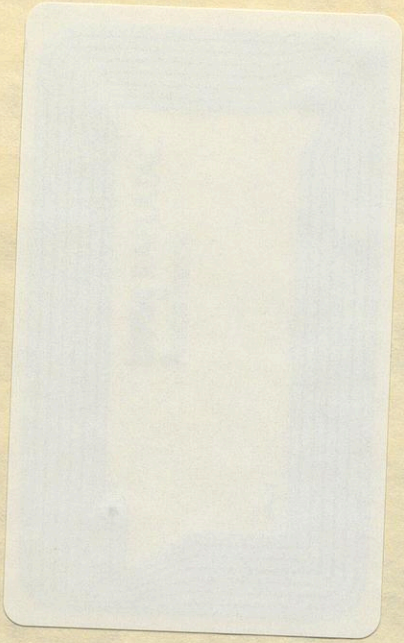

N12<522421011 021

ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

473
Z 68/2393

Theologie und Philosophie

VIERTELJAHRESSCHRIFT

43. Jahrgang
Heft 1
1968

ABHANDLUNGEN

Walter Brugger, S. J., Methode der Metaphysik und der Einzelwissenschaften 1

Alois Grillmeier, S. J., Kirche und Welt 18

Luc Van den Wijngaert, C. I. C. M., Die Sünde in der priesterschriftlichen Urgeschichte 35

Dieter Zeller, Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3,24—26 51

BEITRÄGE

Johannes Gründel, Die „Artes liberales" und die Philosophie im Mittelalter 76

Johannes Beumer, S. J., Studien zur Literargeschichte der Reformation 81

Herder
Freiburg
Basel
Wien

Gd 861
27. APR. 1968

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. Sekretär: Otto Winkes, S. J.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

PROF. DR. WALTER BRUGGER, S. J., 8023 Pullach bei München, Berchmanskolleg, Postfach 140

PROF. DR. ALOIS GRILLMEIER, S. J., 6 Frankfurt/Main 70, Offenbacher Landstraße 224

LUC VAN DEN WIJNGAERT, C. I. C. M., Antwerpse steenweg, 26, Hoboken, Belgien

DIETER ZELLER, Katholisches Stadtpfarramt St. Bernhard, 75 Karlsruhe, Bernhardstraße 15

PROF. DR. JOHANNES GRÜNDEL, 805 Freising, Domberg 36

PROF. DR. JOHANNES BEUMER, S. J., 6 Frankfurt/Main 70, Offenbacher Landstraße 224

BESPRECHUNGEN

DISPUTATION ZWISCHEN CHRISTEN UND MARXISTEN. Hrsg. von MARTIN STÖHR *(H. Ogiermann, S. J.)* 91

KARL HOLZAMER, Die Verantwortung des Menschen für sich und seinesgleichen. Reden und Aufsätze *(J. Stallmach)* 93

HANS BLUMENBERG, Die Legitimität der Neuzeit *(H. Ogiermann, S. J.)* 95

JAKOB DAVID, S. J., Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung *(O. v. Nell-Breuning, S. J.)* 98

BEITRÄGE DER SOZIALWISSENSCHAFT (Schriftenreihe Krieg und Frieden. Beiträge zu Grundproblemen der internationalen Politik. Hrsg. und eingel. von UWE NERLICH) *(O. v. Nell-Breuning, S. J.)* 100

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

43. JAHRGANG

1968

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. Sekretär: Otto Winkes, S. J.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Inhalt des 43. Jahrgangs

Abhandlungen

Beumer, Johannes, S. J., Zwei „Vermittlungstheologen" der Reformationszeit 502

Beutler, Johannes, S. J., Die paulinische Heidenmission am Vorabend des Apostelkonzils 360

Brugger, Walter, S. J., Methode der Metaphysik und der Einzelwissenschaften 1

Carls, Rainer, S. J., Zwei Formen der logischen Analyse und ihre philosophischen Implikationen 207

Grillmeier, Alois, S. J., Kirche und Welt 18 161

Henrici, Peter, S. J., Deutsche Quellen der Philosophie Blondels? 542

Overhage, Paul, S. J., Die komplexe Frage nach bewußter Steuerung der Evolution des Menschen 191

Schiwy, Günther, S. J., Strukturalismus und Theologie 523

Simonis, Walter, Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus 481

Splett, Jörg, Gestalten des Atheismus 321

van den Wijngaert, Luc, C. I. C. M., Die Sünde in der priesterschriftlichen Urgeschichte 35

Zeller, Dieter, Sühne und Langmut 51

Zenger, Erich, Jahwe und die Götter 338

Beiträge

Beumer, Johannes, S. J., Studien zur Literargeschichte der Reformation 81

Büchel, Wolfgang, S. J., Ist der Mensch konstruierbar? 242

Gründel, Johannes, Die „Artes liberales" und die Philosophie im Mittelalter 76

Gd 861

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Lentzen-Deis, Fritzleo, S. J., Die Wunder Jesu 392

Nell-Breuning (von), Oswald, S. J., Säkularisation und Utopie 237

Ogiermann, Helmut, S. J., Sartre und der dialektische Materialismus 384

Wolter, Hans, S. J., Probleme reformationsgeschichtlicher Forschung 562

Besprechungen 91 247 403 569

Umschau

Philosophische Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik 136 448

Geschichte der älteren und neueren Philosophie 140 457

Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie 146 464

Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie. Gesellschaftslehre 154 473

Fundamentaltheologie. Ökumenik. Religionsgeschichte 289 611

Literargeschichte der Scholastik. Geschichte der Theologie 616

Theologie der Heiligen Schrift 296 620

Dogmatik und Dogmengeschichte. Liturgik 307 625

Moraltheologie. Pastoraltheologie. Geistliche Theologie. Naturwissenschaftliche Grenzfragen 315 630

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Adam, A. 124
Aland, K. 121 565 567
Alberigo, G. 434
Allchin, A. M. 443
Ammonios 104
Antweiler, A. 78
Anz, W. 241
Appell an die Kirchen der Welt 146
Arenhoevel, D. 441
Arndt, H. J. 238
Aron, R. 101
Atteslander, P. 157
Augustinus, A. 105
Ayel, V. 132

Baader (v.), F. 287
Babolin, A. 144
Balthasar (v.), H. U. 247 252 444 445
Banfi, A. 144
Baraúna, G. 431
Barion, H. 238
Barion, J. 146
Barr, J. 299
Bauer, B. 460
Beckmann, K. M. 156 613
Behrendt, R. F. 102
Beiträge der Sozialwissenschaft 100
Bello, A. 136
Benn, E.-V. 577
Benoit, P. 623
Benrath, G. A. 612
Berchtolsheim, L. 464
Bergler, R. 471
Bergmann, P. G. 146
Bertin, G. M. 144
Besters, H. 102
Bettray, J. 292
Betz, O. 132
Beumer, J. 291 601
Bibel in Deutschland 301
Bibel-Lexikon 620
Biblisch-Historisches Handwörterbuch II—III 296
Bielitz, K. 576
Biser, E. 625
Bizer, E. 563
Blank, J. 306
Blondel, M. 542
Blum, F. 92
Blumenberg, H. 95
Böckenförde, E. W. 238
Boeckler, R. 289
Boesch, E. E. 102
Boismard, M.-E. 623
Bonnefoy, Y. 145
Bornkamm, H. 565 613
Boros, L. 132
Bosch, F. W. 629
Bouman, C. A. 563
Braun, H. 121
Breuning, W. 629
Briceño, A. 136
Bröker, W. 467
Brosseder, J. 614
Brox, N. 306
Brugger, W. 279
Brunotte, H. 576 577
Buber, M. 144 406 412 461
Buchner, H. 141
Buddeberg, S. 124
Büchel, W. 281
Bultmann, R. 119 121 393 611
Bundscherer, N. 151
Bunge, M. 146
Burckhardt, J. 461

Calvin, J. 562
Campenhausen (v.), A. 578
Casper, B. 412
Cerny, J. 92
Chenu, M.-D. 433
Chestov, L. 145
Christian, P. 282
Christus vor uns 132
Civitas, Bd. 6 154
Clement, O. 433
Colombo, C. 632
Conzelmann, H. 299
Coreth, E. 279
Craghan, J. F. 308
Cramer, W. 454
Crouzel, H. 104
Curalt, R. 572
Czempiel, E. O. 155

Dalberg (von), K. Th. 573
Daniélou, J. 292
David, J. 98 250
Deborin, A. 463
Degenhardt, I. 618
Deissler, A. 248
Delaware Seminar 146
Delhaye, Ph. 433
Desjardins, Cl. 455
Desqueyrat, A. 315
Dilthey, W. 108 271
Disputation zwischen Christen und Marxisten 91
Döpfner, J. Kard. 631
Dörrie, H. 104
Dörries, H. 310 577
Doms, H. 250
Dondaine, A. 616
Droste zu Fischering, Cl. A. u. F. A. 573
Droysen, J. G. 271
Dubarle, D. 317
Dumas, A. 139
Duquoc, Chr. 132

Ebeling, G. 565 614
Ebner, F. 412
Eckhart 618
Edwards, P. 403
Eggebrecht, E. u. A. 298
Eichholz, G. 625
Einfühlen — Erinnern — Verstehen 469
Elliger, K. 622
Eltester, W. 565
Eichholz, G. 624
Encyclopedia of Philosophy 403
Engelhardt, H. 581
Entwicklungspolitik — Handbuch und Lexikon 102
Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden 585
Etudes Mariales 309
Eusebius von Caesarea 570
Evers, H.-U. 578

Faber Stapulensis, J. 124
Faber, W. 461
Falardeau, J.-C. 77
Farag Rofail Farag 631
Farina, R. 570
Feiner, J. 247 250
Fels, E. 585 586
Fetscher, I. 463
Fijalkowski, J. 585 586
Fiorenza, F. P. 250
Fontana, L. 106
Forell, U. 394
Forni, G. 115
Forsthoff, E. 237
Fraenkel, P. 566
Frank, H. G. 147
Frank, J. 576
Frank, P. A. 572
Freund, J. 238
Frey, F. A. 573

Fries, H. 564
Fuller, H. 398

Gabriel, L. 473
Gadamer, H.-G. 587
Gamber, K. 313
García Bacca, J. D. 136
Geck, L. H. A. 157
Gerken, L. 290
Gerstenberger, E. 299
Giblet, J. 632
Giese, F. 581
Gilbert v. Poitiers 616
Gilson, E. 77
Girod, R. 157
Glazik, J. 563
Gmeiner, F. X. 572
Godefroid, J. 309
Goerdt, W. 463
Gössmann, E. 614
Goldammer, K. 295
Gollwitzer, H. 121
Gough, J. W. 619
Grad, H. 147
Gregor von Nyssa 311
Grelot, P. 300
Grenner, K. H. 283 286
Gross, H. 250
Grundmann, S. 570
Guardini, R. 406

Haacke, H. 128
Haag, H. 620
Haag, K. H. 142 461
Haardt, R. 306 309
Habermas, J. 588
Hackstaff, L. H. 464
Haenchen, E. 594
Häring, B. 433 632
Häring, N. M. 616
Hahn, F. J. 125
Hamman, A. 247
Hanssler, B. 102
Harnack (v.), A. 613
Haspecker, J. 592 599
Haubst, R. 124
Hauser, R. 241
Hausherr, I. 632
Havas, P. 147
Heftrich, E. 461
Hegel, G. F. W. 140—142 426 459—461
Heidegger, M. 113 406 428 456 461 587
Heim, K. 393
Heintze, G. 577
Henckmann, W. 140
Hennemann, G. 150
Henry, P. 105 106
Herweg, T. 283
Hess, F. 157
Hesse, Fr. 623
Hesse, K. 570
Hirschberger, J. 455 618
Hitze, F. 287
Hödl, L. 77
Hoeres, W. 456
Hörner, H. 311
Hofmann, Georg 577
Hollerbach, A. 570
Holz, H. 279
Holzamer, K. 93 473
Holzherr, G. 250
Hübner, J. 469
Hünermann, P. 271
Huning, H. A. 78
Hus, J. 562

Ignatius von Loyola 567
Integritas 473
Internationale Ökumenische Bibliographie 290
Iserloh, E. 563 565

Jäger, L. Kard. 315
Jaeger, W. 311
Jaffé, A. 153
Jakob von Viterbo 617
Jaspers, K. 406
Jaynes, E. T. 147
Jedin, H. 563 566
Johannes v. Kastl 607
Jordan, P. 238
Journet, Ch. 132
Juhos, B. 148
Jung, C. G. 153 470

Kasper, W. 628
Kasser, R. 621
Kehl, N. 597
Keilbach, W. 78
Kern, W. 250
Ketteler (v.), W. E. 287
Kirche in der Welt von heute 431
Kirsch, G. 476
Klibansky, R. 619
Knoch, O. 301
Koch, J. 124
Koehler, Th. 309
König, R. 157
Koeßler, P. 316
Kolping, A. 132 439
Krämer, H. J. 268
Krauss, H. 156
Kretzschmar, H. 467
Kröger, A. 624
Krüger, H. 156 290
Kruse, M. 578
Küchenhoff, G. 579
Küng, H. 256
Kuhn, K. G. 121
Kupisch, K. 92

Laien und christliche Vollkommenheit 631
Lakebrink, B. 450 618
Lang, A. 289
Langerbeck, H. 310
Langner, A. 155
Lasson, G. 140
Latourelle, R. 611
Lau, F. 563 565
Laurentin, R. 309
Lay, R. 466
Leclercq, Jean 630
Le Déaut, R. 309
Lefèvre d'Etaples, J. 124
Leff, G. 562
Lefringhausen, K. 156
Lentner, L. 301
Leugger, J. 157
Liebing, H. 565
Liermann, H. 577
Lilje, H. 576
Listl, J. 155
Locke, John 619
Löhrer, M. 247 248
Loewenich (von), W. 564
Lohfink, N. 298
Lonergan, B. 279
Lortz, J. 564
Lotz, J. B. 279
Ludwig, G. 280 281
Lukács, L. 568
Lundberg, M. 568
Luther, M. 124 127 265 562 601
Luyten, N. A. 282 317
Lyonnet, St. 632

Machovec, M. 92
Maheu, R. 113
Manns, P. 564
Manteau-Bonamy, H. M. 309
Marc, A. 279
Marcuse, H. 142
Maréchal, J. 279 450
Margenau, H. 147
Maritain, J. 115
Marlé, R. 119
Marré, H. 155
Marx, K. 460 463
Massolo, A. 143 459
Mattern, B. 581
Matthias, W. 92
Mauer, W. 577

Maurier, H. 292
Maximus Confessor 443
Mayer, Franz 579
Mayer-Maly, Th. 581
McGrath, M. 433
McNeill, J. L. 542
McSorley, H. J. 265 564
Meissinger, K. A. 124
Melanchthon, Ph. 613
Menges, W. 629
Mensch und Technik 316
Merzbacher, F. 580
Metz, J. B. 154 250
Metzke, E. 124
Meurers, J. 282
Meyer, H. B. 127
Meyer, H. Ph. 578
Michaelis, K. 577
Michelet, C. L. 426
Michl, A. 573
Mikat, P. 570 572 580
Miller, B. 264
Mirbt, C. 567
Möhler, J. A. 613
Moeller, F. 317
Molinski, W. 629
Molteni, P. 616
Monjau, H. 580
Monzel, N. 283 287
Mordstein, F. 475
Morin, H. 457
Mülhaupt, E. 565
Müller, A. H. 287
Müller, Konrad 576
Muschalek, G. 250
Mußner, F. 132 250 395
Mynarek, H. 448
Mysterium salutis II 247

Naturwissenschaft und Theologie, VIII 281
Naturwissenschaft und Theologie IX 316
Navarrete, A. 136
Negt, O. 142
Nerlich, U. 100
Neuhauser, G. 585 586
Neumann, E. 153
Nicolas, J. H. 261
Nikolaus v. Kues 124 458
Nipperdey, H. C. 580

Obermayer, K. 570
Oelinger, J. 477
Oquist, R. 306
Origenes 104

Paillard, J. 306
Pannenberg, W. 92
Papyrus Bodmer XXIV 621
Park, J. L. 147
Paul VI., Papst 156
Paulik, H. 579
Pehem, J. J. N. 572
Peiffer, A. 601
Perlin (de), J. 131
Perls, H. 458
Perpeet, W. 137
Persson, P. E. 603
Pesch, H. 287
Pesch, I. u. R. 304
Pesch, O. H. 564 601
Pesch, W. 599
Peters, H. 569
Petri, H. 627
Pfammatter, J. 248
Pfürtner, St. 290
Pirson, D. 578
Planck, M. 467
Plassmann, E. 572
Plato 267 268 457 458
Plechanow, G. 463
Plöger, O. 622
Plotin 104 268
Pöhlmann, H. G. 613
Polikarov, A. 150
Pólya, G. 464
Populorum progressio 156
Porphyrios 105
Preller, V. 452
Prokupek, L. 91
Prucha, M. 93

Quaritsch, H. 569 570
Quevedo Villegas, A. 136

Raeder, S. 565
Rahner, K. 248 250 279 435 450
Rapp, H. R. 318
Ratschow, C. H. 121
Ratzinger, J. 256
Redeker, M. 108
Regis, L.-M. 77
Reichensperger, P. F. 287
Reicke, B. 296
Remberger, F. X. 132
Rényi, A. 464
Repgen, K. 568
Rex, J. A. 585 586
Riedlinger, H. 258
Ritschl, A. 613
Ritter, A. M. 311
Rivera, J. 136
Robert Holkot 616
Robinson, J. M. 305
Roghmann, K. 585 586
Roguet, A.-M. 132
Rohrer, W. 242
Roos, H. 77 79
Rosenzweig, F. 412
Rost, L. 296
Rothacker, E. 137
Rousseau, O. 433
Rowley, H. H. 304
Rudolph, W. 622
Rückert, H. 565
Rupert von Deutz 128
Ruppel, E. 576

Sachsse, H. 464
Säkularisation und Utopie 237
Šagi-Bunić, Th. 307
Salvucci, P. 459
Sarach, R. 250
Sartre, J. P. 384
Sattes, H. 581
Seemann, M. 251
Seibel, W. 250
Seybold, M. 605
Sichirollo, L. 143 144
Simons, E. 435
Sint, J. 306
Sladeczek, F. M. 456
Smend, R. 569 576 578
Smulders, P. 433
Sociological Contributions I 157
Soziologische Arbeiten I 157
Spitz, R. 469 470
Splett, J. 277 451
Suárez de Urbina, A. 136
Suárez, F. 445
Sudbrack, J. 607
Sundén, H. 152

Schaff, A. 384 463
Scharbert, J. 251 302 621
Schardt, A. 156
Scheffczyk, L. 248
Scheler, M. 423
Schelkle, K. H. 305
Schenkl (v.), M. 572
Scheuner, U. 570 578
Schick, E. 611
Schierse, F. J. 247 399
Schildenberger, J. 301
Schille, G. 396
Schiller, R. 147
Schleiermacher, F. 108 110
Schlink, E. 121
Schmaus, M. 283 614
Schmidt, A. 142

Schmitt, C. 237
Schmitz-Moormann, K. 416
Schmucker, J. 454
Schnackenburg, R. 132
Schneider, Carl 589
Scholder, K. 565
Scholtissek, H. 580
Schomerus, H. 241
Schoonenberg, P. 250
Schreiber, W. 476
Schubert, K. 306
Schürmann, H. 306
Schüssler, H. 614
Schütz, Ch. 250
Schützeichel, H. 129
Schulte (v.), J. F. 573
Schulze-Wegener, O. 472
Schurr, V. 431
Schwarz, H. 393
Schwarz, Th. 384

Staat und Gesellschaft 579
Staat und Kirchen in der Bundesrepublik 569
Stachowiak, H. 421
Stakemeier, E. 315
Stapleton, Th. 129 605
Staude, J. R. 423
Stöckle, B. 251
Stöhr, J. 131
Stöhr, M. 91
Stolte, D. 473
Ströker, E. 466
Struktur und Dynamik der Materie 280
Stüttgen, A. 449
Stupperich, R. 565
Stutz, U. 581

Tecklenburg Johns, Chr. 565
Tegyey, G. 155
Teilhard de Chardin, P. 416
Testuz, M. 621
Theiler, W. 104
Thiel, M. 585
Thils, G. 293 614 631
Thomas von Aquin 106 428 452 456 601 616
Thum, B. 283 317
Thunberg, L. 443
Tintner, G. 585 586
Topitsch, E. 459
Travaux Sociologiques I 157
Trott zu Solz (v.) A. 460
Truesdell, C. A. 147
Truhlar, K. Vl. 631
Tüchle, H. 563
Tugarinow, W. 463

Ulrich, F. 250
Unruh (von), G. Chr. 581
Urbina (de), F. J. 136

Valéro, Th. 136
van der Loos, H. 392
Vanistendael, A. 103
van Melsen, A. G. M. 473
Vargas-Machuca, A. 445
Vergote, A. 151
Verloren van Themaat, W. A. 465
Vetter, A. 154
Vischer, L. 433
Vogel, P. 301
Vom Messias zum Christus 306
Vries (de), E. 103

Wagenmann, K. 577
Walgrave, J. H. 317
Walter, E. H. 157
Walz, H. 102
Warnach, P. V. 581
Weber, Hermann 569
Weber, Klaus 573
Weber, Werner 570 579 581
Weddigen, W. 580
Wegbereiter der Reformation 612
Weier, R. 124
Weißgerber, H. 290
Weisung der Väter 264
Weizsäcker (v.), F. C. 406
Welker, K. E. 110
Weltarmut 156
Welte, B. 428
Wendland, H.-D. 477
Wendt, G. 577
Wertenbruch, W. 580
Wessenberg (v.), I. 573
Weyl, H. 149
Wichmann, O. 267
Wildberger, H. 304
Wilpert, P. 458
Winklhofer, A. 132
Wisser, R. 93 406 473
Wolf, Ernst 577
Wulf, Fr. 631
Wyclif, J. 562

Yadin, Y. 297
Yorck von Wartenburg, P. 271
Ypma, E. 617

Zähringer, D. 251
Zeltner, H. 474
Zirkel, G. 572
Zirker, H. 301
Zuna, M. 92
Zwiefelhofer, H. 156

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
KergyDogm = Kerygma und Dogma
LexThKir = Lexikon für Theologie und Kirche
MedStud = Mediaeval Studies
MiscCom = Miscelánea Comillas
MiscFranc = Miscellànea 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 (*ThPh* = Theol. u. Philos.)
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

Methode der Metaphysik und der Einzelwissenschaften

Von Walter Brugger, S. J.

Zur Einführung

1. Geschichtlicher Überblick

Der Gegensatz zwischen metaphysischer Erkenntnis und Erfahrungserkenntnis ist nicht erst in der Neuzeit aufgetreten. Er findet sich schon in grauer Vorzeit. Zeuge dafür ist *Parmenides*. In seinem Lehrgedicht unterscheidet er zwischen dem „unerschütterlichen Herzen der vollendenten Wahrheit" und den „Meinungen[1] der Sterblichen, denen verläßliche Wahrheit nicht innewohnt"[2]. Obwohl der Nachdruck seiner Lehre auf der ersten Art der Erkenntnis liegt, will die Göttin ihn doch auch darüber belehren, wie sich derjenige, der die erscheinenden Dinge in jeder Weise zu erfahren sucht, bei deren Prüfung und Beurteilung zu verhalten hat[3].

Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man einen ähnlichen Gegensatz auch bei *Heraklit* findet, nach dem die Weisheit in *einem* besteht, im Wissen um den Logos der Weltordnung, im Gegensatz zum Wissen um viele Dinge, der Polymathia[4]. *Platons* Unterscheidung der Ideenerkenntnis und der Doxa zielt in dieselbe Richtung. Zu beachten ist dabei nur, daß die Doxa nicht nur die auf praktischen Erfolg ausgehenden Annahmen, nicht nur das eingebildete Scheinwissen der Sophistik, sondern auch die dem werdenden, welthaften Sein zugeordnete Erkenntnisweise meint[5]. Obwohl *Aristoteles* die Ideen als Formen in die werdenden Dinge selbst verlegt, so unterscheidet doch auch er zwischen der Ersten und Zweiten Philosophie, wobei es der Ersten Philosophie zukommt, über alles Welthafte hinaus zum unbeweglichen Sein des ersten Bewegers vorzudringen. „Wenn es über das Sinnenfällige hinaus nichts anderes gibt, dann gibt es kein erstes Prinzip, keine Ordnung, kein Entstehen [der Lebewesen], keine Himmelsbewegung, sondern immer nur einen Ursprung aus einem anderen, wie bei allen Theologen und Physikern" (den theogonisieren-

[1] *Diels* übersetzt *doxa* mit Wahngedanken. Dieser Ausdruck ist zu abwertend; denn nach Parmenides handelt es sich um zwar schwankende menschliche Auffassungen, die jedoch nicht auf Wahn und Einbildung beruhen, sondern auf Beobachtung und Erfahrung.

[2] *Diels*, Fr. 1, 29—30.

[3] Fr. 1, 31—32.

[4] Vgl. *Diels*, Fr. 40, 41, 1.

[5] So am deutlichsten in der „*Politeia*"; vgl. dazu *C. Huber*, Anamnesis bei Plato (München 1964) 534 ff.

den Mythologen und den ionischen Naturphilosophen)[6]. *Leibniz* unterscheidet Tatsachen und Vernunftwahrheiten *(vérités de fait* und *vérités de raison)* oder notwendige und zufällige Wahrheiten, von denen die ersten durch Vernunft, genauer durch Analyse des Subjektsbegriffs, die zweiten durch Erfahrung erkannt werden. Zu den Vernunftwahrheiten zählt er sowohl die metaphysischen wie die geometrischen Wahrheiten[7].

Es ist nun nicht so, daß der genannte und sich durch die ganze Geschichte der Philosophie hinziehende Gegensatz, wie er soeben bei einer Reihe von Philosophen aufgewiesen wurde, genau dieselbe Bedeutung hätte. Man kann diesen Gegensatz auch nicht geradezu mit dem Gegensatz von „Philosophie" und „Wissenschaft" (d. i. Bereich der Einzelwissenschaften), wie wir ihn heute verstehen, identifizieren. Denn was dem zweiten Glied des Gegensatzes entspricht, das war im Altertum und Mittelalter und noch lange in der Neuzeit nicht *Naturwissenschaft* im heutigen Sinn, sondern *Naturphilosophie* oder eine Mischung von Naturphilosophie und Naturbeschreibung oder -beobachtung, wobei die Naturphilosophie ihrerseits eine Mischung von Metaphysik und spekulativen Hypothesen der Naturerklärung war[8]. Erst mit *Galilei* und der Einführung des methodischen Experiments und der Mathematisierung der Erfahrung beginnt die reine, philosophiefreie Naturwissenschaft. Mehr und mehr gliederten sich die einzelnen Wissenschaften aus dem Bereich der Philosophie, von der sie bis dahin betreut worden waren, aus und emanzipierten sich von ihr in ihren Arbeitsweisen. Diese Sachlage forderte die erkenntnistheoretische und methodologische Reflexion *Kants* heraus, der nun die *Transzendentalphilosophie* und die *Naturwissenschaften* unterschied, wobei die Transzendentalphilosophie — unter geänderten erkenntnistheoretischen Vorzeichen — an die Stelle der früheren Metaphysik trat. Während die genannten großen Philosophen des Altertums die Zuverlässigkeit der Metaphysik gegenüber den schwankenden Hypothesen der Naturphilosophie betonten, gerät in der Neuzeit hingegen die Metaphysik in das Zwielicht des ungewiß Schwankenden, und die Naturwissenschaft gewinnt den Nimbus des unbedingt Verläßlichen, den sie bei den Massen, trotz der vorsichtigen Zurückhaltung der Naturwissenschaftler in der Formulierung ihrer Aussagen, bis heute behalten hat.

2. Fragestellung

Gegenstand der folgenden Überlegungen soll vor allem die *Methode* der Metaphysik sein. Die Methodik der Einzelwissenschaften soll nur so weit zur Sprache kommen, als dies nötig erscheint, um das Eigen-

[6] Metaphysik, A 10, 1075 b 24—27.

[7] Vgl. Nouveaux essais sur l'entendement humain, 1. Buch; oder: Über die Freiheit, in: *Leibniz*, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie (ed. *E. Cassirer*) II, 500—502 (Leipzig 1924).

[8] *W. Leinfellner* weist darauf hin, „daß es bis *Aristoteles* die erste Aufgabe der Philosophie war, die Wirklichkeit zu erkennen, eine Aufgabe, in die sich im Verlauf der europäischen Entwicklung immer mehr und mehr die naturwissenschaftlichen Disziplinen teilten, während die Philosophie als Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie, d. h. als das, was man früher unter dem Namen ‚Naturphilosophie' zusammenfaßte, zu einer wissenschaftlichen Methode der Erfassung der naturwissenschaftlichen Methoden wurde" (*W. Leinfellner*, Die Entstehung der Theorie. Eine Analyse des kritischen Denkens in der Antike [Freiburg 1966] 19). Letzteres stimmt allerdings erst für die Neuzeit und auch da nur für gewisse Richtungen der Philosophie.

tümliche der metaphysischen Methode kenntlich zu machen. Die Frage, die uns beschäftigt, lautet nun:

Gibt es eine wissenschaftliche Metaphysik mit einem verbindlichen Wahrheitskriterium und einer konstitutiven Methode —

oder beruht sie auf unverbindlicher Spekulation, auf bloßen Denkkonstruktionen, die man nach Belieben annehmen oder verwerfen kann?

Insbesondere: Welchen Ausgangspunkt hat sie? Wie gewinnt sie diesen?

Inwiefern präjudiziert ihr Grundansatz ihren Inhalt? — ihre Methode? — ihr Kriterium? — ihren Unterschied von anderen Arten der Erkenntnis? — einen bestimmten weltanschaulichen Standpunkt? Inwiefern ist dieser Grundansatz frei oder notwendig?

3. Begriffsklärungen

Zur Beantwortung unserer Frage sind einige Vorfragen zu klären.

a) Welchen Sinn haben in dem Ausdruck „Gibt es eine wissenschaftliche Metaphysik?" die Worte „gibt es"? Ist damit ein geschichtliches Vorhandensein von Formen der Metaphysik, die diesen Anspruch erhoben haben, gemeint? Das genügt offenbar nicht, da diese Tatsächlichkeit nichts für das „Zu-Recht-Bestehen" des Anspruchs, für seine Erfüllung oder Erfüllbarkeit beweist — sowenig wie die Astrologie durch ihr Vorhandensein ihre Berechtigung erweist.

Ist mit diesen Worten „es gibt" das menschlich-notwendige Vorhandensein der metaphysischen Tendenz gemeint? Gibt es mit anderen Worten eine Metaphysik als Naturanlage? Ja. — Aber die Frage geht weiter, nämlich: Kann die Metaphysik als Naturanlage ihren Anspruch als zu Recht bestehend, als prinzipiell erfüllbar nachweisen?

b) Welchen Sinn hat hier „Metaphysik"? Mit Metaphysik ist hier eine Erkenntnis gemeint, die danach strebt, schlechthin universal und allumfassend zu sein, eine Erkenntnis, die mit unbedingter Radikalität nach unhintergehbaren Antworten fragt und diese Antworten allein durch ihre Selbstbetätigung zu finden trachtet. Damit ist Metaphysik gegenüber allen Einzelwissenschaften und auch der Offenbarungstheologie abgegrenzt.

c) Welchen Sinn hat hier „wissenschaftlich" als Bestimmungswort zu „Metaphysik"? Zunächst sei gesagt, was damit nicht gemeint ist. Nicht gemeint ist damit die Erkenntnisweise der Einzelwissenschaften; nicht gemeint ist damit die Wissenschaftlichkeit gemäß dem Typ einer besonders ausgezeichneten Einzelwissenschaft, etwa der Physik oder der Biologie; nicht gemeint ist damit die wissenssoziologische Anerkennung, sei es im Bereich der Wissenschaften überhaupt, sei es im

gleichzeitigen oder geschichtlichen Bereich der Philosophie. Gemeint ist damit, daß die Metaphysik ein verbindliches Wahrheitskriterium nachweisen kann und eine konstitutive Methode besitzt, welche die mögliche Anwendung dieses Kriteriums garantiert (die tatsächliche Anwendung prinzipiell möglich macht). Das weitere, tatsächlich bestehende Problem der wissensssoziologischen Anerkennung oder Nichtanerkennung bleibt hier ausgeklammert.

Mögliche Ausgangspunkte für die Frage nach der Metaphysik

Welchen Ausgangspunkt hat nun die Frage nach der konstitutiven Methode einer wissenschaftlichen Metaphysik in dem angegebenen Sinne? Welchen hat sie, kann sie und muß sie haben? Muß die Möglichkeit der Metaphysik dabei schon vorausgesetzt werden, so daß man nur noch fragen könnte, wie sie möglich ist, oder kann man von dieser Voraussetzung abstrahieren? Da man vom Gegenstand einer Untersuchung nicht wohl abstrahieren kann, geht man wohl am besten so voran, daß man die Frage sowohl unter der Voraussetzung stellt, daß es eine solche Metaphysik gibt, als auch zusieht, was unter der entgegengesetzten Voraussetzung, daß es sie nicht gibt, folgt.

Wir gehen also zunächst von der Voraussetzung aus, daß eine Metaphysik möglich ist. Als mögliche Wege einer Untersuchung bieten sich dann folgende an:

a) Zusammenfassung aller Einzelerkenntnisse —

b) Zuwendung zu einem beliebigen Erkenntnisgegenstand —

c) Zuwendung zu einem besonders ausgezeichneten Erkenntnisgegenstand.

Alle diese Wege sind möglich, aber nicht gleichwertig.

a) Auf diesem Wege wäre zu fragen: Was ist das *Gemeinsame* aller Einzelwissenschaften, was sie zusammenbindet? Es kann nicht ein abstrakt Gleiches, begrifflich Allgemeines im univoken Sinne sein; das widerspricht der Vielfalt und Verschiedenheit ihrer Gegenstandsgebiete. Es kann auch keine „Addition" der Einzelbereiche sein, kein bloßes Gefüge, das sein Prinzip innerhalb eines der einzelnen Bereiche hätte; denn das würde eine gewaltsame Angleichung der Bereiche auf einen einzigen bedeuten, eine Wesensentfremdung der Einzelbereiche. Es muß demnach etwas sein, was alle Einzelbereiche transzendiert. Was aber ist dieses? Um es als das „Gemeinsame" aller Bereiche zu erkennen, muß man es schon in etwa kennen, einen Vorbegriff von ihm haben. Wie aber kommen wir zum Bewußtsein dieses Vorbegriffs? Von den Einzelwissenschaften her kann er sich kaum erschließen. Darum scheint *dieser* Weg weniger ratsam zu sein.

b) Wenn überhaupt ein Ausgriff der Erkenntnis, der schlechthin universal ist, möglich sein soll, dann muß er von jedem *beliebigen Erkenntnisvollzug* und von jedem beliebigen Erkenntnisgegenstand her möglich sein; denn nur wenn alles mit allem zusammenhängt, kann alles zusammen ins Auge gefaßt werden. Diese Situation ist in etwa derjenigen ähnlich, die aus der Hypothese entsteht, daß unser Weltall aus einem Urknall entstanden sei. Unter dieser Voraussetzung müßte man nämlich erwarten, daß die damals freigesetzte Strahlungsenergie sich auch heute noch bemerkbar macht, und zwar in der Form, daß sie von allen Seiten und Richtungen her auftritt, eine Erwartung, die sich auch experimentell zu bestätigen scheint[9].

Obwohl nun von jedem beliebigen Erkenntnispunkt her der Angriff auf das schlechthin Universale möglich ist, so zeichnet sich doch ein Ort der Erkenntnis aus, von dem aus dieser Ausgriff nicht nur möglich ist, sondern sich geradezu aufdrängt. Es ist

c) der *Mensch* selbst, genauer sein Erkenntnisstreben zum Unbedingten und Allumfassenden, sowie seine Konfrontation als sittliche Person mit der unbedingten Verpflichtung, kurz: seine Naturanlage zur Metaphysik[10]. Wenn Metaphysik als Wissenschaft möglich sein soll, muß sie sich in der Reflexion auf die Metaphysik als Naturanlage als möglich erweisen lassen.

Dabei ist jedoch Metaphysik als Naturanlage nicht mit Metaphysik als Wissenschaft gleichzusetzen. Die *Metaphysik als Naturanlage* äußert sich in aller menschlichen Erkenntnis: Sie ist der geheime Motor, der das Erkenntnisstreben des Menschen in Gang hält; sie ist, wie *Kant* richtig gesehen hat, das regulative Prinzip aller wissenschaftlichen, immer weiter greifenden Bewegung. Sie ist es, welche die Wissenschaftler antreibt, die Ergebnisse ihrer Wissenschaften zu extrapolieren, Weltbilder zu formen. Sie treibt die verschiedenen Formen der letzten Standpunkte und der Weltanschauungen hervor. Gerade daran aber zeigt es sich, daß sie nicht identisch ist mit der Metaphysik als Wissenschaft. Zur Metaphysik als Wissenschaft kann sie erst werden, wenn sie über sich selbst reflektiert und sich selbst kritisch betrachtet.

Wir haben bisher die Frage, welches der Ausgangspunkt einer Metaphysik als Wissenschaft sein müsse, unter der Voraussetzung gestellt, daß es eine solche Metaphysik als Wissenschaft geben könne. Wie aber, wenn wir versuchsweise einmal die gegenteilige Voraussetzung machen? Wenn wir einmal voraussetzen, es könne eine solche Metaphysik als Wissenschaft gar nicht geben? Dann ist es natürlich sinnlos, nach einem Ausgangspunkt für eine Metaphysik als Wissenschaft zu fragen. Es bleibt aber die Metaphysik als Naturanlage, und es bleibt die Möglichkeit und

[9] Vgl. *W. Büchel,* Urknall-Strahlung, Gravitationskollaps, Quasars, in: Stimm Zeit (Nov. 1966) 372—373.

[10] Vgl. *Kant,* Kritik der reinen Vernunft, Einl. VI (B 22).

Notwendigkeit, auf sie zu reflektieren und sich über ihre Tragweite klarzuwerden. Das aber ist schon ein Anfang einer Metaphysik als Wissenschaft, die vielleicht nur in einer agnostischen Antwort bestünde, wie etwa in der Transzendentalphilosophie *Kants*, die aber gleichwohl eine erkenntnistheoretische Antwort auf eine metaphysische Frage wäre.

Daß die Frage nach der Metaphysik als Wissenschaft einen Ausgangspunkt haben könne, heißt nichts anderes, als daß es einen oder auch mehrere Erkenntnisinhalte gebe, von denen aus die Frage nach der Metaphysik als Wissenschaft sinnvoll gestellt werden könne. Als ein solcher Inhalt hat sich uns mindestens die Metaphysik als Naturanlage gezeigt. Bezüglich ihrer ist die Frage sinnvoll, weil sie notwendig ist. Die gemachte Voraussetzung der Unmöglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft erweist sich so als in sich selbst inkonsistent. *Metaphysik als Wissenschaft* ist mindestens als Reflexion auf die Metaphysik als Naturanlage möglich.

Direktes oder indirektes Wissen um das metaphysische Objekt

Welchen Ausgangspunkt wir in der Metaphysik zu nehmen haben, steht demnach fest. Aber wie kommen wir von dort weiter? Läßt sich die Frage nach der Metaphysik als Wissenschaft nur im agnostischen Sinn beantworten, oder gibt es einen Weg, zu inhaltlichen Erkenntnissen über das Objekt der Metaphysik zu gelangen? Wir dürfen dieses Objekt, wonach wir fragen, mit der klassischen Tradition und mit *Kant* als das Allumfassende, Unbedingte betrachten. Gibt es nun ein Wissen vom Allumfassenden, Unbedingten, worauf die metaphysische Intention geht? Gemeint ist ein unmittelbares, *direktes Wissen* außer und neben jeder anderen Art des Wissens und der Erkenntnis. Diese Frage muß man verneinen. Ein solches Wissen würde entweder bedeuten, daß wir das Allumfassende, Absolute, Unbedingte in seiner inhaltlichen Fülle in unserem Bewußtsein vollziehen, worüber dann bei niemand ein Zweifel oder eine Frage bestehen könnte, oder es müßte die Möglichkeit bestehen, sie mit einer systematischen Idee abzubilden und uns über diesen Abbildcharakter zu vergewissern. Das erste wird schon dadurch ausgeschlossen, daß wir nach diesem Wissen fragen können und fragen müssen. Das zweite würde zu der Antinomie führen, daß das Allumfassende einer abbildenden Idee gegenüberträte, wodurch die Frage nach der Wahrheit als der übergreifenden Idee beider entstünde, wodurch das Gegenüber aber seiner Absolutheit entkleidet wäre[11]. Ein solches Wissen als direkte adaequatio intellectus et rei ist demnach un-

[11] Vgl. zu dieser Antinomie *W. Brugger*, Das Unbedingte in Kants „Kritik der reinen Vernunft", in: *J. B. Lotz* (Hrsg.), Kant und die Scholastik heute (Pullach 1955) insbes. 137—139.

möglich. Damit ist schon *eine* Gestalt der Metaphysik a limine abgewiesen, nämlich die des neuzeitlichen *Rationalismus*. Wieviel Wind dadurch der Kritik an der Metaphysik schon aus den Segeln genommen ist, wird deutlich, wenn man bedenkt, daß alle neuzeitliche Ablehnung der Metaphysik immer diese rationalistische Metaphysik im Auge hat. Was dieser Form der Metaphysik gegenüber mit Recht ins Feld geführt wird, kann aber nicht unbesehen auf jede andere Form der Metaphysik übertragen und gegen sie eingewandt werden.

Wenn es kein direktes Wissen vom Objekt der metaphysischen Intention gibt, dann gibt es von ihm, wenn überhaupt, nur ein *indirektes Wissen*[12], d. h. ein Wissen nur auf dem Umweg über das direkt Erkannte, was immer es sei, über anderes, was sicher und gewiß erkannt wird. Das bedeutet nicht, daß wir das metaphysische Objekt nicht direkt in Gedanken anzielen könnten, das tun wir ja, wenn wir nach ihm fragen. Aber erkennen können wir es nicht in dieser Direktheit, nicht ohne den Weg über das, was uns Menschen zumindest näherliegt.

Die metaphysische Einstellung

In welchem Erkenntnismodus muß uns etwas gegeben sein, daß es uns eine Vermittlung zur Erkenntnis des metaphysischen Objekts werden kann? Welcher Art die direkte Erkenntnis ist, ist ziemlich gleichgültig, solange die Frage nicht weiter präzisiert, sondern so allgemein gestellt wird. Entscheidend aber ist, daß der direkt erkannte Gegenstand, um Mittler zu einer metaphysischen Erkenntnis werden zu können, explizit in die metaphysische Intention hineingenommen wird. Dadurch wird er nicht vergewaltigt. Denn wie wir gesehen haben, steht er immer schon, wenn auch unausgesprochen, in der Richtung des universalen Erkenntnisstrebens, von dem alle Schritte des Erkenntnislebens reguliert, d. h. aber ausgerichtet, in die Richtung des metaphysischen Strebens gebracht werden. Dies wird jetzt jedoch explizit gemacht und auf das, was in ihm impliziert ist, untersucht. Eine metaphysische Erkenntnis kann nur dort beginnen, wo das Ersterkannte unter der Rücksicht anvisiert wird, die entscheidend ist für die *metaphysische Intention*, das aber ist die Beziehung auf das Absolute, schlechthin Allumfassende, schlechthin Unbedingte.

Wenn bisher vom metaphysischen Streben, von metaphysischer Intention, von der Richtung und Beziehung zum Objekt der Metaphysik die Rede war, so muß diese Rede, obwohl sie notwendig war, um sich verständlich zu machen, nun doch einer Korrektur unterzogen werden. Unsere bildliche Ausdrucksweise ist in einem hohen Grade inadäquat. Sie läßt immer wieder an ein Gegenüber denken, an eine Subjekt-Objekt-Opposition, bei der das metaphysische Objekt uns oder sonst einem

[12] Vgl. dazu *E. Coreth*, Metaphysik (München ²1964) 55—94 (1961): Das Methodenproblem der Metaphysik.

