfang des Kosmos" (67 f.). Andererseits kann man es nur begrüßen, wenn ohne ängstliche Zurückhaltung das Massensymptom der Verzweiflung am Lebenssinn als „Folge des Gottesverlustes" (125 ff.) und das Ansteigen der Kriminalziffern als Folge der „Gesetzlosigkeit', des Sichloskettens vom Zentrum, gedeutet werden. Das Schlußkapitel klingt pessimistisch aus. Der

Mensch als der neue „Prometheus" denke nicht an Umkehr, er versuche die Menschheitsentwicklung durch eigenmächtige erbbiologische Eingriffe und Steuerung gleichsam zum Guten zu wenden. Insofern sei Gott nicht in Sicht, es stehe eine neue Phase des Kampfes um Gott bevor. – „Gottesglaube und seelische Gesundheit" scheint ein Lieblingsthema des Verf.s zu sein, so hat er auch auf dem 6. Internationalen Thomistischen Kongreß über dieses Thema vorgetragen (vgl. De Deo. Acta VI Congr. Thom. Internat., vol. I [Roma 1965] 215 ff.; dazu ThPh 41 [1966] 249 ff.). Die psychologischen Erörterungen sollen, wie das Vorwort formuliert, dem Suchenden einen neuen Zugang zur Beantwortung seiner Fragen nach dem Letzten eröffnen. Dabei nimmt das Buch einen weithin konstatierbaren Wandel in der Fragestellung des religiös suchenden Menschen ernst: eine Hinwendung zu Kriterien religiöser Wahrheit in ihrer „menschlichen", existenziellen Relevanz, d. h. schließlich konkret, in ihrer Bedeutsamkeit für den Gesundungs- und Reifungsprozeß des Menschen, seines Selbstwerdens, seiner Selbstfindung. Der Verf. geht der Entstehungsgeschichte dieser neuen Haltung nach und bringt hochinteressante Beispiele von Herbert v. Cherbury bis C. G. Jung. Die „Grundlagen für die Beantwortung unserer Frage" (54 ff.) erblickt er mit Recht in einer Klärung des Begriffs der Gesundheit und der menschlichen Natur, worüber er ausführlich in „Die Natur des Menschen. Das Bild vom menschlichen Wesen als Grundlage seiner Heilbehandlung" (Würzburg 1955) gesprochen hat. Jedenfalls ist aus vielfacher Erfahrung einsichtig, daß „der Mensch eine Natur-Norm besitzt, gegen die nicht gesündigt werden darf" (61), auch bez. seines seelisch-geistigen Seins. Der Zusammenhang von Religiosität und seelischer Gesundheit wird nun mit einer ebenso einfachen wie eindrucksvollen Methode untersucht: an Hand biographischer und sonstwie lebensgeschichtlich zu lesender Texte, wie etwa der Roman von A. Camus „Der Fall". Im Schlußkapitel weist er ausdrücklich darauf hin, daß auf die Bereinigung der psychologischen Frage die der sachlichen (Wahrheits-)Frage folgen müsse. – Die kleine Schrift „Rausch und Religion" behandelt das Thema der Süchtigkeit, der Faszination durch den Rausch. Interessant sind die Informationen über die Funktion von Ekstase, Rausch und Rauschgiften in griechischen und anderen religiösen Kulten. Die „psychologische Durchdringung des Zusammenhanges von Rausch und Religion" (35 ff.) ergibt: alle Formen der Rauschsucht haben ihre letzte seelische Quelle im menschlichen Unendlichkeitsstreben, und es ist ein Abweg in eine Sackgasse, „wenn sich das Unendlichkeitsstreben unter Ausschaltung kritischer Besonnenheit in Rauscherlebnissen des Unendlichen bemächtigen will" (56). – Die Lektüre solcher Analysen muß gerade dem Fachphilosophen und -theologen empfohlen werden, denn die rationale Problematik unterschätzt oft genug den rätselhaften, abgründigen Faktor „Psyche". Andererseits vermag dem Praktiker hier bewußt zu werden – wie übrigens ebenso dem Theoretiker seelsorglicher Praxis –, wie sehr im Psychopathogenen auch rationale und metaphysische Dynamismen wirksam sind.

H. Ogiermann, S. J.

Jetter, Werner, Wem predigen wir? Notwendige Fragen an Prediger und Hörer. 8° (89 S.) Stuttgart 1964, Calwer. 6.80 DM. – Die beiden Vorträge des Tübinger praktischen Theologen greifen zwei „notwendige Fragen" auf: I. Erwägungen zum Standort des Predigers zwischen moderner Bibelwissenschaft und Exegese (9–58). Hierbei geht es nicht um praktische Hinweise zu dem Thema „moderne Exegese und Predigt". J. stößt zu der tieferliegenden Frage vor, die gerade im Zusammenhang mit der modernen Bibelwissenschaft der Verkündigung gestellt ist: Wie ist in heutiger Welt das Wort Gottes, das in der Gestalt einer bestimmten Zeit auf uns gekommen ist, in seinem Anspruch zu verkünden? Bereits bei der Frage „Theologen auf der Kanzel" geht es dem Verf. um dieses Anliegen. Das Verhältnis von Theologie und Predigt ist nicht das Verhältnis von Theorie und Praxis. Dann läge hier nur eine vorübergehende Schwierigkeit. Das eigentliche Problem sieht J. in dem Verhältnis von Theologie und Gemeinde, von Theologie und Kirche, von Bibel und Welt. Hier besteht ein Spannungsverhältnis, das gerade in der Frage nach dem theologischen Ort des Predigers besonders deutlich wird. In „wechselseitiger Wachsamkeit" müssen sich Theologie und Kirche „gegenseitig zur Sache rufen", um so die Spannung aufrecht zu erhalten,