Subjekt *gegenüber*steht. So vorgestellt, wird aber das, worum es geht, verfälscht und geradezu widersprüchlich. Jenes Allumfassende, Unbedingte, Absolute umfaßt und transzendiert eben gerade auch Subjekt und Objekt. Man blickt nach ihm nicht, wenn man in *eine* Richtung schaut, in die andere aber nicht. Man blickt vielmehr in jeder Richtung zu ihm; man geht auf es zu, sowohl wenn man von sich wegschaut als wenn man in sich hineinschaut; es ist vor mir und hinter mir, in mir und außer mir zu finden. Man kann ihm in keiner Richtung entgehen[13].

Noch ein Weiteres ist zu beachten. Der Bezug zum Allumfassenden, Absoluten, Unbedingten ist einerseits das Allgemeinste, jedem sonst noch so Verschiedenen zukommende und insofern das *Abstrakteste*, über jede Besonderung Hinausreichende — anderseits jedoch ist er das *Konkreteste*, weil er sich in jede Besonderung hinein erstreckt, keine ausläßt, sie alle umfaßt und doch dabei transzendiert. Dieser Bezug ist formaler als jede Form, weil durch ihn jede Form als Form sich von jeder anderen unterscheidet, denn sie ist die je besondere Art und Weise dieses Bezuges, zugleich aber begründet dieser Bezug mittels der Form auch jeden Inhalt und jeden Stoff. In diesem Bezug steht sowohl das Allgemeine in seiner Allgemeinheit wie auch das Besondere in seiner Besonderheit[14].

Weltanschauliche Neutralität

Die metaphysische Fragestellung ist aber noch nicht identisch mit irgendeiner inhaltlichen weltanschaulichen Stellungnahme. Sie schließt noch keine inhaltlichen weltanschaulichen Standpunkte aus. Der *Positivismus* allein ist mit ihr unvereinbar. Liegt darin eine unwissenschaftliche weltanschauliche Vorentscheidung? Das wäre dann der Fall, wenn die Ablehnung des Positivismus sich nicht wissenschaftlich rechtfertigen ließe. Diese Ablehnung läßt sich aber rechtfertigen. Man kann nämlich zeigen, daß der Positivismus sich selbst widerspricht, wenn er das Verifikationsprinzip als alleiniges Kriterium wissenschaftlicher Erkenntnis behauptet. Diese Behauptung selbst läßt sich nämlich nicht durch die Erfahrung verifizieren. Außerdem ist die positivistische Behauptung selbst eine absolute Stellungnahme und insofern metaphysisch. Dies allerdings im schlechten Sinn des Wortes, nämlich als eine Äußerung des metaphysischen Strebens, deren Form als Positivismus sich nicht rechtfertigen läßt, sondern, wie gesagt, sich selbst widerspricht und damit als nichtig erweist.

Vom Positivismus abgesehen, ist jedoch noch keine andere weltanschauliche Stellungnahme inhaltlich und formal gesetzt oder ausgeschlossen. Denn alle, auch die entgegengesetztesten Standpunkte

[13] Dies ist insbesondere beim Seinsbegriff zu bedenken. Sein und Geist sind keine Gegensätze, von denen der eine dem anderen geopfert werden müßte, wie dies im Materialismus und Idealismus geschieht. Eine ontologische Metaphysik und eine Transzendentalphilosophie schließen sich nicht aus, sondern unter je verschiedenen Gesichtspunkten ein. Vgl. dazu *J. de Vries*, Der Zugang zur Metaphysik: Objektive oder transzendentale Methode?, in: Schol 36 (1961) 481—497.

[14] Darum bietet eine so verstandene Metaphysik nicht nur Raum für die Aufstellung abstrakter Wesensgesetze, sondern auch für die Anwendung einer ontologischen Hermeneutik des Konkreten, Individuellen und der Geschichte. Vgl. dazu *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode (Tübingen ²1965).

haben dies gemeinsam, daß sie ihre Auffassung in einen schlechthin absoluten Raum setzen (Raum natürlich bildlich verstanden). Das gilt auch vom Materialismus und Atheismus. Es gilt sogar vom Agnostizismus. Sie alle schließen eine absolute Stellungnahme ein. Diese präjudiziert demnach nicht von sich aus in einer unzulässigen Weise die Wahl einer bestimmten Weltanschauung. Die Diskussion der absoluten Stellungnahme in formaler Hinsicht kann demnach in weltanschaulich neutraler Weise geführt werden. Dasselbe gilt für die Diskussion auch der bestimmten inhaltlichen Formen der absoluten Stellungnahme, das ist der weltanschaulichen Grundpositionen. Über diese kann man demnach, entgegen dem allgemeinen Vorurteil, in einer echt wissenschaftlichen Weise diskutieren.

Das bedeutet nicht, daß die Teilnehmer einer solchen Diskussion selbst keinen weltanschaulichen Standpunkt haben dürften. Daß dies unmöglich ist, wurde schon bei der Zurückweisung des Positivismus gezeigt. Aber die weltanschauliche Position ist an sich ebensowenig ein Hindernis für eine solche wissenschaftliche Diskussion wie die Tatsache, daß sich ein Nahrungsmittelchemiker, der über den Nährwert des Brotes diskutiert, sich selbst vom Brote ernährt, das ihm diese Diskussion ermöglicht.

Der Übergang von der metaphysischen Einstellung zur metaphysischen Erkenntnis

Hat die so beschriebene metaphysische Einstellung eine Erkenntnisbedeutung, und wie kommt diese *Erkenntnis* zustande? Wie schon eben gezeigt wurde, hat die metaphysische Einstellung für sich allein bloß eine formale, keine inhaltliche Bedeutung; sie gibt von sich aus noch kein Objekt zu erkennen („Objekt" mit der erwähnten Korrektur verstanden), so daß man Aussagen, die wahr oder falsch sind, formulieren könnte. Inhaltliche Bedeutung kann die metaphysische Einstellung erst gewinnen durch die Rückbeziehung auf sonstige Erkenntnisvollzüge und deren Inhalte. Durch diese Rückbeziehung auf diese Inhalte lassen sich metaphysische Aussagen, etwa einer Metaphysik der Erkenntnis und der Subjektivität, der Sittlichkeit und Ethik, der Natur oder der philosophischen Anthropologie gewinnen. Man kann aber diese Inhalte auch unter der Rücksicht des Realitätsgehaltes überhaupt befragen, und man kommt so zu einer analogischen allgemeinen Ontologie. Diese muß ohne Zweifel ihren festen Standort in dem nehmen, was uns in der Erkenntnisordnung zuerst und zumeist eine Wirklichkeit als Wirklichkeit ausweist, und dies ist das Wirken, das wir selbst in unserem unmittelbaren Bewußtsein vollziehen, ohne daß damit die Kommunikation dieses Wirkens mit außerbewußter Realität geleugnet würde. Über diese Priorität der Erkenntnisordnung hinaus aber stellt sich kraft der metaphysischen Einstellung gebieterisch die Frage nach der Priorität an sich, das ist

nach dem absoluten Prius aller Wirklichkeit. Es ist die Grundfrage der Metaphysik katexochen und (von der Beantwortung dieser Frage her gesehen) der philosophischen Theologie.

Ausschluß der Hypothesenbildung

Wie verfährt nun die Metaphysik, um aus der Begegnung besonderer Inhalte oder auch allgemeiner Grundzüge der Erkenntnisinhalte mit der metaphysischen Einstellung zu metaphysischen Erkenntnisaussagen zu kommen? Eine unmittelbare Identifizierung ist nicht möglich, da die metaphysische Einstellung formale Einheit besagt, während das Gegebene vielfältig ist. Es bedarf daher einer begrifflichen Vermittlung. Wie vollzieht sich diese? Nach der landläufigen Auffassung geschieht das so, daß man über das Absolute, Umfassende und Unbedingte im Hinblick auf die gegebenen Inhalte bestimmte Annahmen, *Hypothesen* und Theorien macht[15] und sie mit den Gegebenheiten der Welt, des Menschen, der Wissenschaften, der Kultur in einen erklärenden Zusammenhang bringt, derart, daß die Gesamtheit dieser Annahmen = A sich zur Gesamtheit der zu erklärenden Fakten = B verhält wie der Bedingungszusammenhang: Wenn A, dann B. Dieses Verfahren scheint dem Verfahren der Theorienbildung in den empirischen Wissenschaften ähnlich zu sein, unterscheidet sich aber von ihm grundsätzlich dadurch, daß die Hypothesenbildung nach dem Schema „Wenn A, dann B" in den Naturwissenschaften nur der erste Schritt ist, dem der zweite, entscheidende Schritt der *Verifikation* folgen muß. Diese besteht darin, daß dem A entsprechende isomorphe Zustände A_1, A_2 usw. in der Natur durch das Experiment hergestellt werden und die jenen Zuständen kraft der Hypothese A folgenden Zustände B_1, B_2 auf ihre Isomorphie mit B überprüft werden[16]. Eine solche Verifikation scheint aber in der Metaphysik unmöglich zu sein. Wenn sich aber ihre Hypothesen nicht durch Verifikation in wohlbegründete, vielleicht nicht absolut sichere, so doch begründete wahrscheinliche Theorien überführen lassen, beruht das Verfahren der Metaphysik auf leerer Spekulation, auf einem bloßen *possum mihi fingere*. Es ist, mit *Platon* zu sprechen, nicht Wissen, ja sogar weniger als *Doxa*.

[15] Wie wenig deutlich das Methodenbewußtsein bei der Unterscheidung von Naturwissenschaft und Philosophie ist, zeigt sich auch in dem Tagungsbericht über „Tragweite und Grenzen der wissenschaftlichen Methoden", in: Naturwissenschaft und Theologie, 5 (Freiburg 1962). Klar und deutlich ist es jedoch in den Diskussionsbemerkungen von *B. Thum* hervorgetreten (109) zum Vortrag von *H. Dolch*, Über das Werden und die Eigenart der physikalischen Begriffe und Methode, ebd. 95—104; Diskuss. 105—119.

[16] Vgl. dazu *F. Asselmeyer*, Grenzen der physikalischen Erkenntnis, in: Grenzprobleme der Naturwissenschaften (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, 37) (Würzburg 1966) 41—62.

Das Gesagte sei durch konkrete *Beispiele* erläutert. Der *Dialektische Materialismus* z. B. entscheidet sich bei der Frage nach der Art der Grundwirklichkeit für die Materie. Sie ist nach ihm die einzige, selbständig mögliche Art der Wirklichkeit. Außer ihr gibt es noch andere Arten der Wirklichkeit, die von ihr wesentlich verschieden sind, die aber nicht ohne sie und nur im Entspringen und in Abhängigkeit von ihr möglich sind. Jede Art von spiritualistischer Metaphysik, von den Autoren des Dialektischen Materialismus in schlechter Terminologie Idealismus genannt, geht von der entgegengesetzten Annahme aus: daß nämlich der Geist die Grundwirklichkeit sei, die für sich allein bestehen kann, während alle Materie als ein defizienter Modus des Seins vom Geist ausgehen und nur in Abhängigkeit von ihm Bestand haben kann. Beide Hypothesen lassen Geist und Materie gelten; aber sie bewerten sie grundverschieden. Die Tatsachen lassen sich, wie es scheint, sowohl mit der einen wie mit der anderen Hypothese in Einklang bringen. Die eine Theorie tut sich mit den einen, die andere mit den anderen Tatsachen schwerer. Wo Schwierigkeiten auftreten, werden zusätzlich Hypothesen eingeführt, bis alles stimmt. Wie aber läßt sich die eine Theorie gegenüber der anderen als wahr oder als falsch erweisen?

Ein anderes Beispiel. Die Welt selbst kann mit den Insignien des Absoluten, Allumfassenden, Unbedingten versehen werden, sei es als einheitlicher Geschehenszusammenhang im *Atheismus* oder als eine allen Phänomenen zugrunde liegende, sie tragende Urwirklichkeit im *Pantheismus;* es kann aber auch das Absolute, Allumfassende, Unbedingte als in sich selbst stehende, welttranszendente Wirklichkeit angesehen werden, von der die Welt notwendig hervorgeht, wie im *Panentheismus*, oder in freier Entscheidung hervorgebracht wird, wie im personalen *Theismus*. Alle diese Hypothesen lassen die Welt, wie sie erscheint, wie sie alltäglich erlebt oder wissenschaftlich erklärt wird, bestehen, wie sie ist. Kein Faktum wird von der Stelle gerückt. Es wird nur unter eine andere Hypothese gestellt, nur anders gedeutet und bewertet. Daß das *logisch* möglich ist, ergibt sich aus den Gesetzen der Logik selbst, da „Wenn A, dann B" nicht unmöglich wird dadurch, daß gilt „Wenn C oder D, dann B". Das wird durch eine inhaltliche Überlegung bestätigt. A übersteigt nämlich, wenn es als Hypothese von B gefaßt wird, aus der B hergeleitet werden soll, den Weltinhalt B nur um den Betrag der zu B hinzugefügten Alternativen X oder Y oder Z, so daß „A = (B + X) oder (B + Y) oder (B + Z)". In „Wenn A, dann B" kann demnach A durch „(B + X) oder (B + Y) oder (B + Z)" substituiert werden, so daß „wenn (B + X) oder (B + Y) oder (B + Z), dann B". Umgeformt: „Wenn B + (X oder Y oder Z), dann B." Dann aber auch: „Wenn B ohne (X oder Y oder Z), dann B", d. h., B ergibt sich aus B, weil es mit ihm identisch ist, gleichviel ob man dazu noch X oder Y oder Z annimmt, ohne Rücksicht also auf eine beliebige Hypothese, die nur hinzugedacht wird, ohne sich durch den Weltinhalt B in eine Erkenntnis zu verwandeln. So geht es also nicht.

Und doch ist das die landläufige Auffassung von der Metaphysik und der *spekulativen Methode,* und es lassen sich genug Beispiele aus der Gegenwart und der Geschichte dafür erbringen, daß die Metaphysik oder das, was sich dafür ausgibt, tatsächlich oft eine solche Methode angewandt hat. Das Urteil über die Unwissenschaftlichkeit der Metaphysik ist demnach historisch nicht ohne Fundament[17].

[17] Ein Beispiel dafür, das neuerdings untersucht wurde, ist die Philosophie *Bradleys.* Vgl. *J. de Marneffe,* La preuve de l'Absolu chez Bradley. Analyse et Critique de la Méthode (Paris 1961). „Le plan de la méthode métaphysique de Bradley: il part d'une hypothèse et examine si elle résiste aux objections" (50). — „Bradley admet que des idées qui ‚donnent une unité rationnelle à une connaissance

Die indirekte Methode

Die Gerechtigkeit fordert jedoch, zu fragen, ob alle und jede Metaphysik so verfährt und solche Verfahrensweisen angewandt hat. Diese Frage muß verneint werden. Die Metaphysik kann anders verfahren, und sie verfährt auch dort, wo sie wissenschaftlich betrieben wird, anders.

Wie verfährt sie? Nicht nach dem *Modus ponens* (Wenn A, dann B), der einen gültigen Schluß nur von A zu B, nicht umgekehrt erlaubt, sondern nach dem *Modus tollens* (Wenn nicht A, dann auch nicht B), der einen logisch gültigen Schluß aus der Wahrheit von B auf die Wahrheit von A erlaubt. Denn wenn A nicht als *hinreichende Bedingung* für B nachgewiesen werden kann — was in der Tat unmöglich ist, da es von A als direktem Objekt der Metaphysik keine originäre Erkenntnis geben kann—, sondern als *notwendige Bedingung* für die Möglichkeit von B, dessen Tatsächlichkeit feststeht, dann folgt aus dem Bestehen von B auch die Wahrheit von A.

Die *Frage* ist nun: läßt sich jener Zusammenhang zwischen den Tatsachen und den metaphysischen Bedingungen ihrer Möglichkeit feststellen, und zwar so, daß sich daraus Erkenntnisse, wenn auch indirekter Art, über das metaphysische Objekt herleiten lassen, das sind Aussagen, die nach Wahrheit oder Falschheit entscheidbar sind?

Dieser Zusammenhang läßt sich unmöglich feststellen, wenn für die Erkenntnis von A eine von B verschiedene inhaltliche Erkenntnisquelle gefordert wird; er läßt sich nur feststellen, wenn er sich aus der Analyse von B ergibt. Bei dieser Analyse muß allerdings B im Lichte der *metaphysischen Einstellung* betrachtet werden. Daß diese Einstellung möglich ist und daß sie als Naturanlage notwendig ist, wurde oben schon gezeigt. Ist diese Einstellung auch „objektiv" notwendig? Gemeint ist damit nicht, daß kein Objekt erkannt werden

qui existe et conduisent à de nouvelles découvertes' répondent aux exigences les plus rigoureuses des sciences ... Mais si la métaphysique doit satisfaire l'intelligence, l'élément qui semble être ici surtout demandé est une certitude absolue. Or une hypothèse ne donne jamais cette pleine certitude. D'autant plus que, en métaphysique, la solution proposée par l'intelligence ne peut être vérifiée que par l'intelligence et non pas par les faits comme dans les théories scientifiques qui peuvent être contrôlées par l'observation ou par l'expérimentation" (104). — „Au vrai, il n'est pas tellement difficile d'être partout cohérent si l'on adopte des assomptions convenables et si l'on choisit des vues qui peuvent orienter toute la théorie" (101). — „La métaphysique de l'Absolu proposée par Bradley est certainement très ingénieuse et sérieusement défendue; elle ne s'impose cependant pas comme la seule solution possible, même si l'on admet avec lui que ce qui satisfait l'intelligence est réel et vrai" (107). — *Leinfellners* Untersuchungen hingegen (s. Anm. 8) scheinen dem Unterschied zwischen Bedingungen, aus denen heraus etwas erklärt werden kann, und notwendigen Voraussetzungen oder Möglichkeitsbedingungen — die auch ontologischer Natur sein können — nicht genug Rechnung zu tragen und die Struktur z. B. der Aristotelischen Physik der Struktur einer modernen erklärenden Theorie allzusehr gleichzusetzen (vgl. *Leinfellner*, Die Entstehung der Theorie, 137—138).

könne ohne eine ausdrückliche metaphysische Einstellung, sondern nur, daß nichts in gültiger Weise erkannt oder auch nur als gültig zu erkennend angestrebt, befragt oder bezweifelt werden könne ohne diese implizite Einstellung; daß nichts behauptet, in Frage gestellt oder bezweifelt werden könne im Widerspruch zur metaphysischen Einstellung; daß demnach das Streben des Geistes nach dem Absoluten, Allumfassenden und Unbedingten, das sich in der metaphysischen Einstellung bekundet, die innere, unaufhebbare Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis und Erkenntnisbemühung, gleichviel welcher Art, ist.

Etwas in gültiger — wenngleich auf das erkennende Subjekt zurückbezogener — Weise zu erkennen besagt nämlich notwendig eine absolute Stellungnahme und den Anspruch auf allgemeine — nicht bloß menschlich intersubjektive — Anerkennung. Alle noch so verklausulierten Aussagen sind von einem letzten, unaufhebbaren „Es ist so" umschlossen, oder es sind keine Aussagen. Auch das Fragen, Zweifeln, ja sogar das noetische Verzweifeln an der Wahrheit ist immer noch eine unformulierte Aussage, und zwar nicht nur über einen bloß subjektiven Vollzug, sondern auch eine Aussage über einen zu jenem unbedingten „Es ist so" sich ausstreckenden Bezug. Er ist die Bedingung der Möglichkeit jedes intentionalen Vollzugs. Dieser Bezug ist aber nichts anderes als die allen intentionalen Vollzügen immanente metaphysische Einstellung.

In ihr nun bekundet sich das Streben des Geistes nach dem Absoluten, dem (großzuschreibenden) Unbedingten, und zwar in seinem An-sich-Sein. Was nämlich „ist" und „so ist" muß mit allem anderen, was auch „ist" und „so oder anders ist", vereinbar sein. Möglich ist nur dasjenige, dessen Setzung nicht die Verneinung von anderem zur logischen Folge hat (*Aristoteles*, Metaphysik Θ 3, 1047 a 24—26). Die unbedingte Setzung erfolgt notwendig im Hinblick auf die unumschränkte Ordnung des Allumfassenden, das seinerseits (da es seiner Vielheit wegen, die es einschließt, nicht selbst das Unbedingte sein kann) das Unbedingte als Prinzip seiner Einheit voraussetzt. Daß aber dieses Unbedingte nicht nur, wie *Kant* meinte, eine Idee *des* Unbedingten ist, sondern das Unbedingte an sich selbst, geht daraus hervor, daß die Idee *des* Unbedingten sonst vom Unbedingten selbst unterschieden (d. i. nicht das Unbedingte an sich selbst) und zugleich nicht unterschieden (d. i. nicht auf das — von ihm unterschiedene — Unbedingte bezogen) wäre [18].

Wahrheit, ob behauptet oder verneint, ob erfragt oder angezweifelt, ob in Annäherungen der Wahrscheinlichkeit oder direkt in sich selbst ausgesprochen, ob als möglich anerkannt oder als unmöglich bestritten, Wahrheit in all diesen Modalitäten verliert mit diesen zugleich jeden Sinn, wenn sie nicht *auf das Absolute bezogen* wird. Dieser Bezug ist demnach die Bedingung der Möglichkeit jeder Erkenntnis und Erkenntnisbemühung [19].

[18] Vgl. dazu *J. B. Lotz*, Die transzendentale Methode in Kants „Kritik der reinen Vernunft" und in der Scholastik, in: *J. B. Lotz* (Hrsg.), Kant und die Scholastik, heute, 101 ff., und bei *W. Brugger*, Das Unbedingte ..., 140—141.

[19] *Kant* will das *apagogische Verfahren* in der Metaphysik nicht zulassen; er erlaubt es nur in den Wissenschaften, „wo es unmöglich ist, das Subjektive unserer Vorstellungen dem Objektiven, nämlich der Erkenntnis desjenigen, was am Gegenstande ist, unterzuschieben" (B 819), was aber in der Metaphysik nicht zutreffe, wo im Gegenteil gerade diese Unterschiebung herrschend sei (vgl. Kritik der

Es ist daher legitim in jedem Sinne der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre, jede Erkenntnisgegebenheit auch unter metaphysischem Gesichtswinkel zu betrachten und nach ihrer metaphysischen Bedeutung zu befragen. Die im metaphysischen Sinne notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von B lassen sich demnach aus B nur herleiten, wenn B, wie es legitimer Weise möglich ist, in metaphysischer Einstellung befragt wird; wenn also B in dem, was es ist oder wie es ist oder wie es sich in den verschiedenen Wissenschaftsbereichen kundgibt, nach dem befragt wird, was es in bezug auf das Absolute, Allumfassende und Unbedingte ist und kundgibt. Wenn sich dann A als Bedingung der Möglichkeit für B herausstellt, dann ist dies nur dadurch möglich, daß A nicht zwar notwendig real, aber doch *gnoseologisch virtuell* in B enthalten ist, d. h. eine Aussage über A ist in legitimer Weise nur möglich, wenn sie schon in gewissen gültigen Aussagen über B dem Wahrheitswert nach enthalten ist. Damit soll nicht gesagt sein, daß Aussagen über A nicht dem Begriffe nach über die Begriffe, die B bestimmen, hinausgehen könnten, sondern nur, daß das Verhältnis der Aussagen über A und B derart ist, daß sich aus der Verneinung von A mit logischer Stringenz die Verneinung von B ableiten läßt, wobei jedoch die Wahrheit von B zugleich unwiderstehlich feststeht, so daß A mit der gleichen Notwendigkeit angenommen werden muß wie B.

Das würde beispielsweise bedeuten, daß zwar die unveränderliche Wirklichkeit nicht identisch ist mit der veränderlichen Wirklichkeit, daß auch kein objektiv gültiger Begriff der Unveränderlichkeit sich aus dem *Begriff* einer veränderlichen Wirklichkeit herleiten läßt, daß aber die *Behauptung* einer veränderlichen Wirklichkeit die Behauptung einer unveränderlichen Wirklichkeit einschließe derart, daß die unveränderliche Wirklichkeit nicht geleugnet werden könne, ohne damit zugleich die veränderliche Wirklichkeit zu leugnen, wobei diese jedoch ihrerseits nicht geleugnet werden kann, da sie für unsere Erfahrung offensichtlich ist. Die Unmöglichkeit aber, die unveränderliche Wirklichkeit ohne die veränderliche Wirklichkeit zu leugnen, muß aus dem Bezug des veränderlichen Wirklichen zur metaphysischen Behauptung des Absoluten erwiesen werden, indem gezeigt wird (was hier nicht näher ausgeführt werden soll), daß eine nur veränderliche Wirklichkeit ohne alle unveränderliche Wirklichkeit nicht Gegenstand einer absoluten, metaphysischen Behauptung sein kann, daß Veränderliches als solches über sich hinaus auf anderes verweist, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Veränderlichkeit anderes, d. i. aber auf das Unveränderliche. Wird dieses demnach nicht in die metaphysische Behauptung miteinbezogen, dann wird auch das Veränderliche in seiner Veränderlichkeit nicht metaphysisch behauptet, was aber, wie gezeigt worden ist, die Bedingung der Möglichkeit seiner Erkennbarkeit überhaupt ist.

An diesem Beispiel wird auch klar, daß die metaphysische Analyse, obwohl sie sich mit Hilfe von Begriffen vollzieht, doch nicht die *Begriffe* zu ihrem Objekt hat,

reinen Vernunft, Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise, B. 817—822). Ist aber das metaphysische Streben ein *konstitutives Prinzip* jeder Erkenntnis, dann ist das, was dieses Streben in logischer Konsequenz aufhebt, nicht nur in bezug aufs Subjekt, sondern schlechterdings unmöglich, und das Bedenken *Kants* entfällt.

sondern die *Wirklichkeit selbst*. Denn nicht der Begriff der Veränderlichkeit oder veränderlicher Wesen führt zur unveränderlichen Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit der veränderlichen Wesen selbst, sofern sie von einer gültigen Behauptung angezielt wird. Der Begriff veränderlicher Wesen führt nur zu dem problematischen Begriff der Unveränderlichkeit, wobei aus dem Begriff allein keineswegs feststeht, ob es so etwas gibt oder geben kann. Nur weil ein veränderliches Wesen *als veränderliches* ohne den Bezug zu anderem, und zwar unter der Rücksicht der Veränderlichkeit anderem, nicht *sein* kann, deshalb erweist sich die Unveränderlichkeit, und zwar nicht nur dem Begriffe nach, sondern in der Wirklichkeit selbst, als notwendig, und zwar zunächst als notwendig *zu* etwas, als notwendige Bedingung für die Wirklichkeit des Veränderlichen; in letzter Folgerung aber auch *an sich* selbst notwendig im Sein, da ohne diese Seinsnotwendigkeit an sich das Unbedingte nicht erreicht und das Absolute nicht metaphysisch behauptbar ist.

Die Rolle der Erfahrung

Beruft sich die Metaphysik, so könnte man hier fragen, nicht doch zuletzt auf die *Erfahrung*, so daß ihre Aussagen an der Erfahrung verifiziert werden müssen? — Natürlich stützt sich die Metaphysik auf Erfahrung überhaupt und auch auf bestimmte Arten und Grundzüge der Erfahrung; nur so kann sie wissenschaftliche Erkenntnis sein. Aber das Entscheidende ist bei ihr nicht das Erfahrene als bloß Erfahrenes, Festgestelltes, durch Messung in rationale Beziehung zu anderem Gebrachtes, sondern das Erfahrene, sofern es etwas Unerfahrbares impliziert, ohne das es kein Erfahrenes oder doch nicht diese bestimmte Art des Erfahrenen sein könnte.

Außerdem schließt die Möglichkeit der empirischen *Verifikation* in den empirischen Wissenschaften immer auch die grundsätzliche Möglichkeit einer *Falsifikation* ein. Diese Möglichkeit gibt es in der Metaphysik nicht. Denn wenn sie von der Erfahrung überhaupt ausgeht, dann kann es keine Falsifikation durch irgendeine bestimmte Erfahrung geben, da diese wieder Erfahrung ist. Geht sie hingegen von einer bestimmten Erfahrung aus, die nicht zutrifft oder falsch aufgefaßt wurde (wenn man etwa von einem geozentrischen Weltbild ausgehen würde), so fiele zwar die Erfahrungsgrundlage weg und die dafür aufgestellte notwendige Bedingung bliebe unbegründet, sie wäre aber keineswegs als falsch erwiesen, da sich im *Modus tollens* aus dem verneinten Bedingten keine Verneinung der Bedingung erschließen läßt. Obwohl metaphysische Erkenntnis ohne Erfahrung nicht möglich ist, so läßt sich doch das Verifikationsprinzip der empirischen Wissenschaften auf sie nicht anwenden.

Die Metaphysik steht jedoch zur Erfahrung noch in einem anderen Bezug: nicht von ihren Aussagen, deren Wahrheitskriterium gesucht wird, sondern von ihrer *Begriffsbildung* her. Ihre Begriffe sind nicht unmittelbar Strukturen der Erfahrung, sonst würde sie sich nicht von den empirischen Wissenschaften unterscheiden. Sie sind aber auch nicht

bloß methodologische Reflexionsbegriffe, sondern Artikulierungen nicht nur des Denkens, sondern des Gedachten selbst in seinem Sein, ohne die das Gedachte nicht so erscheinen könnte, wie es in der Erfahrung tatsächlich gegeben ist. Diese Artikulierungen sind nicht isomorph mit den Artikulierungen der Erfahrung, haben aber, soweit sie konstitutiv in die Erfahrungswelt eingehen, einen Begründungsbezug zu den Artikulierungen der Erfahrung. Das schlechthin Unbedingte ist allerdings für unsere Erkenntnis nur zugänglich als *conditio sine qua non* für die erfahrene Gesamtwirklichkeit und kann ebendies nur sein, wenn es von sich aus keine ontische Relativität zu dieser Wirklichkeit besagt, sondern so transzendent ist, daß es uns in seinem positiven und zugleich absoluten Ansichsein unerkennbar bleibt. Anders verhält es sich mit den konstitutiven Prinzipien der Erfahrung. Sie sind, wenn sie nach der oben beschriebenen metaphysischen Methode festgestellt werden, einerseits notwendige Bedingungen der Erfahrung, auf die aus der Erfahrung zurückgeschlossen wird, anderseits aber auch Prinzipien, die von sich aus eine positive, ontische Relation zu den Objekten der Erfahrung besagen, so daß von ihnen her — die primäre, konstitutive Methode vorausgesetzt — in einer sekundären Methode (im *modus ponens)* auch auf die Wesensnotwendigkeit bestimmter Modi der Erfahrungswirklichkeit geschlossen werden kann. Daß diese sekundäre Methode, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, ihre besonderen Probleme und Gefahren hat und keineswegs dieselbe Art der Gewißheit garantiert wie die primäre Methode, sei hier nur eben erwähnt.

Mit der Rückbezogenheit der Prinzipien der Erfahrung auf die konkreten Erscheinungen der Erfahrung hängt es auch zusammen, daß für die Begriffe, in denen jene Prinzipien gedacht werden (z. B. Materie — Form, Substanz — Akzidens usw.), in der konkreten Vorstellung Modelle oder Schemata aufgewiesen werden können und müssen (z. B. das Diffuse der Raumvorstellung im Verhältnis zu den Raumbegrenzungen; die relative Permanenz der Dinge gegenüber ihren Veränderungen usw.). Dabei muß man sich aber hüten, Begriffe und Schemata miteinander zu verwechseln.

Selbstbescheidung der Metaphysik

Die Erkenntnisse der Metaphysik, die auf indirektem Wege gewonnen werden, sind *positiv,* aber nur vergleichsweise, analog, und *negativ,* nur in Abhebung und Abgrenzung von dem unmittelbar Erkannten, möglich. Sie sind und bleiben als indirekte Erkenntnisse ein Erkennen wie im Spiegel und Gleichnis, das unser Erkenntnisstreben nicht sättigt. Nicht nur die Naturwissenschaften müssen sich bescheiden, wenn sie nach dem Erkenntniswert ihrer Aussagen befragt

werden; auch die Metaphysik muß es. Wie die Naturwissenschaften das methodisch gesicherte Ergebnis nur gewinnen können, wenn sie sich damit begnügen, zu sagen, wie sich die Dinge einem rational denkenden Wesen durch die Sinneserkenntnis kundgeben, statt zu sagen, wie sie an sich selbst sind, so kann ähnlich die Metaphysik nur methodisch gesicherte Aussagen machen um den Preis dessen, daß sie darauf verzichtet, zu sagen, wie das Unbedingte positiv und eigentlich an sich selbst ist, und sich statt dessen damit begnügt, es als analogen Grund der Möglichkeit dessen aufzuweisen, was wir in unmittelbarer und direkter Weise erkennen.

Kirche und Welt

(Zum IV. Kapitel der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Vaticanum II)

Von Alois Grillmeier, S. J.

Erster Teil

Mit wenigen anderen Texten ist das Vaticanum II so in Verlegenheit und Not geraten wie mit der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes". Jedes Kapitel hat seine eigene Geschichte, jedes hatte seine eigene Last an Problemen. Mit dem IV. Kapitel des ersten Teiles wird so etwas wie eine Synthese des Vorausgehenden und eine Grundlegung des Kommenden versucht, dies unter dem Motto des Dialogs zwischen Kirche und Welt oder eines gegenseitigen Tauschens und Helfens. Blickt man als Theologe in die Akten des Vaticanum I oder des Trienter Konzils, so beneidet man die damaligen Schöpfer dieser Texte: sie konnten ungehindert ihre theologische Fachsprache gebrauchen und sich bei allen Differenzen der Meinungen doch relativ leicht miteinander verständigen. Das Vaticanum I hatte keine Beobachter, keine Laien in der Konzilsaula. Die damalige Kirche war fast ganz isoliert von den nichtkatholischen Konfessionen, noch mehr von den anderen Religionen und schließlich auch stark von der politischen Umwelt. Auf dem Vaticanum II war — im Vergleich dazu — die Lage entweder von vornherein ganz umgekehrt, oder sie hat sich im Laufe des Konzils entscheidend gewandelt. Kaum etwas anderes ist dafür so signifikativ wie dieses Kapitel: „Die Rolle der Kirche in der modernen Welt." Hier merkten die Bischöfe und Theologen, wie sie aus ihren gewohnten Gedankengängen herausgerissen wurden. Sie mußten ohne ein scharfes Begriffsinstrumentar arbeiten und dabei mit ganzen Komplexen von Problemen ringen: Dialog, Tausch, gegenseitiges Helfen zwischen Kirche und Welt von heute! Mühsam und langsam hoben sich die Vergleichspole heraus, die heute schwieriger zu fassen sind denn je.

Ohne die beiden Vergleichs- oder Beziehungspartner schon näher bestimmen zu wollen, sei doch kurz daran erinnert, daß nichts so schwer zu meistern war als die rechte Begegnung beider. Im Verhalten der Christen finden sich in einem gewissen Wechsel übertriebene Weltflucht und verhängnisvolle Weltnähe, wenn auch nur in extremen Gruppen. Wird nicht der Kirche gleichsam im selben Atemzuge Weltfremdheit und Neigung zur Verweltlichung vorgeworfen? Denken wir nicht auch bei „Welt" sofort an zwei ganz verschiedene Haltungen ihrerseits gegenüber der Kirche: Verlockung und Verfolgung? Dazwischen scheint es auch die harmonische

Mitte zu geben. Zu gewissen Zeiten hatten sich beide Partner offensichtlich so gefunden, daß schon die rechte Weltordnung in Sicht zu sein schien. Doch da entdeckte entweder die Kirche oder die Welt, daß die Synthese auf ihre Kosten ging. Durch Jahrhunderte hindurch dachte man sich diese Ordnung so, daß die Gesamtheit des Kosmos wie in eine Pyramide eingeschlossen von der Spitze her gelenkt wurde. In der byzantinischen Ära und in der feudal-mittelalterlichen Welt kämpften Kaiser und Päpste um diese Spitze, beide um im Namen Gottes die ganze Ordnung zu bestimmen. Die Neuzeit bedeutet eine neue Phase dieses Ringens: „Ideen" und „Ideologien" (idealistischer und materialistischer Art) treten mit dem Anspruch auf Alleinherrschaft dem Christentum gegenüber, das seinerseits behauptet, „die" Religion zu sein: totale Verchristlichung der Welt oder totale Säkularisierung! So lautet das Dilemma.

Wo stehen wir mit dem Vaticanum II? Frühere Konzilien, die sich wie dieses als Reformkonzilien verstanden, traten der Verweltlichung der Kirche entgegen, sie waren in irgendeiner Form von jenem flammenden „Allein" beseelt, das Ignatius in seinem *Soli Deo gloria* als die Leidenschaft seines Lebens formuliert hat, in der zugleich das dreifache reformatorische „Allein" — sola scriptura, sola gratia, solus Christus — mitumgriffen und innerkirchlich aufgehoben erscheint. Jene Konzilien waren beseelt vom Drang nach Vergeistlichung, nach der Radikalität des Christlichen, das sich vom Weltlichen reinigt und in seinem unbedingten Anspruch und Sinn wieder deutlich darstellt als Abscheidung von dem, „was nicht Christus ist"[1]. Ebenso radikal erhob sich dann der Geist der „Welt", dessen Programm Voltaire formulierte: „Écrasez l'infâme!", dessen Sieg mit der französischen, mit der russischen, mit der chinesischen Revolution angebrochen zu sein schien oder scheint.

Keines dieser „Allein" hat den vollen Sieg errungen. Das Zeitalter der Koexistenz scheint — wenigstens vorläufig — angebrochen zu sein, das Zeitalter auch des Dialogs. Das Konzil vollzog — entgegen einer noch von dem „allein" beherrschten Vorbereitung — die Wende zu dieser neuen Haltung, weg von der alten „geistlichen Leidenschaft". „An Stelle des ausschließenden Allein formulierte es viel eher ein einschließendes Alles: Alles ist von christlichen Kräften durchdrungen. Alles steht für Christus offen, für alles muß die Kirche offenstehen. Es hatte — so scheint es — nicht Entweltlichung, sondern Öffnung zur Welt zum Ziel; statt des trennenden und reinigenden Anathems bot es die klärende Interpretation, die selbst im Atheismus noch den verborgenen Trieb zum Christlichen hin erkennt."[2]

Soll also ein neues Zeitalter der Beziehung „Kirche — Welt" anbrechen? Wie könnten wir es bestimmen? Von vornherein müssen wir auf eine Analyse der tatsächlichen Lage beider verzichten. Das Konzil will ja auch nicht darüber eine Aussage machen, sondern nur die Bereitschaft der Kirche zu einer Öffnung zur Welt hin, zu einem commercium, einem Dialog mit ihr erklären. Von ganz verschiedenen Seiten her wurde aber diese Absicht des Konzils in ihrer Möglichkeit angezweifelt. Was heißt hier „Kirche", was „Welt", was gegenseitiges Helfen und Tauschen? Gibt es so etwas wie eine Partnerschaft zwischen Kirche und Welt? Wir wollen uns diesen Fragen stellen und versuchen, den Standpunkt der Pastoralkonstitution in etwa klarzumachen.

---

[1] Vgl. *J. Ratzinger*, Weltoffene Kirche?, in: *Th. Filthaut*, Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil (Mainz 1966) 273—291 [273].

[2] Ebd.

I. Die Partnerschaft zwischen Kirche und Welt

1. Die Kirche als Partnerin der Welt

Sprechen wir zuerst von der Kirche. Die besonders seit der Reformation in Gang gekommene Diskussion um die Sichtbarkeit der Kirche zeigt, daß je nach Kirchenverständnis diese Partnerschaft ganz verschieden, dichter oder dünner, verstanden werden kann, wenn sie überhaupt als möglich betrachtet wird. Je mehr die Kirche spiritualisiert wird, um so weniger gewinnt sie an Gestalt für eine Begegnung mit der Welt. Je mehr Wirklichkeit sie in dieser Welt bekommt, um so weniger scheint sie wahre Kirche zu sein.

So findet etwa Luther die römische Kirche seiner Zeit nur allzusehr im Gespräch mit der Welt; aber es ist nicht die Kirche Christi, die da spricht. Er findet in der Papstkirche nur noch Fassade und Schein, „facies" — ein Ausdruck, mit dem er ihren Verfall in leidenschaftlicher Weise geißelt[3]. Was an dieser Kirche „facies" ist, steht im Gegensatz zur inneren eigentlichen Kirche[4]. Denn „Regnum Christi ... prorsus sine facie in spiritu consistit et cornu spiritali pugnat, quod est verbum dei"[5]. Von seiner Sicht aus ist die katholische Kirche seiner Zeit weder geistliches noch weltliches Reich. Sie kommt also gar nicht in Frage für ein Zwiegespräch. Damit ist aber für Luther nicht das letzte Wort über die Sichtbarkeit der Kirche als solcher gesagt. Ihre wahre Wirklichkeit ist konstituiert durch Taufe, Abendmahl und Evangelium. Die römische Kirche dagegen habe ihre Wirklichkeit auf das Recht gebaut und auf vieles andere, was nicht kirchenbildend sei. Freilich hat auch Luther mit der Bindung des abgespaltenen Teils der Kirche in Deutschland an das Landesfürstentum eine Entwicklung grundgelegt, die eine eigenartige (Teil-)Synthese von „Kirche" und „Welt" mit sich brachte[6]. Wie seine Stellung zu Rom, so ist auch Luthers Stellung zum Staat sehr situationsbedingt[7]. Jedenfalls ist seitdem das umfassendere Problem der wahren Kirche und ihrer Sichtbarkeit akut und innerhalb der evangelischen Theologie selbst verschieden gelöst[8]. Wir können uns mit den verschiedenen protestantischen Positionen nicht auseinandersetzen, müssen uns aber mahnen lassen, in der Darstellung unserer Problematik sehr vorsichtig zu sein.

Das Konzil durfte voraussetzen, daß die verschiedenen christlichen Kirchen oder Gemeinschaften über alle Differenzen in der Lehre von

---

[3] *M. Luther*, Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini ... responsio, in: WA (705—778), p. 728 ff. (im Anschluß an Dn 8, 23). — Das Vaticanum II spricht von der „facies Ecclesiae" in einem anderen Sinn, um damit zur Reform der Kirche aufzurufen: LG, Art. 15, vgl. Art. 28, 4; GSp, Art. 43, 5. Vgl. *A. Grillmeier*, Die Reformidee des II. Vatikanischen Konzils und ihre Forderung an uns, in: Wahrheit und Verkündigung, hrsg. von *L. Scheffczyk — W. Dettloff — R. Heinzmann* (Festschrift M. Schmaus) (Paderborn 1967) 1467—1488.

[4] Nicht umsonst taucht in Luthers Schrift das Wortspiel auf: facies — feces; op. cit., WA 7, p. 729.

[5] Ebd., WA 7, p. 729.

[6] Vgl. *W. Maurer*, Die Entstehung des Landeskirchentums in der Reformation, in: *W. P. Fuchs* (Hrsg.), Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte (Stuttgart 1966) (69—78), 76 f.

[7] Vgl. die vorzügliche Übersicht von *W. v. Loewenich*, Luthers Stellung zur Obrigkeit, bei *W. P. Fuchs*, a. a. O. 53—68.

[8] Vgl. *H. Bacht*, Die Sichtbarkeit der Kirche im kontroverstheologischen Gespräch der Gegenwart, in: Lebendiges Zeugnis 2/3 (1964) 41—58, mit weiterer Literatur; *U. Valeske*, Votum Ecclesiae (München 1962) 60—65.

der Sichtbarkeit der Kirche hinaus sich wenigstens unter gewissen Rücksichten als innerweltliche Realität betrachten. So können diese Kirchen auch den Anspruch erheben, als Partner eines allgemeinchristlichen Dialogs zu gelten, den das Konzil eigens hervorhebt und in seine Aussage miteinschließt[9]. Es waren nicht zuletzt das Vorbild des Ökumenischen Rates der Kirchen und seine lebendige Fühlungnahme mit den Fragen der modernen Welt, die das Vaticanum II veranlaßt haben, die Pastoralkonstitution zu planen und zu verabschieden. Manche Beobachter des Konzils haben die Abfassung eines solchen Dokumentes zum Testfall der Aktualität und Modernität der Kirchenversammlung gemacht. Darin offenbarte sich ein gewisser consensus darüber, daß es einen christlichen und kirchlichen Partner in der Beziehung zur Welt geben kann.

Das Konzil wollte aber diese Partnerschaft der Kirche nicht bloß auf der Ebene eines solchen consensus, wie er sich etwa vom Blickwinkel des World Council of Churches her darstellt, bestimmen. Sein Ausgangspunkt ist vielmehr die in „Lumen Gentium" entwickelte theologische Schau der Kirche[10]. Durch die Totalschau des „Mysteriums Kirche" und des „Volkes Gottes", wie sie in den beiden ersten Kapiteln von „Lumen Gentium" geboten wird, gewinnt die Lehre von der Sichtbarkeit der Stiftung Christi gegenüber früher an Tiefe, erreicht aber auch notwendigerweise eine gewisse Komplexität. Sie ist aber seit langem von einer Gegensätzlichkeit belastet.

Ein Beispiel: Wohl wußten sowohl Thomas von Aquin wie auch Kardinal Bellarmin um das ganze Geheimnis der Kirche. In ihrer wissenschaftlichen Analyse kamen beide aber zu einem sehr verschiedenen Ansatz. War bei Thomas — zum Unterschied vom Neuen Testament und der Vätertheologie — die sichtbare Seite der Kirche hinter ihrer inneren unsichtbaren Gnadenwirklichkeit zu sehr zurückgetreten[11], so stellt Bellarmin diese Sichtbarkeit zu isoliert von der Unsichtbarkeit dar. Um in der Zeit der Kirchenspaltung des Westens die Unterscheidungsmerkmale der römisch-katholischen Kirche gegenüber den neu sich bildenden Gemeinschaften herauszustellen, betont er in einem bis dahin kaum gegebenen Maße die Sichtbarkeit sowohl der Kirche wie der Kirchenzugehörigkeit: „Die Kirche ... ist eine Gemeinschaft von Menschen, so sichtbar und faßbar, wie es die Gemeinschaft des römischen Volkes oder das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig sind."[12] Hätte Thomas sich sehr schwer getan, die Kirche als sichtbare Partnerin eines Dialoges mit der Welt zu bestimmen, um so leichter wäre dies für Bellarmin gewesen. Wären aber

[9] GSp, Art. 40, 4: „Unbefangen schätzt zudem die katholische Kirche all das hoch, was zur Erfüllung derselben Aufgabe die anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Zusammenarbeit beigetragen haben und noch beitragen." Vgl. Paul VI., Allocutio in Consilio Nationum Unitarum, in: AAS 57 (1965) 878.

[10] GSp, Art. 40, 1: „Unter Voraussetzung all der bisherigen Aussagen dieses Konzils über das Geheimnis der Kirche ist sie nun darzustellen, insofern sie gerade in dieser Welt besteht und mit ihr lebt und wirkt."

[11] S. th. III q. 8 a. 1 corp. Vgl. *M. Nothomb*, L'Église et le Corps Mystique du Christ, in: Irénikon 25 (1952) 226—248.

[12] *Bellarmin*, De Conciliis III, cap. II: ed. Fèvre (1870), p. 318.

damit nicht Kirche und Welt auf dieselbe Ebene gestellt? Wäre nicht auch die Gefahr eines falschen Verständnisses des gegenseitigen Helfens und Tauschens beider gegeben gewesen? Diese so isolierte „Sichtbarkeit" wäre das rechte Fundament gewesen für die Kirche des diplomatischen Agierens, wie sie doch zu Bellarmins Zeiten geblüht hat. Die diplomatische Weltbühne konnte als die engste und erstrangige Kontaktstelle zwischen Kirche und Welt erscheinen. Weder Welt noch Kirche konnten aber dabei voll ins Spiel kommen.

Die „Kirche", welche die Pastoralkonstitution meint, wird in der Einleitung von Kapitel IV beschrieben: es ist die Stiftung Christi als eine unauflösbare Einheit von „sichtbar-unsichtbar", als eine „komplexe Wirklichkeit" [13]. Eine äußere und eine innere Seite gehören so zusammen, daß die äußere Wirklichkeit kraft Christi und seines Geistes zum wirksamen Zeichen einer inneren Verbindung der Einzelnen mit Gott in Christus und aller untereinander wird. Christi Gemeinde muß sich aber geschichtlich verwirklichen und wird erst in der Endzeit ihre volle Gestalt annehmen. Die sichtbare Kirche wird gebildet durch ein dreifaches Band: 1. durch die Gemeinschaft im einen Glaubensbekenntnis zusammen mit der Bezeugung der einen Hoffnung und der einen Liebe; 2. die sich so zu Christus bekennen, empfangen die Taufe als sichtbare Besiegelung dieses Bekenntnisses und werden so aufgenommen in die Gemeinschaft der wahren Verehrer Gottes in der Wahrheit und im Geiste, d. h. in die eucharistische Gemeinschaft; 3. in dieser Gemeinde ist Christus das Haupt, der aber seine Autorität ausübt durch die von ihm bestellten Apostel und ihre Nachfolger [14].

Diese Spannung von „sichtbar-unsichtbar" wird in „Lumen Gentium" zusammengefaßt in der Idee: Kirche ist eine Art von Sakrament, ein universales Heilszeichen Gottes in der Welt oder ein Instrument, um die neue Einheit der Menschheit zu schaffen [15]. Die Sichtbarkeit der Kirche ist die Sichtbarkeit eines Sakramentes. Dieses wird sichtbar gespendet oder empfangen; seine volle Wirklichkeit und Wirkung sind unsichtbar und können nur im Glauben erfaßt werden. So ist die Kirche von einer eigenartigen Stellung in dieser unserer irdischen Welt und unserer Geschichte. Sie hat eine andere Herkunft und eine andere Zukunft [16], eine

[13] LG, Art. 8, 1: „Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie als solches unablässig ..." Die Konstitution spricht von einer „einzigen komplexen Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst" (ebd.). Vgl. auch die Bestimmung der Zugehörigkeit zur Kirche in LG, Art. 14, 2, wo wiederum die „sakramentale" Einheit von „sichtbar-unsichtbar" zugrunde liegt.

[14] Vgl. *A. Grillmeier*, Kommentar zu LG, Kap. I, in: Herder-Kommentar, Das Zweite Vatikanische Konzil (1966) 158.

[15] Vgl. LG, Art. 1, 1; 9,3; vgl. 26, 1; besonders 48, 2; vgl. die Konstitution über die heilige Liturgie, Art. 5, 2; *Paul VI.*, Eröffnungsrede zur Zweiten Sitzungsperiode des Konzils: „Ecclesia enim ... interea apparet ut fermentum vivificum et instrumentum salutis eiusdem humnae consortionis" (AAS 55 [1963] 854—855).

[16] Wir zitieren nur die Hauptstelle aus GSp, Art. 40, 2: „Hervorgegangen aus der Liebe des ewigen Vaters, in der Zeit gestiftet von Christus dem Erlöser, geeint im Heiligen Geist, hat die Kirche das endzeitliche Heil zum Ziel, das erst in der künftigen Weltzeit voll verwirklicht werden kann."

andere Daseinsstruktur als rein innerweltliche-zeitliche Gemeinschaften. Ob ihrer sichtbaren Eigenart kann sie in dieser Welt und Zeit existieren und wirken[17]. Sie bezeugt sich durch ihr Glaubensbekenntnis, ihren Kult, ihre Ordnung, auch denen gegenüber, die ihr Selbstverständnis nicht mitvollziehen können. Sie weist aber in eben dieser Sichtbarkeit über sich hinaus.

Wollen wir die Kirche als Partnerin des Dialogs mit der Welt richtig verstehen, so müssen wir von dieser ihrer religiös-sakramentalen, komplexen Wirklichkeit ausgehen. Damit kommt die Quelle des eigentlichen Wirkens der Kirche auf die Welt als Welt zum Vorschein. Das Konzil will von einer Kirchenkonzeption abrücken, in der die äußere Seite — sei es theologisch, sei es praktisch — zu sehr von der inneren Wirklichkeit isoliert wird. Damit würde das „Institutionelle" an ihr weder in seinem Bezug auf das Unsichtbare und auf Christus noch als Medium des Kontaktes zur Welt hin voll ins Spiel kommen. Das Beste, was die Kirche der Welt als Welt geben kann, kommt also aus ihrem vollen Wesen als Zeichen des Heils oder aus ihrer „komplexen Wirklichkeit", auch wenn nicht das Heil als solches zur Rede steht, sondern vorausgesetzt wird. Wer an dieser Absicht der Konstitution vorbeigeht, muß sie notwendigerweise mißverstehen[18]. Das Evangelium, Christus, der Geist bleiben die letzte Quelle der Einwirkung der Kirche — im Medium ihrer Sichtbarkeit — auf die Welt als solche. Je mehr sich darum die Kirche in ihrem rechten Wesen verwirklicht, um so mehr wird sie auch der Welt dienen können, wie diese auch verstanden werden mag. In der Theologie der „Kirche-Welt-Beziehung" ist also diese Einheit von „sichtbar-unsichtbar" grundlegend. Es geht um die *ganze* Kirche, nicht um irgendeine isolierte Schicht, wie etwa äußere Organisationen oder auch besondere Hilfsaktionen, die im Namen der Kirche gebildet werden und arbeiten.

Die Komplexität der Kirche zeigt noch eine andere Schichtung, die ihre Partnerschaft differenziert. Das Volk Gottes hat verschiedene Gliedgruppen in seiner Gesamtheit: das amtliche Priestertum und die Laien; Ordensleute und Menschen in der Welt. Will man die Kirche als Partnerin bestimmen, so darf man nicht der einen oder anderen Gruppe einen ausschließlichen Vorrang einräumen. Jede von den genannten Gliedgruppen hat auf ihre Weise ein Anrecht, für eine mögliche Partnerschaft in Frage zu kommen. Es wäre auch falsch, nur das Amtspriestertum als „Ganzheit" (als collegium, als ordo) ein-

[17] GSp, Art. 40, 2: „Sie ist aber schon hier auf Erden anwesend, gesammelt aus Menschen, Gliedern des irdischen Gemeinwesens . . ."

[18] Weil diese Absicht des Kapitels in einer durch eilige Kürzungen entstellten Form der Einleitung nicht deutlich zum Ausdruck kam, konnte eine Anzahl von Vätern in einer der letzten Abstimmungen die Anklage auf Philanthropismus, ja sogar Modernismus gegen das Kapitel IV erheben. Daraufhin wurde die Einleitung neu redigiert und der Ausgangspunkt des Kapitels deutlich umschrieben.

zuschalten und auf der Seite des Laientums nur „einzelne" Christen mit der Welt zu konfrontieren. Wenn es schon eine Wirksamkeit auf die Welt als Welt gibt, so ist jede Gliedgruppe als Ganzheit daran beteiligt, wenn auch in größerer oder geringerer Geschlossenheit. Gewiß handelt im „einzelnen" Bischof das Kollegium von vornherein mehr mit als im „einzelnen" Laien die Gesamtheit der Laienschaft. Denn das Bischofsamt ist kollegial verfaßt. Je ausgesprochener ein Getaufter für den Dienst an der Kirche in Anspruch genommen und dafür ausgerüstet wird, wie besonders in der Weihe zum Priestertum in seinen verschiedenen Graden, um so mehr kann er Kirche vertreten. Aber jeder Getaufte hat Vollbürgerrecht im Volke Gottes und steht so in einer Ganzheit. Auch in der Kirche-Welt-Beziehung darf man den Laien nicht von vornherein als „Einzelnen" sehen. Der Ganzheit des Laientums der Kirche als solcher kommt wie in der Verwirklichung der Kirche selbst, so auch in der Begegnung der Kirche mit der Welt eine besondere Funktion zu. Doch hat hier der „Einzelne" seine besondere Chance und Berufung.

Noch ein letzter Akzent ist zu setzen: Bei der Frage „Kirche-Welt" kommt naturgemäß die Rede schnell auf die Kirche als „Institution". Oft meint man damit nur das, was wir als den äußersten Rand der notwendigen geschichtlichen Konkretisierung der Kirche beschrieben haben. Sehen wir auf den „Verwaltungsapparat" der Kirche, ihre Organisationen, ihre diplomatischen Dienste, ihre wirtschaftlich-finanziellen Einrichtungen! Scheint hier nicht die eigentliche Kontaktstelle für die Begegnung von Kirche und Welt zu liegen — wobei schon ein besonderes Verständnis von Welt mitschwingt, das sich nachher als ungenügend erweisen wird? Jedenfalls unterscheiden sich manche dieser Dienste und Einrichtungen der Kirche nicht von den entsprechenden Organisationsformen, unter denen uns im Alltagsverkehr auch die Welt begegnet. Ja, hier könnte die „Welt" (nun in einem negativen Sinn genommen, der eine Teilsicht darstellt) allzu leicht den Rollenanteil der „Kirche" übernehmen, wenn auch getarnt unter geistlichem Gewand. Die Kirche will aber nicht Partnerin der Welt auf dieser Basis einer isolierten und oftmals falsch verstandenen „Institutionalität" sein. „Institution" im Vollsinn ist die sichtbare Seite an dem Vollsakrament „Kirche". Durch das eine Glaubensbekenntnis, den gemeinsamen Gottesdienst und das Leben aus den Sakramenten, durch die eine und zugleich gegliederte Leitung erhält die Kirche ihre Form, ihre Sichtbarkeit, ihre Existenz in der Welt[19]. Auch deren

[19] Vgl. LG, Art. 14, 2: „Jene werden der Gemeinschaft der Kirche voll eingegliedert, die, im Besitze des Geistes Christi, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilsmittel annehmen und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, und dies durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft."

letzte Ausgliederungen, wie wir sie eben genannt haben, müssen in diese sakramentale Institutionalität zurückgebunden bleiben. Nur so gibt sich die Kirche als die Gesprächspartnerin, als die sie nach Christi Willen der Welt gegenübertreten soll.

Wird aber die Welt dieses Selbstverständnis der Kirche mitvollziehen und damit auch ins rechte Gespräch treten können? Wie sieht „Kirche" von der „Welt" her gesehen, aus? Wollten wir eine Antwort auf diese Frage geben, so ergäbe sich ein noch viel differenzierteres „Kirchenbild", als es im Spektrum innerchristlichen Kirchenverständnisses aufscheint. Das Konzil hat sich nicht darum bemüht, das Bild von der Kirche in der Sicht der Welt zu skizzieren, obwohl die Reflexion auf dessen Verschiedenheit im Laufe der Arbeit an der Pastoralkonstitution immer stärker geworden ist. Vielleicht könnte man zur Entlastung des Konzils darauf hinweisen, daß im täglichen Kampf ihrer Auseinandersetzung mit der Welt der Kirche genügend deutlich wird, wie man „draußen" über sie denkt und wie man sie sieht; wie man etwa ihre liturgischen Formen im kirchlichen Raum und ihr Auftreten auf der Bühne der Welt empfindet. Aber braucht es eine solche Entlastung? War es überhaupt nötig, all das formuliert auszusprechen, was die Welt über die Kirche denkt? Eines jedenfalls war dem Konzil bewußt: man betrachtet die Kirche immer kritischer. Und eines will es der Kirche für alle Zukunft empfehlen: auf diese Kritik „von außen" zu hören, um dadurch auch glaubwürdiger für die Welt zu werden[20]. Aber was ist dieses „außen", was ist die „Welt" in diesem Dialog?

2. Die Welt als Partnerin der Kirche

Was die Pastoralkonstitution unter „Welt" versteht, sagt sie nicht in diesem IV. Kapitel, sondern vorher, wenn auch nur kurz[21]. Den-

[20] Vgl. GSp, Art. 43 (Schluß) sowie die im II. Teil folgenden Ausführungen.

[21] Vgl. GSp, Art. 2, 2: „Vor seinen (des Konzils) Augen steht also die Welt der Menschen, d. h. die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschen, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt; die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird; die unter die Knechtschaft geraten, von Christus aber, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Herrschaft des Bösen befreit wurde; bestimmt, umgestaltet zu werden nach Gottes Heilsratschluß und zur Vollendung zu kommen." Das Konzil geht also von einem theologischen Begriff „Welt" aus, der die fundamentale Beziehung zu Gott als Schöpfer miteinbezieht, in geschichtlicher Schau die Unheils- und Heilsgeschichte des Menschen umschreibt und die volle Wertung des Menschen in seiner irdischen Existenz und der irdischen Wirklichkeiten selbst ermöglicht. Wie schwierig der Begriff „Welt" zu fassen ist, zeigen verschiedene Beiträge in: *J. B. Metz* (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben (Mainz 1965); zum Begriff „Welt" in der Pastoralkonstitution nehmen Stellung: *E. Schillebeeckx*, Kirche und Welt, ebd. 127—142; *J. Ratzinger*, Der Christ und die Welt von heute, ebd. 143—160, mit Hinweis auf die verschiedene Konzeption bei A. Auer, J. B. Metz, H. U. v.

noch gehört es zu unserer Aufgabe, die Welt als Partnerin des Dialoges und des Tausches mit der Kirche einzuführen. Dies ist keine leichte Aufgabe. Wie es innerhalb des Christentums viele Formen des Kirchenverständnisses gibt, so auf seiten der Welt ein verschiedenes Selbstverständnis. Wäre die Pastoralkonstitution logisch vorangegangen, so hätte sie entsprechend der Darlegung des eigenen Selbstverständnisses der Kirche auch ein Bild vom Selbstverständnis der heutigen Welt zeichnen müssen. In einem gewissen Maß ist dies auch geschehen, da die lange Einführung der Pastoralkonstitution die „Situation des Menschen in der heutigen Welt" zu umschreiben versucht. Eine volle Bestimmung des Partners „Welt" — und zwar wie dieser sich selbst versteht — würde freilich mehr erfordern. Aber wäre das Konzil damit nicht überfordert gewesen? Als solches ist es nur kompetent für eine *theologische* Bestimmung des Partners der Kirche. Indem — als Gegenüber zur Selbstdarstellung dieser Kirche — der Welt ein solches Bild ihrer selbst vorgehalten wird, soll dieser deutlich werden, auf welcher Ebene das Gespräch geführt werden soll. Bevor gegenüber einer solchen Auffassung vom Dialog gleichsam protestierend der Saal verlassen wird, möge man noch auf eine Erklärung hören.

„Kirche" und „Welt" können gar nicht einfachhin als zwei vollkommen getrennte Partner betrachtet werden, oder wenn schon, dann nur unter einer Teil- oder Fehlsicht. Denn in Wirklichkeit werden die Figuren von „Kirche" und „Welt" auf der Weltenbühne von ein und demselben Schauspieler dargestellt, dem Menschen! Welt und Kirche begegnen sich voll nur im Menschen und in der Schicksalseinheit der Menschheit und Menschheitsgeschichte. Bei Kirche und Welt geht es um denselben einen Menschen, das eine Menschengeschlecht, die eine Erde, die eine untrennbare Geschichte, freilich unter verschiedener Sicht. Verschiedene Sicht bedeutet aber nicht etwas rein Subjektives, sondern zwei aufeinander abgestimmte Weisen der von Gott her aufgerufenen Selbstverwirklichung des Menschen und der Menschheit. Die Pastoralkonstitution drückt dies so aus, daß sie den Menschen als Bürger eines doppelten Gemeinwesens bezeichnet[22]. Dabei soll der Mensch nicht zerrissen werden. Denn es

Balthasar (158, Anm. 12). Ferner: *J. G. Gerhartz*, Die Kirche in der säkularisierten Welt, in: *K. Rahner* — *O. Semmelroth* (Hrsgg.), Theologische Akademie, 3 (Frankfurt 1966) 88—109.

[22] Die Vorstellung von zwei getrennten Partnern entsteht, wenn man bei dem Bemühen um die Abgrenzung von Kirche und Welt zunächst vom „Institutionellen" ausgeht oder vom Recht und damit von Teilsichten. So stehen sich etwa bei diplomatischen Verhandlungen Vertreter des Staates und der Kirche gegenüber und schließen „Konkordate". Geht man dagegen vom konkreten Menschen aus, so ergibt sich, daß zunächst *rechtlich* so geschiedene Bereiche wie Kirche und Staat von einer einzigen sittlichen Verantwortung aus getragen werden und schließlich nur zwei verschiedene, aber innerlich aufeinander zugeordnete Weisen der Verwirk-

handelt sich um den einen Entwurf Gottes für Mensch, Welt und Geschichte, der aber in sich gestuft und gegliedert ist. Zunächst ist der Mensch und die Menschheit auf ein In-der-Welt-Sein hin entworfen, das aber in der Konkretheit seines Entwurfes schon die Bestimmung zu einer transzendent-endzeitlichen Vollendung erkennen läßt. So zeichnen sich in der Sicht der Kirche zwei Weisen der personalen und sozialen Verwirklichung des menschlichen Daseins ab, die ineinandergreifen. Wohl können sie in einem Abstraktionsprozeß je für sich, nach ihren Grundgesetzen, Möglichkeiten und Zielen annäherungsweise umschrieben werden, aber dies nur in der Perspektive der göttlichen Offenbarung. Denn „dieses Ineinander des irdischen und himmlischen Gemeinwesens kann nur im Glauben begriffen werden, ja es bleibt ein Geheimnis der menschlichen Geschichte, die bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes durch die Sünde verwirrt ist“ [23]. Damit nimmt das Konzil für sich nicht nur ein eigenes Kirchenbild in Anspruch — wofür man es gerne als kompetent, wenn auch vielleicht nicht als glaubwürdig anerkennen wird —, sondern auch ein eigenes Bild von der „Welt“.

Hier wird ihm aber entschieden ein Gegenentwurf vor Augen gehalten, und zwar von einer sich resolut innerweltlich und rein weltlich verstehenden Welt, die der Atheismus und mit besonderer Wucht der marxistische Atheismus vertreten. Die Pastoralkonstitution zeichnet diesen Entwurf in kurzen Strichen nach (vgl. Art. 19—21). Auf den ersten Blick scheint sich hier der Partner „Welt“ echter und kompetenter vorzustellen als etwa in den ins Unendliche verlaufenden Linien der Kirche. Das Konzil sieht aber in der so atheistisch und atheistisch-marxistisch verstandenen „Weltlichkeit der Welt“ das Ergebnis einer Kompetenzüberschreitung und einer Blickverengung (vgl. Art. 19 und 20). Obwohl die Kirche nun das Gespräch mit einer sich falsch verstehenden Welt aufnehmen will — und dies in ehrlichem Bemühen, wie es Art. 21 ausspricht —, so anerkennt sie doch das Selbstverständnis dieses Partners nicht. Sie versteht ihren Gesprächspartner anders und möchte ihn dabei doch in seiner „Weltlichkeit“ ernst nehmen. Ihre Grundvoraussetzung bleibt dabei, daß es eine voll getrennte Existenz von Kirche und Welt hier auf Erden und in dieser

lichung des einen Menschen (als Individuum und Gemeinschaft) sind. Vgl. *W. Besson*, Die christlichen Kirchen und die moderne Demokratie, in: *W. P. Fuchs*, a. a. O. 201—216, mit einem Zitat (212) aus *K. Hesse*, Freie Kirche im demokratischen Staatswesen, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 11 (1965) 337—362: Staat und Kirche erweisen sich „als Ausformungen menschlichen Wirkens in der einen Welt mit unterschiedlicher Rechtfertigung, unterschiedlichen Aufgaben und unterschiedlichen Mitteln, aber doch von denselben Menschen getragen und darum existenziell aufeinander bezogen“. Diese Worte müssen freilich richtig verstanden werden

[23] Vgl. GSp, Art. 40, 3, wo das Wort von der „terrestris et caelestis civitatis compenetratio“ gebraucht ist.

Geschichte nicht geben kann. Denn auch Kirche bildet sich immer aus Welt, und Welt ist in ihrer Konkretheit immer auf Kirche — in ihrer letzten Bestimmung — angelegt, dies aber im Menschen und in der einen Menschheit. Wir müssen also noch einmal ansetzen, um den Gesprächspartner „Welt" noch schärfer zu fassen.

Wenn keine volle Trennung oder getrennte Verwirklichung beider Existenzweisen möglich ist, so doch eine gewisse Scheidung oder Unterscheidung. Zwar fällt diese nicht aus in dem Sinne der neuscholastischen Opposition von „Natur" und „Übernatur", sofern man geglaubt hat, einen reinen ordo naturalis von einem ordo supernaturalis säuberlich abheben zu können. Die civitas terrena ist nicht gleich *Natur*, und die civitas caelestis nicht gleich *Übernatur* (im neuscholastischen Sinn). Die Tatsache, daß jeder Mensch, die ganze Menschheit und die Geschichte im einen Ordo des Heils stehen, macht eine solche Abhebung unmöglich. Dennoch sind beide civitates nicht identisch. Die irdisch-diesseitige Sphäre des Weltlichen läßt sich einigermaßen umschreiben, und dies heute leichter als in vergangenen Epochen der Theologie und Philosophie.

Der Rationalismus, die Emanzipierung der modernen Wissenschaft und andere Tendenzen der modernen Zeit haben die Kirche dazu genötigt, die Welt in ihrer Weltlichkeit schärfer zu sehen und ernster zu nehmen als im Altertum und im Mittelalter. Doch ist hier um der Gerechtigkeit willen etwas anderes zu beachten: Wenn von einer gewissen Zeit ab (besonders seit Augustinus) etwa Materie, Leib, Geschlechtlichkeit, Ehe, menschliche Kultur oder eben „Welt" mit einem negativen Vorzeichen versehen und in ihrer Autonomie gefährdet waren, so waren die Ursachen nicht so sehr rein intern-christliche Ansichten, sondern offene oder versteckte gnostisch-manichäische Einflüsse, die Augustin's Neuplatonismus nur ungenügend entgiften konnte. Eine besondere Stellung hat hier freilich die mönchische Bewegung, in der das Irdisch-Weltliche vom Geistlich-Himmlischen absorbiert zu werden drohte. Evagrius Ponticus zeigt aber, wie sehr auch hier außerchristliche Einflüsse beteiligt sein konnten. Das Ergebnis war ohne Zweifel eine gewisse Einseitigkeit im Verständnis von Welt und Geschichte. „In der Geschichte sieht man weniger, was geschieht und geleistet wird, als das, was vergeht."[24] Aszeten und Prediger betonen mit Bossuet: „Vor uns liegt nie etwas anderes als ein Augenblick und das Nichts."[25] Der Dialog zwischen Kirche und Welt wird so gleichsam zum Monolog der Kirche. Der Rückschlag konnte nicht ausbleiben: Bald nach Bossuet hat die „Welt" in einem mächtigen Vorstoß die Alleinrolle und den Monolog auf der Bühne an sich zu reißen gesucht.

Das Konzil betrachtete es zunächst als seine Aufgabe, die Grundzüge eines ausgewogeneren Verhältnisses von Kirche und Welt darzulegen und die Grundsätze zu einer volleren Wertung des Welt-

[24] Vgl. *Y. Congar*, Kirche und Welt, in: *J. B. Metz*, a. a. O. 102—126, besonders 103. Vgl. auch die Pastoralkonstitution, Art. 36, 4: „Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen, zu bedauern." Vgl. *J. G. Gerhartz*, a. a. O. 98, Anm. 12.

[25] Zitiert bei *Y. Congar*, a. a. O. 104.

lichen aufzustellen. Die Bereinigung des Grundsätzlichen ist dabei ohne Zweifel wichtiger als eine konkrete Analyse der gegenwärtigen „Welt", die doch schon im nächsten Augenblick überholt sein kann und muß. Diese Analyse muß darum immer neu gemacht werden. Dazu fordert das Konzil eindeutig auf. Entscheidender ist: Das Konzil hat den Mut gehabt, die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, der Werte des Personalen, des Sozialen, des Politischen, des Ökonomischen, anzuerkennen und den Antrieb zu geben, sie weiter durchzudenken, und zwar von diesen Bereichen selbst her[26]. Die Kirche würde sich selbst verleugnen und auch den objektiven Tatbestand verfälschen, wenn sie diese Autonomie als eine absolute verstünde. Sie sieht nach wie vor alles in der Einheit der einen Heilsordnung Gottes in Christo. Aber die moderne Entwicklung der Wissenschaften hat die so gerne als „Nichts" erachtete Welt zu einer nicht mehr geistig zu bewältigenden Größe und so auch zu einer neuen Offenbarung Gottes werden lassen. Welt und Gott stehen so im neuen Licht vor den Augen der Kirche. Der Gesprächspartner „Welt" hat ihr also heute mehr zu sagen als in vergangenen Jahrhunderten. Darum ist die Kirche auch bereit, auf die Selbstdeutung der Welt zu hören und von ihr her zu erfahren, was in ihr liegt[27], sosehr es dann auch Aufgabe der Kirche bleibt, die Selbstinterpretation der Welt nach ihren eigenen Perspektiven zu Ende zu denken. Auch diese grundsätzliche Bereitschaftserklärung zum Hören auf die Welt ist mehr wert als eine Konkretisierung dieser Selbstinterpretation der Welt in den Konzilstexten. Diese ereignet sich vor den Augen der Kirche jeden Tag neu.

Dennoch bemüht sich das Konzil um das Vernehmen einiger konkreter Selbstaussagen der Welt, um so auch den Partner ihres Dialoges von ihm selbst her deutlich werden zu lassen. Wie die „Kirche" trotz der nur im Glauben erfaßbaren gegenseitigen Durchdringung der beiden civitates in einer gestuften Weise sich sichtbar machen kann, so kann auch die „Welt" in einer größeren oder geringeren, wirklichen oder vermeintlichen Eigenheit auftreten. Am sichtbarsten wird die Welt in ihren Organisationen, und dies im politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Bereich. Am fühlbarsten wird sie für

[26] Vgl. GSp, Art. 36: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen ..." Vgl. GSp, Art. 41, 3; 62.

[27] Vgl. *E. Schillebeeckx*, a. a. O. 133—136.

die Kirche als atheistische oder als verfolgend-gegnerische Welt. Doch von dieser letzten Form des „Dialogs", der sich in Kampf verwandelt, spricht das Konzil nur kurz, wie es auch die Realität einer gottfeindlichen Welt mehr voraussetzt als beschreibt[28]. Worauf es den Vätern ankam, war die Betonung der positiven Gegebenheiten in allen Bereichen des Weltlichen und die Anerkennung ihrer relativen Autonomie. Das eigentliche Interesse des Konzils ging aber auf die Person des Menschen, seine Freiheit, seine Verantwortlichkeit, und auf die Gemeinschaft des Menschen, vorgängig zu allen Konkretisierungen im politischen und gesellschaftlichen Zusammenschluß. Hier kommt ihr „Welt" am verständlichsten und zugleich am grundsätzlichsten entgegen. Denn Welt und Kirche sprechen in erster Linie diesen Menschen, und zwar den *verantwortlichen* Menschen an, wie er sich auch immer verstehen mag[29].

Damit kommen wir auf die nächste Frage nach Ort und Bereich des gegenseitigen Tauschens und Helfens zwischen Kirche und Welt. Vom Folgenden her nehmen dann auch beide Partner konkretere Gestalt an.

II. Ort und Bereich des gegenseitigen Tauschens und Helfens

Die Pastoralkonstitution sagt zu Ende von Art. 40: „Zur sachgemäßen Förderung dieser gegenseitigen Beziehung und Hilfe in jenem Bereich, der Kirche und Welt gewissermaßen gemeinsam ist, werden hier einige allgemeinere Grundsätze vorgelegt." Was oder wo ist der Bereich, der der Kirche und der Welt gewissermaßen gemeinsam ist? Sicherlich steht hinter diesem Satz nicht die Vorstellung von einer geradezu geographischen Aufteilung der Welt: hier kirchlicher, hier weltlicher Bereich und zwischen beiden entweder ein Niemandsland oder ein Streifen gemeinsamen Besitzes. Es muß sowohl der Kirche wie der Welt ums Ganze gehen: um diese unsere ganze Welt, unsere ganze Zeit und Geschichte, also in erster Linie um den Menschen, und zwar um den ganzen Menschen als Individuum und Gemeinschaft, in seiner Person und in seiner Tätigkeit. Die „Welt" hat von sich her ihre Möglichkeiten und auch Verpflichtungen, dem ganzen Menschen, als Einzelnem und als Gesamtheit, zu dienen.

[28] Vgl. GSp, Art. 44 (Schluß): „Selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben." Vgl. Art. 37 (Sünde); Art. 38 (Kreuz und Ostern).

[29] „Verantwortung" spielt in der Deutung des modernen Weltverhältnisses des Christen eine größere Rolle. Vgl. *F. Gogarten*, Der Mensch zwischen Gott und Welt (Stuttgart 1956); jetzt bei *H. Cox*, The Secular City. A Celebration of its Liberties and an Invitation to its Discipline (New York 1966). Die wichtigsten Ergebnisse der katholischen Theologie siehe *Handbuch der Pastoraltheologie*, hrsg. von *F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber*, II/1 (Freiburg 1966) 178 ff. (mit umfangreicher Literatur).

Das gleiche gilt von der Kirche in ihrer Weise. Diese je der Welt und der Kirche eigenen Möglichkeiten und Zielsetzungen dürfen weder in ihrer Verschiedenheit verwischt noch in der Verwirklichung voneinander getrennt werden. Diese Mahnung ist berechtigt. Denn man könnte bei der Betonung der Verschiedenheit von Kirche und Welt und ihrer (relativen) Autonomie etwa folgern: die Welt hat ein natürlich-diesseitig-zeitliches Ziel; die Kirche fängt dort an, wo die Welt aufhört, und verfolgt mit dem Menschen ein überweltlich-jenseitig-endzeitliches Ziel. Also wären die Kompetenzen genau abgegrenzt. Kirche und Welt würden sich nur insoweit treffen, als sie tatsächlich am selben Menschen bauen, ohne aber unmittelbar miteinander zu tun zu haben. Beide glichen dann etwa zwei Firmen, die an ein und derselben Straße getrennte Bauabschnitte übernehmen. Sie brauchen nur ihre Arbeit recht zu machen, nach ihren Vorschriften, ohne sich zu begegnen. Ja, um dieses Bild zu Ende zu führen: der Bauabschnitt der „Welt" würde an einem Abgrund enden, die Kirche würde am anderen Ufer weiterbauen. Zwischen beiden Baustrecken wäre keine Brücke geplant. So gesehen, ginge die Kirche völlig am innerweltlichen Wohlsein des Menschen, an seiner Person, seiner Gemeinschaft, seinem Tun, kurz an der ganzen „Welt" als „Welt" vorbei. Ebenso ergäbe sich, daß unter solchen Voraussetzungen die Welt nicht zur „praeparatio Evangelii" werden könnte. Die Pastoralkonstitution sieht in einer solchen Konzeption ein falsches Kirchen- und Weltverständnis. Ihm würden — in letzter Konsequenz — die Vertreter einer einseitig supranaturalistischen Auffassung des Kirche-Welt-Verhältnisses ebenso verfallen[30] wie die Propagandisten der vollkommen naturalistisch verstandenen „secular city"[31].

Um den richtigen Ausgangspunkt für das Verständnis der Pastoralkonstitution zu finden, müssen wir wieder vom konkreten Menschen und seiner Gemeinschaft her denken. Kirche und Welt haben einen gemeinsamen Bereich, an dem sie sich treffen, um den sie sich mühen: den Menschen in seiner innersten Verantwortung, in seiner personalen Freiheit, für sich und für die ganze Menschheit. Diese Verantwortung stellt den Menschen vor Gott, auch wenn sie weltliche Pflichten zum unmittelbaren Objekt hat. Welt und Kirche haben es mit diesem einen Menschen zu tun; und dieser eine Mensch ist auf beide hingeordnet.

[30] Vgl. *Handbuch der Pastoraltheologie* II/2, a. a. O., hier: *K. Rahner*, Grundstrukturen im heutigen Verhältnis der Kirche zur Welt (203—228), bes. 209 ff.; *Y. Congar*, Kirche und Welt, a. a. O. 102—106.

[31] Vgl. *K. Rahner — N. Greinacher*, Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1, 222 ff. (Vielschichtigkeit des „Säkularisierungsprozesses"), bes. 224 ff.: Grunderfahrungen der „weltlich" gewordenen Welt. Zum Thema der Säkularisierung sei verwiesen auf die ebd. 223, Anm. 4 angegebene Literatur (mit Verweis auf Handbuch III/1, Kap. 5, §§ 1—3); ferner auf *J. G. Gerhartz*, a. a. O. 88—109.

Denn seine Verantwortung konkretisiert sich auf eine doppelte Weise, und dies zu seiner eigenen Vollendung und zum Wohle der menschlichen Gemeinschaft: 1. in der Berufung zum Gottesdienst, und dies über den Dienst an der Welt und der menschlichen Gemeinschaft; 2. in der Berufung zum neuen Menschen und zur neuen Gemeinschaft in Christus und der Kirche. Durch den Glauben und die Taufe wird der sündige Mensch zur neuen Wahrnehmung seiner Ur-Verantwortung erleuchtet und befähigt, im neuen Dienst vor Gott, in der Welt, an der menschlichen Gemeinschaft. In der Kirche konkretisiert sich also für den Menschen die neue Möglichkeit zur Vollendung seines Menschseins kraft der Gnade Christi. Die auf die Welt bezogene und die von Christus und der Kirche her neu konkretisierte Verantwortung des Menschen sind nicht hintereinandergeschaltet. Sie durchdringen sich innerlichst: immer ist der ganze Mensch mit seiner ganzen Geschichte, auch mit seiner ganzen Gemeinschaft betroffen.

Das IV. Kapitel entwickelt diese Anthropologie nicht näher; sie wird vorausgesetzt. Sein Anliegen ist es, eine in der Theologie zuwenig beachtete Seite dieser komplexen Schau des Menschen, der Menschheit und ihrer Geschichte ins Licht zu stellen: nämlich was neues Menschsein in Christus, neue menschliche Gemeinschaft in der Kirche auch schon hier in dieser Zeit für den Menschen und die Menschheit als solche bedeuten können.

„In Verfolgung ihrer eigenen Heilsabsicht vermittelt die Kirche nicht nur den Menschen das göttliche Leben, sondern läßt dessen Widerschein mehr oder weniger auf die ganze Welt fallen ..." [32] „So glaubt die Kirche durch ihre einzelnen Glieder und als ganze viel zu einer humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte beitragen zu können." [33]

Erstmals wird so in einem Konzilsdokument auf eine Theologie der „Menschlichkeit" der Kirche hingewiesen. Dies mag banal erscheinen. Im Lichte der Geschichte der Kirche und der Theologie erscheint es weniger selbstverständlich [34]. Gerade in der Sorge für das endzeitliche Heil soll die Kirche auch schon einen innerweltlichen und

[32] GSp, Art. 40, 4.

[33] Ebd., Art. 40, 5.

[34] Vgl. *A. Görres,* Pathologie des katholischen Christentums, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1, 277—343; 288: „Der Verdacht, der den Zeitgenossen der Kirche gegenüber beunruhigt, läßt sich auf eine kurze Formel bringen: Das Christentum, vor allem der Katholizismus, verdirbt den Charakter und bedroht die *Menschlichkeit des Menschen*" (Hervorhebung von mir). G. geht das Problem von der Psychologie her an. Es ist aber sehr vielschichtig, und die Frage nach der „Menschlichkeit" der Kirche müßte unter verschiedenen Rücksichten, und dies auch geschichtlich, behandelt werden, besonders was das Verhalten zu Ungläubigen und Ketzern und vor allem auch zu den Juden anbetrifft. Vgl. die Bemerkungen von *J. Splett* in: *J. B. Metz,* a. a. O. 269—286, und von *B. Schüller,* Das irrige Gewissen, in: *K. Rahner — O. Semmelroth,* Theologische Akademie, 2 (Frankfurt 1966) 7—28.

zeitlichen Beitrag zur Hebung des Menschen, seiner Gemeinschaft, seiner Tätigkeit leisten — und dies nicht in einer Überschreitung ihrer Kompetenz, sondern in der echten Erfüllung ihres eigentlichen Seins, neue, vollere Realisierung des Menschen und seiner Gemeinschaft in Gott und Christus zu sein. Die Konstitution möchte sichtbar machen, für Kirche und Welt, wie dieser Bereich der Menschlichkeit des Menschen ein Bereich gegenseitigen Helfens und Tauschens sein kann und muß. Ein beiderseitiger Kurzschluß ist zu vermeiden: auch wenn es der *Kirche* um das Endheil des Menschen und der Menschheit gehen muß, so ist es für diesen Endstand nicht gleichgültig, welche Gesamtentwicklung die Menschheit mit all ihren Möglichkeiten schon in dieser irdischen Geschichte genommen hat. Die Lehre des Konzils über das Verhältnis der menschlichen Werte zur Katholizität der Kirche könnte hier ein Ansatzpunkt sein[35]. Eine *theologia crucis* hat dabei ihren guten Platz — weil das Kreuz ja nur die Eliminierung des Falschen und Sündigen am Menschen und der Menschheit ist. Auch in der Abzeichnung der Ziele der *irdischen Civitas* ist ein Kurzschluß zu vermeiden. Ihre Verantwortung betrifft den ganzen Menschen mit seiner ganzen Geschichte. Wohl hat sie nicht über Glaubenswahrheiten zu entscheiden und nicht dafür zu sorgen, daß nur *eine* Religion und *eine* Kirche bestehe. Sie hat aber jeden Menschen für die Wahrnehmung seiner Gewissenspflichten, so wie dieser sie erkennt, freizugeben[36]. Es bleibt auch bestehen, daß eine echtere und vollere Verwirklichung von „Welt" als „Welt" auch eine besondere Vorbedingung — nicht innere Ermöglichung — von Kirche als Kirche ist.

So ist also der eigentliche Ort des gegenseitigen Tauschens von Kirche und Welt der eine Mensch und die eine Menschheit. Immer geht es um den Menschen, um seine Verantwortung vor Gott und deren Konkretisierung[37]. Diese Konkretisierung nennen wir „Welt" und „Kirche". So ergibt sich ohne weiteres die Folgerung, daß für das Konzil ein möglichst umfassender Begriff von beiden vorausgesetzt werden muß.

Jede Verschiebung im Kirchen- und Weltverständnis wird sofort auch eine Veränderung der Vorstellung von dem Bereich gegenseitigen Tauschens und Helfens. Es braucht sich nicht einmal um Häresien im Kirchen- oder Weltbegriff zu handeln, wie sie etwa in einem extrem monistischen oder einem extrem dualistischen Verständnis des Verhältnisses beider gegeben wären. Der Blick auf den vollen Bereich des gegen-

[35] Vgl. LG, Art. 13 und meine Bemerkungen im Herder-Kommentar.

[36] Vgl. zu diesem Problem die wichtigen Bemerkungen von *B. Schüller*, Religionsfreiheit und Toleranz, in: *K. Rahner — O. Semmelroth*, Theologische Akademie, 1 (Frankfurt 1966) 99—116, wo bes. 109 ff. die Beziehungen des Staates zur Religion (im Blick auf das II. Vaticanum) besprochen werden.

[37] Vgl. *H. de Lubac*, Die christliche Idee vom Menschen und das Ringen um einen neuen Menschen, in: *J. Metz*, a. a. O. 63—79.

seitigen Helfens und Tauschens wird schon durch „unvollkommene" philosophische oder theologische Ansichten, etwa vom Menschen, von der Welt, der Geschichte, von Staat und Kirche usw., verstellt. Ein ungenügendes Verständnis von „Natur" und „Übernatur" hat seine unmittelbaren Folgen für die Deutung des Verhältnisses von Kirche und Welt[38]. Ebenso hat die Entwicklung der Teilsicht des Verhältnisses von Kirche und Staat seine Bedeutung für die Intentionen von Kapitel IV[39]. Weder „Staatskirchentum" noch „Kirchenstaatswesen" geben den Blick auf die Bereiche gegenseitiger Hilfe und deren Autonomie frei. Aber vor allem hat die verhängnisvolle Verdünnung der Isolierung der Beziehung von „Kirche" und „Staat" in der Neuzeit die Fülle des möglichen Kirche-Welt-Verhältnisses verdeckt. Wir denken dabei vor allem an die Betonung des Diplomatischen, des Politischen, des Juridischen im Zeitalter der Konkordate zwischen Kirche und Staat[40]. Wie sich aber heute der Begriff der „Kirche" gefüllt hat, so tritt auf der anderen Seite der Begriff des „Staates" zurück, um umfassenderen Sichten Platz zu machen. Mit Recht wird heute betont: Mit der Freigabe des gesellschaftlichen Raumes zur eigenverantwortlichen Gestaltung stehe der Kirche als entscheidender Partner für ihre öffentliche Wirksamkeit nicht der Staat, sondern vornehmlich die Gesellschaft gegenüber. Hier hat wieder der Mensch den Vorrang.