die darin besteht, „daß die Kirche in der alten Botschaft gründe – aber dies gerade damit, daß sie sie als heute lebendiges Wort zu vertreten suche". Kirche und Theologie stehen in der gemeinsamen Verpflichtung, zu sorgen, daß das Wort Gottes die Welt trifft. „...so kann auf der einen Seite ausgerechnet die Theologie, und sie gerade als Funktion der Kirche und in solcher Funktion zum Anwalt der Welt werden müssen gegenüber einer verkirchlichten Kirche, d. h. gegenüber einer Kirche, die sich vordringlich nur mit sich selber beschäftigen oder aber die Welt verkirchlichen möchte. Und anderseits kann genauso auch die Kirche zum Anwalt der Welt werden müssen gegenüber einer Theologie, die sich mit der Lösung von lauter selbstgestellten Problemen oder mit dem Dasein als innerkirchlicher Gebrauchsfunktion innerhalb der kirchlichen Voraussetzungen begnügt und die Menschen vergißt" (24–25). In drei Thesen versucht der Autor zu zeigen, wie der Prediger, der auch immer als Theologe vor der Gemeinde stehen muß, in diesem Spannungsverhältnis bestehen kann. 1. „Die Predigt soll die Kirche zur Welt bringen". Diese im doppelten Sinn verstandene Aussage meint nicht nur die eigentliche Missionspredigt, sondern sie spricht auch von Ziel und Struktur der gemeindlichen Verkündigung. Ziel dieser These ist es, das „prophetische Format des Predigtgeschehens" herauszustellen. Von dieser mehr dogmatischen Aussage her, stellt sich die Frage, wie eine prophetische Funktion der Predigt heute möglich ist. Darauf will die 2. – mehr exegetische – These antworten. „Der Prediger muß seinen Text und durch seinen Text sich selber in Frage stellen lassen." Da die moderne Bibelwissenschaft den Text ‚widerständig" macht, zwingt sie die Predigt mehr zu sein als Erklärung aus „vorausgeleistetem Bibelglauben", der bereits auf alles eine Antwort weiß. Sie verlangt, „mit dem widerständigen Text solange zu ringen, bis aus ihm im Kontext der eigenen Zeit und des eigenen Herzens das Wort wird, das den Glauben und damit die Kirche heute zur Welt bringt" (43). In diesem Prozeß steht als wichtiges Element die „Partnerschaft mit den Hörern". Von ihr handelt die 3. These „Der Prediger muß seinen Hörer als einen erwachsenen Weltmenschen behandeln und seine eigenen Worte mit dessen Ohren hören lernen". Das aber geschieht, indem der Prediger sich selbst „nicht heraushält", indem er nicht „Sprachrohr" (= technisches Instrument), oder Ansager (= organisierter Funktionär), sondern Sprecher (= Anwalt der Sache unter den Menschen) ist. – Wenn das II. Vatikanische Konzil die Predigt beschreibt als „die Botschaft von den Wundertaten Gottes in der Geschichte des Heils, das heißt im Mysterium Christi, das allezeit in uns zugegen und am Werke ist, vor allem bei der liturgischen Feier" (Sacrosanctum Concilium 35,2), dann stellt sich drängend die Frage nach dem „Wie" dieses zugegen-und-am-Werk-Sein der Botschaft in der konkreten Verkündigung. Es ist die Frage der Auswirkung der Hermeneutik auf die Verkündigung, die sich ja nicht nur bezüglich der biblischen Texte stellt, sondern auch die in bestimmter Zeit geformten Texte kirchlicher Lehre in gleicher Weise einbezieht. J.s Darlegungen können auch dem katholischen Homiletiker eine wertvolle Anregung sein, dieses drängende Problem heutiger Verkündigung zu bedenken, unbeschadet der Verschiedenheit mancher dogmatischer Voraussetzungen (vor allem bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Predigt). – II. Ähnliches gilt auch von der zweiten „notwendigen Frage": Gemeinde im Aufbruch oder am Ende (59–89)? Das Problem „Volkskirche oder Gemeindekirche" stellt sich auch der katholischen Pastoraltheologie und Heilssorge. Dabei ist es für die eigene Reflexion hilfreich und anregend, eine Darstellung zu lesen, die dieses Problem von anderem Ausgangspunkt (sc. der typisch protestantischen Gemeindeproblematik) und damit auch unter einer anderen Sicht (sc. dem protestantischen Gemeindeverständnis) betrachtet.

L. Bertsch, S. J.

ZGT/1074

8. JAN. 1968
3. OKT. 1969
15. DEZ. 1968
22. MAI 1970
7. OKT. 1970
7. Dez. 1970
3. 1. 72
21. JULI 1972
2. OKT. 1972
13. FEB. 1973
18. FEB. 1974
12. SEP. 1975
5. MAI 1975
3. AUG. 1977
19. [illegible] 1975
13. JAN. 1977
13. JAN. 1977
20. JUNI 1978
6. OKT. 1980
16. OKT. 1980
20. DEZ. 1982
01. MRZ. 1983
4. März 1983

12.48