So führt uns die Frage nach dem Ort und Bereich des gegenseitigen Tauschens und Helfens zwischen Kirche und Welt wieder zum selben Ergebnis wie die Frage nach den Partnern dieses Tausches. Wie der eine Mensch der „Treffpunkt" von Kirche und Welt ist, so sind Kirche und Welt nicht anders zu fassen als Konkretisierungen der Verantwortung dieses einen Menschen vor Gott und der Gemeinschaft der Menschen, und zwar als je autonome[41] Bereiche dieser Verantwortung.

(Fortsetzung folgt)

[38] Vgl. *K. Rahner* und *Y. Congar* in der oben (Anm. 30) zitierten Literatur.

[39] Es sei verwiesen auf die verschiedenen Aufsätze in: *W. B. Fuchs*, a. a. O.; *J. Listl*, Staat und Kirche in Deutschland, in: Civitas, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, VI (Mannheim 1967) 117—165.

[40] Vgl. die Beiträge von *H. Rumpel, H.-J. Schoeps, K. Obermeyer* in: *W. P. Fuchs*, a. a. O.

[41] Der Begriff der „Autonomie" übt in der Pastoralkonstitution in gewisser Hinsicht die Funktion dessen aus, was mit Säkularität oder dem recht verstandenen Problem der „secular city" gemeint ist. Vgl. *J. G. Gerhartz*, a. a. O. G. fragt: „Sind christliche und säkularisierte Welt, christliches und säkularisiertes Denken schlechthin Gegensätze? Ist Säkularisierung ... der große Abfall vom Christentum ...? Mir scheint, das zu behaupten, ist eine Verkennung der geschichtlichen und auch der theologischen Situation. Die Säkularisierung der Welt ist primär nicht ein religiös-dogmatischer Vorgang, sondern sie ist zuerst eine geistig-kulturelle Entwicklungsstufe, eben die geistig-kulturelle Form des Weltverhältnisses des modernen Menschen, die ein Ergebnis der Erkenntnisse der modernen Wissenschaften ist. Es ist ein Weltbild, wie es zuvor andere Weltbilder gegeben hat ... Die Säkularisierung an sich hebt den Glauben nicht auf. Sie ändert aber grundlegend die Voraussetzungen, in denen der Glaube gelebt und entfaltet werden muß ... Der Kern der Säkularität der Welt ist ihre *Autonomie* (Hervorhebung von mir), d. h. die Eigengesetzlichkeit oder Eigenständigkeit des Menschen, der Gesellschaft, der Wissenschaft, Kunst, Politik, Wirtschaft; in einem Wort: die Eigenständigkeit der Welt." G. bemerkt richtig: die Pastoralkonstitution „spricht von der säkularisierten Welt vornehmlich als der autonomen Welt" (a. a. O. 95—97).

Die Sünde in der priesterschriftlichen Urgeschichte[1]

Von Luc Van den Wijngaert, C.I.C.M.

Die kirchliche Erbsündenlehre gründet letztlich auf der jahwistischen Sündenfallerzählung Gn 2, 4b — 3, 24. In der biblischen Urgeschichte Gn 1—11 kommt aber neben dem jahwistischen auch das priesterliche Geschichtswerk zu Wort. Die Theologie kann sich deshalb nicht davon dispensieren, auch die priesterliche Quellenschicht auf ihre Aussage über den Sündenfall oder — falls es das dort nicht gibt — über die Sünde überhaupt zu befragen. Erst die sich gegenseitig ergänzenden oder auch kritisierenden biblischen Aussageschichten führen ja zur vollen und endgültigen Aussage der Bibel[2].

Tatsächlich fehlt in den P-Anteilen von Gn 1—11 eine Sündenfallgeschichte von der Art, wie J sie aufweist. Trotzdem ist es klar, daß die Sünde für P keine unbekannte Tatsache war. P würde sonst Worte wie *ḥṭ'* und *ʿāwôn* nicht so häufig verwenden (*ḥṭ'* ist in P 28mal, ʿāwôn 25mal belegt). Sie würde sonst nicht Moses' und Aarons Tod durch eine Sünde begründen (Nm 20, 12 24; 27, 14). Sollte die priesterliche Theologie also wirklich nicht auf die Frage gestoßen sein, wie es ursprünglich zur Sünde in der Welt gekommen sei? Das wäre um so erstaunlicher, als P ja das jahwistische Werk gekannt haben muß.

Daher ist in der folgenden Untersuchung nicht nur die Frage zu beantworten, was die priesterliche Urgeschichte über die Sünde sage, sondern auch die andere, wie sich der priesterliche Erzähler zu den ihm in der Tradition vorgegebenen Sündenfallaussagen gestellt habe. Das soll in fünf Schritten geschehen, die sich bei der Untersuchung der Sache selbst ergeben.

I. Welche Aussage hat P in der Urgeschichte über die Sünde?

a) Der priesterliche Erzähler führt nach dem Schöpfungsbericht eine genealogische Kette, die mit dem ersten Menschen beginnt, bis Noach herunter (Gn 5).

---

[1] Die Untersuchung geht auf ein Referat im Seminar von *P. N. Lohfink* am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, Wintersemester 1966/67, zurück. Wir haben P. Lohfink für viele Anregungen und Hinweise herzlich zu danken.

[2] Dies scheint das Prinzip zu sein, nach dem *H. Haag*, Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre (Stuttgarter Bibelstudien, 10 [Stuttgart 1966]) 41—59, vorangeht, und grundsätzlich muß die katholische Dogmatik, die ja die Einheit der Schrift lehrt, wohl auch so vorangehen, will sie die Schrift nicht einfach als Steinbruch für brauchbare Belegstellen benutzen.

Textkritisch ist diese Genealogie nicht ohne Probleme. Die Altersangaben der Adamitenliste liegen in drei verschiedenen Rezensionen vor: TM, LXX und Sam. Die Unterschiede zwischen TM und Sam sind zwar nicht sehr umfangreich. Nur die relativen und die absoluten Altersangaben bei *Yered* (TM: 162—962; Sam: 62—847), *Metûšelaḥ*, (TM: 187—969; Sam: 67—720) und *Lemek* (TM: 182—777; Sam: 53—653) unterscheiden sich. Wichtiger sind aber die Unterschiede zwischen TM und LXX. Die relative Altersangabe in TM wird in LXX fast immer um 100 vermehrt, ohne daß die absoluten Altersangaben davon beeinflußt werden. In der Semitenliste (Gn 11) machen TM und Sam gleiche Aussagen. Das Phänomen der Vermehrung der relativen Altersangaben der LXX kommt auch hier vor, *Nāḥôr und Tāraḥ* ausgenommen. Außerdem hat die LXX eine Angabe, die in TM und Sam überhaupt nicht vorkommt, nämlich: *Kainan* (130—330).

Diese Angaben mögen genügen. Unsere nun zu erhebenden Beobachtungen sind unter Voraussetzung jeder der drei verschiedenen Rezensionen möglich.

Wenn wir die Adamitenliste in sich und im Vergleich mit der in Gn 11, 10—26 angeführten Semitenliste unter spezieller Berücksichtigung der Altersangabe der Patriarchen betrachten, bemerken wir ein Zurücklaufen der Lebensdauer und des Zeugungsalters.

Diese Tatsache wurde schon öfters im Sinne der Aussage Spr 10, 27 interpretiert: *yir' at yhwh tôsîp yāmîm ûšenôt reša'îm tiqṣornāh.* An der Abnahme des Lebensalters merke man einen gewissen Verfall, der zurückzuführen sei auf das Überhandnehmen der Sünde in der Welt[3].

Trotz der Übereinstimmung der Autoren ist diese Beobachtung jedoch als zu oberflächlich zu bezeichnen. Die Adamitenliste kennt in sich kein deutlich hervortretendes Abnehmen des Lebensalters. Ein bemerkenswerter, aber trotzdem noch relativ bescheidener Abfall ist nur beim letzten Glied *Lemek* (Gn 5, 31) wahrzunehmen (TM, LXX und Sam: *'adam* 930; *Lemek:* TM 777; LXX 753; Sam 653[4]. Auch aus dem kürzeren Lebensalter der Menschen in der Semitenliste (niemals über 500 Jahre) im Vergleich mit der Adamitenliste ergibt sich kein triftiger Grund zur Annahme, daß damit das Überhandnehmen der Sünde gemeint sei. Ähnliches begegnet nämlich in der sumerischen Königsliste[5]. Auch hier wird der Zeitraum bis zur Flut mit Namen und Zahlen überbrückt, und nach der Flut folgen neue Namen und Zahlen. Die Angaben für die Zahl der Regierungsjahre der Vorflut-

[3] *J. T. Nelis*, Art. „Vie", in: Dict. de la Bible (Turnhout 1961) Sp. 1927; *R. H. Pfeifer*, Introduction to the Old Testament (London 1953) 199; *J. Steinmann*, Code sacerdotal I. Genèse-Exode. Texte français. Introduction et Commentaires (Bruges 1962) 29—31; *G. v. Rad*, Die Priesterschrift im Hexateuch (Stuttgart 1934) 171.

[4] *H. Haag*, a. a. O. 44, Anm. 34.

[5] *S. Langdon*, The Weld-Blundell Collection. Vol II: Historical Inscriptions. Containing principally the Chronological Prism W-B 444 (London 1923); *T. Jacobson*, The Sumerian Kinglist (AS, 11 [Chicago 1939]); *J. B. Pritchard*, Ancient Near Eastern Texts (Princeton ²1955) 265 f.

könige sind sehr hoch. In W-B 62[6] überbrücken sie eine Periode von 456 000 Jahren. Nach der Sintflut sind die Regierungszahlen zunächst immer sehr hoch (die 23 ersten Könige regieren 24 510 Jahre); sie nehmen dann allmählich ab bis zu normalen Verhältnissen. Diese Königsliste ist nun aber keineswegs darauf abgelegt, das Abnehmen des Lebensalters als eine zwangsläufige Folge der Sünde darzustellen. Weisheitliches Denken im Tun-Ergehen-Zusammenhang liegt fern. Dem Verfasser ist es nur darum zu tun, eine in der Vergangenheit immer vorhandene Einheit des Landes unter einem König darzustellen[7]. Die Perspektive ist nationalistisch. Die Unterschiede der Regierungszeiten in den vor- und nachsintflutlichen Teilen erklären sich entstehungsgeschichtlich: der Abschnitt mit den vorsintflutlichen Königen ist ein nachträglicher Zusatz. Das Abnehmen des Lebensalters, das sich aus einem Vergleich der vorsintflutlichen und nachsintflutlichen Könige ergibt, ist nur eine zufällige Nebenfolge der Zusammenfügung der beiden Abschnitte[8]. Selbst wenn man keinen überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen den biblischen Urgeschichtskonstruktionen und der sumerischen Königsliste annehmen möchte[9], legt sich vielleicht für die Bibel eine ähnliche entstehungsgeschichtliche Erklärung nahe.

Außerdem enthalten diese biblischen Listen in ihren jetzigen Rezensionen eine recht komplizierte Zahlensymbolik, hinter der kaum das einfache Prinzip einer durch Zunahme der Sünde herbeigeführten Abnahme der Lebenszeit stehen dürfte, so divergierend im einzelnen auch die Deutung dieser Symbolik sein mag[10].

b) In den einleitenden Versen der priesterlichen Sintflutgeschichte begegnet eine ziemlich eindeutige Feststellung der Sünde (Gn 6, 11): es ist die scharfe und bündige Bemerkung, daß die ganze Kreatur

[6] Registriernummer der Tafelfunde in *S. Langdon*, a. a. O.

[7] *A. L. Oppenheim*, Babylonian and Assyrian Historical Texts, in: *J. B. Pritchard*, a. a. O. 265 f.

[8] *T. Jacobson*, a. a. O. 57.

[9] Das tut z. B. *R. Rendtorf*, Genesis 8, 21 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: KerygDogma 7 (1961) 69—78.

[10] Neuere Arbeiten dazu: *S. Mackloet*, Zur Zahlensymmetrie der Adamiten- und Semitenliste, in: Bibel und Liturgie 24 (1956/57) 234—236; *J. Meysing*, The Biblical Chronologies of the Patriarchs, in: Christian News from Israel 13 (1962) 3—12; *ders.*, in: Christian News from Israel 14 (1963) 22—25 (dieser Artikel war uns nicht zugänglich); *ders.*, Contribution à l'Étude des Généalogies bibliques. Technique de la Composition des Chronologies babyloniennes du Déluge, in: RechScRel 39 (1965) 209—29; *C. Schedl*, Geschichte des Alten Testaments, Bd. I (Innsbruck 1964) 332—333. — Vgl. auch die älteren Arbeiten: *E. Bertheau*, Die Zahlen der Genesis in Kap. 5 und Kap. 11, in: Jahrbücher für deutsche Theologie 23 (1878) 657—682; *A. Bosse*, Die chronologischen Systeme im Alten Testament und bei Josephus, in: Mitteilung der vorderasiatischen Gesellschaft, 1908, 2; *F. A. Jones*, The Dates of Genesis (London 1909); *F. Bork*, Zur Chronologie der biblischen Urgeschichte, in: ZAW 6 (1929) 206—222; *A. Jepsen*, Zur Chronologie des Priesterkodex, in: ZAW 6 (1929) 251—255.

unheilbarer Verderbnis anheimgefallen sei und von seiten Gottes ein Vernichtungsgericht verdiene. P gibt aber in seinen begleitenden Notizen zur Sintfluterzählung keine exakte, auf die religiösen und sittlichen Voraussetzungen des Menschen bezogene Begründung dieser Katastrophe, sondern läßt es bei der blassen Feststellung bewenden, daß alles Fleisch *(kål bāśār)* auf Erden verderbt war (Gn 6, 12), eine Bemerkung, die nicht einmal ausschließlich auf den Menschen bezogen werden muß[11].

Aus der Mißbilligungsformel in Gn 6, 12, die genau der Billigungsformel in Gn 1, 31 entspricht, ersehen wir, daß diese Verderbnis dem Gutsein der Schöpfung gegenübersteht. Diese Schlußfolgerung läßt sich bestätigen an den Aussagen Gn 6, 17 und 7, 11, die die Sintflut als gegenteiligen Vorgang zur Schöpfung beschreiben: die Wasser von unten und die Wasser von oben, die in der Schöpfung getrennt worden sind, strömen wieder zusammen, das heißt: das ursprüngliche Chaos tritt wieder ein[12]. Es gibt keine geordnet geschaffene Welt mehr, nur die eine Flut des chaotischen Urmeeres, die *t^ehôm* von Gn 1, 2.

c) Hinter den Sintflutbericht stellt P mit Nachdruck den Noachbund (Gn 9, 1—17). Obwohl in diesem Abschnitt nicht unmittelbar von der Sünde die Rede ist, könnte man doch versuchen, einiges aus dieser Erzählung zu schließen, das mit dem Überhandnehmen der Sünde zu tun hat.

Gn 9, 1 wiederholt den Schöpfungssegen (Gn 1, 28). In 9, 2—6 folgen dann von denen des Schöpfungsberichts (Gn 1, 28—30) abweichende Setzungen. Von Anfang der Schöpfung an gab es drei Elemente, die zusammen ein gewisses Gleichgewicht in der Schöpfung darstellten:

— alles, was aus den göttlichen Händen kam, war *tôb*.
— Die Menschen erhalten eine Segnung, die sie zur Fortpflanzung befähigt (Gn 1, 28).
— Das Gesetz des Blutes (Gn 9, 4) besteht noch nicht[13].

An diesem Gutsein der Schöpfung hat sich offenbar längere Zeit nichts geändert. Jetzt aber scheinen die neuen Setzungen durch eine gewisse Änderung veranlaßt worden zu sein. Dabei spricht P nicht von fernen urmenschlichen Dingen, sondern er beantwortet bestimmte Fragen.

1. Frage: Galt unter diesen veränderten Verhältnissen noch das Schöpfungsgebot „Seid fruchtbar!" (Gen 1, 28)?

Antwort: Ja, Gott erneuert den Fruchtbarkeitssegen.

[11] *M. L. Henry*, Jahwist und Priesterschrift. Zwei Glaubenszeugnisse des Alten Testaments (Stuttgart 1960) 20.
[12] *R. de Vaux*, Genèse, in: Bible de Jérusalem (en un volume) (Paris 1956) 15.
[13] *J. Steinmann*, a. a. O. I, 29—31.

2. Frage: Welche Ordnungen sollen nunmehr in dem Verhältnis der Kreaturen zueinander gelten?

Antwort: Ebenso wie das Zeugungsgebot hat Gott für die noachitische Menschheit das Herrschaftsrecht über die Tiere erneuert.

Neu ist aber, daß Gott dem Menschen auch das Töten gestatten will: ihm wird die Fleischnahrung erlaubt (Gn 9, 3).

3. Frage: Wie ist es mit dem menschlichen Leben bestellt?

Antwort: Es ist schlechthin unantastbar, weil der Mensch Eigentum Gottes ist. Diese Antwort umschließt die unantastbare Heiligkeit des menschlichen Lebens und die Ahndung eines Angriffs darauf durch Menschen (Gn 9, 5 f.).

Trotz tiefer Änderung darf die Menschheit im Fortgang ihrer sich fortpflanzenden Generationen also wissen (9, 7 wiederholt den Schöpfungssegen), daß Gott sich ihr nicht entzogen hat: ja in dem Zugeständnis des Tötens hat Gott sogar einen Teil seines Eigentumsrechtes abgetreten[14].

Aus welchem Grund hat sich nun die Lage der Menschheit dermaßen geändert, daß neue Ansätze Gottes notwendig wurden? Auf den ersten Blick enthält Gn 9, 1—7 Maßregeln Gottes, um der Zerstörung der ursprünglichen Schöpfungsordnung durch die Sünde zu begegnen. Die Sündenfallaussage, auf die Gn 9, 1—7 dadurch anspielt, wäre in Gn 6, 11 f. zu suchen. Eine solche Anspielung kann dem Abschnitt Gn 9, 1—7 nicht gut einfach abgesprochen werden. Doch handelt es sich nur um eine Anspielung, d. h. Gn 9, 1—7 bringt *„in obliquo"* eine indirekte Feststellung der Sünde. *„In recto"* wird in diesem Abschnitt nicht von einer Zerstörung gesprochen, sondern von einer Reihe neuer Setzungen, die eine neue Segnung Gottes darstellen. Trotz der Sünde segnet Gott aufs neue den Menschen.

So hat sich herausgestellt, daß P in seiner Urgeschichte eigentlich nur eine klare Aussage hat, in der die Störung mit ganzem Gewicht zum Ausdruck kommt: Gn 6, 11—13.

Ein Sachverhalt, der in dem Abschnitt Gn 6, 11—13 die Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist die Betonung des Wortes *ṣḥt*, das fünfmal verwendet worden ist (6, 11: *wattiššāḥēt hā'āreṣ;* 6, 12: *wayar' 'ĕlōhîm 'et hā'āreṣ wehinnēh nišḥātāh kî hišḥît . . . 'et darkô;* 6, 13: *w'hin'nî mašḥîtām 'et hā'āreṣ;* auch in 6, 17 ist es nochmals belegt: l'šaḥēt kål bāśār), und des Ausdrucks: *wattimmālē' hā'āreṣ ḥāmās,* der in v.11 und v.13 vorkommt *(māl'āh hā'āreṣ ḥāmās).* Die Allgemeinheit der Verderbnis wird angedeutet durch das zweimal wiederholte *kål bāśār (v. 12—13).* Die Konzentration auf das rein Theologische ist hier gegenüber der jahwistischen Sündenfallaussage beson-

[14] *G. v. Rad,* Das erste Buch Mose, Genesis, in: Das Alte Testament Deutsch (Göttingen 1949) 108 ff.

ders auffällig. Was J in einer Bilderfolge darstellt, wird hier in gedrängtester Form mit einem Hinweis auf die vollendete Tatsache erledigt[15]. Nicht aber wird gezeigt, wie es innerhalb der vollkommenen Schöpfung zur Sünde kommen konnte und wann diese unheilvolle Entwicklung begonnen hat. Man kann hier deshalb nicht im strengen Sinn von einer Anfangsgeschichte reden, die mit der jahwistischen auf der gleichen Ebene verglichen werden könnte. Jedoch muß gerade das damit gegebene Schweigen der Priesterschrift über den Anfang der Sünde in der dogmatischen Betrachtung mitberücksichtigt werden.

II. Gn 6,9-22 und Ez 28

Nachdem wir herausgestellt haben, daß P nur eine sehr geraffte Aussage über den Einbruch der Sünde hat, möchten wir jetzt untersuchen, wie P zu den übrigen alttestamentlichen Sündenfalltraditionen stand. Auf diese Weise hoffen wir aufzuklären, inwiefern P die existierenden Sündenfallüberlieferungen in einer eigenen, selbständigen Redaktionsarbeit umdeutete oder einfach übernahm.

Bei der Untersuchung von Gn 6, 9—22 zeigt sich vor allem, daß feste Beziehungen dieser priesterlichen Aussage zum Propheten *Ezechiel* bestehen.

a) Die nüchterne Feststellung des Faktums der Sünde in Gn 6, 11 ist ihrem Wortlaut nach prophetisch geprägt. Die Aussage, die „Erde" *(hā'āres* oder Gleichwertiges) sei „voll *(ml')* Sünde (*ḥāmās,* sonstige Sündenterminologie oder das Gegenteil)", kommt in prophetischen Texten häufig vor, ist dagegen in anderen Büchern der Bibel nur einige Male belegt[16]. Der Ausdruck steht vor allem bei Ezechiel. Außerhalb Ez findet sich das formelhafte: *ml' ḥāmās* nur noch zweimal, viermal dagegen in Ezechiel. Es steht immer in einem ähnlichen Zusammenhang, nämlich bei der Ankündigung einer Katastrophe um der Sünde willen[17].

Wir wollen diese Stellen der Reihe nach besprechen. Ez 7 stellt eine größere Rede dar, die die Endkatastrophe als bevorstehend ankün-

[15] *G. v. Rad,* a. a. O., 104.

[16] *'ereṣ* ist 12mal belegt in grammatischem Zusammenhang mit *ml'*: Js 2, 7 8; Jr 23, 10; 51, 5; Ez 7, 23; 8, 17; 9, 9; Hab 2, 14; Esra 9, 11; Pss 33, 5; 104, 24; 119, 64; mit *mᵉlō'*: Ez 12, 19. Neben *'ereṣ* begegnen mit *ml'*: *'ăšîrêhā* (Mich 6, 12); *bêt* (Jr 5, 27; Soph 1, 9); *ha'îr* (Ez 7, 23; 9, 9); *māqôm* (Jr 19, 4); *naḥălah* (Jr 16, 18); *tôkᵉkā* (Ez 28, 16); mit *mālē'*: Nah 3, 1. *ḥāmās* mit *ml':* Ez 7, 23; 8, 17; 12, 19; 28, 16; Mich 6, 12; Soph 1, 9. Sonst: *'āšām* (Jr 51, 5); *dam* (Jr 19, 4; Ez 7, 23; 9, 9); *mᵉnā'ăpîm* (Jr 23, 10); *muṭṭeh* (Ez 9, 9); *pereq* (Nah 3, 1); *tô'abôtêhem* (Jr 16, 18; Esr 9, 11); mit *mālēh: mirmāh* (Jr 5, 27). Das Gegenteil: *dē'āh* (Js 11, 9; Hab 2, 14); *ḥesed (Pss* 33, 5; 119, 64); *kābôd* (Ex 40, 34 35; Nm 14, 21; 1 Kg 8, 11; 2 Ch 5, 14; 7, 1 2 3; Jr 6, 3; Ez 10, 4; 43, 5; 44, 4; Agg 2, 7; Ps 72, 19); *qinyānekā* (Ps 104, 24).

[17] Ez 7, 23; 8, 17; 12, 19; 28, 16; Mich 6, 12; Soph 1, 9.

digt[18]. *W. Zimmerli* ist der Ansicht, Ez 7, 21—24 und andere noch zu besprechende Stellen seien erläuternde Ausweitungen. Diese Möglichkeit kann in dieser Arbeit offenbleiben. Da die Ergänzungen bereits in der LXX vorkommen, nehmen wir an, daß sie entweder von Ezechiel selber (solches wäre der Fall in Ez 7, 21—24)[19] oder von priesterlichen Kreisen im Exil vorgenommen wurden[20].

Die Deutung des v. 23 ist unsicher. Vielleicht handelt es sich um eine Anspielung auf die bevorstehende Deportation[21]. In v. 23 b begegnet dann die Aussage: *hā'āreṣ mālē'āh mišpaṭ dāmîm wᵉhā'îr mālē'āh ḥāmās.* In v. 24 folgt die Strafe (vgl. Gen 6, 17: das Verbum *bw'* in Hifil).

Ez 8—11 schildert eine große, in der Entrückung erlebte Vision des Propheten. Der Prophet wird nach Jerusalem gebracht (8, 1—3), und dort schaut er auf einem Weg, der ihn bis an die Stelle unmittelbar vor dem Tempelhaus führt (8, 16), vier Greuel. In der Schilderung des letzten Greuels heißt es in v. 17 b: *mâlᵉ'û et hā'āreṣ ḥāmās.* Die Ankündigung der Strafe schließt unmittelbar an diese Aussage an.

Die nächste Stelle, in der das formelhafte *ml' ḥāmās* belegt ist, ist Ez 12, 19. In Ez 12, 17—20 handelt es sich um eine Zeichenhandlung des Propheten. Dem Landvolk in seiner Umgebung muß der Prophet das über das Land hereinbrechende Gericht Jahwes, das durch *ḥāmās* des Volkes herbeigezogen wird, verkündigen[22]: *tēsam 'arṣāh mimlō'āh mēḥămas kål hayyōšbîm bāh.*

Die letzte Stelle in Ezechiel, in der der Ausdruck vorkommt, ist Ez 28,16. Wir begnügen uns hier mit der bloßen Nennung, da der Zusammenhang noch eingehend zu behandeln ist.

Außerhalb von Ezechiel: In Soph 1, 9 ist der Kontext die Ankündigung des Tages Jahwes in Juda. In einer Rede gegen die führenden Leute am Hof heißt es: „Heimsuchen werde ich an jenem Tage alle, die auf die Stufe steigen und das Haus ihres Herrn anfüllen *(hamᵉmal'îm)* mit Gewalttat *(ḥāmās)* und Betrug."

Mich 6 ist inhaltlich eine Reihe von Anklagen und Drohungen Jahwes gegen sein Volk. In v. 12 heißt es: „Ihre Reichen sind voll *(mālᵉ'û)* Gewalttat *(ḥāmās)*."

b) Der nächste sichere Hinweis auf Ezechiel ist in Gn 6, 13 zu finden. P formuliert den Gerichtsbeschluß Gottes vor dem Beginn der Sintflut mit *qēṣ: qēṣ kål bāśār bā'*. Eine gleiche Aussage begegnet in Ez 7, 2: *qēṣ bā' haqqēṣ 'al 'arba'at kanᵉpôt hā'āreṣ.* V. 3: *'atāh haqqēṣ 'ālayik.* V. 6: *qēṣ bā' bā' haqqēs.* Es ist darauf zu achten, daß dieses Stichwort sonst in prophetischen Reden über den Tag Jahwes fehlt.

Die Herkunft dieses *qēṣ* ist in Am 8, 1 f. zu suchen[23]. Dort handelt es sich um eine Vision, in der Amos durch ein Wortspiel das Ende ansagt. Am 8, 2: *wayyōmer māh 'attāh rō'eh 'āmôs wā'ōmar kᵉlûb qāyiṣ wayyōmer yhwh 'ēlay bā' haqqēṣ 'el 'amī yisrā'ēl.* Etymologisch hat *qāyiṣ* nichts mit *qēṣ* zu tun, aber der Gleichklang beider Worte löst in Amos die Idee vom Ende aus[24].

---

[18] *D. J. Hermann*, Ezechiel, in: Kommentar zum Alten Testament (Leipzig 1924) 24. [19] *W. Zimmerli*, Ezechiel (BK [Neukirchen 1962]) 183.

[20] *A. Gelin*, Les Prophètes de l'Époque exilique, in: *A. Robert — A. Feuillet*, Introduction à la Bible, t. I (Paris 1959) 541.

[21] *P. Auvray*, Ezéchiel, in: Bible de Jérusalem (en un volume), 1144, Anm. g.

[22] *W. Zimmerli*, a. a. O. 271. [23] *W. Zimmerli*, a. a. O. 169 f.

[24] *E. Sellin*, Das Zwölfprophetenbuch (Leipzig 1929) 256.

Der Zusammenhang zwischen Gn 6, 9—22 und Ezechiel, den wir entdeckt haben, läßt sich besonders deutlich zeigen in bezug auf Ez 28.

Ez 28 ist Teil eines größeren Ganzen, das betitelt werden darf: Sprüche gegen Tyrus. In Ez 26 spricht der Prophet gegen Tyrus. Ez 27 ist ein Klagelied über den Untergang von Tyrus, und in Ez 28 spricht der Prophet im Auftrag Gottes (28, 1—2 11—12) gegen den König von Tyrus.

Der Zusammenhang 28, 1—19 ist durch den abschließenden v. 19 b *ballāḥôt hāyîtā wᵉ'ênᵉka ʿad ʿôlām* als eine selbständige Einheit neben den mit dem gleichen Kehrvers abgeschlossenen Einheiten 26, 1—21 *(ballāḥôt ʾetnēk wᵉ'ênᵉk)* und 27, 1—36 *(ballāḥôt hāyîtā wᵉ' ênēk ʿad ʿôlām)* ausgewiesen.

Die Wortereignisformel in v. 1 und v. 11 zeigt, daß diese Einheit sich in zwei Teileinheiten, ein Gerichtswort (1—10) und eine Qinah (11—19), aufteilen läßt. Die Zusammenordnung kann von der Gleichheit des Adressaten her verstanden werden.

Inhaltlich enthält Ez 28, 1—19 stark mythisch wirkendes Anschauungsgut[25]. Es ist anzunehmen, daß diese Motive nicht für den Text über den König von Tyrus neu geprägt worden, sondern einem andern Zusammenhang, einem Mythus, entnommen worden sind.

Der Inhalt ist von *D. J. Herrmann*[26] kurz wie folgt zusammengefaßt worden: „Es handelt sich um das an Weisheit und Schönheit vollendete, genuine Ebenbild der Gottheit, den in Gold und Edelsteine gekleideten Bewohner des Gottesgartens Eden. Nun hatte sich der Mensch des Gottesgartens fehllos gehalten seit dem Tage seiner Erschaffung (v. 15). Dann aber beging er den Frevel (v. 16), der so schwer war, daß ihn die Gottheit aus dem Bereich des Gottesberges verstieß."

Vergleichen wir im einzelnen Gn 6, 9—22 mit Ez 28, um festzustellen, inwiefern der priesterliche Erzähler diese Paradieserzählung gekannt hat.

Einen ersten Anhaltspunkt gibt Ez 28, 7—8: *lākēn hinᵉnî mēbî ʿālêkā ...* laššaḥat. Hier liegt eine Parallele zu Gn 6, 17 vor: *wᵃ'anî hinᵉnî mēbî ... ʿal hā'āres lᵉšaḥēt.* Dieser Vergleichstext allein wäre allerdings noch nicht besonders tragfähig, da sich diese Formel auch in anderen Prophetentexten findet, wo sie Teil einer prophetischen Gerichtsankündigung ist[27].

Darüber hinaus lassen sich *laššaḥat* und *lᵉšaḥēt* nur teilweise vergleichen. Beide sind vom gleichen Stamm abgeleitet; das erste ist aber ein Substantiv und das zweite ein Verb. Diese Parallele ist also nur aus der Konvergenz mit den sonstigen Argumenten als beweiskräftig zu betrachten.

Vollkommen *(tāmîm* v. 15) war das herrliche Wesen in seinem Wandel *(derek)*, und inmitten feuriger Steine ging es einher *(hithallāktā* v. 14). So war in Gn 6, 9 Noach *tāmîm* und wandelte mit Gott: *ʾet hā'ĕlōhîm hithallek* (Gn 5, 22—24 wird Ähnliches auch von Henoch gesagt). Mit dem gleichen Sprachgut beginnt die priesterliche Darstellung der Bundschließung Gottes mit Abraham Gn 17, 1: „Wandle *(hithallēk)* vor mir, und sei vollkommen *(tāmîm)*." Die Aussage „das herrliche Wesen war vollkommen in seinem Wandel *(derek)*" kann als eine Art

[25] *W. Zimmerli*, a. a. O. 662; *W. Eichrodt*, Der Prophet Ezechiel, in: Das Alte Testament Deutsch (Göttingen 1966) 267—268; *D. J. Herrmann*, a. a. O. 182 f.; *Th. C. Vriezen*, Onderzoek naar de paradijsvoorstellingen bij de oude semietische volken (Wageningen 1937) 219—233.

[26] *D. J. Herrmann*, a. a. O. 267.

[27] *C. Westermann*, Grundformen prophetischer Rede (München 1960) 107 ff.

Billigungsformel betrachtet werden, der in Gn 6, 12 eine Mißbilligungsformel entspricht: „Alles Fleisch hatte seinen Wandel *(derek)* auf Erden verderbt."

Das herrliche Wesen hat seine Weisheit zugrunde gerichtet (šḥt) um seiner Schönheit willen (Ez 28, 17). Die Sintflut kommt über die Erde, weil alles Fleisch seinen Wandel verderbt *(šḥt)* hat und weil die Erde verderbt *(šḥt)* war (Gn 6, 11—13).

Weiter fällt das auch an anderen Stellen Ezechiels zu findende *ml' ḥāmās* auf (v. 16), von dem schon gesprochen wurde. Inhaltlich führt diese Aussage von der Gesamtthematik „Schönheit-Hochmut von Tyrus" weg.

Ez 28, 13 ist ein philologisch sehr schwieriger Vers. Edelsteine aller Art, die das herrliche Wesen bedecken, werden aufgezählt, und dann folgt das schwer verständliche ... *ûneqābêkā bak beyôm hibbāra'aka kônānû*. Bemerkenswert ist die Auslegung von *H. Schmidt:* „Das herrliche Wesen hat nicht seinesgleichen; es sei denn, daß der jetzt sinnlose Satz *ûnekabbākha bakh beyôm hibbara'akha kônanû* entstellt worden wäre aus: *wenikbhathekha ...:* und bei dir dein Weib, am Tage, da du erschaffen wurdest, ließ er auch sie entstehen"[28]. Gn 1, 27 könnte darauf eine Anspielung sein. Im selben Sinn übernimmt *E. Lipinski* die Übersetzung des hl. Hieronymus *foramina tua,* die er sexuell interpretiert[29]. *H. J. van Dijck* lehnt diese sexuelle Interpretation ab, da so etwas nicht vom Kommentar des Hieronymus, in dem er eine geistliche Deutung des LXX-Textes gibt, abgeleitet werden könne. Er schlägt folgende Übersetzung vor: *„and the gold of your work of beauty and splendour"*. Er gibt aber zu, daß die Verschiedenheit der vielen vorgeschlagenen Übersetzungen von der Schwierigkeit dieses Verses zeugt[30]. Deshalb möchten wir Ez 28, 13 b in unserer Arbeit als unsicher außer Betracht lassen.

Hiermit dürfte eine Beziehung von Gn 6, 9—22 P zu Ezechiel im allgemeinen und zu Ez 28 im besonderen nachgewiesen sein.

III. Ez 28 und Gn 2-3 J

Aus dem vorangehenden Abschnitt ergibt sich, daß die jahwistische Paradieserzählung durchaus nicht die einzige Tradition über den Anfang und den Sündenfall des Menschengeschlechts war, die Israel kannte.

Es liegt daher nahe, auch die jahwistische Paradies- und Sündenfallaussage nach traditionsgeschichtlichen Hinweisen auf Ez 28 zu überprüfen. Es ist natürlich von vornherein eine ausgemachte Sache, daß die jahwistische Aussage nicht abhängen kann von Ez 28, da das Ezechiel-Buch viel späteren Datums ist[31]. Weil aber der Mythus uns nur in der Ezechielischen Spiegelung zugänglich ist, müssen wir trotzdem Ez heranziehen und auf die gemeinsamen Züge in beiden Texten

[28] *H. Schmidt,* Die Erzählung von Paradies und Sündenfall (Tübingen 1931) 41.

[29] *E. Lipinski,* Les conceptions et les couches merveilleuses de 'anat, in: Syria 45 (1965) 50—51: „En conclusion on traduira le *nqbyk* d'Ez 28, 13 par ‚tes orifices'. Le terme parallèle *tpyk* désignera par antithèse le membre génital masculin, appelé par euphémisme *topi.*"

[30] *H. J. Dijck,* Ezechiel's Prophecy on Tyre. A New Approach (Pontificium Institutum Biblicum. Dissertatio ad Lauream in facultate biblica [Rome 1966; ungedruckt]) 159.

[31] Zum Datum von J vgl. z. B.: *A. Van den Born,* Art. „Jahviste", in: Dict. de la Bible (Turnhout 1960) Sp. 894. Dort weitere Literatur.

hinweisen. Daß es überhaupt in diesen beiden Traditionen gemeinsame Züge gibt, ist eine von mehreren Autoren bestätigte Tatsache[32].

Aus Ez 28, 2 geht hervor, daß die Sünde des Paradieswesens im Hochmut des Herzens bestand *(gābah libbᵉkā)*: „Du hieltest dich in deinem Sinn für einen Gott" *(wattittēn libbᵉkā kᵉlēb ʾĕlōhîm)*. Die Sünde des Hochmuts ist in Ez offensichtlich der letzte Grund der Verderbnis, der das herrliche Wesen anheimfällt (vgl. v. 6, 9, 17); die Sünde besteht in dem Willen zur Gleichstellung mit Gott. *P. Humbert* bezeichnet diese Erzählung denn auch mit Recht als eine *„Hybris-Erzählung"* [33]. Andere Hybris-Erzählungen im Alten Testament sind: Is 14, 4—21; Ez 31; Job 15, 7—8; Dn 4, 7—14; 7, 25—27.

In J finden wir vielleicht einen Nachhall dieses Themas in Gn 3, 5: *wihyîtem kēʾlōhîm*, wenn es hier auch viel weniger ausgeprägt ist als in Ez 28. Der Versuch, Gott zu entthronen (Ez 28, 2), beschränkt sich in J auf ein Verlangen, Gott gleich zu werden im Bereich der Erkenntnis. Der Fall besteht in J nicht mehr im Niedergestürztwerden aus der Mitte der feurigen Steine ins Verderben, sondern nur im Entferntwerden aus dem Garten, damit der Mensch den Erdboden im Schweiße seines Angesichtes bearbeite. In J spielt sich alles im irdischen Bereich ab[34].

Gn 3, 19: *kî ʾāpār ʾattāh* könnte mit dem Motiv von Ez 28, 2 zusammenhängen: *wᵉʾattāh ʾādām*. Oder mit dem von 28, 18: *waʿettenᵉkā lᵉʾēper ʿal hāʾāreṣ*[35].

In beiden Erzählungen trifft man den Kerub an. Vielleicht ist es möglich, über diesen noch recht allgemeinen Zusammenhang hinaus vorzudringen. Ez 28, 12 b wird von *H. J. Dijck*[36] übersetzt: *„You o serpent of perfection"*. Statt der Vokalisation des TM *ḥôtēm* wird also *hawwat-m* (enklitisches mem) vorgeschlagen. Dieses Problem muß im Zusammenhang mit v. 14, wo *ʾattāh* dem *ʾat* des TM vorgezogen wird, betrachtet werden (v. 14: *„you are ... Cherub"*)[37].

Auch die Interpretation des v. 16, wo *H. J. van Dijck* liest: *„And I shall destroy you o Guardian Cherub"*, muß mitberücksichtigt werden. Auf den ersten Blick scheint die Übersetzung *„serpent"* (v. 12 b) allerdings keinen besseren Sinn zu ergeben. Doch im jahwistischen Text erfahren wir, daß die Schlange und der Kerub in der Erzählung eine wichtige Rolle spielen. Die Kerube werden östlich des Gartens Eden aufgestellt, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewachen. In der obenerwähnten Interpretation spielt der Kerub in Ez 28 eine ähnliche Rolle *(„I appointed you as the Guardian")*. Außerdem hat *H. J. van Dijck* wahrscheinlich gemacht, daß in mesopotamischen Quellen die Schlange und der Kerub eine doppelte Tempelwache bilden können. Die Mehrzahl der Kerube in Gn 3, 24 wäre von dieser Tatsache her erklärbar[38].

Das herrliche Wesen war in Eden, dem Gottesgarten (Ez 28, 13). Die Parallele (Gn 2, 8 15) zeugt von einer deutlichen jahwistischen Überprägung. Könnte es scheinen, als ob der Kerub selber Herr und Besitzer des Gottesgartens sei, so wird das durch J korrigiert: Jahwe hat den Menschen in den Garten hineingesetzt, damit er ihn bebaue und behüte[39].

Edelsteine aller Art bedeckten das herrliche Wesen. Diese Aussage findet vielleicht eine Parallele im Gilgameš-Epos[40]. Dort wird ein Garten geschildert, in dem sich Bäume befinden, die statt Obst Edelsteine tragen. In Ez 28 sind zunächst der

[32] *U. Cassuto*, A Commentary on the Book of Genesis. I. From Adam to Noah (Gen 1—6, 8) (Jerusalem 1961) 75 ff.; *W. Eichrodt*, a. a. O. 267—268; *H. Gunkel*, Genesis, in: Göttinger Handkommentar zum Alten Testament (Göttingen 1910) 35; *P. Humbert*, Démesure et Chute dans l'Ancien Testament, in: Hommage à Wilhelm Visscher (Montpellier 1960) 71; *W. Zimmerli*, a. a. O. 683 f.

[33] *P. Humbert*, a. a. O. 78. [34] Ebd. [35] *U. Cassuto*, a. a. O. 75 ff.

[36] *H. J. van Dijck* a. a. O. 153 ff. [37] Ebd. [38] Ebd.

[39] *W. Zimmerli*, a. a. O. 684 f.

[40] Vgl. *J. B. Pritchard*, a. a. O. 89: Gilgamesh Epic, Assyrian Version, Tablet IX, col. V + fragment col. VI.

šându (hebräisch *šōham*) und der *Uqnu* (hebräisch *sappîr*) erwähnt[41]. Im jahwistischen Bericht ist die Rede von *zahab, šōham* und *'eben*. Hier tritt die jawistische Überarbeitung der Tradition wiederum klar zutage. Der Erzähler läßt es nicht bei einer schweigenden Verneinung des Mythologischen bewenden, sondern „entmythologisiert" mit unverkennbaren Worten, indem er die Quelle der Edelsteine im Lande *Ḥăwîlā* lokalisiert (Gn 2, 11). Die Edelsteine sind also in jahwistischer Perspektive ganz natürlich zu erklären[42].

Eine weitere Bestätigung dieser entmythologisierenden Tendenz fanden wir auch darin, daß in J nicht mehr die Rede ist vom Gottesberg, sondern nur vom Gottesgarten, wobei explizit gesagt wird, er sei von Gott gepflanzt worden (Gn 2, 8).

Was die feurigen Steine betrifft, so hat *U. Cassuto* bemerkt, daß sie in dem alten Mythus ein bezeichnender Zug des Gartens Eden sind, worauf der Prophet als auf etwas Bekanntes anspielt. Das Feuer ist das Himmelsfeuer, das wir in der Form eines Blitzes über dem Gottesberge sehen. Diese Deutung läßt sich verbinden mit Ez 1, 13, wo es in der Beschreibung des Feuers des göttlichen Thronwagens heißt: „Und von dem Feuer gingen Blitze aus." Die feurigen Steine sind zu betrachten in Analogie zu den Blitzsteinen, die in der ugaritischen Poesie im Zusammenhang eines Dialogs zwischen *Ba'al* und *'anat* erwähnt werden[43]. Das Thema der feurigen Steine wäre also ein Element israelitischer Poesie, das einen Zusammenhang mit heidnischen religiösen Begriffen aufweist. Deshalb fällt es wohl in der jahwistischen Erzählung weg[44].

Zuletzt möchten wir erwähnen, daß das Wesen, das in der Genesis im Gottesgarten wohnt und hinausgetrieben wird, ein Menschenpaar ist und nicht eine einzige Person.

Abschließend können wir also der Ansicht von *Th. C. Vriezen*, Ez 28 sei zu stark mythisch geprägt, um Zusammenhänge mit den jahwistischen Erzählungen zu ermöglichen, nicht beistimmen[45]. Wenn man damit rechnet, daß vom jahwistischen Erzähler eine Umdeutung der mythischen Vorlage vorgenommen wurde, lassen sich sowohl die Unterschiede als auch die Zusammenhänge erklären.

IV. Traditionsgeschichtliches Verhältnis von Gn 2-3 J, Gn 6 P und Ez 28

In traditionsgeschichtlicher Hinsicht möchten wir den folgenden Standpunkt vertreten: Der Mythus hatte ursprünglich eine außerbiblische Existenz; von Ezechiel wurde er auf den König von Tyrus angewendet; J hat den Mythus in seiner außerbiblischen Gestalt gekannt und bei der Abfassung seiner Erzählung umdeutend verwendet; P hingegen weist die größte Umsetzung des Mythus auf; er kannte ihn in der Ezechielischen Fassung.

Die bloße Tatsache, daß ein Text stärker mythologisch schillert, rechtfertigt noch nicht die Schlußfolgerung, hier begegne man dem Beleg, der der ursprünglichen Tradition am nächsten stehe. Aber da wir in der Genesis vielfach den Prozeß der Ablösung vom Mytho-

[41] *U. Cassuto*, a. a. O. 75 ff. [42] Ebd.
[43] *C. Gordon*, Ugaritic Textbook (Rome 1965) V AB III 23 und IV 61.
[44] *U. Cassuto*, a. a. O. 75 ff.
[45] *Th. C. Vriezen*, a. a. O. 219—233: „Er zijn zoveel trekken verschillend dat de vergelijking met Gen 2 v. onjuist blijkt."

logischen wahrnehmen können, und zwar in J wie in P, dürfen wir mit einem ursprünglichen Mythus rechnen, den Ez noch am reinsten bezeugt. Die umgekehrte Annahme wäre jedenfalls schwer zu erklären. Wie könnte sich denn eine geraffte Darstellung wie die der Priesterschrift zu einem komplizierten und detaillierten Mythus, wie ihn Ez 28 verwendet, auswachsen?

In Ez 28 liegt also eine umgedeutete alte Mythe vor:

a) Diese Umdeutung besteht zunächst in der Anwendung auf den König von Tyrus.

b) Das herrliche Wesen von Ez 28 scheint eine Art Halbgott gewesen zu sein, der einst mit göttlichen Wesen in Gottes Wohnsitz gewohnt hat und selber wähnen konnte, ein Gott zu sein (Ez 28, 12—14). Dieser Vorstellung wird bei Ez einigermaßen vorgebeugt, indem Jahwe selber das herrliche Wesen vom Gottesberge vertreibt und selber den richtet, der sich ihm gegenüber erhoben hat. Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf wird dadurch betont.

c) Die Verwendung des Verbs *br'* (Ez 28, 13 15) zeugt wahrscheinlich von einer ähnlichen Absicht.

d) Die auf der Ebene des Ezechielbuches vorgenommene Umdeutung tritt auch zum Vorschein in Ergänzungen, für deren Anwesenheit man einen triftigen Grund angeben kann: oben wurde schon gezeigt, warum Ez 28 als eine *Hybris*-Erzählung bezeichnet werden muß (vgl. S. 44). Nun wird aber plötzlich der Handel als die Quelle des Unrechts bezeichnet (Ez 28, 16a). Während die später erwähnte Überhebung wegen der eigenen Schönheit der vorausgehenden Schilderung konform ist, scheint hier ein fremdes Element eingemischt zu sein, das deshalb auch von manchen Erklärern als Einfügung angesehen wird. Hier wird man sich erinnern müssen, daß die ganze Schilderung des Paradieseswesens nur als Gleichnis für den Tyrerkönig benutzt wird[46]. Ähnliches begegnet in v. 18, wo die im Gerichtswort in 1. Person von Jahwe angesagte Strafe, von der 17b und 18 reden, in 18a durch einen nach *W. Zimmerli* metrisch herausfallenden Satz unterbrochen ist[47]. Inhaltlich führt dieser Satz von der Gesamtthematik Schönheit-Hochmut ab.

Was die jahwistische Erzählung anbetrifft, so ist anzunehmen, daß dieser Bericht einige Elemente enthält, die auf die Mythe in ihrer vorezechielischen Gestalt zurückgreifen. Diese Annahme ist in der allgemein anerkannten Datierung von J im 9. Jahrhundert begründet. Das Buch Ezechiel ist ja erst später entstanden[48] und hat deshalb den jahwistischen Bericht nicht beeinflussen können.

Weiter brauchen wir auf diese Frage nicht einzugehen, da es sich

[46] *W. Eichrodt*, a. a. O. 267—268.
[47] *W. Zimmerli*, a. a. O. 677.
[48] *A. Van den Born*, a. a. O. Sp. 894.

zeigen wird, daß die in dieser Arbeit in Frage stehende priesterliche Sündenfallaussage unter Umgehung von J auf Ezechiel zurückgreift.

Die Priesterschrift weist eine völlige Umdeutung der Mythe auf, die sie in der ezechielischen Abfassung kannte:

a) Im zweiten Abschnitt haben wir die Berührungspunkte zwischen den beiden Texten besprochen. Die Umdeutung der Vorlage durch P ist so tiefgehend, daß in der priesterlichen Geschichte vom Mythischen nichts mehr übrigbleibt. Das herrliche Wesen der mythischen Vorstellung war *tāmîm* und wandelte inmitten feuriger Steine. Diese Qualifizierung ist in P einfach auf Henoch, Noach und Abraham bezogen worden.

b) Die Strafe für die Sünde hat nichts mehr zu tun mit einem Hinabgeworfenwerden oder einem Vertriebenwerden aus dem göttlichen Bereich. Vom Subjekt der Sünde, dem herrlichen Wesen oder dem Urmenschen, ist nicht einmal mehr die Rede. Statt dessen liegt eine allgemeine Aussage vor: die Erde wird vor Gott verderbt.

c) Dem Hochmut, dem Willen zur Gleichstellung mit Gott, der hervorragenden Sünde in der mythischen Vorstellung, war schon auf der Ebene des Ezechiel der Handel als Quelle der Sünde nebengeordnet worden; diese Sünde tritt in J mehr an den Rand, indem sie sich beschränkt auf ein Verlangen, Gott gleich zu werden im Bereich der Erkenntnis. In P scheidet sie völlig aus.

Es kann nur wenig Zweifel darüber bestehen, daß P die Mythe auf der Ebene von Ezechiel gekannt hat. P übernimmt nämlich neben den mythischen Elementen zugleich prophetische Elemente. Dies dürfte oben schon ausreichend deutlich geworden sein. Darüber hinaus übernimmt P aus Ez 28 gerade das, was allgemein als eine von Ezechiel selbst oder von priesterlichen Kreisen vorgenommene Ergänzung betrachtet wird (Ez 28, 16: *ml' ḥāmās*).

Jedoch ist auch die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß vielleicht nicht P von Ezechiel, sondern Ezechiel vom Mythus und von P abhängt. Wir schließen diese Möglichkeit aus folgenden Gründen aus:

a) Wenn dies so wäre, warum hat Ezechiel dann nicht neben dem Ausdruck *ml' ḥāmās* die in P starke Betonung des Verbums *šḥt* mit übernommen, eine Betonung, die inhaltlich mit Ez 28 zu vereinbaren wäre?

b) Auf S. 42 f. stellten wir fest, daß die Aussagen *tāmîm* und *hithallaktā* in P nicht mehr mythologisch sind, sondern einfach auf Henoch, Noach und Abraham bezogen werden. Von einer Entmythologisierung dieser Qualifizierung ist aber in Ez 28 keine Spur mehr zu bemerken. Wie läßt sich ein solcher Sachverhalt erklären, wenn man berücksichtigt, daß in Ez 28 durchaus eine gewisse Entmythologisierungstendenz nachweisbar ist (s. o. S. 45)?

c) Eine ähnliche Argumentation ist auf das Subjekt der P-Aussage *(hā'āreṣ-kål bāśār)* anzuwenden. Wenn Ez 28 von P abhinge, so wäre das Subjekt in Ez 28 wieder ins Mythologische zurückversetzt worden (das herrliche Wesen). Ein solcher Sachverhalt wäre schwer vereinbar mit der erwähnten Entmythologisierungstendenz.

Abschließend glauben wir daher sagen zu können, daß P die jahwistische[49] und die Ezechielische Sündenfallüberlieferungen gekannt hat, sie aber bewußt nicht als Sündenfallerzählung in seine Arbeit aufgenommen hat und sich da, wo er auf das Aussagematerial Bezug nahm, eher an Ezechiel als an J hielt.

V. Die Theologie der Sünde in der priesterschriftlichen Urgeschichte

Nach der Behandlung der traditionsgeschichtlichen Frage möchten wir jetzt versuchen, die Bedeutung der Aussagen in Gn 6, 11 ff. zu umschreiben. Zunächst, was bedeutet das offenbar formelhafte *ml' ḥāmās*? Da *ml' ḥāmās* eindeutig prophetisch ist, erschien es uns angebracht, die Bedeutung des Wortes *ḥāmās* zunächst im prophetischen Bereich zu klären. In P ist es nur zweimal belegt (Gn 6, 11 13). *ḥāmās* begegnet in prophetischen Texten 26mal. Siebenmal kommt es vor in zeugmatischer Verbindung mit *šōd*[50]. Viermal ist es eine Parallelaussage zu „Blut vergießen"[51]. Weiter ist *ḥāmās* den Worten *šāqer*[52] und *mirmāh*[53] beigesellt. Bemerkenswert ist auch die Entgegensetzung zu *mišpāṭ* und *ṣᵉdāqāh* in Ez 45, 9 *(ḥāmās wašōd hāsîrû ûmispāṭ ûṣᵉdāqāh ʿāśû)*[54]. Es kann also kaum Zweifel darüber bestehen, daß es bei diesem Wort um die willkürliche Bedrückung, die brutale Vergewaltigung des Nebenmenschen geht[55].

Das Verb *šḥt* ist in dem in Frage stehenden priesterlichen Abschnitt fünfmal belegt, man kann daher auch dieses Wort als Schlüsselwort des Textes betrachten.

Es läßt sich folgender Tatbestand feststellen: im Nifal kommt es im ethischen Sinn nur zweimal in der ganzen Bibel vor, und zwar hier (Gn 6, 11 12). Im Piel und im Hifil lassen sich drei Bedeutungen unterscheiden: vernichten in rein physischem Sinn; vernichten um der Sünde willen; sündigen. Im letzten Sinn ist es in der Bibel 17mal belegt, meistens im Hifil[56].

[49] *G. Fohrer*, Einleitung in das Alte Testament (Heidelberg 1965) 196: „P setzt die Vereinigung von JED als Grundstock des Pentateuchs voraus."

[50] Jr 6, 7; 20, 8; Hab 1, 3; 2, 17; Js 60, 18; Ez 45, 9; Am 3, 10.

[51] Ez 7, 23; Joel 4, 19; Hab 2, 8 17.

[52] Mich 6, 12. [53] Js 53, 9; Soph 1, 9. [54] Vgl. auch Jr 22, 3.

[55] *S. Marrow*, Ḥāmās in Jer 20, 8, in: VD 43 (1965) 241—255; *E. A. Speiser*, Genesis, in: The Anchor Bible (New York 1964) 51; *W. Zimmerli*, a. a. O. 180.

[56] Dt 4, 16 25; 9, 12; 31, 29; 32, 5; Ri 2, 19; Js 1, 4; Jr 6, 28; Ez 16, 47; 20, 44; 23, 11; Mal 2, 8; Os 9, 9; 11, 9; Pss 14, 1; 53, 2; 2 Chr 27, 2.

Aus diesem Tatbestand glauben wir nur schließen zu können, es handele sich um eine weniger spezifizierte Feststellung der Sünde, die in Gn 6, 11b schon auf konkrete Weise zum Ausdruck gebracht worden ist. Daher ist die Sünde, die zur Sintflut geführt hat, bei P wesentlich mit dem Wort *ḥāmās* umschrieben.

Nun eine weitere Überlegung: P erlaubt es sich ja, von J abzuweichen. Nehmen wir nun an, daß dies da, wo P es tut, nicht aus Willkür geschieht, sondern aus dem Bestreben heraus, die älteren Überlieferungen im Lichte einer fortgeschrittenen Zeit und neuer Erfahrungen zu deuten, dann erhebt sich die Frage, was wohl den priesterlichen Darsteller veranlaßt hat, die Einsichten des J zu übergehen und von der Sünde in der Urgeschichte grundsätzlich anders zu sprechen.

Da diese Frage aus einer Untersuchung, die sich auf die priesterliche Urgeschichte beschränkt, keine endgültige Antwort bekommen kann, möchten wir zwei Hypothesen erwähnen, die in dieser Hinsicht vielleicht helfen können.

Die erste stammt von *M. L. Henry*[57]. Nach ihr wollte P den Blick seiner Zeitgenossen nicht auf ein Negativum lenken, da die Lage des Volkes im Exil schon hoffnungslos genug war. Es galt eher, den verzagenden Lebenswillen wieder zu stärken. Dies würde das Vorgehen von P vor allem aus dem angezielten Leserkreis und der von ihm benötigten Daseinshilfe erklären.

Die zweite Hypothese ist von *K. Koch* vorgeschlagen worden[58]. Wie es bei P vor der Aufrichtung des sinaitischen Kultus keine Heiligkeit gibt, so auch keine „Sünde" und darüber hinaus keine „Unreinheit". Im Gegensatz zum Jahwisten kann P in der Sintflutgeschichte ja auch nicht vom Unterschied reiner und unreiner Tiere reden (Gn 6, 19 ff.). Die für die Sündentheologie von P entscheidenden Wortstämme *ḥṭ'* und *'āwôn* werden vor Ex 25 nie gebraucht, während sie sich von da an häufen. Wohl gibt es zuvor Aufbegehren gegen Gott, gibt es Vergewaltigungen *(ḥāmās)* auf Erden, die so hoch anwachsen, daß dadurch die Sintflut heraufgeführt wird (Gn 6, 11 ff.); aber es gibt noch keine „Sünde". „Sünde" ist bei P erst möglich, wo Kult und Heiligkeit sind. Zugunsten dieser Ansicht spricht, daß *ḥṭ'* in Ez 28,16 begegnet, also in der Vorlage von P für Gn 6, 12—22: *mālû tôkᵉkā ḥāmās watteḥeṭā*. Dieses Wort aber hat P nun gerade nicht übernommen! Das spricht sehr dafür, vor allem die Kochsche Hypothese heranzuziehen. P setzt sich also im Zusammenhang mit seiner Kult- und Heiligkeitstheologie von J und seiner Sündenfallaussage ab.

Trotzdem trifft die Formulierung, P kenne vor dem Sinai gar keine Sünde, auch wieder nicht ganz zu. Man kann nun doch wieder nicht einer Stelle wie Gn 6, 11: *wattiššāḥēt hā'āreṣ wattimmālē' hā'āreṣ ḥāmās*, einen Zusammenhang mit der Realität „Sünde" absprechen.

Der springende Punkt ist wohl, daß P einen differenzierten Sündenbegriff hat, je nach der Stufe der Offenbarung Gottes, die vorliegt, und deshalb in der Wortwahl unterscheidet. Man muß wohl davon

[57] *M. L. Henry*, a. a. O., 21—23.

[58] *K. Koch*, Die Eigenart der priesterlichen Sinaigesetzgebung, in: ZThK 55 (1958) 45 f.

ausgehen, daß nicht nur *ḥṭ'* und *'āwôn* erst im Sinaizusammenhang auftauchen, sondern daß umgekehrt auch *ḥāmās* außer in unserem Abschnitt in ganz P nicht belegt ist. Dasselbe gilt für *šḥt* im Sinne von „sündigen". Dazu muß man den Gesamtentwurf der Geschichte durch P ins Auge fassen. In P spitzt sich die Heilsgeschichte allmählich auf ein einzelnes Volk zu (vgl. den Noach-Bund mit dem Abrahams-Bund Gn 9, 12—17 und Gn 17, 2 9 10). Daraus folgt, daß wir in Gn 9 am Anfang einer noch nicht auf ein einzelnes Volk zugespitzten Heilsgeschichte stehen.

G. v. Rad hat dies so nachgewiesen[59]: Gn 9, 4 wird dem Menschen die Fleischnahrung freigegeben, sofern er nur das Blut unangerührt läßt. Ursprünglich galt das Blut als der wesentliche Anteil der Gottheit beim Opfer oder bei der Schlachtung (Lv 7, 26). Mit der strengen Scheidung zwischen Opfer und profaner Schlachtung durch das Deuteronomium ergab sich für den letzteren Fall die Notwendigkeit einer anderen Regelung. Das Blut durfte auch bei profaner Schlachtung nicht genossen werden (Dt 12, 16—24; 15, 23). Diese Säkularisierung des alten Brauches setzt unsere Bestimmung von 9, 4 offenbar voraus. Das Neue an ihr ist, daß das Gebot gänzlich aus dem Kultus Israels ins Allgemeinmenschliche hinausverlegt ist. Ähnliches gilt für Gn 9, 6: es scheint eine alte Sentenz aus der sakralen Rechtssprache zu sein (genaue Entsprechung der Worte in den beiden Spruchhälften: Talion), die aber im jetzigen Zusammenhang ihrem alten Sitz im Leben entfremdet ist. P wollte auch hier aufs allgemeinste eine Menschheitsordnung aussprechen.

Wir befinden uns also am Ende der Sintflut im allgemeinmenschlichen Bereich. Wenn man den gleichen Sachverhalt auch am Anfang der Sintflut annimmt (vgl. die dreifache Wiederholung von *kål bāśār:* Gn 6, 12 13 17), so kann man sagen: in diesen allgemeinmenschlichen Verhältnissen war die Gn 6, 11—12 vorliegende Wortwahl besonders geeignet. Deshalb ist diese Wortwahl im weiteren Verlauf der Priesterschrift, sobald sich die Heilsgeschichte zuspitzt und Gott sich weiter offenbart, nicht mehr belegt. Dort tritt dann eine neue Terminologie für „Sünde" auf, die der besonderen Heilssituation Israels entspricht.

Ist das einmal im Blick, daß wir in Gn 6, 11 ff. eigentlich die einzige Stelle haben, wo P von der Sünde spricht, die der ganzen Menschheit zukommt, dann ist noch deutlicher, wie sehr sich P hier von der Schilderung einer Anfangssünde entfernt hat.

Folgt daraus, daß man sich nun doch bei der Frage nach der biblischen Lehre von der Erbsünde um P nicht zu kümmern braucht? Letztlich steht hier zur Debatte, ob auch eine bewußte Abänderung der Betrachtungsweise vielleicht eine Aussage und ein Urteil darstellt. Doch dieses hermeneutische Problem kann im Rahmen unserer thematisch streng begrenzten Untersuchung zwar genannt, aber nicht gelöst werden.

[59] *G. v. Rad*, a. a. O. 108 ff.

Sühne und Langmut

Zur Traditionsgeschichte von Röm 3,24-26

Von Dieter Zeller

Ohne Zweifel steht Röm 3, 24—26 in einem entscheidenden Abschnitt des Römerbriefes. Bereits 1, 17 war thematisch die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes angekündigt worden; mit ihr enthüllte sich aber auch sogleich, daß die Welt Gott gegenüber im Unrecht und unterschiedslos seinem Gericht verfallen ist[1]. Nachdem in 3, 20 noch einmal ausdrücklich das Gesetz als Weg zur Rechtfertigung ausgeschlossen worden war, erhebt sich die Frage, wie es dann eigentlich um das Heil des Menschen bestellt sei[2]. Antwort geben — mit einem Rückgriff auf 1, 17[3] — V. 21—26: die Gerechtigkeit ist die alleinige Tat Gottes, und diese ist nur dem Glauben zugänglich. Darauf zielte eigentlich schon die vernichtende Anklagerede 1, 18 ff., und V. 22 f. faßt es noch einmal zusammen; vor dem dunklen Grund einer sich Gott versagenden Welt gibt es Gerechtigkeit Gottes nur auf *Glauben* hin[4]. Und nun begründet V. 24 ff. dasselbe positiv darin, wie die Erlösung in Christus bereits geschehen ist, nämlich aus Gnade und umsonst, kraft der Initiative Gottes. V. 27 zieht daraus die Quintessenz.

Nun verläuft aber die Argumentation ab V. 24 keineswegs so reibungslos, wie man es nach diesem Aufriß erwarten könnte. V. 25 verweilt bemerkenswert lange bei der Tat Gottes gegenüber der Sünde. Das eigentliche Anliegen Pauli, die Rolle des Glaubens, kommt nur im stilistisch ungeschickten Einsprengsel διὰ πίστεως in V. 25[5] und in der gewundenen, typisch paulinischen Bildung τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ[6] zur Geltung. Der Nominativ δικαιούμενοι läßt sich nicht glatt an V. 23 anschließen; es entsteht der falsche Eindruck, „comme si la gratuité de la justification était une preuve qu'il manquait auparavant quelque chose"[7]. Man behalf sich meist damit, daß man V. 22 c und 23 als einander untergeordnete Parenthesen auffaßte; δικαιούμενοι

[1] Vgl. *G. Bornkamm*, Die Offenbarung des Zornes Gottes, in: Das Ende des Gesetzes (Gesammelte Aufsätze I [München ^{4}1963]) 9—33, hier S. 31.

[2] Vgl. *Th. Zahn*, Der Brief des Paulus an die Römer (Leipzig ^{3}1925) 172 ff.

[3] Das Perfekt πεφανέρωται anstelle des Präsens 1, 17 betont das fait accompli.

[4] Das umstrittene γὰρ in 1, 18 beziehen wir mit *P. Althaus*, Der Brief an die Römer (Göttingen ^{10}1965) z. St. auf ἐκ πίστεως εἰς πίστιν.

[5] Vgl. *O. Kuß*, Der Römerbrief (Regensburg 1957 ff.) und *O. Michel*, Der Brief an die Römer (Göttingen ^{12}1963) z. St.

[6] Vgl. Röm 4, 16; Gal 3, 7. 9 und *O. Michel* z. St.

[7] *M.-J. Lagrange*, Épître aux Romains (Paris ^{3}1931) z. St.

knüpfte dann sinngemäß an εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας an, wäre aber der Form nach durch V. 23 beeinflußt.

Die bisherigen Lösungsversuche machte *E. Käsemann*[8] — eine Vermutung *R. Bultmanns* wiederaufgreifend[9] — entbehrlich mit dem Vorschlag, in V. 24 ein Traditionsstück, genauer ein Fragment aus einer Abendmahlsliturgie des hellenistischen Judenchristentums, beginnen zu lassen. Seine Hypothese stützt sich außerdem auf das Vokabular von V. 24 f. mit mehreren Hapaxlegomena und vorgeprägten Wendungen, auf den an die Deuteropaulinen gemahnenden liturgischen Stil (präpositionale Asyndeta und Genitivverbindungen) und auf den theologischen Gehalt von V. 25. Die meisten Indizien für vorpaulinische Herkunft halten einer kritischen Überprüfung stand — was hier nicht weiter ausgeführt werden soll —, und so hat sich eine eindrucksvolle Zahl von Forschern, hauptsächlich in Deutschland und im angelsächsischen Raum, dieser zuerst noch vorsichtig vorgetragenen These angeschlossen[10]. 1966 erschienen freilich zwei Aufsätze, die wohl einen Fremdkörper an unserer Stelle bemerken, diesen aber als nachpaulinische Glosse herausoperieren möchten[11]. Aber bei einiger

[8] Zum Verständnis von Römer 3, 24—26, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 96—100 (zuerst veröffentlicht in: ZNW 43 [1950/51] 150—154).

[9] Theologie des Neuen Testaments (Tübingen [3]1958) 49.

[10] *G. Bornkamm*, a. a. O. 12, Anm. 10; *W. G. Kümmel*, Πάρεσις und ἔνδειξις. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: Heilsgeschehen und Geschichte (Gesammelte Aufsätze [Marburg 1965]) 260—270, S. 268: „wahrscheinlich"; *J. Jeremias*, in: ThW V, 704, Anm. 399; *E. Lohse*, Märtyrer und Gottesknecht (Göttingen [2]1963) 149—154; *O. Michel* bereits in der 10. Aufl. seines Kommentars (Göttingen 1955); *A. M. Hunter*, Paul and his Predecessors (London [2]1961) 120 ff.; *S. Schulz*, Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus, in: ZThK 56 (1959) 155—185, hier S. 178 f.; *G. Klein*, Art. „Rechtfertigung im NT", in: RGG (Tübingen [3]1956 ff.) V, Sp. 826; *G. Friedrich*, Art. „Römerbrief", in: [3]RGG V, Sp. 1139; *K. Wegenast*, Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Neukirchen 1962) 76—79; *U. Wilckens*, Zu Römer 3, 21 — 4, 25, in: EvTh 24 (1964) 586—610, hier S. 587, Anm. 3; *Ch. Müller*, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk (Göttingen 1964) 110 ff.; *D. Lührmann*, Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden (Neukirchen 1965) 143 f.; 150 f.; *P. Stuhlmacher*, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (Göttingen 1965) 88 f.; 185; *J. Reumann*, The Gospel of the Righteousness of God. Pauline Reinterpretation in Romans 3:21—31, in: Interpretation 20 (1966) 432 bis 452; *E. Schweizer*, Die „Mystik" des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus, in: EvTh 26 (1966) 239—257, bes. S. 255; *K. Kertelge*, „Rechtfertigung" bei Paulus (Münster 1967) 48—62; 71—84 schließt sich im großen und ganzen der Auslegung Käsemanns an (mit einer Absicherung S. 84, Anm. 104). Ausführliche Diskussion. — Ablehnend äußerte sich eigentlich bisher nur *O. Kuß*, a. a. O. 161.

[11] *G. Fitzer*, Der Ort der Versöhnung nach Paulus, in: ThZ 22 (1966) 161—183, betrachtet V. 25 b als „Glosse eines etwas primitiven Fragers", der zu V. 26 wissen wollte: Was ist mit den vor Christus geschehenen Sünden? Er habe die Antwort nach 2, 4 geformt. — *Ch. H. Talbert*, A Non-Pauline Fragment at Romans 3:24—26?, in: JBL 85 (1966) 287—296, beschränkt das liturgische Fragment, das vom Interpolator mit 3 Intrusionen dem Kontext verhaftet worden sei (διὰ πίστεως, ἐν τῷ νῦν καιρῷ, τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ), auf V. 25 f. Ohne es entwickle sich V. 24 27 logischer.

Überlegung[12] empfiehlt sich doch eher die Annahme Käsemanns zur Klärung der verschiedenen Inkongruenzen als eine textlich nicht belegbare Glossentheorie.

Während man also bisher in unseren Versen den genuinsten Ausdruck einer eigenständigen paulinischen Soteriologie sah[13], wird man jetzt damit rechnen müssen, daß hier Paulus ein hymnisches Bruchstück seinem Beweisgang für die Bedeutung des Glaubens dienstbar gemacht hat. Das macht es dann aber methodisch erforderlich, daß man die verschiedenen inhaltlichen Probleme, die der Text stellt, nicht in erster Linie innerpaulinisch zu lösen versucht. Der Exeget muß vielmehr vergleichbare Traditionen christlichen und jüdischen Ursprungs, womöglich aus dem kultischen Bereich, heranziehen, bevor man sich Gedanken über eine paulinische „Reinterpretation" machen kann[14]. Das ist aber bisher noch kaum genügend geschehen[15]. O. *Michels* Satz gilt ganz allgemein: „Man müßte aber grundsätzlich nach der *juden-christlichen* Grundlage unserer Tradition fragen, die durch die Begriffe ἀπολύτρωσις und ἱλαστήριον gesichert ist." Die folgende Untersuchung stellt sich also bewußt auf den Boden der genannten Hypothese und greift einige exegetische Fragen heraus, die durch eine traditionsgeschichtliche Beleuchtung einer Klärung nähergebracht werden können. Das bestätigt dann aber auch umgekehrt die Ausgangsposition.

I. Προέθετο ἱλαστήριον

Wir können hier nicht die ganze Diskussion zu diesen beiden Begriffen aufrollen. Die Übersetzung „etwas Sühnendes"[16] ist natürlich

[12] Zu beiden Theorien ist zu sagen: V. 24 enthält wohl auch schon überliefertes Gut, wenn auch vielleicht ein Eingriff Pauli spürbar ist. Vgl. *J. Reumann*, a. a. O. 440 f. Ἀπολύτρωσις ist wie in den hymnischen Stücken Kol 1, 14; Eph 1,7 — dort gepaart mit Vergebung der Sünden — und 1 Kor 1,30 von der in Christus geschenkten Heilswirklichkeit zu verstehen und nicht vom Akt der Loskaufung (so *G. Fitzer*, a. a. O. 165 f.). Vgl. *K. Wennemer*, ΑΠΟΛΥΤΡΩΣΙΣ Römer 3, 24—25 a, in: Studiorum Paulinorum Congressus I (Rom 1963) 283—288. Daß Paulus den Begriff schon geprägt übernahm, wird wahrscheinlicher, wenn er atl. abzuleiten ist. Vgl. *St. Lyonnet*, De Peccato et Redemptione II (Romae 1960) 24 ff. und im gleichen Sinne *F. R. Swallow*, ‚Redemption' in St. Paul, in: Scripture 10 (1958) 21—27. — Speziell zu *G. Fitzer:* αἷμα kann trotz Röm 5, 9 als soteriologischer *Begriff* vor Paulus gefunden worden sein (vgl. nur *E. Lohse*, a. a. O. 138 ff.; *W. D. Davies*, Paul and Rabbinic Judaism [London 1948] 232 ff.). Die Wiederholung von τοῦ θεοῦ bei ἀνοχή dürfte Fitzer (163) nicht befremden. Zumal in feierlich stilisierten Stücken wird manchmal das Subjekt statt des Personalpronomens nachgetragen: vgl. 1 Kor 1, 4; 2 Kor 1, 4; 4, 6. — Zu *C. H. Talbert:* Interpolation in Gestalt eines Hymnus ist m. E. singulär. Der Interpolator hätte sich außerdem bei seinen Zutaten eines ausgesprochen paulinischen Stils befleißigt. Die syntaktische Schwierigkeit in V. 24 bleibt auch so ungelöst: bei einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit von V. 24 und 27 würde man δικαιούμενο im Dativ oder einen Genitivus absolutus erwarten.

[13] Vgl. *F. Prat*, La Théologie de Saint Paul I (Paris [9]1920) 243 f. Ältere Äußerungen bei *J. Morison*, A Critical Exposition of the Third Chapter of Paul's Epistle to the Romans (London 1866) 269 ff.

[14] Der Versuch von *J. Reumann*, a. a. O., scheint so verfrüht.

[15] Der wegweisende Aufsatz von *E. Käsemann* führt lediglich 2 Belege für die alttestamentlich-jüdische Verbindung von Gerechtigkeit, Vergebung und Geduld an (a. a. O. 98).

[16] Viele Autoren, zuletzt *L. Morris*, The Meaning of ἱλαστήριον in Romans III. 25, in: NTS 2 (1955) 33—43: „a means of propitiation".

narrensicher, entbehrt aber einer überlieferungsgeschichtlichen Konkretisierung und wirkt zu farblos. Auf jeden Fall wird ἱλαστήριον (= ἱ.) als substantiviertes Neutrum zu nehmen sein[17]. Dann stehen drei Nuancen zur Wahl.

1. ἱ. als *kappōret*

Zu dieser Deutung vieler Väter, die auch in unseren Tagen ihre Vertreter hat, ergeben sich von unserem Standort aus einige neue Gesichtspunkte, die sie — aufs Ganze gesehen — nicht empfehlen.

a) Gewöhnlich argumentiert man besonders aus den vorhergehenden Versen: schon V. 21 weise Paulus darauf hin, daß die im ἱ. Christus heraufgeführte Gerechtigkeit vom *Gesetz* (und den Propheten) bezeugt sei[18]. V. 23 spiele auf den Auszug des *kābôd* aus dem Heiligtum an, während in V. 25 Gottes Herrlichkeit wieder auf dem ἱ. erscheine[19]. Aber wenn man nicht annehmen will, daß Paulus sein Zitat in allen Einzelheiten vorbereitet hat, verliert dieser Gedankengang an Zugkraft.

b) Der für einen Hymnus so oder so schon ungewöhnliche typologische Tiefsinn überlädt den knappen Ausdruck, weil ja nicht weniger als vier Entgegensetzungen mitgehört werden müssen[20]:

— Christus ist das ἱ. „höherer Ordnung“[21];

— es wird durch Glauben und nicht bloß durch äußerlichen Kultvollzug wirksam;

— Christus sühnt mit seinem eigenen, nicht mit fremdem Blut[22];

— er ist als ἱ. nicht im Dunkel des Allerheiligsten verborgen wie der atl. Ladedeckel, sondern von Gott „öffentlich ausgestellt“, wie προέθετο üblicherweise übersetzt wird.

c) Es ist einer traditionsgeschichtlichen Betrachtung verwehrt, diese Deutung des προέθετο von einer spezifisch paulinischen Verkündigungstheologie her zu rechtfertigen[23]. Man müßte vielmehr fragen, was eine solche Exposition Christi als *kappōret* von der Tradition her für einen Sinn haben könnte. Die beste Möglichkeit, auf die aber meines Wissens bisher noch niemand verfallen ist, wäre dann

---

[17] Vgl. die grundlegende Arbeit von *A. Deißmann*, ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΣ und ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ, in: ZNW 4 (1903) 193—212.

[18] So *F. Büchsel*, Art. ἱλαστήριον, in: ThW III, 320—324, hier S. 322, mit dem verfehlten Argument aus 7, 1; *St. Lyonnet*, a. a. O. 108.

[19] *E. Kühl*, Der Brief des Paulus an die Römer (Leipzig 1913) 112 f.; *L. Moraldi*, Sensus vocis ἱλαστήριον in R 3, 25, in: VerbDom 26 (1948) 257—276, S. 275. Vgl. *Billerbeck* III, 172 f., Nr. a und b. — Bei V. 23 ist zu bedenken, daß hier Paulus wohl nicht nur Israel im Auge hat und daß er mit seinem Ausdruck wahrscheinlich die reich belegbare Vorstellung vom Verlust der Gottesherrlichkeit in der Urzeit vergeschichtlicht, indem er ihn in der Sünde aller Menschen begründet. Material bei *J. Jervell*, Imago Dei (Göttingen 1960) 113 f.; 181; 327 f.; *P. Stuhlmacher*, a. a. O. 87.

[20] Vgl. *E. Büchsel*, a. a. O. 322; *H. W. Schmidt*, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK, 6 [Berlin ²1963]) 68 f.

[21] Das Fehlen des Artikels darf man nicht wie *L. Morris*, a. a. O., urgieren. Schon *E. Kühl*, a. a. O., betont die prädikative Stellung.

[22] Ob das αὐτοῦ emphatisch ist, bleibt allerdings zweifelhaft. Vgl. *W. D. Davies*, a. a. O. 242.

[23] So *F. Büchsel*, a. a. O. 322: „Also das ἱλαστήριον ist er als der Gekreuzigte und Auferstandene, als der Gegenstand des λόγος καταλλαγῆς: 2 K 5, 19, 21. Daraus ergibt sich: προέθετο bezeichnet die apostolische Verkündigung, die Jesus den Menschen vor Augen stellt: Gl 3, 1.“ Ähnlich *A. Nygren*, Der Römerbrief (Göttingen ³1959) 119 f.

die, das προτίθεσθαι nicht im Gegensatz zur Stellung im Adyton zu verstehen, sondern als das Ans-Licht-Bringen der nach einer bis ins 1. vorchristliche Jahrhundert zurückverfolgbaren Überlieferung „bis auf die letzten Zeiten" in der Erde verborgenen Geräte des ersten Tempels[24]. Sie sind so nicht nur dem Zugriff der Feinde entzogen, sondern wenn der Herr sie dem neu gesammelten Volk zeigt (ἀναδείξει), wird seine δόξα zum Zeichen der Gnade wieder darauf sichtbar (2 Makk 2, 7 f.).

Aber damit eine derartige Erwartung unter Umständen auf Christus übertragen werden konnte, durfte man nicht mehr an der *alten* kappōret hängen und ihr nachträumen. Das setzt eine Entwicklung des Gedankens voraus, nach der die Jerusalemer Kultgegenstände nur Abbild einer himmlischen *tabnît* sind und im Eschaton durch das Original abgelöst werden[25]. Am Ende wird die Lade des himmlischen Tempels offenbar (Apk 11, 19). προέθετο könnte in diesem Zusammenhang die eschatologische Kundmachung bezeichnen, aber noch verlockender wäre eine Andeutung der Prädestination des Urbildes, wie ja der „Thron der Herrlichkeit" zu den Dingen gehört, die nach jüdischer Anschauung vor der Erschaffung der Welt schon existierten[26]. Ist also Christus in diesem Sinn zum endzeitlichen ἱ. bestimmt? Und konnte der urchristliche Hymnus hier auf bereitliegende jüdische Vorstellungen zurückgreifen, denen die *kappōret* zur Zeit des zweiten Tempels als „ein vom Gegenständlichen abgelöstes Theologumenon"[27] galt?

Aber Bedenken steigen auf: Wie *G. Fitzer* selbst sieht, gehen diese Ladespekulationen mehr auf eine bleibende göttliche Epiphaniestätte, schon fast in der Richtung der späteren merkābāh-Mystik. Dagegen haftet die Sühnefunktion der kappōret — und um diese geht es ja nach dem Kontext unseres Verses — weiterhin am Dinglichen, wie nicht zuletzt der Ersatzbrauch des *'eben šetiyyāh* sowie die peinlich genaue Rekonstruktion des Rituals durch die Rabbinen erkennen lassen[28]. Das rät dann doch davon ab, auf dieser eben angedeuteten überlieferungsgeschichtlichen Fährte weiterzugehen.

2. ἱ. als Ort der gnädigen Gegenwart Gottes

Wohl auch wegen solcher Beobachtungen verzichtet eine neuere Interpretationsrichtung auf einen konkreten Bezug des ἱ. auf die atl. *kappōret* und bevorzugt, entsprechend der großen Masse der Nomina auf — ήριον, eine *generelle* lokale Auffassung von ἱ. als „Ort, an dem Gott den Menschen Gnade erweist"[29], zumal ja schon LXX an

[24] Vgl. 2 Makk 2, 4—8; syrApkBar 6, 7 ff.; 80, 2; *Billerbeck* III, 180 f., Nr. 8 c und e.

[25] Ansätze schon in Ex 25, 9 40 (P); Ez 43, 10 (verb. Text); 1 Chr 28, 11 ff. *(bêt hakkappōret)*. Vgl. auch Weish 9, 8. Dazu *L. Goppelt*, Art. τύπος, in: ThW VIII, 257 ff. Für rabbinische Belege vgl. *J. Maier*, Vom Kultus zur Gnosis, Bundeslade, Gottesthron und Märkābāh (Salzburg 1964) 92 und 106.

[26] Vgl. *Billerbeck* II, 335; *J. Maier*, a. a. O. 129 f.

[27] So *G. Fitzer*, a. a. O. 170.

[28] Vgl. *Billerbeck* III, 165—185, bes. S. 182. *Philos* Allegorese, etwa Vita Mosis II (III), 8, 95 f., kann man kaum dagegen ins Feld führen, da er sie ja ebensogut an der ganzen Tempeleinrichtung praktiziert. Bei Hebr 4, 16 θρόνος τῆς χάριτος bestreitet *O. Michel* (Meyer K 13 [Göttingen ^{11}1960]) eine Erinnerung an die *kappōret*.

[29] *T. W. Manson*, ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ, in: JThS 46 (1945) 1—10, der damit den späteren christlichen Sprachgebrauch nach rückwärts verlängern möchte. Auch *G. Fitzer*, a. a. O. 169 ff.

einigen Stellen eine solch weitere Bedeutung vorauszusetzen scheint[30]. Aber bei unserem Text kommt es weniger auf eine Stätte als auf das sühnewirkende Ereignis an *(O. Michel)*, außerdem: Wie soll man sich dann das προέθετο traditionsgeschichtlich erklären? Und vor allem bringt die Verbindung mit ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι[31] doch wieder den Opfergedanken herein, den man tunlichst zu vermeiden gedachte.

3. ἱ. als Sühnopfer

So empfiehlt sich letzten Endes doch noch am ehesten die Bedeutung „Sühnopfer", eine Vorstellung, die sich bei den mannigfachen Sühnemöglichkeiten der Zeit noch am besten auf den blutigen Tod von Menschen im Einsatz für die Gemeinschaft anwenden ließ[32]. Die philologische Bezeugung ist zwar schwach[33], aber eine solche Bildung ist nach hellenistischen Analogien durchaus denkbar; nur hätte sie hier einen jüdischen Sinn erhalten, da Gott entsprechend der Verwendung von ἱλάσκεσθαι in der LXX selbst Entsühnung schafft[34].

Entscheidend ist, daß wir damit auch für προέθετο auf festeren traditionsgeschichtlichen Boden kommen. Es war schon immer eingewandt worden, daß „öffentlich präsentieren" schlecht zu einem Sühnopfer paßt[35]. Röm 1, 13 heißt das Verbum mit Infinitiv aller-

[30] Ez 43, 14 17 20; Gn 6, 16 (Sym), vielleicht durch κιβωτός als Ladeterminus vermittelt. Für die Interpretation als „Sühneort" könnte man auch auf die Wiedergabe der Targumim verweisen: vgl. *Billerbeck* III, 176, Nr. 6 a und b.

[31] *Ph. Seidensticker*, Lebendiges Opfer (Münster 1954) 160 f., spricht geradezu von einer „wesensmäßigen Verknüpfung". Zum instrumentalen ἐν vgl. Bl—Debr Nr. 219, 3.

[32] Vgl. *E. Lohse*, a. a. O. passim und bes. S. 152.

[33] Mögliche späte Belege bei *A. Deißmann*, a. a. O. 198. In der wichtigen Parallele 4 Makk 17, 22 liest *J. Jeremias*, Das Lösegeld für Viele, in: Abba (Göttingen 1966) 216—229 (221): τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου. Dagegen *E. Lohse*, a. a. O. 71, Anm. 2. Immerhin ist die Lesart des Sinaiticus als sprachlicher Beleg des 4. Jh. für „Sühnopfer" zu werten. Interessant ist, daß der Lexikograph Hesych καθάρσιον als Synonym für ἱ. anführt; dasselbe Wort begegnet bereits 4 Makk 6, 28. Sinngemäß ist θῦμα zu ergänzen, aber nach Parallelen wie χαριστήριον braucht das Substantiv nicht im aktuellen Text ausgefallen zu sein. Nach dem Vorgang von *E. Lohse* vermutet dennoch *J. Reumann*, a. a. O. 441, das eingeschobene διὰ πίστεως könnte ein solches Nomen verdrängt haben. Im gleichen Atemzug (436, Anm. 11) erwägt er aber, ob ἱ. in der Formel die Nuance „mercy seat" (warum?) gehabt habe und erst von Paulus als expiation gedeutet worden sei. Beides verträgt sich schlecht.

[34] Vgl. *St. Lyonnet*, a. a. O. 67 ff. Ebenso *W. J. Dalton*, Expiation or Propitiation? (Rom III. 25), in: Australian Biblical Review 8 (1960) 3—18.

[35] Vgl. *A. Deißmann*, a. a. O. 209; *W. Sanday — A. C. Headlam*, The Epistle to the Romans (Edinburgh [5]1908) 82, finden allerdings auch darin noch einen Sinn: „It was God Who set Him there as a public spectacle, to be viewed as a Mosaic sacrifice might be viewed by the crowds assembled in the courts of the Temple." Wenn man schon dem ἱ. spektakulären Wert beimißt, dann wäre es eher nach hellenistischen Weiheinschriften als gnädigstimmendes Denkmal zu deuten. Davon geht dann auch tatsächlich aus: *J. M. Bover*, „Quem proposuit Deus ‚propitiatorium'", in: VerbDom 18 (1938) 137—142. Beim judenchristlichen Ursprung der Formel kaum haltbar.

dings „sich vornehmen". Diese Bedeutung wurde allgemein unter Berufung auf den Kontext und die Konstruktion mit dem doppelten Akkusativ abgelehnt[36]. Nun verliert an sich bei unserer Perspektive das Kontextargument an Gewicht, aber wesentlicher ist die Beobachtung, daß πρόθεσις und προτίθεσθαι von Gott ausgesagt und besonders in hymnischer Sprache alles andere als einen schwachen, irrealen Vorsatz ausdrücken. *G. Fitzer* hat hier einen gangbaren Weg gewiesen. Das Wort muß vom Simplex her bestimmt werden, wo es ja in der Bedeutung „einsetzen zu" medial und mit doppeltem Akkusativ gebraucht werden kann[37]. Das προ- gibt dann „das zuvorkommende, voraussetzende Handeln Gottes" an[38].

Für die Überlieferungsgeschichte ist erheblich, daß προτίθεσθαι und πρόθεσις Eph 1, 9 f.; 3, 9—11; 2 Tim 1, 9 f. in einem feierlich stilisierten *Offenbarungs*kontext erscheinen. Es geht da um die göttliche praedefinitio seines Wohlwollens bzw. seiner σοφία im μυστήριον, die dann im νῦν bekanntgemacht und realisiert wird[39]. Ihre Finalität wird gewöhnlich mit einem εἰς-Ausdruck angegeben (1 Kor 2, 7; Eph 1, 10); dem entspricht in unserem Fall εἰς (πρὸς τὴν) ἔνδειξιν[40], die ja ἐν τῷ νῦν καιρῷ geschieht. Daß προέθετο im Zusammenhang von Vorherbestimmung zu Offenbarung zu verstehen ist, erhärten die frühesten Wiederaufnahmen unseres Textes bei den Vätern[41].

Gerade bei der Vielfalt der Sühneanschauungen in der jüdischen Umwelt ist es für die ersten Christen fast zur Notwendigkeit geworden, den Sühnetod Jesu in einen Offenbarungsrahmen hineinzu-

[36] Vgl. z. B. *C. Maurer*, Art. τίθημι κτλ., in: ThW VIII, 166 f.

[37] Vgl. Hebr 1, 2 (christologische Prädikation!); 1 Kor 12, 28; Apg 20, 28; προορίζειν mit doppeltem Akkusativ: Röm 8, 29; ἐκλέγεσθαι: Jak 2, 5. Vgl. schon *H. Oltramare*, Commentaire sur l'Épître aux Romains I (Genf 1881) 314 f.

[38] *G. Fitzer*, a. a. O. 166. Peschitta und saïdische Übersetzung wörtlich: „von jeher setzen". Ähnlich Vg und die meisten Väter: Diog 9, 1 f.; Origenes PG 14, 946: „proposuit intelligitur quasi prius posuit, hoc est priusquam esset"; Cyrill von Alexandrien PG 74, 780: τέθειται; Ambrosius PL 17, 180; Chrysostomus PG 60, 444. — Unter den Neueren: *C. Bruston*, Les conséquences du vrai sens de ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ, in: ZNW 7 (1906) 77—81. *M.-J. Lagrange* und *F.-J. Leenhardt*, L'Épître de Saint Paul aux Romains (Neuchâtel 1957) z. St. vertreten eine unhaltbare Zwitterbedeutung.

[39] Vgl. noch 1 Kor 2, 7; *H. Schlier*, Der Brief an die Epheser (Düsseldorf 1957) zu den genannten Stellen sowie zum „Offenbarungsschema" die Arbeit von *D. Lührmann*, a. a. O. 124 ff. Auch für CD III, 18 ist die Entsühnung des neuen Bundesvolkes etwas, was in den wunderbaren Geheimnissen Gottes begründet ist. Ebenso 1 QS IV, 18—21.

[40] Vgl. Eph 2, 7 (ἵνα ἐνδείξηται). Daß ἔνδειξις „Erweisung" als Offenbarungsgeschehen und nicht eine göttliche Beweisführung meint, hat *W. G. Kümmel*, a. a. O. gezeigt.

[41] Vgl. Diog 8, 7 ff.; 9, 1 f. (Sources Chrétiennes, 33 bis) 72 ff. Dazu den Kommentar des Hrsg.s *H.-I. Marrou*, 202—207. Irenäus, Adv. haer. IV, 37, 7 ff. (Sources Chrétiennes, 100, II) 943. Die Texte betonen, daß Gott deshalb so lange die Bosheit der Menschen geduldig ertragen konnte, weil er von vornherein alles auf den καιρὸς τῆς δικαιοσύνης ausgerichtet hat, den er jetzt heraufführte. προορίζειν und προτίθεσθαι stehen ἐπιδείκνυμι und φανεροῦν gegenüber.

stellen. Christus ist das von Ewigkeit her ausersehene, einmalige Sühnopfer, das erst im eschatologischen Jetzt offenbar wird, um die Sünden hinwegzutun. Die breite Streuung dieser Vorstellung in judenchristlich geprägten Passagen des NT macht folgende Zusammenstellung deutlich:

1 Petr 1, 19 f.: ἀμνοῦ . . . Χριστοῦ, προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ'ἐσχάτου τῶν χρόνων . . .

1 Jo 3, 5: ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ . . .

Jo 1, 29: Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (von Gott erwählt?) ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.

V. 30 über die Präexistenz.

V. 31: ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ . . .[42].

Hebr 9, 26: νυνὶ . . . ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν [τῆς] ἁμαρτίας . . . πεφανέρωται[43].

Möglicherweise konnte das jüdische Christentum dabei an das Passahlamm[44] oder an eine in den Targumim greifbare Weiterentwicklung von Gn 22, 8 anknüpfen, nach der das *r'y* des MT durch *'itp^{e}el* von *zmn*, den Terminus für die Bereitung der eschatologischen Heilsgüter, übersetzt wird[45].

Daß in unserem Text die von jeher setzende Wahl Gottes unterstrichen wird, stimmt auch gut zu der Fortsetzung, in der dieses Sühneopfer mit der ganzen Sündengeschichte konfrontiert wird[46]. Vielleicht springt die Formel deswegen auch, statt vom Offenbarwerden des ἱλαστήριον zu reden, gleich über auf die damit gegebene Bekundung der Gerechtigkeit Gottes. Paulus zog den überlieferten Text so lange heran, bis darin wieder der Ausgangspunkt von V. 21 erreicht war. Hiermit kommen wir zu dem vielberedeten Sachproblem

---

[42] Vgl. *R. le Déaut*, La Nuit Pascale (Roma 1963) 158 ff.; *G. Vermes*, Scripture and Tradition in Judaism (Leiden 1961) 218 ff.; *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium I (Freiburg 1965) 284 ff.

[43] Vgl. *C. Spicq*, L'Épître aux Hébreux II (Paris 1953) z. St. Möglicherweise ist auch Röm 8, 3 zu nennen, wenn περὶ ἁμαρτίας dort „als Sündopfer" heißt, wofür *W. Sanday - A. C. Headlam* und neuerdings *E. Schweizer*, a. a. O. 256, Anm. 69 plädieren. Vgl. 1 Jo 4, 10: ἀπέστειλεν ἱλασμόν.

[44] Vgl. *E. Lohse*, a. a. O. 141 ff.

[45] Vgl. *R. le Déaut*, Le Targum de Gen. 22, 8 et 1 Pt. 1, 20, in: RechScRel 49 (1961) 103—106; *ders.*, La Présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la sotériologie paulinienne, in: Studiorum Paulinorum Congressus II (Rom 1963) 563—574; S. 571 f. hält er eine „référence voilée" zum Isaakopfer an unserer Stelle nicht für ausgeschlossen. So schon seit langem *H. J. Schoeps*, z. B.: The Sacrifice of Isaak in Paul's Theology, in: JournBiblLit 65 (1946) 385—396, bes. S. 390 f.

[46] Ohne daß wir aber den Sinn des Sühneopfers Christi in der Selbstrechtfertigung Gottes für eine schon eh und je wirksame Vergebung erblicken, wie das *T. Fahy*, Exegesis of Romans 3:25 f., in: IrThQ 23 (1956) 69—73, tut: „Although thousands of years elapsed in time between the fall of men and the historical event of the Crucifixion, God immediately on decreeing to send His Son to save mankind, saw in His prevision, in the eternal *nunc* of His existence, the dead Christ on the Cross who *had atoned* for God's outraged justice" (70); „God was therefore justified in forgiving the sins committed before Christ" (71).

von V. 25 f. Wie verhält sich die in Christus gewirkte Sühne zum Erweis der Gerechtigkeit Gottes? Ist dieser vielleicht durch die πάρεσις der vorherbegangenen Sünden notwendig geworden? Und schließlich, was hat damit die ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ zu tun?

II. Gottes Gerechtigkeit und Langmut

Die durchschnittliche Exegese behauptete in V. 25 für den Begriff „Gerechtigkeit Gottes" eine Ausnahme[47]. Während in den meisten paulinischen Belegen δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ (= δ.) soviel wie das in Christus gewährte Vor-Gott-recht-Sein heiße, war hier (und in 3, 5) nicht zu übersehen, daß die Gerechtigkeit primär Gott selbst eignet, zumal V. 26 c das Vorhergehende zu rekapitulieren scheint und hier δίκαιος eine Auffassung von δ. als Eigenschaft Gottes nahelegt[48], die dann bewußt durch die rechtfertigende Gabe überboten würde. Solches Gerechtsein wurde dann entweder als „sühneheischende Gerechtigkeit"[49] oder — vor allem bei katholischen Autoren — als fordernde Heiligkeit und Unverträglichkeit mit der Sünde näher bestimmt[50]. Dann ergab sich folgender Zusammenhang: Gott hatte in seiner Geduld die Sünden hingehen lassen. Deswegen zeigt er nun vor aller Augen am ℓ. Jesus seine Gerechtigkeit, die sich für den Gekreuzigten als Strafe entlädt, dem, der an ihn glaubt, aber Rechtfertigung bringt.

Gegen solche Interpretationen richtete sich vielfach die Kritik[51],

---

[47] Die zahlreichen Autoren können leicht in dem Überblick bei *P. Stuhlmacher*, a. a. O. 27—61, gefunden werden. S. 61 ist allerdings Lagrange falsch klassifiziert: er entschließt sich — gerade um der Übereinstimmung mit dem Kontext willen — auch in Röm 3, 25 für „justice communiquée". Vgl. noch *St. Lyonnet*, De ‚Justitia Dei' in Epistola ad Romanos 3, 25—26, in: VerbDom 25 (1947) 129—144; 193—203; 257—263 mit reicher Auslegungsgeschichte.

[48] So *R. Bultmann*, ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ, in: JournBiblLit 83 (1964) 12—16, hier S. 13.

[49] Vgl. die bei *W. G. Kümmel*, a. a. O. 260, Anm. 1 genannten protestantischen Exegeten. Ferner *R. C. Trench*, Synonymes du Nouveau Testament (Paris 1869) 133 ff. Unter den Katholiken exemplarisch: *J. M. Bover*, El pensamiento generador de la Teología de S. Pablo sugerido por Rom. 3, 21—26, in: Bibl 20 (1939) 142—171.

[50] *R. Cornely*, Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas I, Epistola ad Romanos (Paris 1896); *O. Kuß* a. a. O.; *K. Wennemer*, Gerechtigkeit Gottes (Röm 3, 21—26), in: GuL 29 (1956) 358—366; *K. Prümm*, Die Botschaft des Römerbriefs (Freiburg 1960) 50—62. Um einen neueren Systematiker zu zitieren: *P. Eder*, Sühne (Wien 1962), schreibt S. 82: „Die Gerechtigkeit, die Gott im Sühnewerk Christi erweisen wollte, ist also die göttliche Eigenschaft der *Gerechtigkeit*, die durch das Sühneopfer Jesu *zufriedengestellt* wurde."

[51] *A. Schlatter*, Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief (Stuttgart ²1952) 149: für Paulus „blieb Gottes Wille in allem derselbe, weil über allem seine Liebe steht, auch über seinem Zorn, da auch dieser den Menschen als den behandelt, der für Gott da ist und für ihn leben soll, auch über seiner Geduld, da sie dem Menschen das gönnt, was ihm die Schöpfung verschafft. Daß aber Gott noch größer ist als sein Zorn und als seine Geduld und seine Liebe noch reicher

zum Teil allerdings aufgrund von Mißverständnissen. Es fragt sich aber mit Recht, ob man die δ. irgendwie zu der strafenden Gerechtigkeit Gottes in Beziehung setzen darf. Wir sind auch mit *E. Kühl* der Meinung, daß „die sachliche Identifizierung der ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης mit der Tatsache des προτίθεσθαι ἱλαστήριον „das πρῶτον ψεῦδος in der landläufigen Auslegung der Stelle" ist[52]; denn nach unserer Auffassung des προέθετο läßt sich die ἔνδειξις nicht mehr in die Weise hineinverlegen, wie Gott Christus als ἱ. darstellt; die Setzung zum Sühnopfer führt vielmehr die Gerechtigkeit Gottes für die Menschheit erst herauf. Mit anderen Worten: Es geht nicht um die Rehabilitierung eines durch seine Langmut kompromittierten Gottes, sondern um die Bezeigung des Heils gerade im Zurückhalten seines Zornes. In der Sühnetat Christi kommt Gottes Geduld nicht ans Ende; sie bricht erst recht in ungeahnter eschatologischer Tiefe auf. Daß δ. ein derartiges heilsames Verhalten beschreibt, haben neuere traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu diesem Begriff klar herausgestellt, sei es, daß man sie nun mehr alttestamentlich als Treue Gottes zu seinen Verheißungen[53] oder eher in der Linie der Apokalyptik als „Schöpferrecht", das einen befreienden Neubeginn setzt[54], auffaßt.

Dagegen scheinen sich zwei unüberwindliche Schwierigkeiten zu erheben. Ist nicht nach dem Gebrauch von διά mit Akkusativ in klassischem Griechisch der Gedanke unvermeidlich, daß die πάρεσις den Erweis der Gerechtigkeit bedingt, gleichsam eine Notwendigkeit in Gott verdichtet? Dieser Sackgasse entkam man kaum ohne eine gewundene Erklärung[55]. Aber bereits *Lietzmann* zeigte einen Ausweg[56], und m. E. gibt es zwei recht plausible Lösungen: Entweder gibt der διά-Ausdruck den noetischen Grund auf die Frage, worin sich die Gerechtigkeit erwiesen habe (nicht, warum sie sich erweisen mußte!), oder, noch einfacher, sämtliche aufeinanderfolgenden präpositionalen Bestimmungen von V. 25 f. sind — wie in vergleichbaren Texten hymnischen Stils — auf das verbum finitum zurückzubeziehen[57], und διά

---

und mächtiger ist und Gerechtigkeit schafft ... das war für Paulus Gottes Art und durch den Christus geoffenbart."

[52] A. a. O. 115.

[53] So *St. Lyonnet*, a. a. O., und: De notione „iustitiae Dei" apud S. Paulum, in: VerbDom 47 (1964) 121—152.

[54] Vgl. *E. Käsemann*, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: ZThK 58 (1961) 367—378 und die oben (Anm. 10) aufgeführten Dissertationen seiner Schüler *Ch. Müller* und *P. Stuhlmacher*.

[55] *V. Taylor* z. B. kehrt das Kausalitätsverhältnis einfach um: Great Texts Reconsidered (Romans 3, 25 f.), in: ExposTim 50 (1939) 295—300, S. 300: „If He had appeared to pass over sins done afore time, this was because He was longsuffering and merciful, and *the proof of this was* His ultimate and decisive action in Christ" (Hervorhebung von mir). Ein anderer Versuch, den Heilssinn der Gerechtigkeit Gottes zu retten: *St. Lyonnet*, De ‚iustitia Dei', 137 ff. wollte im Gefolge von *J. B. Lightfoot* πάρεσις als „peccata praetermisit", d. h. „delere omisit", verstehen.

[56] An die Römer (Tübingen [3]1928) z. St.: διά mit Akkusativ bedeute hier wie Röm 15, 15; Phm 9 „entsprechend, im Hinblick auf"; es grenze schon an „durch" wie in Röm 8, 20; Apk 4, 11; 12, 11; 13, 14. Als Verlegenheitslösung lehnt Lietzmann zu Recht die Interpretation Lagranges auf die „durée de cette économie" ab.

[57] Vgl. z. B. Eph 1, 3 4 5 11 f.

ist nur eine stilistische Variante der benachbarten finalen Präpositionen, was inzwischen für das ntl. Griechisch als Möglichkeit gesichert sein dürfte[58].

Dann ist noch die Schranke zu überwinden, die das πάρεσις darstellt. Gewiß hat die Studie *W. G. Kümmels*[59] gezeigt, daß das Wort wie das entsprechende Verb nicht nur „Durchlassen" im Sinn von „Nicht-beachten", sondern auch recht häufig „Erlaß, Fallenlassen" heißt, und dies gerade im Zusammenhang von Schulden und Prozeß. Aber warum benutzt die Formel dann nicht das gängige ἄφεσις, wenn es sich doch sachlich um dasselbe handelt[60]? O. *Michel* wollte deshalb πάρεσις in Anlehnung an die dem *Kippurîm*fest voraufgehende Zeit des Jahres als „Strafaufschub" begreifen[61], verfällt aber damit wieder der hergebrachten Auslegung, die in der δ. zugleich den strafenden und verurteilenden Gott am Werk sieht[62]. Wenn wir aber den Heilssinn der δ. festhalten wollen, müssen wir, einmal vorsichtig gesagt, in der πάρεσις zumindest einen positiv die Sünde überwindenden Akt erblicken, was im folgenden traditionsgeschichtlich näher zu bestimmen ist.

Wie sollen wir dabei methodisch vorgehen, wo doch offensichtlich eine Gleichung mit mehreren Unbekannten zur Lösung ansteht? Die einzelnen Begriffe mögen zwar schillern, aber, so glauben wir, ihre Konstellation in V. 25 f. verweist auf einen eindeutigen Zusammenhang, der — und das ist von Bedeutung — liturgisch präformiert

---

[58] Ein διά, das auf ein erst noch zu Realisierendes zielt, ist zumindest in Röm 4, 25 b erfordert. *D. S. Sharp*, For Our Justification, in: ExposTim 39 (1927/28) 87—90 hatte drei klassische Beispiele für prospective use zugegeben, solchen Gebrauch aber für hellenistisches und ntl. Griechisch bestritten. *V. Taylor*, a. a. O. fügte — trotz gegenteiliger Deutung — noch zwei Belege aus Polybius hinzu. *H. G. Meecham*, Romans III. 25 f., IV. 25 — the meaning of διά c. acc., in: ExposTim 50 (1938/39) 564 stellt bereits fest, daß sich die Entwicklung von διά dem ἕνεκα nähere und entsprechende Konstruktionen mit Inf. zu verzeichnen sind. *Bauer* (s. v. BII 2) bringt nur solche verbalen Analogien; Bl-Debr. Nr. 222 vermehrt die Exempel für Zweck angebendes διά; ebenso *M. Zerwick*, Graecitas biblica (Romae [4]1960), Nr. 112. Mir scheint auch Phil 3, 8 (Parallele mit ἵνα -Satz) ein klarer Fall.

[59] A. a. O.; vgl. *Lietzmann* und *R. Bultmann*, Art. ἀφίημι κτλ., in: ThW I, 506—509. Auch *St. Lyonnet*, Notes sur l'Exégèse de l'Épître aux Romains, in: Bibl 38 (1957) 35—61, wo der Autor (40 ff.) seine früher (vgl. Anm. 47) vorgetragene Deutung der πάρεσις revidiert und neuere Vertreter der Lietzmannschen Übersetzung nennt. Die Arbeit von *M. Rath*, De Conceptu ‚Paresis' in Ep. ad Rom (3, 25). Diss. Studii Biblici Franciscani (Jerusalem 1965), war mir leider nicht zugänglich.

[60] Diese Frage veranlaßt *St. Lyonnet*, Notes sur l'Exégèse, zu einem neuen Vorschlag. Er stellt fest, daß von Langmut Gottes im Römerbrief immer im Zusammenhang mit den Juden die Rede ist, und glaubt — auch weil ἱ. auf die *kappōret* anspiele —, daß πάρεσις auf das „laisser passer" der Sünden des jüdischen Volkes am Versöhnungstag gehe, „un pardon provisoire", das nach der endgültigen Verzeihung im ἱ. Christus rufe. In V. 26 weite sich dann der Blick Pauli auf die Juden und Heiden umfassende erlöste Menschheit. Auf Lyonnets Spuren: *D. M. Stanley*, Christ's Resurrection in Pauline Soteriology (Romae 1961), 166 ff. Aber Lyonnet muß vor πάρεσις ein „nur" ergänzen. Eine derartige virtuelle Teilung des Gedankens müßte sich deutlicher im Text abzeichnen, zumal V. 23 alle Menschen im Blick standen.

[61] Vgl. Billerbeck I, 636 f.

[62] Es dreht sich auch nicht um den „*vorhergegangenen* Aufschub der *Strafe* für die Sünden", sondern um das „Durchlassen der vorherbegangenen Sünden". *Lyonnet*, Notes sur l'Exégèse, 60 f. meldet auch philologische Bedenken gegen Michels These an.

ist. Wir nehmen eines der polyvalenten Stichworte unseres Textes, das Motiv der Langmut Gottes[63], zum Leitfaden und beobachten, welche Themenkreise sich in der maßgeblichen Tradition dazu assoziieren, bis sich ein Kontext einstellt, indem *sowohl* Sühneschaffen, Gerechtigkeit Gottes *als auch* „Durchlassen" der Sünden und Zurückhalten des Zornes einen bezeichnenden Zusammenklang ergeben.

1. Die Langmut Gottes in Röm 2,4 und 9,22

Es ist zunächst die negative Feststellung zu treffen, daß die beiden anderen μακροθυμία-Stellen unseres Briefes nicht im selben Traditionsstrom stehen wie Röm 3,25 f.[64]. In Röm 2,4 ist die ἀνοχή noch nicht mit dem sühnenden Eingreifen Gottes verbunden, sie hat mehr pädagogische Funktion und führt erst zur μετάνοια. Es handelt sich nicht um einen hymnischen Text, sondern eher um einen weisheitlichen Mahnspruch, der an eine bekannte Tradition erinnert[65]. In der Tat hebt vor allem das *weisheitliche* Schrifttum auf den erzieherischen Sinn der Schonung ab: Sir 18,11 ff. und die ganze zweite Hälfte des Weisheitsbuches[66]. Sir 5,4 ff. wehrt ähnlich wie Röm 2,4 dem Mißverständnis, die Langmut Gottes beweise, daß Gott die Sünde gleichgültig und sein Zorn ein Schreckgespenst sei.

Ist hier allgemein der „Mensch"[67] der Empfänger der göttlichen Nachsicht, so wird der *Apokalyptik* besonders die Geduld Gottes mit

[63] Leider läßt sich ἀνοχή nicht weit in der LXX zurückverfolgen. Daraus erhellt nur die formale Bedeutung „An-sich-Halten", vgl. *H. Schlier*, Art. ἀνέχω, in: ThW I, 360 f. und 1 Makk 12,25. Bei Deutero- und Tritoisaias ist dabei der negative Sinn ausgeprägt. ἀνέχεσθαι übersetzt *ḥšh*, das Schweigen Gottes, der sein Volk hilflos den Feinden überläßt: Is 64,11. Dieser Gebrauch ist auch 42,14 gegeben (gg. *H. Schlier*), ebenso im korrigierten MT von 63,15. Erst bei der LXX-Version dieser Stelle könnte man dem ἀνέσχου eine positive Deutung geben. Aber da Röm 2,4 ἀνοχή und μακροθυμία wohl ohne Bedeutungsdifferenz zusammenstehen, können wir uns auch an diesen Stamm bzw. sein hebräisches Äquivalent *'erek 'appaim* halten. ἀνοχή ist ja nach *Th. Zahn*, a. a. O. 110, Anm. 9 nicht von ἀνέχεσθαί τινος herzuleiten, also nicht „Geduld", sondern von ἀνέχειν c. acc., also „Zurückhalten des Zornes" (so *O. Michel*), und kommt somit auch etymologisch in die Nähe des hebräischen Begriffes.

Eine gewisse Vorarbeit zum folgenden Abschnitt hat *F. Varone*, Dieu de Colère et d'Amour, Diss. masch. Pont. Univ. Gregoriana (Rom 1965) 148 ff. geleistet. Er ordnet die Aussagen über die Langmut Gottes nach theologischen Gesichtspunkten und findet zwei Gruppen: „Le premier lie toujours patience à bonté, dans un contexte de profession de foi ... L'autre groupe ne parle que de la *seule* patience de Dieu, et dans un contexte apologétique et polémique" (159 f.). Vgl. auch *Horst*, Art. μακροθυμία, in: ThW IV, 377—390.

[64] Gegen *A. Strobel*, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem (Leiden 1961) 199.

[65] Vgl. *O. Michel*, a. a. O. z. St.

[66] Vgl. bei *F. Varone*, a. a. O. 88—128: „La puissance de Dieu dans le livre de la Sagesse."

[67] Vgl. Sir 18,8 9 13; Weish 12,8; Röm 2,1 3: ὦ ἄνθρωπε. Natürlich ist hier in erster Linie der Jude angeklagt (anders *E. Kühl*), aber er steht paradigmatisch für den Menschen überhaupt (*O. Michel*).

den Gegnern Israels zum Problem, die seine Treue zu Israel in Frage stellt. Man könnte Gottes Langmut ja für Schwäche halten: syrApkBar 21, 20 f. Vgl. ebd. 48, 29:

„Nichtig war das, was vergänglich ist, und handelte (doch) gottlos, gleich als ob es etwas ausführen könnte; und es *dachte nicht* an deine [meine?] *Güte* und machte sich nicht meine *Langmut* zunutze." [68]

Ein deutlicher Anklang an Röm 2, 4! Wie Röm 2, 5 f. wird auch hinterher das Gericht angekündigt. Die Langmut Gottes gewährt eine Bußfrist, der das Gericht ein Ende setzt[69]. Weil in der Langmut Gottes das Ende der Welt beschlossen ist, wird sie für den Apokalyptiker zum eschatologischen Geheimnis, das nur wenigen zu schauen vergönnt ist[70].

Für Röm 9, 22 ist allerdings noch eine Weiterentwicklung dieser apokalyptischen Auffassung von der μακροθυμία τοῦ θεοῦ zu beachten; hier geht sie ja mit seinem Zorn und seiner Macht zusammen. Obwohl die Bußfrist ihren Zweck nicht erfüllt und die Menschen nach wie vor verstockt bleiben, läuft die Geschichte weiter[71]. Für den Apokalyptiker bleibt nur die Möglichkeit, das Rätsel dieser gestundeten Zeit auf die allmächtige Souveränität Gottes zurückzuführen, der allein das „Maß der Geduld" bestimmt, welches zugleich mit dem „Maß der Sünde" voll wird[72]:

„Lange genug hat der Höchste Langmut gehabt mit den Bewohnern der Welt — freilich *nicht um ihretwillen, sondern der Zeiten wegen, die er festgesetzt hat.*" [73]

Wenn die Unbußfertigkeit der Menschen das Hinauszögern des Endes nicht mehr rechtfertigt, dann läßt sich die Langmut Gottes nur noch als Ausfluß seiner Macht, seines schöpferischen Auch-anders-

---

[68] Zitiert wird nach *E. Kautzsch,* Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments (Nachdruck Darmstadt 1962).

[69] Vgl. 4 Esr 7, 33; Sir 32, 22; syrApkBar 12, 4; *P. Volz,* Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter (Nachdruck Hildesheim 1966) 307. Zum Teil spielt die Sintfluttradition herein: aethHen 60, 5 (vgl. 40, 9) 25; vgl. 1 Petr 3, 20 und dazu *Billerbeck* III, 766. Apokalyptische Texte zum Bußzweck bei *A. Strobel,* a. a. O. 29 ff.; 90 ff. Vgl. noch *Billerbeck* III, 77 f. und 2 Petr 3, 9 15, wo eine Anspielung auf Röm 2, 4 vorliegen kann. Strobel berücksichtigt wohl die Sapientialliteratur zuwenig, wenn er meint (z. B. 23 ff.), das Bußmotiv sei erst nach der Enttäuschung über die Zerstörung des Tempels zu einer früheren „theonomen" Auffassung der Verzögerungsproblematik dazugetreten.

[70] Vgl. syrApkBar 24, 2; 59, 6; 85, 8.

[71] Vgl. Weish 12, 10.

[72] Vgl. 2 Makk 6, 12—16 und dazu *J. Kürzinger,* Art. „Geduld Gottes", in: LThK (Freiburg ²1958 ff.) IV, 576 f. μακροθυμεῖν wird hier fast gleichbedeutend mit „abwarten". Vgl. *H. Riesenfeld,* Zu μακροθυμεῖν (Lk 18, 7), Neutestamentliche Aufsätze. Festschr. J. Schmid (Regensburg 1963) 214—217.

[73] 4 Esr 7, 74; vgl. auch die Übersetzungsvarianten in der Ausgabe von *B. Violet,* in: GrieChrSchr 18 (Berlin 1910) 169, die *A. Strobel,* a. a. O. 90 irrtümlicherweise als syrApkBar zitiert.

Könnens verstehen. Das klingt schon in Nah 1, 2 f.[74]; Weish 11, 17 ff.; 12, 16 ff. an; *Billerbeck* III, 77 f. bringt dazu rabbinische Belege. Auch Röm 9, 22 ist — wie der Rückgriff auf V. 17 nahelegt — mit dem Problem der Verstockung befaßt und scheint es zunächst auf ähnliche Weise zu lösen. Da eine konzessive oder adversative Auffassung des θέλων wegen der syntaktischen Gleichordnung zum ἵνα-Satz und der Entsprechung zu V. 17 wenig wahrscheinlich ist[75], steht wohl hier der Bekehrungszweck der μακροθυμία nicht im Vordergrund[76], und darauf kommt es uns hier allein an. Es würde den Ernst des Gerichtes über das Israel κατὰ σάρκα[77] untergraben, wenn hier sich zugleich schon der Ausblick auf die eschatologische Heimholung des Gottesvolkes öffnete. Erst παραζηλώσω (10, 19) liefert das Stichwort für eine weitere Wendung des heilsgeschichtlichen Prozesses (11, 11 ff.), in dem Gott sein Volk in Gnaden wieder annimmt[78]. Man darf aber Röm 9, 22 nicht durch 2, 4 und noch weniger durch 3, 25 interpretieren, „un indice de plus du peu de souci que prend Paul de montrer comment ses idées se concilient“[79].

Die Langmut Gottes enthüllt sich so als eine ambivalente Macht, die einmal Gottes Zorn zur Auswirkung kommen läßt (Röm 9, 22), ein andermal mit seiner Gerechtigkeit offenbar wird. Erst wenn sie als Zeichen der Güte Gottes wahrgenommen wird, öffnet sie den Weg zum Heil (Röm 2, 4). Die Texte, die im Hintergrund von Röm 3, 25 f. stehen, setzen voraus, daß dieser Weg beschritten oder bereits zurückgelegt ist. Erst hier wird die Langmut Gottes nicht nur Thema spekulativer oder apologetischer Überlegung, sondern Gegenstand *kultischer* Rühmung. Erst jetzt finden wir sie in eins mit Gottes Gerechtigkeit angerufen und in Verknüpfung mit „Vergebung von Sünden“.

2. Die Langmut Gottes in liturgischer Tradition

Zum erstenmal begegnet eine solche Verbindung in der im ganzen AT und darüber hinaus nachwirkenden liturgischen Formel[80] Ex 34, 6 f.:

[74] Der Text hat ein kompliziertes Wachstum hinter sich. Vgl. *K. Elliger*, in: ATD, 25 (Göttingen ²1951) 6. Ebensowenig wie in Neh 1, 3a (LXX) muß in Ps 7, 12 das καί adversativ gefaßt werden. Gott ist darin „gerechter und starker Richter“, daß er langmütig nicht sogleich aufbraust.

[75] Vgl. *G. Bornkamm*, Paulinische Anakoluthe, im Anm. 1 gen. Sammelwerk, 90 ff. Ähnlich *Lietzmann*, *Zahn* und *Lagrange*.

[76] Vgl. auch *Horst*, a. a. O. 385. Anders *St. Lyonnet*, Quaestiones in Epistulam ad Romanos, II (Rom ²1962) 58 und 69. Ähnlich *F.-J. Leenhardt*, a. a. O. z. St.

[77] Vgl. 11, 21: τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, V. 22: ἀποτομία.

[78] Vgl. *H. Schlier*, Das Mysterium Israels, in: Die religiöse und theologische Bedeutung des Alten Testaments (Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern, 33 [Würzburg o. J.] Referate von 1964) 165—191.

[79] *M.-J. Lagrange*, a. a. O. 240.

[80] Vgl. *J. Scharbert*, Formgeschichte und Exegese von Ex 34, 6 f. und seiner

„JHWH, JHWH — ein barmherziger und gnädiger Gott, *langmütig* und reich an Huld und Treue,
der Gnade (δικαιοσύνην) bewahrt . . .,
der Schuld und Missetat und *Sünde verzeiht* . . .
aber die Schuld der Väter heimsucht . . ."

Auch der jetzige erzählerische Kontext ist zu beachten: V. 6 f. haben ihren Platz in einer Übergangsbildung, die eine wohl ursprünglich selbständige Bundeszusage (V. 10 ff.) neu im Rahmen einer nach den Geschehnissen von Ex 32 notwendig gewordenen *Bundeserneuerung* faßt[81]. Auf die Selbstoffenbarung JHWHs hin findet Moses Mut, um Vergebung für „unsere Schuld und Sünde" zu bitten[82]. Ist auch dieser Ablauf von einer Liturgie der Bundeserneuerung inspiriert, in der auf die Proklamation der göttlichen Langmut die Bitte um Verzeihung folgte? Das könnte die stereotype Wiederkehr dieser Elemente in Nm 14, 18—20[83] bestätigen. Hier erweitert sich das Schema um einen kurzen Hinweis darauf, wie sich die Nachsicht Gottes schon in der bisherigen kurzen Geschichte des Volkes in der Wüste bewahrheitet hat (V. 19 b). Joel 2, 13 schließlich ist der kultische Rahmen ganz deutlich, wenn er auch vom Propheten zugleich als literarisches Mittel benutzt ist[84]. Die Verkündigung der Langmut und Vergebungsbereitschaft Gottes begründet hier den Aufruf zur Buße. Die überlieferte Formel wie in Ex 34, 6 ist durch die deuteronomistische Wendung „und es gereut ihn des Übels" (vgl. Ex 32, 14) aufgefüllt, die auf die voraufgehende Gerichtsansage Bezug nimmt. Die gleiche Wortfolge bietet nur noch Jon 4, 2, wo sich noch in der Reflexion des Propheten der Brauch des Ausrufens von JHWHs Gnade als Motiv der Umkehrpredigt spiegelt[85].

Bisher haben wir die Bußliturgie als einen Sitz für die kultische Erwähnung der Langmut Gottes mehr aus andersartigen Texten erschlossen. Nun läßt sich diese Vermutung aber bei der Analyse einer ganzen Reihe von *Gebeten* konkretisieren, in deren Zentrum ein *Sündenbekenntnis* steht und die sich noch unter anderen Rücksichten

---

Parallelen, in: Bibl 38 (1957) 130—150; *R. C. Dentan,* The Litterary Affinities of Exodus XXXIV 6 f., in: VT 13 (1963) 34—51. Die 3. Person zeigt die ursprüngliche Verwendung als kultische Anrufung. Nach der Vorankündigung in 33, 19 ist aber in der jetzigen Fassung JHWH selbst der Sprecher. Auswahl und Hervorhebung im Hinblick auf Röm 3, 25 f.

[81] Vgl. *J. Wellhausen,* Die Composition des Hexateuchs ... (Nachdruck Berlin [4]1963) 85; *M. Noth,* in: ATD, 5 z. St. Zur Bundeserneuerung vgl. *K. Baltzer,* Das Bundesformular (Neukirchen 1960) 48 ff., der auch Neh 9 f., Dn 9, Esr 9 f. und 1 QS I, 18 b ff. in die Betrachtung einbezieht. Nachträglich sehe ich, daß auch *R. Knieriem,* Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament (Gütersloh 1965) 117 ff. meint, die doxologischen Wendungen von Ex 34, 6 f. seien in Texte eingefügt, die ihrer Struktur nach bereits einer gottesdienstlichen Situation entsprechen, wie sie dann im nachexilischen Herbstfest zu finden sei.

[82] Wie V. 9 in liturgischer Verallgemeinerung sagt (anders 32, 31). Es sind Elemente von 33, 13. 16. 3 b aufgenommen. Nach *K. Koch,* Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, in: EvTh 26 (1966) 217—239 spielt die göttliche Vergebung der Sünden im vorexilischen Israel keine Rolle. Ich muß das Urteil den Alttestamentlern überlassen, finde aber, daß Koch die vorexilisch greifbaren Bußliturgien zuwenig berücksichtigt.

[83] Nach *M. Noth,* in: ATD, 7, einer deuteronomistischen Hand zuzuschreiben. Ausdrücklicher Rückverweis auf Ex 34, 6 f.

[84] Vgl. *H. W. Wolff,* in: BK, XIV, 5 z. St. und Einleitung.

[85] Vgl. noch 2 Chr 30, 8 f. und Weish 15, 1 f. Zu Jon 4, 2 vgl. noch *O. Loretz,* Herkunft und Sinn der Jona-Erzählung, in: BZ 5 (1961) 18—29, bes. S. 26 f.

als formgeschichtlich verwandt erweisen. Ihre liturgische Herkunft wird am deutlichsten in der jetzigen Verklammerung des Neh 9, 6—37 erhaltenen Prosagebetes[86]. Es ist interessant, daß die anderen Texte, die sich dazugruppieren lassen, teilweise nur griechisch erhalten sind und bis ins 1. Jh. n. Chr. herabreichen:

Neh 1, 5—11; Esr 9, 6—15: Gebete des Nehemia bzw. Esra.
Tob 3, 2—6 (LXX): Gebet des Tobias.
Dn 9, 4b—19: kollektives Bußlied. Dasselbe Schema erweitert: Bar 1, 15—38 (LXX)[87].
Dn 3, 26—45 (LXX): kollektives Bußlied des Azarias.
Gebet der Esther 3, 14b—30: Kautzsch AP I, 205 f.
4 QBt 3, II, 7 ff.; V; VI[88].
3 Makk 2, 1—10: Gebet Simons.
Gebet Manasses, Rahlfs LXX II, 180 f.
PsSal 9, 6—11.
4 Esr 8, 20—36.

Was die Form anbelangt[89], so schließt sich — nach einer Anrufung, die später gern hymnisch ausgebaut wird — an das Bekenntnis der Schuld gewöhnlich die Bitte um Vergebung oder Rettung an[90]. Darunter mischen sich Äußerungen der Klage. Der Beter entdeckt sich ja durch seine Schuld und wegen der Vergehen der Väter unter der strafenden Hand Gottes. Das Zugeständnis der Schuld gipfelt fast

[86] Es muß trotz *M. Rehm*, Nehemias 9, in: BZ 1 (1957) 59—69 als Bußgebet verstanden werden. Vgl. V. 33b und das Folgende. Abgesehen davon, daß in V. 2 vielleicht die ursprüngliche Einleitung zu sehen ist (vgl. *W. Rudolph*, in: HAT, 20 z. St.), ist das Lob der Rechttaten JHWHs ein typischer Bestandteil solcher Liturgien, wie sich noch zeigen wird. — Vor allem jüdische Gelehrte machen auf die Affinität zum Rituale des Versöhnungstages aufmerksam. Dort ist V. 17b—33 inkorporiert worden, und vielleicht bewirkte Neh 9, 17, daß die „13 Eigenschaften Gottes" im Anschluß an Ex 34, 6 von jeher den Kern der verschieden ausgeformten *ṣᵉliḥāh* bildeten. Vgl. *L. J. Liebreich*, The Impact of Nehemiah 9, 5—37 on the Liturgy of the Synagogue, in: HUCA 32 (1961) 227—237. *J. Morgenstern*, The Chanukkah Festival and the Calendar of Ancient Israel, in: HebrUnColAnn 20 (1947) 1—136 ..., hier S. 19 ff., behauptet, V. 3—37 sei ein Teil synagogaler Liturgie aus der Zeit vor Esra, in der *Rôšhaššānāh* und Versöhnungszeremoniell noch ungeschieden auf dem 10. VII. lagen. Aber bekanntlich zweifeln die meisten Kommentatoren am Zusammenhang von Kap. 8 und 9 (vgl. *Eißfeldt*³, 741 ff.), so daß nicht einmal der VII. Monat gesichert scheint. Vor allem sind Formeln für das Sündenbekenntnis des Versöhnungstages erst aus der Zeit der Amoräer belegt. Vgl. *J. Elbogen*, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (Frankfurt a. M. ²1924) 149 ff.; *K. Hruby*, Autour du plus ancien rituel juif, in: Cahiers Sioniens 9 (1955) 303—336.

[87] Vgl. *B. N. Wambacq*, Les Prières de Baruch (1, 15 — 2, 19) et de Daniel (9, 5—19), in: Bibl 40 (1959) 463—475.

[88] Text und französische Übersetzung bei *M. Baillet*, Un recueil liturgique de Qumrân, grotte 4: „Les paroles des luminaires", in: RevBibl 68 (1961) 195—250. Nach S. 248 finden sich die Themen „infidélité des pères" und „prière pour demander le pardon" noch auf anderen Fragmenten.

[89] Vgl. *H. Gunkel - J. Begrich*, Einleitung in die Psalmen (Göttingen ²1966) 117 ff.; *C. Westermann*, Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament, in: Forschung am Alten Testament, Gesammelte Studien (München 1964) 266—305, bes. 296 ff.

[90] Esr 9 fehlt eine Bitte wegen der didaktischen Ausrichtung; vgl. *W. Rudolph*, a. a. O. z. St.

immer in einer Gerichtsdoxologie[91]: „Du, o Herr, bleibst im Rechte, wir aber müssen vor Scham erröten."[92] Die Gerechtigkeit allerdings, die der Israelit — im Rechtsstreit mit Gott unterliegend[93] — auch in der Heimsuchung anerkennt, entspringt letztlich Gottes Bundeswillen: die Strafe erfüllt ja nur die Satzung des Bundes (Dn 9, 13) und erscheint gerade vor dem Grund der Treue Gottes als verdient: „Du bist gerecht bei allem, was über uns gekommen ist; denn du hast Treue geübt, wir aber sind gottlos gewesen" (Neh 9, 33). Die älteren Texte illustrieren das anhand des deuteronomistischen Zirkels von Gnade — Halsstarrigkeit des Volkes — Züchtigung — Hilfeschrei — Erhörung in einem langen geschichtlichen Rückblick[94], wobei einmal — etwa wie in Ps 106 — mehr die göttliche Vergebungsbereitschaft, ein andermal eher der fortgesetzte Abfall des Volkes ins Licht gerückt wird[95].

Hier ist nun ein erster Ort für die Erwähnung der *Langmut.*

„Sie aber, unsre Väter, handelten vermessen und wurden halsstarrig, so daß sie nicht auf deine Gebote hörten ... Aber du bist ein Gott der *Vergebung, gnädig* und barmherzig, *langmütig* und reich an Huld. Du verließest sie nicht."[96]

Nicht als ob Gott nicht strafte. Ein rabbinisches dictum wendet sich drastisch gegen eine solche Verkehrung der göttlichen Langmut:

„Wer da sagt, daß der Allbarmherzige nachsichtig sei (Sünden straflos hingehen lasse), dessen Eingeweide mögen (durch Durchfall) hinschwinden; er ist vielmehr langmütig, treibt aber das Seine bei."[97]

Schon von daher verringern sich die Aussichten, daß wir πάρεσις als „Strafloslassen" während einer Periode der Geduld auffassen können. Langmut meint im Zusammenhang der Bußgebete nicht ein Gericht mit halber Kraft, sondern *Einhalt* (ἀν-οχή) und Vergebung, bevor die Vernichtung ans Ende gekommen ist:

„Nach alledem nun, was über uns gekommen ist um unsrer bösen Taten ... willen — und doch hast du ja, unser Gott, mehr Schonung walten lassen, als wir nach unsrer Schuld verdient[98], und hast uns diesen Rest Geretteter geschenkt ...

---

[91] Vgl. *G. v. Rad,* Theologie des Alten Testaments I (München [4]1962) 369; *Ch. Müller,* a. a. O. 59; 62 f.

[92] Dn 9, 7; Bar 1, 15; 2, 6; das erste Glied Est 3, 18; 1 QH XVI, 9; 4 QBt 3 VI, 2; das zweite PsSal 9, 6.

[93] Vgl. *J. Vella,* La giustizia forense di Dio (Brescia 1964). Er wendet sich mit Recht dagegen, daß *St. Lyonnet,* a. a. O. (Anm. 53) 132; 149 ff. Stellen wie Dn 9, 7; Neh 9, 33 a; Ps 51, 6 ungeschieden mit den Belegen für Gerechtigkeit als Verheißungstreue verwertet. Andererseits können wir seine Auslegung von Esr 9, 15 (61 ff.) nicht billigen. Wir suchen eine traditionsgeschichtliche Vermittlung von Vella zu Lyonnet. Wieder anders *F. Varone,* a. a. O. 465—482: „La justice de Dieu dans les ‚confessions des péchés'."

[94] In 3 Makk 2 wird dem Zweck des Gebetes entsprechend die Rache Gottes an seinen Feinden geschichtlich exemplifiziert.

[95] So wie Ps 78, das Fragment Jr 32, 17—23 (V. 18 zitiert Ex 34, 7); Ez 20, 5—26.

[96] Neh 9, 16 17 b; vgl. V. 30; Ps 78, 38: *wᵉhū raḥûm yᵉkappēr ʿāwôn wᵉlô' yašḥît;* Ps 106, 45.

[97] *Billerbeck* III, 77; Wortspiel mit *yᵉtar.* Vgl. Ps 99, 8. Auch *Horst,* a. a. O. 379 wehrt sich gegen die Deutung von μακροθυμία als Übersehen.

[98] Wenn hier mit MT *ḥšk* zu lesen ist (wörtlich: Du hast zurückgehalten unterhalb des Maßes unserer Sünden), hätten wir damit einen Vorläufer unserer ἀνοχή. Vgl. *W. Rudolph,* a. a. O. z. St. Sachlich gleich: Ps 85, 3 f.

Herr, Gott Israels, gerecht bist du, denn es blieb uns heute noch ein Rest Geretteter." [99]

„Doch nach deiner großen Barmherzigkeit vertilgtest du sie nicht ganz und gar und verließest sie nicht; denn du bist ein gnädiger und barmherziger Gott." [100]

Klagte diese ungebrochene Barmherzigkeit Gottes in der Vergangenheit den Rechtspartner Gottes eigentlich nur um so mehr an, so beobachten wir doch schon in Esr 9, 15 eine merkwürdige Verschiebung der Akzente, die die Form der Gerichtsdoxologie in Anspruch nimmt, um damit der Bitte den Boden zu bereiten. Die Vergebungsbitte kann sich ja nicht auf die in forensischer Form bekannte Gerechtigkeit berufen, sie appelliert vielmehr an die umfassendere δικαιοσύνη [101], Gottes von jeher bewiesene Bundeshuld, die ihn zur Verzeihung geneigt macht. Dieses Motiv für die Bitte kann sich schon in der Anrede Durchbruch verschaffen, wo JHWH ja als *šomēr habbᵉrît* angerufen wird [102]. Hier kann dann im Lob der Barmherzigkeit auch wieder das Moment der Langmut auftauchen [103]. Vor allem ist dann von Gottes Erbarmen und Bundestreue die Rede, wenn das Gebet sein bisheriges Verhalten noch einmal zusammenfaßt und — sich darauf stützend — zur Bitte übergeht. Der Sünder baut ja auf die göttlichen *ṣidᵉqôt* und nicht auf seine eigenen Rechttaten [104]. LXX zeigt dabei eine Tendenz, δικαιοσύνη mit Erbarmen (*raḥamîm*, in Parallele mit *ṣᵉliḥôṭ*) gleichzusetzen [105].

Daß die Gegenüberstellung von Geschichte des Bundesbruchs und Gottes stets erneutem, langmütigem Verzeihen ein fester liturgischer Topos ist, wird durch das 1 QS I, 18 b ff. vorliegende Formular für die Feier der Bundeserneuerung in Qumran [106] glänzend bewiesen:

---

[99] Esr 9, 13 15; *W. Rudolph*, a. a. O. 91: „Unsere Stelle ist ein meist übersehener Beleg für die das Vergeltungsschema durchbrechende Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit als des göttlichen Heils- und Gnadenwaltens."

[100] Neh 9, 31: *kî ʾēl ḥannûn wᵉraḥûm ʾāttāh* erinnert an Ex 34, 6.

[101] Vgl. Ps 51, 16 *ṣidᵉqātekā* gegen V. 6. Dazu jüngst *N. H. Ridderbos*, Psalm 51: 5, 6, in: Studia Biblica et Semitica Th. Ch. Vriezen ... dedicata (Wageningen 1966) 299—312. 3 Makk 2, 11: καὶ δὴ πιστὸς εἶ καὶ ἀληθινός.

[102] Neh 1, 5; Dn 9, 4; Neh 9, 32; vgl. Dt 7, 9. Die Treue zu den Verheißungen betonen Neh 9, 8 b *(ṣaddîq ʾāttāh)*; Est 3, 16; Tob 3, 2.

[103] Gebet Manasses V. 7. Ps 86, 15 führt Ex 34, 6 an.

[104] Vgl. Dn 9, 16 mit V. 18. Außerdem Dn 3, 42; 4 Esr 8, 32. Die entsprechende Stelle Bar 2, 12 zieht *ṣidᵉqôt* als Kontrast zum vorhergehenden Sündenbekenntnis, aber V. 27 wird gar das ganze Strafhandeln Gottes als οἰκτιρμός interpretiert, weil es auf die künftige Bekehrung hingeordnet ist.

[105] Dn 9, 9. Vgl. dazu *O. Plöger*, Daniel, in: KAT², 18 (Gütersloh 1965) 138.

[106] Vgl. *K. Baltzer*, a. a. O. 58; *P. Stuhlmacher*, a. a. O. 125 f. möchte das Formular bereits bei V. 16 einsetzen lassen. Während einige Forscher das Fest an *kippur* anberaumen, denken andere eher an Pfingsten und berufen sich dabei — nach *J. T. Milik* — auf ein unveröffentlichtes Dokument 4 QDb. So *A. Jaubert*, La Notion d'Alliance dans le Judaïsme (Paris 1963) 215; *A. R. C. Leaney*, The Rule of Qumran and its Meaning (London 1966) 104; 140. Zitiert wird nach *E. Lohse*, Die Texte aus Qumran (Darmstadt 1964).

„Und die Priester sollen erzählen die gerechten Taten Gottes *(ṣidᵉqôt 'el)* ... und verkünden alles gnädige Erbarmen über Israel.

Und die Leviten sollen erzählen die Sünden der Israeliten und alle Übertretungen ihrer Schuld ...

(Und alle,) die in den Bund eintreten, sollen nach ihnen bekennen ...: Wir haben Unrecht getan ... gesündigt, gottlos gehandelt, wir und unsere Väter vor uns ... Aber das Erbarmen seiner Barmherzigkeit hat er uns erzeigt von Ewigkeit zu Ewigkeit ..."

Und 1 QH 17, 17 f. weist dem Gerechten die Aufgabe zu,

„deine gerechten Taten *(ṣidᵉqôtêkā)* zu erzählen und langmütig *('erek 'appaim,* Langmut?) ... und die Werke deiner mächtigen Rechten (und die *Vergebungen*) *der Sünden der Früheren* ..."

Hier haben wir ja nun fast alle Schlüsselbegriffe unseres Textes zusammen, und außerdem nähert sich dieser Passus der *Hôdayôt* auch dem literarischen genus nach mehr Röm 3, 24 ff. Er blickt bereits in *hymnischem Lobpreis* auf die Vergebung zurück, wobei naturgemäß noch Motive des Bußgebetes aufgenommen werden. Ähnlich besingt etwa Ps 103, 8 ff. mit der Formel von Ex 34, 6 den langmütigen Gott und das Aufhören seines Zornes. Ps 145, 8 rühmt die Langmut unmittelbar nach dem Jubel über Gottes Gerechtigkeit[107].

In diesen Qumrantexten kommt aber nun auch ein interessantes Phänomen, dessen Ansätze wir oben schon aufgedeckt haben, zu weiterer Entfaltung; die Uminterpretation der Gerechtigkeit Gottes in der Gerichtsdoxologie in langmütiges, sühnendes Erbarmen. Gleich in den ersten Versfragmenten der *Hôdayôt* lesen wir (1 QH I, 6):

„... und *langmütig* im Gerich(t. Und du) bist *gerecht* in allen deinen Werken ..." [108]

Ähnlich:

„Gepriesen seist du, Herr ...

Siehe, du hast es unternommen, zu t(un an mir) Barmherzigkeit ... *Dir, ja dir gehört die Gerechtigkeit,* denn du hast (dies) al(les) getan ...

barmherzig, *la(ng)m(üt) ig* ... [und reich an] *Gnade* und Treue und *Sünde vergebend* ..." [109]

M. Baillet schließlich rekonstruiert 4 QBt 3 VI, 2:

---

[107] Diese Psalmen werden in später nachexilischer Zeit angesetzt (vgl. *H.-J. Kraus,* BK XV) und sind trotz der tragenden Einzelstimme durch liturgische Weite gekennzeichnet. Vgl. ferner aethHen 61, 13, wo die Langmut im himmlischen Kult besungen wird, und die Aufzählung der göttlichen Epitheta 4 Esr 7, 132 ff.: langmütig heißt Gott, „weil er den *Sündern* als seinen Geschöpfen Langmut erweist".

[108] Ähnlich wandelt LXX Ps 7, 12 MT ab: Gott ist nicht mehr gerechter Richter, weil er die Strafe den Bösewichten auf dem Fuß folgen läßt, sondern weil er Langmut übt. In weisheitlicher Tradition (PsSal 3, 3 ff.; 8, 23 ff.) bekommt die doxologisch bekannte Gerechtigkeit Gottes Heilscharakter, weil sie die Heidenvölker im Zorn richtet, während sie über Israel als nützliche Züchtigung ergeht.

[109] Die verschiedenen Ausgaben versuchen, den Text nach Ex 34, 6 wiederherzustellen.

„... (et Tu) nous (as débarrass)és de toutes n(os) fautes et Tu nous as (pu)rifiés de notre péché à cause de Toi. *A Toi, oui, à Toi, Seigneur, la justice!*
Car (c'est) Toi (qui) as fait tout cela."

In der Damaskusschrift wird die Langmut Gottes neben seinem Sühne-Erwirken erwähnt:

„*Langmut* ist bei ihm und reiche *Vergebungen*, um *Sühne* zu schaffen für die, die von der *Sünde* sich abgewandt haben" (CD II, 4 f.).

Und für die Verbindung von Gerechtigkeitserweis und Sühne möge ein Beleg aus einem hymnischen Stück des *ṣerek* (1 QS XI, 12 ff.) genügen[110]:

„Und wenn ich strauchle durch die Bosheit des Fleisches, so steht meine *Rechtfertigung* bei der *Gerechtigkeit Gottes* in Ewigkeit ... Durch sein Erbarmen hat er mich nahe gebracht, und durch seine *Gnadenerweise (ḥăṣādâw)* kommt meine *Rechtfertigung (mišpāṭî)*. Mit der Gerechtigkeit seiner Wahrheit hat er mich gerichtet, und mit dem Reichtum seiner Güte *sühnt* er alle meine *Sünden*, und durch seine *Gerechtigkeit* reinigt er mich von aller Unreinheit des Menschen und von der *Sünde* der Menschenkinder."

3. Röm 3, 24 ff. im Lichte dieser Überlieferung

Die erste Folgerung, die wir aus solchen liturgischen Texten für unsere Verse ziehen können, ist die, daß „*Gerechtigkeit Gottes*" in V. 25 sicher nicht Strafgerechtigkeit bedeutet. Das war aber in der herkömmlichen Auslegung behauptet worden. Erst neuerdings fand *W. H. Cadman*[111], in V. 25 f. sei δ. als Bundesverhalten in eine judging (V. 25) und eine saving action (V. 26 b) zerlegt. In der untersuchten Tradition fanden wir nun zwar eine solch richterliche Gerechtigkeit oder, richtiger, das Rechthaben Gottes (als Prozeßgegner) in seinem Strafgericht doxologisch bekannt, aber wir konnten auch einen Trend zur Umbiegung dieser Formel in Heilsgerechtigkeit feststellen. Diese kommt allein in Frage, wo es sich um gottgewirkte Sühne handelt, denn dadurch wird ja gerade der Bundesbruch beseitigt und Gottes Gemeinschaftstreue, auf die sich die vorgängigen Bittgebete berufen hatten, voll offenbar. Vollends entspricht es dem Tenor der Loblieder, daß in ihnen nur diese Gerechtigkeit, die man wunderbar in der Vergebung erfahren hat, gepriesen wird. ἀνοχή kann in dieser Sicht nicht auf προγεγονότων bezogen werden, sondern ist entweder mit πάρεσις zu verbinden, wie ja in den angezogenen Texten „Vergebung" und „Langmut" gepaart waren, oder — wie oben vorgeschlagen — asyndetisch zu verstehen. Auf jeden Fall drückt es keine Zeitperiode[112],

[110] Vgl. ferner Dn 9, 24; 1 QS XI, 3; 1 QH IV, 37; VII, 30; XI, 30 f.

[111] Δικαιοσύνη in Romans 3, 21—26, in: Studia Evangelica II (Berlin 1964) 532—534.

[112] Richtig *E. Käsemann*, a. a. O. 98; anders *W. G. Kümmel*, a. a. O. 167; für *A. Strobel*, a. a. O. 201 hört die ἀνοχή mit Christus auf.

sondern ein Eingreifen Gottes aus, das ihn als von jeher langmütig bestätigt.

Hat δικαιοσύνη also in V. 25 die Färbung „Bundestreue“ [113], so gewinnt — im Unterschied zu den Bußgebeten — der Beter hier nicht seine Zuversicht aus der Setzung und Erneuerung des Bundes in der Vergangenheit, sondern die „Konstanten Gottes“ *(L. Alonso-Schökel)* Langmut und Gerechtigkeit werden erst durch seine einmalige Sühnetat in Christus definitiv bekundet und begründet [114]. Und doch schwingt in ἀνοχή der Gedanke an eine lange Geschichte des Bundesbruches und der Untreue des Volkes mit; Gott hat sich in der Zeit engagiert und vermag die verlorene Zeit zurückzulassen und dem Volk einen neuen Anfang zu gewähren. Sonst könnte man ja bei dem ungewöhnlichen, globalen Ausdruck προγεγονότα ἁμαρτήματα mit *W. Mundle* einfach an die persönlichen Sünden der zu Taufenden denken [115]. Aber es entspricht der Thematik der Bußgebete, daß in ihnen die ganze ungleiche Geschichte zwischen Israel und seinem Herrn „von den Tagen der Väter bis auf diesen Tag“ (Esr 9, 7; Ps 106, 6 usw.) im Blick steht und die unheilvolle Gegenwart auf dem Hintergrund der *Sünden der Väter* gesehen wird [116]. Nun wird der Druck der Vergangenheit von den Büßern genommen. Gott setzt nicht einen Schlußstrich unter die verunglückte Geschichte des Bundes, um daraus ein negatives Fazit zu ziehen; er gedenkt vielmehr der vorher geschehenen Sünden nicht mehr und ermöglicht so einen Neubeginn.

Vielleicht verdeutlicht sich so auch das rätselhafte πάρεσις. In der Tradition fanden wir Langmut öfters mit Vergebung assoziiert. Das ist auch hier zu erwarten, nur daß bei der Perspektive des Textes

---

[113] Trotz starker Anlehnung an Käsemann legt *J. Reumann*, a. a. O. 442 V. 25 im hergebrachten Sinn aus: „God has renewed the relationship by an expiatory sacrifice. His forbearing, ‚passing over‘ of sins, is now explained in the Cross. God's characteristic righteousness is *vindicated* by this sacrifice.“ „In cultic terminology this formula describes Jesus' expiatory death as a covenant renewal, demonstrating how God remits sins and *yet* retains his characteristic righteousness“ (451; Hervorhebungen von mir).

[114] Vgl. *E. Käsemann*, a. a. O. 98 f. Der eschatologische Charakter des Handelns Gottes scheint uns durch den Offenbarungsrahmen, den wir für V. 25 f. oben nachwiesen, gewährleistet. Vgl. dagegen Texte wie Jr 14, 21; CD IV, 8: „Gemäß dem Bund, den Gott den Früheren aufgerichtet hat, um zu vergeben ihre Sünden, wird Gott auch ihnen vergeben.“ Ebenso CD VIII, 16 f.

[115] Der Glaubensbegriff des Paulus (Leipzig 1932) 86 ff. Vor ihm schon *A. Schweitzer*, Die Mystik des Apostels Paulus (Tübingen 1930) 215. Neuerdings möchte *G. Schille*, Frühchristliche Hymnen (Berlin 1965) 60, Röm 3, 23—26a als Tauflied verstehen, das mit der Schilderung des Alten beginne. Aber schon *M.-J. Lagrange* (s. o.) hatte den Bruch zwischen V. 23 und 24 bemerkt. Dennoch ist Schilles Einordnung nicht absolut zu widerlegen.

[116] Vgl. Klgl 5, 7; 1 QS I, 23 24; CD XX, 29; 1 QH IV, 34; XVII, 18; 4 Esr 8, 31. Dazu *J. Scharbert*, Unsere Sünden und die Sünden unserer Väter, in: BZ 2 (1958) 14—26. Zum Weiterleben der Thematik in den synagogalen Konfessionen vgl. *L. Ligier*, Péché d'Adam et Péché du Monde II (Paris 1961) 229 ff.

damit nicht ein geschichtsloser, punktueller Akt gemeint sein kann. Gott vergibt hier, indem er die Sünden der Früheren nicht vernichtend zulastet. Wohl nicht zufällig begegnen häufig — neben den eigentlichen termini, wie *ṣlḥ* oder *nś'* — im Bereich des Volksklagelieds stärker anthropomorph gefärbte Umschreibungen für einen derartigen Erlaß der Schuld[117]. Sollte deswegen hier ἄφεσις vermieden sein, weil es zu sehr an eine individuelle Entsündigung — etwa im Taufakt — erinnert hätte?

Dabei kann es sich nicht um eine „rückwirkende Vergebung", auch für die Väter, handeln[118]. Das Rad der Geschichte läßt sich nicht zurückdrehen. Anders als *G. Fitzer* glaube ich, daß von solch retroaktiver Verzeihung auch nicht an der vergleichbaren Stelle Hebr 9, 15 die Rede ist[119].

Ferner ist an unseren Versen immer schon aufgefallen, daß sich „zum Erweis der Gerechtigkeit" wiederholt. Zweifellos ist V. 26 b nicht so V. 25 entgegengesetzt, als werde eine erste Bekundung von Gottes Gerechtigkeit in der Vergangenheit durch eine neue überboten. Vielmehr wird *ein und dieselbe Offenbarung der Gerechtigkeit nach verschiedenen Dimensionen* ausgelegt[120]. Nun hatte *E. Käsemann* die formale Parallelität der Wendungen zum Ausgangspunkt genommen, um eine theologische Differenz zwischen V. 25 und 26 bc zu behaupten, die er dann darauf zurückführte, daß Paulus die in V. 25 anklingende Auffassung von der sich in der Restitution des Bundes erweisenden Treue Gottes durch seine eigene korrigiert und zugleich weitergeführt habe. Für ihn sei — in apokalyptischer Tradition — δ. das Schöpfungsereignis der weltweiten iustificatio impii. Ähnlich interpretierten viele protestantische Autoren nach Käsemann[121].

---

[117] Zum Beispiel *lô' zkr:* Ps 79, 8 *('al-tizkar-lānû 'ăwōnōt rî' šōnîm);* Bar 3,5; Is 64, 9; Jr 14, 10. Außerdem noch: Is 43, 25 (vgl. V. 27); Jr 31, 34 (Neuer Bund); Os 8, 13; 9, 9. Eine ganze Reihe solcher Metaphern bietet 4 Esr 8, 26—28. Vgl. TestZab 9, 7; „Er ist barmherzig und gnädig und rechnet den Menschenkindern die Bosheit nicht zu." — Das eigentliche hebräische Äquivalent zu πάρεσις ist *he'ebîr* mit Obj. (vgl. *F. Delitzsch*). Es ist bemerkenswert, daß dieses Verbum im AT einige Male im Sinn von „Vergeben der Schuld" vorkommt: 2 Sm 12, 13; 24, 10 = 1 Chr 21, 8 (LXX παραβιβάζειν); Zach 3, 4; es bedeutet keineswegs „passieren lassen", wie der Parallelismus mit *nś'* in Job 7, 21 beweist. Vgl. auch *J. J. Stamm*, Erlösen und Vergeben im Alten Testament (Bern 1940) 70 f. *'abar 'al peša'* begegnet Spr 19, 11 als Illustration der Langmut (des Menschen) und ist in Mich 7, 18 — dem späteren Taschlikgebet — gleichbedeutend mit *ns' 'awōn*. Das alles untermauert unsere These, daß πάρεσις wirkliche Verzeihung umgreift.

[118] So *G. Fitzer*, a. a. O. 163 f. Die Singularität dieses Gedankens weist nach ihm V. 25 als Glosse aus.

[119] Die ἀπολύτρωσις gilt den Verheißungsträgern des Neuen Bundes und ist vielleicht Breviloquenz für ihr Loskommen von den Sünden, die im Alten Bund nicht κατὰ συνείδησιν nachgelassen werden konnten (vgl. V. 9 f.; 13 f.; 10, 1 ff.). Die Väter bekommen mit uns daran teil, insofern sie über die provisorischen Einrichtungen des AT hinausblickten (11, 40).

[120] Der Artikel beim zweiten ἔνδειζιν hat wohl anaphorische Bedeutung. Vgl. *M. J. Lagrange*, a. a. O. 77, 1 b. Aus dem Wechsel von εἰς zu πρὸς ist keine untergeordnete Finalität zu erschließen. Vgl. schon *J. Morison*, a. a. O. 338 ff.

[121] Vgl. *G. Bornkamm*, a. a. O.: „Erst V. 26 verwendet den Begriff in dem eigentlich paulinischen Sinne des eschatologischen Heilshandelns, der nicht mehr an der Idee des Bundesvolkes orientiert ist"; *Ch. Müller*, a. a. O. 111: „Mit den Worten ἐν τῷ νῦν καιρῷ betont er gegenüber dem Judenchristen, der allein eine Vergebung der vorher begangenen Sünden kennt, die eschatologische Neuheit des göttlichen Handelns... Weil der Bundesgedanke im Schöpfungsgedanken aufgehoben ist,

Die Anhaltspunkte im Text für diese These sind allerdings ziemlich schwach. Schon *Th. Zahn*[122] hatte bemerkt, daß bei Paulus gewöhnlich eine Wiederaufnahme zum Zweck nachträglicher Näherbestimmung an der Artikellosigkeit und einer adversativen Partikel zu erkennen ist (z. B. 3, 22; 9, 30; 1 Kor 2, 6). Das ist hier nicht der Fall. Die ganze Beweislast muß das ἐν τῷ νῦν καιρῷ tragen, das den eschatologischen Neuanfang markieren soll. Nun begegnet diese Wendung zwar innerhalb des NT so nur bei Paulus, ist aber auch in LXX, in Papyri und bei Barn belegt[123]. Aber auch bei Paulus gewinnt sie ihre begriffliche Schärfe nicht aus der Zwei-Äonen-Anschauung[124], sondern heißt einfach „gegenwärtig", was sich je aus dem Kontext im Gegensatz zu Vergangenheit oder Zukunft bestimmt. Sicher hat das νῦν im jetzigen Zusammenhang (V. 21) eschatologischen Klang, aber wir sahen, daß dieser Akzent auch dem ursprünglichen Hymnus nicht abging.

Ein positives Indiz dafür, daß *V. 26 b noch zu dem zitierten Stück gehört*, ist der für diese Gattung bezeichnende parallelismus membrorum. Davon ausgehend, unternimmt *C. H. Talbert* den Versuch einer symmetrischen Anordnung von V. 25 und 26 und fordert für beide die Bedeutung „covenant loyality"[125]. Weiter ist noch nicht genügend beachtet worden, daß das Adjektiv δίκαιος im corpus paulinum nur noch 2 Tim 4, 8 als göttliche Eigenschaft vorkommt. Dort meint es aber die Untrüglichkeit des Richters; wenn wir — wie schon dargetan — dem δίκαιος einen Heilssinn unterlegen müssen, dann bietet sich nur *eine* sehr interessante Parallele an: 1 Jo 1, 9. Als πιστὸς καὶ δίκαιος erweist sich hier Gott — bei den sonstigen Verwendungen im Brief dagegen immer Christus —, indem er der Gemeinde, die ihre Sünden bekennt, Nachlaß gewährt und sie durch das Blut Christi (V. 7) reinigt. Jesus Christus ist ja ἱλασμός für unsere Sünden (2, 2).

kann die δικαιοσύνη Θεοῦ auch nicht mehr Bundestreue sein"; etwas vorsichtiger *P. Stuhlmacher*, a. a. O. 90. Entsprechende Äußerungen bei *Klein*, *Schulz*, *Wegenast*, *Reumann* (451: „In Paul's view, God's righteousness is to be seen effecting its results precisely in ‚the present age', and not only as a demonstration once that God is righteous", scil. in der Sühneveranstaltung am Kreuz!).

[122] A. a. O. 198; ebenso *G. Fitzer*, a. a. O. 163. Unsere Skepsis teilt *O. Kuß*, a. a. O. 161.

[123] Vgl. *Bauer* s. v. καιρός Nr. 1.

[124] 2 Kor 8, 14 fehlt jede Beziehung auf die Christuszeit (vgl. *Stählin*, ThW IV, 1108, Anm. 56). Röm 8, 18 könnte eher noch der gegenwärtige Äon im Gegensatz zur künftigen Herrlichkeit gemeint sein (vgl. *O. Michel* z. St.; mit *Sasse*, ThW I, 206, gg. *Stählin*, a. a. O., Anm. 59; allerdings 2 Kor 4, 17 παραυτίκα). Röm 11, 5 ist wohl die gegenwärtige Missionssituation bezeichnet, die für Paulus ja gerade nicht die letzte, endgültige Phase darstellt (V. 31). Vgl. zum Ganzen noch *Delling*, ThW III, 463.

[125] A. a. O. 289 f. Da er die beiden ἐν-Ausdrücke an den Kopf der parallelen Glieder rückt, muß er, dem Zwang der Symmetrie folgend, auch ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ als Mittel auffassen, wodurch Christus sühnend wirkt. Schon das Possessivpronomen αὐτοῦ macht aber deutlich, daß ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι enger zu προέθετο ἱλαστήριον gehört, während im folgenden, wo primär von Gottes Zielsetzung die Rede ist, die Pronomina ohne Schwierigkeit mit Gott verbunden werden. Schließlich darf auch ἐν τῷ νῦν καιρῷ nicht ausfallen, das den sich wiederholenden Formeln den faden Gleichklang nimmt. Bei einer strophischen Rekonstruktion müssen vielmehr die Träger des Parallelismus, εἰς ἔνδειξιν κτλ. und πρὸς τὴν ἔνδειξιν κτλ., an die Spitze von je zwei präpositionellen Reihen treten. Deshalb befriedigen auch die Gliederungsversuche von *O. Michel* und *G. Schille*, a. a. O., nicht.

Wie hier in sicherlich vorgeformter Sprache[126] Gottes Gerechtsein und sühnendes Reinigen zusammengebracht sind, so auch V. 26 c, wobei *E. Käsemann* sogar einen liturgischen Klang im Wortspiel heraushören möchte[127]. Warum sollte es also, wenn es inhaltlich auf dem Boden der Tradition steht, nicht den wirkungsvollen Abschluß der angezogenen hymnischen Formel bilden? Das οὖν in V. 27 bezeichnete dann, wie in anderen Fällen von Zitation[128], die Stelle, in der der Autor den Faden wiederaufnimmt.

Dazu kommt, daß sich V. 26 b sehr wohl innerhalb der aufgewiesenen Tradition verstehen läßt, nämlich als Echo der Bitte im Bußgebet, die sich — fast immer — mit einem *we'attāh* der Gegenwart zuwendet[129], etwa mit den Worten: δεῖξον ἡμῖν, κύριε, τὸ ἔλεός σου (Ps 85, 8). In der Zuversicht, daß Gott an ihm seine Güte bezeigen wird (Gebet Manasses V. 14), ruft der Beter:

ἀπάλειψον τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ... καὶ ἐπίφανον τὸ ἔλεός σου κατὰ τὴν ὥραν ταύτην (3 Makk 2, 19).

μὴ μνησθῇς ἀδικιῶν πατέρων ἡμῶν, ἀλλὰ μνήσθητι χειρός σου καὶ ὀνόματός σου ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ (Bar 3, 5).

Der dankende Hymnus weiß diese Bitte erfüllt, reflektiert sie jedoch noch in seinen Formulierungen, die wir sinngemäß wiedergeben können:

a) „Er hat sich als treu erwiesen, weil er die Sünden der Vorzeit im Einhalt seines Zornes vorbeiließ,

b) ja, eben jetzt hat er sich gerecht gezeigt."

Während a) die der Vergangenheit zugewandte Seite des Gerechtigkeitserweises aussagt und δ. dabei den vorgängigen, in Christus erst bekräftigten Bundeswillen Gottes meint, der die Sündengeschichte überwindet, hebt b) in einer *emphatischen Wiederaufnahme* die Wirklichkeit dieses Eingreifens Gottes heraus, die für die Gegenwart Reinigung, Rechtfertigung und Heiligung bedeutet. Dem entspricht die differenzierende Zusammenfassung in V. 26 c. Davon, daß sich Paulus in V. 26 bc von einer „judenzenden" Fassung von δ. absetzt, konnten wir aber nichts feststellen, ganz abgesehen von der Frage, ob die Alternative Bundestreue — Schöpfungstreue überhaupt glücklich ist[130].

---

[126] Nach *E. Haenchen*, in: TheolRunds 26 (1960), 41 f. handelt es sich hier um Abendmahlstradition; vgl. *P. Stuhlmacher*, a. a. O. 199 f.; *R. Schnackenburg*, Die Johannesbriefe (Freiburg ²1963), zieht eine Linie zu Ex 34, 6 (vgl. z. St.).

[127] A. a. O. 100.

[128] Vgl. Eph 2, 19; Kol 2, 16; 1 Petr 4, 1; *G. Schille*, a. a. O. 17.

[129] Neh 9, 32; Dn 9, 15 17; Tob 3, 5 6; Gebet Manasses V. 11; 4QBt3 VI, 4 usw. Vgl. *A. Laurentin*, We'attah - Kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques, in: Bibl 45 (1964) 168—195; 413—432, bes. 185 ff.

[130] An entscheidender Stelle des Röm zitiert Paulus das Schriftwort: καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (Röm 11, 27).

Daß hier Is 59, 20 f. und 27, 9 so merkwürdig verquickt sind, dürfte unter-

III. Die Gestalt des hymnischen Fragments

Nach alldem zeichnet sich nun das Bruchstück eines Hymnus deutlicher ab, den wir mit den meisten der Abendmahlsliturgie zuweisen möchten. Er ist auf dankbare Anamnese gestimmt und am ehesten als εὐχαριστία zu klassifizieren[131]. Beim Abendmahl wird ja im Kelch je der Neue Bund angeboten, der im einmaligen Geschehnis des Blutvergießens Jesu gegründet ist (1 Kor 11, 25) „zur Vergebung der Sünden" (Mt 26, 28). Sicher erhalten ist uns eine charakteristische Relativprädikation unter Voranstellung des Verbums[132], die als „Themazeile" *(Schille)* zwei gleich anlautende Trikola anführt. Das letzte Komma weist eine relative Fülle auf, die ja für das Schlußglied der Hymnen bezeichnend ist *(Bultmann)*. Wenn wir die weniger gesicherten Elemente in V. 24 durch Sperrdruck kenntlich machen, ergibt sich folgendes kolometrische Bild[133]:

δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι
διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως (τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ),
ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλαστήριον ... ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι

εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων
ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ,
πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
ἐν τῷ νῦν καιρῷ,
εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα ...

(Abgeschlossen im Juli 1967)

---

schwellig durch Jr 31, 33 bedingt sein. Eine Bundeserneuerung von der Mächtigkeit und Radikalität eines Schöpfungsanfangs; und doch: eine Neuschöpfung, die den geschichtlich ergangenen Ruf Gottes wahr macht. Bund und Schöpfung müssen sich also gegenseitig beleuchten und vertiefen.

[131] Vgl. 1 Kor 14, 16 und *J.-P. Audet*, Genre littéraire et formes cultuelles de l'Eucharistie. „Nova et Vetera", in: EphLiturg 80 (1966) 353—385 (Anm. 1 die früheren Arbeiten des Autors). Wenn V. 24 zum Hymnus gehört, müssen ihm ein verbum finitum (wohl 1. Person Plural) und die Erwähnung Gottes vorangegangen sein. Diese Funktion könnte ein Aufgesang nach der Art von 1 Thess 1, 2; Kol 1, 3. 12 erfüllen.

[132] Vgl. *E. Norden*, Agnostos Theos (Darmstadt [4]1956) 202; 383 ff.

[133] Vgl. *A. Debrunner*, Grundsätzliches über Kolometrie im NT, in: ThBl 5 (1926) 231—234. — Ähnlich wie wir ordnet *J. Schattenmann*, Studien zum neutestamentlichen Prosahymnus (München 1965) 22 den Text an. Seine Silbenarithmetik möchten wir aber nicht übernehmen; vgl. die Besprechung von *G. Schille*, in: ThLZ 92 (1967) 35—37.

Die „Artes liberales" und die Philosophie im Mittelalter

Marginalien zum IV. Internationalen Kongreß für Philosophie des Mittelalters

Von Johannes Gründel

Wie sich jede Zeit erneut um eine rechte Sicht und Interpretation des Menschenbildes und der ewigen Wahrheiten bemühen muß, so wird sie auch immer wieder ihr Bildungsgut und ihr Bildungssystem zu überprüfen haben, um gegebenenfalls entsprechend den zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Erfordernissen Ergänzungen oder Änderungen vorzunehmen. Auch unsere Generation steht vor einer solchen Überprüfung und Neuformung des Bildungswesens – und zwar in allen Bereichen der Erziehung. In dem Ruf vom „Bildungsnotstand" scheint diese Erkenntnis einen Niederschlag gefunden zu haben. Dabei wird man an den vorausgehenden Erziehungsformen, wie sie sich in reicher Vielfalt innerhalb der christlich-abendländischen Geistesgeschichte sowohl im schulischen wie im außerschulischen Bereich entwickelten und zum Teil noch bis in unsere Gegenwart hinein lebendig sind, nicht einfach vorbeigehen können[1]. So vieles daran mag zeitbedingt und unwiederholbar sein; doch die darüber hinaus erarbeiteten bleibenden Lebenswerte sind für alle Zeiten von beispielhafter Bedeutung: so etwa die Achtung vor der Würde des Menschen und die Freiheit seines Erziehungsweges[2].

Für die Bildungsgeschichte des Abendlandes sind die „artes liberales" von einer kaum zu überschätzenden Bedeutung. Über Jahrhunderte hindurch beherrschten sie im Schulbetrieb den Lehrplan und Lehrstoff. Zum Ausgang des Altertums waren sie sogar der einzig noch übriggebliebene Wissensbestand, der schließlich auf die Siebenzahl und auf die Reihenfolge Grammatik, Rhetorik, Dialektik (von Isidor von Sevilla als Trivium) und Arithmetik, Geometrik, Musik und Astronomie (von Boethius als Quadrivium) festgelegt wurde[3].

Um unnötige Mißverständnisse zu vermeiden, erscheint es angebracht, die lateinischen Begriffe „artes liberales" beizubehalten und nicht von „freien Künsten" zu sprechen; denn im modernen Sprachgebrauch besitzt das Wort Kunst einen anderen Sinngehalt als der antike Terminus „ars". Man müßte ihn sinngemäß eher mit „Lehre" wiedergeben, handelt es sich doch bei den „artes liberales" nicht um technische handwerkliche Fertigkeiten, sondern um jenes Bildungssystem, das dem „freien Mann" gleichsam als „studium generale" oder Propädeutik für die Philosophie gelehrt wurde. Dem „Unfreien" oder Sklaven blieb eine solche Ausbildung vorenthalten; ihm oblagen die „knechtlichen Arbeiten" (opera servilia).

Bereits diese Worterklärung weist hin auf den völlig anderen zeitgeschichtlichen und sozialen Hintergrund, vor dem sich das antike und mittelalterliche Bildungswesen vollzog. Wenn es der Philosophie wesentlich um die Wahrheit geht, den artes liberales dagegen um die Bildung des Menschen, so ergibt sich bereits von der Sache her eine legitime Verbindung beider.

Mit diesem Thema befaßte sich auch der IV. Internationale Kongreß der *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (S.I.E.P.M.) vom

[1] Vgl. hierzu *W. Wühr,* Das abendländische Bildungswesen im Mittelalter (München 1950) 160 ff. [2] Ebd.

[3] Vgl. *E. R. Curtius,* Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter (Bern–München [4]1963) 46 ff.

27. August bis 2. September 1967. Es konnte dafür kein zugkräftigerer Ort gewählt werden als gerade Montréal, die Stadt der Weltausstellung (Expo) 1967. Tagungsstätte war die katholische Universität Montréal; im Unterschied zu ihrer bedeutend älteren, englisch sprechenden protestantisch-anglikanischen „Schwester", der McGill Universität, trägt die katholische Universität – entsprechend der Provinz Quebec – ganz und gar französischen Charakter. Das konnte man auch von dem daselbst abgehaltenen Kongreß sagen: vorherrschend war das französische Element – sowohl in den Referaten und Diskussionsbeiträgen wie auch in der von der Kongreßleitung arrangierten Buchausstellung, die den Teilnehmern einen gewissen Einblick in die jüngsten mediävistischen Studien vermittelte.

Die Themenfolge der Hauptreferate entsprach im wesentlichen der Entfaltung der „artes liberales" im Verlauf der abendländischen Geschichte. Dem Einleitungsvortrag „Die artes liberales in der Antike" von *H. I. Marrou* (Sorbonne, Paris) folgte das I. Symposion über „Die artes liberales bei den Kirchenvätern und bei den Autoren der Karolingischen Renaissance" mit den Sprechern *M. C. Diaz y Diaz* (Salamanca), *G. Mathon* (Lille) und *L. Wallach* (Milwaukee). Da sämtliche Kongreßbeiträge in einem eigenen Band veröffentlicht werden, kann hier von einer inhaltlichen Wiedergabe im einzelnen abgesehen werden[4].

Daß die sogenannten artes liberales – im engeren Sinne verstanden – eine spezifisch abendländische Form eines Bildungssystems darstellen, zeigte das Symposion des zweiten Tages, auf dem *M. Fakhry* (Washington), *A. Hyman* (Jüdische Universität von New York) und *E. Moutsopoulos* (Thessaloniki) über „Artes und Wissenschaften außerhalb der Lateinischen Welt" sprachen.

Der dritte und der vierte Tag bildeten – allein schon von der Thematik her – im gewissen Sinne einen Höhepunkt der gesamten Tagung. Symposion III über „Die artes liberales im 11. und 12. Jahrhundert" wurde bestritten durch Madame *M. T. Gibson* (Liverpool), *R. O'Donnell* (Toronto) und *L. Hödl* (Ruhruniversität Bochum). Prof. Hödl hob besonders hervor, welche Bedeutung gerade im 12. Jahrhundert – nicht zuletzt aufgrund der Lehre Abaelards – die Dialektik für die Entfaltung der Theologie als Wissenschaft besaß. Es kann nicht übersehen werden, daß die Dialektik wie die Artes überhaupt den inneren Grund für den Zusammenschluß der Fakultäten und für die Gründung der Universität Paris darstellten.

Auf dem IV. Symposion, das von *M.-D. Chenu* (Paris) geleitet wurde, sprachen *Ph. Delhaye* (Löwen und Montreal), *P. Kibre* (New York) und *H. Roos* (Kopenhagen) über „Die artes liberales in der Universität des 13. Jahrhunderts". Prof. Roos zeigte in seinen Ausführungen über das Trivium im Universitätsbetrieb in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts, wie sich die Grammatik, die zuvor noch unter dem Einfluß der Logik und Dialektik stand, im 13. Jahrhundert als autonome Wissenschaft konstituiert und von der Logik und Dialektik abhebt. Diese spekulative Grammatik lieferte die Sprachlehre des Mittelalters. Mit der älteren Grammatik hatte sie nur noch den Namen gemeinsam.

Schließlich behandelten am letzten Tagungstage auf dem V. Symposion *J. Murdoch* (Cambridge) und *J. Weisheipl* (New Haven) das Thema „Die artes liberales im 14. und 15. Jahrhundert".

Das Kolloquium des letzten Nachmittages stand unter der Leitung von *É. Gilson* (Paris). Mit seiner Thematik „Die artes liberales und der Humanismus von heute" sollte es die Brücke zur Gegenwart schlagen. Ob dies ganz gelungen ist, bleibt dahingestellt. Lag dies daran, daß der als dritter aktiver Teilnehmer vorgesehene Sprecher *A. Pegis* (Toronto) fehlte, oder daß die beiden anderen Redner, *J.-C. Falardeau* und *L.-M. Regis* (Montreal), nicht mit der erwarteten

[4] Die Kongreßakten werden in zwei Bänden veröffentlicht vom Sekretariat des Institut d'Études Médiévales, Universität von Montreal, C. P. 6128, Montréal, P.Q., Canada.

Tiefgründigkeit aufzuzeigen vermochten, daß der für die antike und für die mittelalterliche Bildung vorhandene Hintergrund – das Kultur- und Menschenbild und die gesamte Gesellschaftsstruktur – heute einfach anders ist als zu damaligen Zeiten? Oder war die etwas abfallende letzte Arbeitssitzung nur eine Auswirkung des reichen, ja allzu gefüllten Arbeitsprogramms dieser Tagung, die täglich bereits um 9 Uhr begann und nur mit einer eineinhalbstündigen Unterbrechung am Nachmittag fortgeführt wurde, also eine Arbeitstagung echt französischen Stils?

Von den angekündigten 66 Kurzvorlesungen (davon 30 in englischer, 14 in französischer, 9 in italienischer, 7 in spanischer, 4 in deutscher und 2 in lateinischer Sprache) sollen hier nur die deutschsprachigen erwähnt werden.

So griff der Ordinarius für christliche Philosophie und theologische Propädeutik an der Universität München, Prof. Dr. *W. Keilbach,* in seiner „lectio" „Der Proslogion-Beweis im Lichte philosophischer Gotteserkenntnis und mystischer Gotteserfahrung" die vielumstrittene Frage auf, ob dieser Gottesbeweis des Anselm von Canterbury philosophischen oder theologischen Charakter trage. Seinen Standpunkt in dieser Sache formulierte er folgendermaßen: „Rein historisch gesehen dürfte kaum noch Hoffnung bestehen, überzeugend dartun zu können, worin Anselms Anliegen in Wirklichkeit bestand. Sein Proslogion-Text läßt sich ohne Zweifel unter einem doppelten Gesichtspunkt *be*werten und *aus*werten: als Versuch philosophischer Gotteserkenntnis und als Anleitung zu mystischer Gotterfahrung."

Der Münsteraner Franziskaner *H. A. Huning* stellte in seiner Vorlesung über „Artes liberales und Philosophie in der Olivi-Schule" heraus, daß man bei dem Spiritualen Petrus Johannis Olivi OFM trotz der ihm zugesprochenen Gegnerschaft gegen den Aristotelismus und seiner Ablehnung eines rein innerweltlichen Wissenschafts- und Bildungsideals keine grundsätzliche Aristoteles- und Philosophiefeindlichkeit herauslesen darf. Das gleiche gilt von Petrus de Trabibus OFM.

K. A. Sprengard, Privatdozent der Universität Mainz, sprach über „Die Bedeutung der Artistenfakultät für die Entwicklung der Modernen Philosophie des XIV. und XV. Jahrhunderts".

Die Kurzvorlesung von Prof. Dr. *A. Antweiler,* Ordinarius für Allgemeine Religionswissenschaft an der Universität Münster, über „Scholastik als psychologisches Phänomen" fiel insofern etwas aus dem Rahmen der übrigen Themen, als hierbei „Scholastik" nicht im Sinne der geistesgeschichtlichen Epoche des europäisch-abendländischen Mittelalters, sondern als psychologisches Phänomen im Sinne von System, Schulmodell oder Typos, nach dem etwas zusammengestellt wird, verstanden wurde.

Insgesamt kann jedoch dieser Kongreß – was seine Durchführung, aber auch sein Niveau betrifft – als voll gelungen bezeichnet werden, wenngleich sich seine weitgesteckte Thematik nicht erschöpfend behandeln läßt. Vielmehr zeichnen sich gewisse Schwerpunkte ab, die auf der anderen Seite wiederum Wünsche offenlassen. Wenn im folgenden einige „desiderata" vorgetragen werden, so nicht als Kritik, sondern als Hinweis auf jene Gesichtspunkte, die noch einer weiteren Untersuchung bedürften.

Dieser Kongreß besaß durchaus sein eigenes Gesicht, insofern das Thema als solches vorherrschend war und dementsprechend mehr als sonst neben den Philosophen auch die Philologen mit zu Wort kamen. Das war einerseits eine Stärke, gleichzeitig aber auch eine Schwäche. Sicherlich hätte man den gesamten philosophisch-weltanschaulichen Hintergrund des antiken und frühmittelalterlichen Bildungssystems noch weitgehender erörtern können, etwa den Unterschied der „artes liberales" zu den „artes mechanicae", wie z. B. der Malerei, Bildhauerei und anderen Handwerkskünsten. Blieben diese nur deshalb aus dem Kreis der freien Künste – unter denen ja auch die Musik Platz hatte – ausgeschlos-

sen, weil sie dem Gelderwerb dienten und darum nicht zu den „studia liberalia" gezählt wurden? Oder spielten hierbei nicht doch noch weitere Faktoren – eben die grundsätzlich verkürzte Bewertung der Arbeit, wie sie im Altertum und speziell auch bei Aristoteles vorgenommen wurde – eine wesentliche Rolle? Hat hier nicht auch die schon von Plato vorgenommene dualistische Scheidung von dienenden und herrschenden Künsten Pate gestanden? Inwieweit liegen auch Einflüsse – direkt oder indirekt – aus der aristotelischen Ethik vor, die ja keine „Menschheitsethik" darstellt, sondern der griechischen Polis verhaftet bleibt?[5] Auch Aristoteles spricht im ersten Buch der Nikomachischen Ethik von übergeordneten Künsten höheren Ranges und untergeordneten Künsten, die um der ersten willen ausgeübt werden[6]. Hinter der gesamten Unterscheidung zwischen den „artes liberales" und den „artes mechanicae" verbirgt sich offensichtlich jene typisch griechisch-dualistische Auffassung vom Menschen, die die leibliche Komponente einfach zu kurz kommen läßt und die Theorie schlechthin über die Praxis stellt. Bezeichnend für diese Einstellung ist der Satz des Aristoteles: „Tüchtigkeit des Menschen bedeutet nicht die des Leibes, sondern die der Seele, und auch das Glück bezeichnen wir als ein Tätigsein der Seele".[7] Die gerade nun anstehende Frage aber wurde nicht diskutiert: Wie war es überhaupt möglich, daß fast ein Jahrtausend hindurch im sogenannten christlichen Abendland als das Bildungsideal eine Auffassung vom Menschen, ein Wissenschaftsbegriff und eine Kulturkonzeption vorherrschend blieben, die sich mit dem biblisch-christlichen Denken im strengen Sinne nicht vereinbaren lassen? Haben sich die christlichen Philosophen und Theologen der ersten Jahrhunderte wirklich um eine Integration dieses antik-heidnischen Bildungsideals in das Christentum bemüht (sie hätten dabei wohl die Unvereinbarkeit beider Auffassungen spüren müssen!), oder fand mehr ein äußerer Konnex statt, der schließlich auch zu einer Überfremdung des christlichen Menschenbildes führen konnte? Nicht umsonst kritisierte Thomas von Aquin in seinem Boethiuskommentar die artes liberales als ein unzureichendes Einteilungsprinzip für die „philosophia theoretica"[8] und setzte damit unter die vorausgehende unbeschwerte Übernahme dieser Enzyklopädie einen gewissen Schlußstrich. *H. Roos* hatte in seinem Hauptreferat schon auf diese Tatsache aufmerksam gemacht. – Eine scharfe Gegenüberstellung des antik-heidnischen und des christlichen Weltbildes hätte sicherlich noch manche Aspekte klarer hervortreten lassen. Bereits die Tatsache, daß der Grieche keinen Schöpfergott kannte, sondern nur einen Demiurgen als Gestalter der Materie, zeigt den großen Unterschied zum christlichen Weltbild.

Es wäre auch zu fragen gewesen, inwieweit in dem Konzept der „artes liberales" Vorstellungen der griechischen Staatslehre noch lebendig waren und das Ziel der einzelnen artes mitbestimmten. Dem mehr philologisch bestimmten Trivium, besonders der Rhetorik und Dialektik, ging es doch nicht so sehr um die Entdeckung einer Wahrheit, sondern darum, die persönliche Meinung entsprechend überzeugend darzulegen und zu verteidigen, was gerade in einer kleinen politischen Gemeinschaft, der Polis, erforderlich ist. Dies konnte man gelten lassen, solange die „artes liberales" nur als Propädeutik gewertet wurden, also die Vorstufe zur Philosophie, dem eigentlichen Suchen nach der Wahrheit, bildeten. Sobald sie aber – wie beim Ausgang des Altertums – als einziger Wissensbestand übrigblieben, mußte sich dies verhängnisvoll auswirken; denn wo nicht mehr nach der Wahrheit gefragt, sondern nur mehr die eigene Meinung geschickt vorgetragen

[5] Vgl. *F. Dirlmeier,* Aristoteles – Nikomachische Ethik (Berlin 1956) 266.
[6] *Aristoteles,* Nik. Ethik I, 1, ed. Bekker 1094a.
[7] *Aristoteles,* Nik. Ethik I, 13 ed. Bekker 1102a, Übers. *F. Dirlmeier;* a. a. O. 24.
[8] *Thomas von Aquin,* In Boeth. De Trin. q. 5 a. 3 ad 3: Artes liberales non sufficienter dividunt philosophiam theoricam.

und verteidigt wird, kann man nicht mehr von wissenschaftlichem Eros sprechen. Zudem liegt ein Abgleiten in eine gewisse Intoleranz in Form eines Dogmatismus äußerst nahe. Nicht umsonst hat sich dann im Mittelalter die Dialektik zur Philosophie entwickelt, während die Grammatik im weitesten Sinne auf die eigentliche Sprachlogik eingeschränkt und auf die Rhetorik allmählich ganz verzichtet wurde. Daß derartige Gegebenheiten bei Übernahme des antiken Bildungssystems von seiten der christlichen Philosophie auch für das christliche Gedankengut negative Auswirkungen mit sich bringen mußten, liegt nahe. – Darüber hätte man – wie gesagt – gern noch einiges gehört. Aber diese eigentlich dramatische Begebenheit der Geschichte – das Zusammenstoßen zweier grundverschiedener Weltanschauungen – kam sowohl in den Ausführungen wie auch in der Diskussion zu kurz, ja blieb z. T. ganz ausgespart. Mag sein, daß hierfür noch nicht genügend Voruntersuchungen geleistet sind. Doch dürfte diese Frage – jedenfalls für einen christlichen Philosophen und Theologen – mit zu den interessantesten und dringlichsten zählen; ihre Beantwortung müßte sehr vielschichtig ausfallen.

Aus der Zusammensetzung der europäischen Kongreßteilnehmer sollte man nicht vorschnell auf eine gewisse örtliche Schwerpunktverlagerung der Forschung der Mediävistik schließen; doch war die geringe Teilnehmerzahl aus Deutschland auffallend. Von den offiziell gemeldeten aktiven Kongreßteilnehmern kamen nur sieben aus der Bundesrepublik (Bewohnern Ostdeutschlands war die Ausreise verweigert worden), dagegen 28 aus Italien, 20 aus Frankreich, 12 aus Spanien und 9 aus Belgien.

Zu Beginn der Generalversammlung der Mitglieder der S.I.E.P.M. gedachte man der seit dem letzten Kongreß verstorbenen Mitglieder, unter ihnen des Vizepräsidenten Prof. *P. Wilpert* (Köln). Anschließend wurden *M. de Gandillac* (Paris) zum Präsidenten und die Professoren *W. Kluxen* (Bochum), *R. Klibansky* (Montréal) und *J. Legowicz* (Warschau) zu Vizepräsidenten gewählt, ebenso noch acht Beisitzer: *S. Gomez-Nogales* (Madrid), *H. Roos* (Kopenhagen), *F. van Steenberghen* (Löwen), *I. Madkour* (Kairo), *T. Gregory* (Rom), *S. Takada* (Kyoto/Japan), *P. O. Kristeller* (New York), *B. Lacroix* (Montréal). Der bisherige Präsident, *J. Carreras-Artau* (Barcelona), wurde einstimmig zum Ehrenpräsidenten ernannt. Das neugewählte Präsidium spiegelt durchaus den internationalen Charakter der Mitglieder der S.I.E.P.M. wider. Für den nächsten internationalen Kongreß wählte man das Jahr 1972; er soll in Spanien stattfinden. Ort und Thematik werden im einzelnen noch festgelegt.

Die zahlreichen abendlichen Empfänge, die die Kongreßleitung organisiert hatte, erwiesen sich in besonderer Weise als Stätten der Begegnung und des Gespräches, so der Empfang im Großen Saal des Gesellschaftszentrums (Social Center) der Universität Montréal; das Banquet, das die Stadt Montréal für alle Kongreßteilnehmer gestiftet hatte; der Empfang der McGill-Universität; der Empfang von seiten der Universität Montréal unter Leitung ihres Kanzlers, Sr. Eminenz Kardinal Léger, in der Bibliothek des Institut d'Études Médiévales und zum Abschluß der Tagung der Empfang von seiten der Abteilung für Philosophie und für Études Médiévales der Philosophischen Fakultät der Universität Montréal; schließlich für die deutschen Kongreßteilnehmer noch ein Empfang durch den deutschen Generalkonsul.

Als der neugewählte Präsident der S.I.E.P.M., *M. de Gandillac,* auf dem Schlußempfang im Namen aller Kongreßteilnehmer den Dank an die Stadt und alle, die sich um ein Gelingen dieser Tagung bemüht hatten, aussprach, wurde sein Wort von der „Brüderlichkeit" nicht als bloße Phrase, sondern als eine Wirklichkeit empfunden, die wohl alle Teilnehmer während dieser Tage der internationalen Begegnung erfahren durften. Vielleicht war dies sogar das wichtigste Ergebnis des gesamten Kongresses.

Studien zur Literargeschichte der Reformation

I. Die Adressaten der Briefe Georg Witzels

Von Johannes Beumer, S. J.

Die ungemein zahlreichen in der Reformationszeit entstandenen Schriften, seien sie nun für oder gegen die neue Bewegung gerichtet, sind zu einem großen Teil, namentlich auch durch die Arbeit der letzten Jahrzehnte, der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. Nicht so gut ist es um die umfassende Briefliteratur bestellt, die auf ihre Weise einen tieferen Einblick in die Gedankenwelt der konfessionellen Auseinandersetzung verschaffen kann. Obgleich derartigen Editionen bereits viel Kraft und Zeit gewidmet wurde[1], bleibt ohne Zweifel noch mancherlei zu tun übrig, soweit überhaupt das einschlägige Material zur Verfügung steht und nicht durch die Ungunst der Zeit verlorengegangen ist. Denn nur wenige der führenden Männer von damals haben ihre Briefe selbst gesammelt oder gar im Druck herausgegeben.

Einer ist jedenfalls *Georg Witzel* (1501–1573), der entschiedene Gegner Martin Luthers und rühmliche Vorkämpfer für die christliche Einheit. Im Jahre 1537 ließ er nämlich zu Leipzig vier Bücher seiner Briefe unter dem Titel erscheinen: „Epistolarum, quae inter aliquot centurias videbantur partim profuturae Theologicarum literarum studiosis, partim innocentis famam adversus Sycophantiam defensurae, Libri Quatuor, Georgi VVicelii, Lipsiae, Excudebat Nicolaus Vuolrab, An. M. D. XXXVII. Cum Gratia et Privilegio Maiestatis Reg." Und er selber sagt davon in dem „Catalogus oder erzelung der bücher und schrifften Georgii Wicelii": „Ein kleiner tomus meiner episteln in 4 bücher gesetzt, betreffen das mehrer teil theologische zancksachen diser schweren zeite. Zween grösser tomi anderer episteln, so die folgende iare gegeben, sind noch ungedruckt, wiewol drucks halben nicht geschrieben, wie auch die vorigen."[2]

Allerdings wird der praktische Wert dieser Sammlung nicht unerheblich dadurch gemindert, daß Witzel die Namen der Adressaten abkürzt und nur die Anfangsbuchstaben der Titel, Vornamen und Zunamen hinsetzt[3]. Damit sind freilich dem Leser von heute neue Rätsel aufgegeben. Indes hat vor allem *Gregor Richter* durch sein für die Witzel-Forschung geradezu bahnbrechendes Werk „Die Schriften Georg Witzels bibliographisch bearbeitet, nebst einigen bisher ungedruckten Reformationsgutachten und Briefen Witzels" schon viel zu deren endgültigen Lösung beigetragen[4]. Anderseits fanden noch nicht alle Wünsche ihre Erfüllung, und trotz der Anerkennung, die der sachkundigen und sorg-

[1] Siehe vor allem die Ausgabe der Erasmusbriefe: Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami (*P. S. Allen, H. M. Allen* und *H. W. Garrod* [Oxford 1906 bis 1947]; dazu Registerband [1958]). Außerdem: Briefmappe, Erstes Stück (*G. Buschbell* u. a.), Zweites Stück (*A. Bigelmaier* u. a.), Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 21–22, 40 (Münster 1912 u. 1922). [2] Cöln 1553.

[3] Er selbst schreibt in der Vorrede: „Quod supprimo, ad quos scripsi, nomina, nec id temere fit. Nolui degravare ullum hominem" (Briefausgabe A4a). Der Grund liegt letztlich in den schlechten Erfahrungen, die Witzel gemacht hat. Seinem Freunde Johannes Haner bereitete er selber große Ungelegenheiten durch die Veröffentlichung seines Briefes an ihn, und später wurde ein Schreiben von Johannes Cochläus, das für ihn persönlich bestimmt war, abgefangen und verbreitet.

[4] Fulda 1913. Erfreulicherweise gibt es neuerdings ein Reprint dieser selten gewordenen Arbeit: Niewkoop, B. de Graaf, 1963.

fältigen Arbeit Richters gebührt, bedeutet es doch offensichtlich einen schwerwiegenden Nachteil, nicht so sehr, daß einiges offengelassen oder als zweifelhaft angegeben erscheint, sondern eher deswegen, daß die Gründe für eine bestimmte Deutung, wenn überhaupt, nur äußerst knapp aufgezeigt werden. Außerdem ist mit der bloßen Nennung von Namen der Zweck eines solchen Verzeichnisses höchst unvollkommen erreicht, es müßte vielmehr obendrein vermerkt sein, welche Rolle die einzelnen Träger der verschiedenen Namen im Leben Witzels sowie in der Geschichte der Reformation und deren Bekämpfung gespielt haben. Gewiß gibt es darunter Persönlichkeiten, die in einer Weise bekannt sein dürften, daß sich jede weitere Angabe erübrigt (z. B. Dr. Friedrich Nausea, Dr. Johannes Cochläus, Erasmus von Rotterdam, Julius von Pflug, Johannes Faber); bei anderen wird das Verlangen nach einer genaueren Information nicht sonderlich stark sein, weil es sich nur um persönliche Freunde, Verwandte oder Landsleute Witzels handelt; es bleibt jedoch eine dritte Gruppe zu berücksichtigen, und zwar von solchen, die eine öffentliche Stellung innehatten und doch nicht alsbald und allgemein identifiziert werden können (z. B. Mag. Balthasar Fabricius, Dr. Crotus Rubeanus, Dr. Johannes Draconites, Dr. Hieronymus Schurf, Dr. Conrad Cling). Wenn in einem einzelnen Falle keine näheren Angaben über den Betreffenden möglich sind, sollte wenigstens dieser Umstand ausdrücklich angemerkt werden.

Die Liste Richters soll also hier noch einmal abgedruckt sein[5]. Zuerst erhalten ihre Angaben, so wie sie dastehen, einen Platz (durch Anführungszeichen hervorgehoben)[6], dann folgen, durch einen Gedankenstrich davon getrennt (und ohne Anführungszeichen), die von uns gemachten Zusätze, die in etwa die Ergebnisse Richters bestätigen, ergänzen oder auch berichtigen können.

„Erstes Buch (Niemeck 1529–1531). Nr. 1. (B): J. P. (in Eisenach oder Umgebung?)". – Die Aussagen des Briefes sind zu unbestimmt, als daß die Heimat des Adressaten mit Sicherheit auszumachen wäre. Dieser selber muß wohl in dem Freundeskreis des Dr. Draconites gesucht werden, da er sich auf ihn beruft.

„2. (B2): G. R. = Georg Ruppel, Pfarrer in Vaccha". – An einer anderen Stelle (187) teilt Richter mit, daß Brower in seinen Antiquitates Fuldenses eine Briefsammlung Witzels vor sich hat, die auch ein Schreiben an „Georg. Rupel episc. (!) Vachens." enthält. Das ist durchaus richtig (Fuldensium Antiquitatum Libri IIII. Auctore R. P. Christophoro Brovvero S. J. [Antwerpiae 1612] 339–340). Aber der von Brower angeführte Brief Witzels an Rupel ist nicht identisch mit dem, den jener in seine Kollektion aufnahm, und es läßt sich deshalb lediglich vermuten, daß unter der Chiffre G. R. der evangelische Pfarrer von Vaccha, der Nachfolger Witzels, gemeint sein soll. Der Inhalt des Briefes gibt allein zu erkennen, daß Witzel früher mit dem Adressaten freundschaftlich verkehrt hat und jetzt von ihm getrennt ist. Über Rupel (oder Ruppel) scheint nichts weiter bekannt zu sein.

„3. (B2) und 4. (B3): B. F. = Balthasar Fabricius Phaccus (gebürtig aus Vacha), Prof. in Wittenberg". – Hier verdient Richter kaum Zustimmung. Denn der von Witzel so oft mit Briefen bedachte Fabricius ist immer ein Magister Fabricius (M. B. F.), während die Überschrift jetzt nur B. F. lautet. Zudem weist der Inhalt des Schreibens weniger auf einen Gelehrten hin.

„5. (B4): J. W. (?)". „6. (C): J. T. (?)". „7. (D4): Via salutis ad G. T. (?) (Gedicht)". „8. (E): Apologeticon ad M. B. F. [Balth. Fabricium] adversus criminatores (24. Febr. 1530)". – Die zuletzt genannte polemische Schrift ist

[5] A. a. O. 185–186.

[6] Die von Richter in Klammern gesetzten Buchstaben und Zahlen deuten (nicht ganz exakt) die Foliierung der Briefausgabe an. Bei den von uns gemachten Zusätzen sind die Angaben genauer: Buchstaben und Zahlen wie bei Witzel, anschließend a oder b, je nachdem Vorder- oder Rückseite gemeint ist.

wirklich an M. Balthasar Fabricius gerichtet. Einige Angaben über ihn bei Karl Schottenloher, Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung I (Leipzig 1933), 241 (nr. 5966).

„9. (F): Apologeticum, quo suspicionem artophagiae olim purgavi: ad J. L. (Johannes Landau?) (1531)". – Das Fragezeichen ist von Richter nicht ohne Notwendigkeit hinzugefügt; obschon nämlich sonst in den Briefen Witzels die Chiffre J. L. dessen Vetter Johannes Landau angibt, so dürfte das hier kaum der Fall sein, weil es sich um die Widmung einer wissenschaftlichen Arbeit handelt.

„10. (G2): Apologeticum ad I. S. D. [Iohannem Saxoniae ducem = Kurfürst Johann d. Best. 1525–32] in Saxonia scriptum a. 1531". – Die Deutung mag richtig sein, aber außer der ungezwungenen Auflösung der Buchstaben und dem Hinweis auf das Land der Abfassung lassen sich keine Gründe, weder äußerer noch innerer Art, dafür beibringen. Übrigens hängt nicht allzuviel davon ab, da das Schriftstück (ähnlich wie das in Nr. 9) keinen persönlichen Brief darstellt.

„11. (L2): A. C. (?)". „12. (L3) und 13. (L4): M. P. Q. (?) (am Rhein); dabei: Epicedion in fatum Henrici Hessi". – Zweierlei verrät etwas von der Person des Adressaten: Einmal wohnt er am Rhein (ad vos Rhenanos), und dann ist er ein Kenner und Liebhaber von klassischen Büchern, deren Übersendung er vermittelt. Wäre es deshalb nicht möglich, an den Kölner Verleger Peter Quentel zu denken? Witzel hat in seinem Verlag mehrere Bücher erscheinen lassen, so z. B.: „Der gros Catechismus Georgij Wicelij new zugericht und abermal durch auß gebessert. Mit Röm. Key. May. Gnade unnd Freyheit. In kosten und verlag des Ersamen unnd Achtbarn herrn Peter Quentels Buchtrucker unnd Bürger zu Cölln. Truckts Frantz Behem zu Sanct Victor bey Meyntz. Anno M. D. XLV". Der Buchstabe Q ist ja auch recht selten als Anfang eines Familiennamens. Eine einzige Schwierigkeit besteht gegen diese Annahme, daß nämlich der Adressat als M. eingeführt wird, was kaum etwas anderes als den akademischen Grad des Magisters, den wir aber sonst bei Peter Quentel nicht antreffen, bezeichnen kann. Oder sollte diese Abkürzung hier nur den Meistertitel zum Ausdruck bringen?

„14. (M2): M. B. F. (Balth. Fabricius)". – Siehe oben zu Nr. 8.

„Zweites Buch (Oktober 1531 bis Juli 1533, meist aus Vacha. Nr. 15. (M3): M. B. F. (Balth. Fabricius)".

„16. (N3): B. R. = Balthasar Raid, Pfarrer in Hersfeld". – Im Verlauf des Briefes lautet die Anrede wiederholt „Raidi", und ebenso erscheint der Wohnort des Empfängers, Hersfeld. Näheres über den (protestantischen) Pfarrer Raid (oder: Raida) bringt der 55. Brief Witzels (Ii1a). Raid hat gegen Witzel eine polemische Schrift verfaßt: „Wider das Läster- und Lügenbüchlin Georg Witzels Antwort" (1533), zu der Luther selbst die Vorrede schrieb (siehe Luthers Werke, Weimarer Ausgabe XXXVIII, 81–85)[7].

„17. (P): M. L. = Leistrolus". – Hier ist wohl Richter ein kleines Versehen unterlaufen; denn Witzel spricht zwar gegen Anfang des Briefes den Empfänger mit „Leistriole" an, aber bald danach heißt es: „Leistri" (P3a), und dieser Name, Leistrius oder Leisterus, taucht auch in einem weiteren Brief Witzels auf (an Balthasar Raid, Z4ab), so daß Leistriolus sicher eine Diminutivform darstellt. Jedoch reichen alle Angaben nicht aus, um die Persönlichkeit einwandfrei zu identifizieren.

„18. (P3): H. K. (?)". – Der Adressat ist einer von den vielen alten Freunden Witzels, irgendwo in Thüringen oder Hessen.

„19. (Q3): D. C. R. = Crotus Rubeanus". – Witzel hat seinem Buche „Pro

[7] Die Schrift Witzels, die hier angegriffen ist, trägt den Titel: Pro Defensione bonorum Operum adversus novos Evangelistas, Auctore Agricola Phago (Lipsiae 1532).

defensione bonorum operum adversus novos Evangelistas" eine Widmung vorausgeschickt: „Eximio viro doctori Croto Rubeano theologo domino et amico suo"; der Inhalt eines späteren Briefes (R1b) erklärt die Widmung und auch das gewählte Pseudonym (Agricola Phagus = Georg aus Vacha oder Buchonien). Auch sonst kommt Witzel in seinen Werken und Briefen auf ihn zu sprechen, z. B. in der „Expostulatio de gravissima iniuria hostis Jonae" (Briefausgabe c2b). Eingehende Nachrichten über Crotus Rubeanus, der ein ähnliches Schicksal wie Witzel hatte, siehe bei I. Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfang des Lutherischen Bekenntnisses I (Arnheim ²1853) 144–148.

„20. (R2): I. L. = Johann Landau (Apotheker, vgl. oben S. 88)". – An der genannten Stelle bemerkt Richter, daß Witzel seine Schrift „Epitome Romanorum Pontificum" (Coloniae 1549) dem Vetter mütterlicherseits gewidmet hat: „Integerrimo viro Ioanni Landavo Myropolae, Fratueli suo." Landau war in Eisleben beheimatet, führte aber seine Apotheke zu Halle (Brief Witzels an I. P. [nr. 1] B1b).

„22. (S2): D. I. D. = Johannes Draconites". – Der Name erscheint im Kontext. Witzel erhofft von diesem seinem Freunde Unterstützung der katholischen Sache, worin er jedoch später schwer enttäuscht wurde. Die Einzelheiten über Leben und Wirken des Draconites siehe nach den Angaben bei Schottenloher I, 159 (nr. 3878–3886). „23. (S3): M. B. F. (Balth. Fabricius)".

„24. (S3): D. H. S. = Hieronymus Schurf (Rechtsgelehrter)". – Vorname und Beruf des Angeredeten sind klar gegeben: „Hieronyme iurisperitorum decus", ebenso die Beziehungen zu der Erfurter Universität. Über Hieronymus Schurf (oder: Schurff) siehe Schottenloher II, 247 (nr. 19485–19488).

„25. (S4): D. C. R. (Crot. Rub.)". „26. (T): D. G. P. = Georg Brück (Pontanus)". – Die Formen der Anrede im Brief passen alle auf Gregor (!) Brück (latinisiert: Pontanus), den Kanzler des sächsischen Kurfürsten: „Pontane illustrissime", „Excellentiam tuam", „Eximium Saxoniae tuae ornamentum". Vgl. dazu: D. Albrecht, Lexikon für Theologie und Kirche II (Freiburg ²1958) 712.

„27. (T2): A. H. (?)". „28. (T3): I. F. (‚Francus')". – Einige Distichen an einen unbekannten Francus, einen Landsmann Witzels.

„29. (T3): M. B. F. (Balth. Fabr.)". „30. (T4): D. C. R. (Crot. Rub.)". „31. (V): H. C. (?)". „32. (V2): I. L. (Joh. Landau)". „33. (V3): D. C. R. (Crot. Rub.)". „34. (V4) und 35. (X): I. W. = Johann Witzel Junior (Vacha)". – Gemeint ist der Neffe Witzels, der Sohn seines älteren Bruders Johannes, der dem Onkel später als Schreibgehilfe diente (Richter S. IX, 120 u. 174).

„36. (X3): D. F. N. = Friedrich Nausea". – Anrede: „Frideriche".

„37. (X4): L. T. = Lorenz Truchsess von Pommersfelden". – In Wirklichkeit lautet die Überschrift genauer: Dñ. L. T., was allein schon auf einen Adligen hinweist, und am Schluß sagt Witzel: „Cupio Do. T. (= Dominationem Tuam) valere in Christo". Ein D. Laurentius Truchses erscheint auch in anderen Briefen Witzels (Z2b, Kk2a). Die Auflösung der Chiffre durch Richter ist also begründet. Einzelangaben über Lorenz Truchsess bei. J. B. Kissling, Lorenz Truchsess von Pommersfelden (1473–1543), Domdechant von Mainz, Ein Zeit- und Lebensbild aus der Frühzeit der Kirchenspaltung (Mainz 1906).

„38. (Y): D. C. C. = Conrad Cling, Franziskaner und Domprediger zu Erfurt; M. C. E. = Conrad Eutychus aus Vacha; M. H. V. = Henricus Urbanus (Georgenthal bei Gotha)". – Die drei Genannten gehören zu dem Kreis der Freunde, die Witzel zu Erfurt gewonnen hatte. Der erste (richtiger: Konrad Klinge) wird auch sonst häufig von ihm erwähnt; so trägt das Exemplar von Witzels „Homiliae duae de Ecclesiae Mysteriis" (Leipzig 1538) in der Fuldaer Landesbibliothek die eigenhändige Widmung des Verfassers: „D. Conrado Clingo Ecclesiastae d." (Richter 45). Klinges Wirksamkeit in Erfurt ist ausführlich von H. Bücker dargestellt (Der Erfurter Domprediger Dr. Konrad Klinge und seine Stellung

zur Reformation, in: FranzStudn 10 [1923] 177–198; Dr. Konrad Klinge, der Führer der Erfurter Katholiken zur Zeit der Glaubensspaltung, ebd. 17 [1930] 273–297). Von Conrad Eutychus ist weniger überliefert; Witzel läßt ihm einmal durch Klinge einen Gruß ausrichten: „Salutabis et M. Conradum Eutychum, conterraneum meum" (p4b). In demselben Brief steht zu lesen: „Saluta quoque Magistrum Urbanum e valle Georgiana amicum candidiss." (p4b), er war Zisterzienser, wie G. Bauch berichtet (Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus (Breslau 1904) 136 f.).

„39. (Y2): D. C. R. (Crot. Rub.)". „40. (Y2): D. I. C. = Johannes Cochläus". – Etwaige Bedenken wegen der Bestimmung des Adressaten werden durch die späteren Briefe an D. I. C. behoben.

„41. (Y3): L. I. K. (?)". „42. (Y4): M. B. F. (Balth. Fabr.)". „43. (Z): D. I. D. (Joh. Draconites)". „44. (Z2): M. H. S. (Hier. Schurf)". – Diese Deutung der Kopfbuchstaben läßt sich wohl nicht aufrechthalten. Der Brief ist nämlich an einen Magister gerichtet, der von dem Adressaten des 24. Briefes, dem Dr. Schurff, verschieden sein muß. Zudem gibt das neue Schreiben eine gewisse Vertraulichkeit zu erkennen („Vir iucundissime . . . me amare, quod facis, perge"), die gegenüber dem bekannten Rechtsgelehrten kaum angebracht wäre. Die Frage nach der Person des Adressaten muß also vorläufig offenbleiben.

„45. (Z2): D. F. N. (Friedr. Nausea)". – Es geht um die Drucklegung eines Buches Witzels, zu dem Nausea die Vorrede schreiben soll. Tatsächlich beginnt eine Schrift Witzels „Georgii Wicelii Theologi Divorum es veteri Testamento ὑποθείγματα i. Exempla, ordine, elegantia et utilitate praestantia" (Coloniae 1535) mit einem solchen Vorwort: „D. Marquardo a Stein, insignium Metropolitanae Moguntinensis, Bambergensis et Augustensis Ecclesiarum Praeposito . . . Friderico Nausea salutem". Übrigens wird Nausea in dem Briefe ausdrücklich genannt (Z3a).

„46. (Z3): B. R. (Balthasar Raid)". – Wiederholt begegnet die Anrede „Raidi".

„47. (Cc3): R. A. I, C. H. = Reverendissimo Abbati Iohanni Comiti de Henneberg (Fürstabt von Fulda)". – Gegen diese Auflösung bestehen keine Bedenken. Am Schluß des Briefes verspricht Witzel, ein Buch über den orthodoxen Glauben zu senden, was sich wahrscheinlich auf die „Conciones Triginta Orthodoxae, Ecclesiastis christiane evangelizantibus non adeo futurae inutiles" (1536) bezieht; denn darin befindet sich die Widmung: „D. Ioanni comiti ab Henneberg et antistiti Fuldensi, Domino principique suo benignissimo".

„48. (Ee) und 49. (Ee4): D. E. R. = Erasmo Roterodamo". – Auf den ersten Brief kommt Witzel später noch einmal zurück: „Scripsi Erasmo, pure Theologorum principi, in idem argumentum e nundinis Francofordiensibus" (Hh2b). Außerdem hat Allen die beiden Briefe in der Sammlung der Erasmusbriefe herausgegeben[8].

„50. (Ff): I. L. (Johann Landau)". „51. (Ff4): D. C. R. (Crotus Rub.)". „52. (Gg): M. B. F. (Balth. Fabr.)". – Die Anrede zu Anfang lautet: „Fabriti".

„53. (Gg4): W. L. = Werner Landau (Erfurt)". – In dem Schreiben selber sind keine Anhaltspunkte enthalten, weder für die Person des Adressaten noch für den Bestimmungsort.

[8] Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami X (Oxford 1941) nr. 2715 und 2786. Hier sind die Originalbriefe abgedruckt. Ein Unterschied ist kaum zu beobachten; nur heißt es zusätzlich am Schluß des zweiten Originalbriefes: „Litteris prioribus non respondisti, quod quidem ego viderim. Utinam saltem iis responderes, Fuldam missis litteris tuis. Iterum Vale". Und bei beiden wird die Adresse angegeben: „Viro incomparabili D. Erasmo Roterodamo, praeceptori ac domino suo semper honorando atque amando. Apud Friburgum Brisgoviae"; „Viro maximo d. Erasmo Roterodamo, Reipubl. Christianae unico praesidio, domino et praeceptori suo colendiss. Friburgi Brisgoviae".

„54. (Hh): C. S. (?)". – Sicher ein alter Freund Witzels, früher in Hersfeld.

„55. (Hh3): M. I. F. = Johann Femel". – Aus dem Briefe ergibt sich nur, daß der Adressat in Hersfeld weilt. Möglicherweise war Richter ein M. Femel in Hersfeld bekannt, aber die Beziehung zu dem vorliegenden Schreiben müßte erst bewiesen werden.

„56. (Ii): W. L. (Werner Landau)". – Den Vornamen bringt der Anfang des Briefes.

„57. (Ii): D. F. N. (Friedr. Nausea)". „58. (Ii2): I. S. (Johannes Severianus?) in Erfurt". – Einen M. Johannes Severianus in Erfurt läßt Witzel in einem späteren Brief durch K. Klinge grüßen: „Praeter hos saluta M. Ioannem Severianum, quem ante quatuor annos in aede Mariana declamantem audivi, atque hominis piam sententiam apud familiares probavi. Nunc ipso quoque amico auctus sum" (p4b). Richter setzt ihn mit dem Adressaten des vorliegenden Briefes ineins, fügt aber ein Fragezeichen hinzu, und das nicht ohne Grund, weil ja auch der Titel „Magister" vermißt wird.

„59. (Ii3): W. L. (Werner Landau)". – Der Ausdruck „Ephordia nostra" und die aufgetragenen Grüße weisen auf Erfurt als Wohnort des Briefempfängers hin.

„60. (Ii3): D. C. C. (Conr. Cling)". – Am Schluß heißt es: „Saluta M. Urbanum, Felicem, primarium scribam, et L. Cunonem".

„61. (Ii4): D. F. N. (Friedr. Nausea). – Eindeutige Bezeichnung: „Mi Frideriche", „O mihi chare iucundeque Nausea".

„62. (Kk2): M. A. F. = Mag. Adam Krafft (aus Fulda)". – Der Briefwechsel Witzels mit dem „Adam Fuldensis praeco" wird durch Brower (a. a. O. 339) bezeugt. Gegen seine Identität mit dem Empfänger des Briefes ist nichts einzuwenden (Anrede: „Adame"). Der Magister Adam hatte den Beinamen „Fuldensis", weil er in Fulda geboren war und dort auch seine erste Tätigkeit als lutherischer Prediger entfaltete; siehe: H. Steitz, Religion in Geschichte und Gegenwart IV (Tübingen ^{3}1960) 29.

„63. (Kk3) und 64. (Kk4): D. F. N. (Friedr. Nausea)". – Gegen Schluß des zweiten Briefes (Ll2a) die Anrede: „Optime Nausea".

„65. (Ll2): D. I. D. (Joh. Draconites)". – Der Empfänger wird mit „Draco" angesprochen.

„66. (Ll4): W. L. (Werner Landau)". – Im Inhalt keine Anzeichen, die auf die Person des Empfängers schließen lassen.

„67. (Mm3): I. L. (Joh. Landau)". – Die Mahnung „Evolve te e Lutherismo" erscheint weniger angebracht, wenn der Vetter Witzels, an dessen Rechtgläubigkeit sonst kein Zweifel besteht, der Adressat sein soll.

„Drittes Buch (Oktober 1533 bis August 1534; sämtlich aus Eisleben). Nr. 68. (Mm4): D. F. N. (Friedr. Nausea)". – Anrede: „Suaviss. Nausea".

„69. (Nn): W. L. (Werner Landau)". – Witzel schickt dem Adressaten seinen Neffen Johannes zu: „Mitto tibi nepotem meum, seu alterum potius germanum Ioannem". Sonst keine Hinweise auf verwandtschaftliche Beziehungen.

„70. (Nn2): D. C. R. (Crotus Rub.)". „71. (Nn2): D. P. N. (?) (Philipp als Vorname ergibt sich aus dem Kontext)". „72. (Nn3): D. I. C. (Joh. Cochläus)". „73. (Nn4): D. C. R. (Crotus Rub.)". „74. (Nn4): R. E. I. F. D. D. (Johann Faber, Bischof von Wien)". „75. (Oo): M. I. E. = Joh. Silv. Egranus". – Gegen Schluß erscheint die Anrede: „Aegrane". Einzelheiten über diesen Humanisten (Johannes Sylvius oder Wildenauer, genannt Egranus oder Aegranus) bei Döllinger, a. a. O. 135–144.

„76. (Oo3): T. a B. = Theobald von Baumbach (vgl. oben S. 11 u. 27)". – An den zitierten Stellen weist Richter Schriften Witzels auf, in denen als Teilstücke „Positiones de concilio Theobaldo a Baumbach exhibitae" erscheinen. Das begründet hinreichend die Identität mit dem Adressaten des Briefes.

„77. (Oo3): M. H. V. = Henricus Urbanus". – Dr. Cling, M. Eutychus und der Schreiber Guilhelmus werden erwähnt. Das läßt auf den Erfurter Freundeskreis schließen. Siehe die Anmerkung zu Brief 38.

„78. (Oo4): D. C. R. (Crotus Rub.)". „79. (Oo4): S. Q. (?)". – Die Anrede „Stephane" bietet keine Handhabe für die Auflösung.

„80. (Pp): M. I. H. = Joh. Haner". – Der Inhalt des vorliegenden Briefes gibt kaum einen Hinweis auf die Person des Adressaten, erst die späteren Schreiben verschaffen Gewißheit. Über Haner, den Schicksalsgenossen Witzels, vgl. Döllinger, a. a. O. 129–134.

„81. (Pp2): D. I. C. (Joh. Cochläus)". – Zu Anfang stehen einige Sätze, die sich wohl auf M. Johannes Haner beziehen: „Eadem dilectione portat onus meum N. vir tanto Lutheranis invisior, quo est doctior. Nuper questus is est, se valde premi in sua patria, eo quod castra Catilinae Germani reliquerit, et una misit in se aeditum libellum...".

„82. (Pp3): M. B. F. (Balth. Fabricius)". „83. (Pp4): R. E. A. E. M. (Erzbischof Albrecht von Mainz?)". – Die Anrede lautet: „Reverendiss. in Christo Pater", „T. C." (= Tua Celsitudo). Außer den Anfangsbuchstaben (Reverendissimo Episcopo Alberto Electori Moguntino) deutet kaum etwas darauf hin, daß gerade der Mainzer Kurfürst Albrecht von Brandenburg gemeint ist. Mit diesem stand jedenfalls Witzel in Verbindung; ihm widmete er 1533 seine „Adhortatiuncula, ut vocetur Concilium, ad Archiepiscopum Moguntinensem" und 1541 sein „Hagiologium" mit einer eigenen „Epistola nuncupatoria" (Richter 56). Zweifel könnte nur die Tatsache hervorrufen, daß die Überschrift nicht ganz den Titeln des Mainzer Oberhirten entspricht; aber Witzel schreibt auch sonst von ihm einfach als dem „Episcopus Moguntinus" (z. B. Brief Hh2 und bei Richter 176).

„Viertes Buch (Aug. 1534 bis Sept. 1536; fast sämtlich aus Eisleben). Nr. 84 (Qq2): M. B. R. = Beatus Rhenanus". – Der Vorname wird ausdrücklich gegen Schluß des Briefes genannt. Daß indes B. Rhenanus gemeint ist, ergibt sich aus der Aufzählung der Vätereditionen (Eusebius, Tertullian), die Rhenanus zu verdanken sind. Sicher hat überhaupt ein Briefwechsel zwischen ihm und Witzel stattgefunden (Richter 189). Und Witzel schätzt den Rhenanus, wie er in einem Brief an M. P. Q. (Peter Quentel?) erklärt: „Rhenano nescio quid maximum et immensum debemus, uptote recusori elimatorique veterum Authorum" (M2a). Über die Tätigkeit des Rhenanus siehe: *P. Polman,* L'Elément Historique dans la Controverse religieuse du XVIe siècle (Gembloux 1932) 398 ff.; *H. K. Oelrich,* Lexikon für Theologie und Kirche VIII (Freiburg ²1963) 1275 f.

„85. (Qq3): I. P. E. = Julius Pflug episcopus". – Weil Julius von Pflug erst 1541 Bischof (von Naumburg) wurde, muß die Auflösung lauten: Julio Pflugio Ecclesiastae. Der Briefwechsel Pflugs und Witzels ist herausgegeben (Richter, a. a. O. 188 f.), jedoch das angeführte Schreiben findet sich nicht darunter. Aber ein Zweifel an der Richtigkeit der Angabe ist unberechtigt; denn Witzel schreibt in einem späteren Brief (p4a): „Aiunt Mantuae fore Concilium... Vellem, te legere quae super his rebus ad me scripserunt Ioannes Faber...Fridericus Nausea, et Julius Pflug".

„86. (Qq3): D. I. C. (Joh. Cochläus)". „87. (Qq4): P. I. H. = Pater Jodocus Hesses (Karthäuser)". – Die Anrede besagt: „Reverende pater". Witzel lehnt eine Einladung nach Würzburg ab, und darüber heißt es in einem späteren Briefe: „Episcopus Vvurceburgensis me nuper ascire ad se tentavit per Iodocum Hessum Carthus." (Rr2a). Von Jodocus Hessus ist nicht allzuviel bekannt geworden; *Chr. G. Jöcher* bringt nur folgende Notiz: „Hess, oder Hesse, (Jodocus), ein Carthäuser... wurde 1531 in das Carthäuser-Kloster nach Erfurt geschickt... Er starb 1539, und schrieb orationes sacras LX et poematicon de ordinis carthusiani

origene, welches 1539 gedruckt wurde" (Allgemeines Gelehrten-Lexikon II [Leipzig 1750] 1570 f.).

„88. (Rr): M. I. E. (Joh. Egranus)". – Die Identität des Adressaten mit dem des 75. Briefes läßt sich nicht streng beweisen.

„89. (Rr): M. I. H. (Joh. Haner)". – Auch hier muß die Frage nach der Bestimmung des Briefes wohl noch offenbleiben.

„90. (Rr3): D. C. R. (Crotus Rub.)". – Witzel fordert dieses Mal seinen Freund zur schriftstellerischen Tätigkeit auf und bemerkt: „Extimulet te Ioannes Hanerus et Aegranus quod par pulcherrimum in arenam hanc feliciter descendit"; das könnte als ein Anzeichen für die Adressaten der beiden vorausgehenden Briefe gewertet werden.

„91. (Ss): I. P. E. (Jul. Pflug)". – Die drei folgenden Stücke (92, 93, 94) sind polemische Schriften, denen keine persönliche Widmung beigefügt ist. „Nr. 95. (d4): M. I. H. (Joh. Haner)". – Hier gibt die Anrede im Text „Hanere" eindeutig den Adressaten an. Gegen Schluß heißt es: „Saluta in dño Christophorum Fuerer et Albertum Ledser amicos" (fla).

„96. (f): P. I. H. (Jod. Hessus)". „97. (f2): I. W. (Johann Witzel)". – Der Vorname erscheint zu Beginn des Briefes, ebenso, in den beigefügten Distichen, die Verwandtschaftsbezeichnung „Nepos" (f4b).

„98. (g): B. W. = Bernard Walther (?)". – Der Anfang des Briefes bringt die Anrede „Chariss. Bernarde". Vielleicht ist der Adressat identisch mit dem, der von Witzel die Widmung seiner „Oratio in laudem Hebraicae linguae, Praeterea Leges scholae puerilis" (1534) erhält: „Adolescenti generosae indolis Bernardo Gualthero Lipsiensi" (datiert: „Eislebii 20. Martii, anno 1534").

„99. (g): D. C. C. (Conrad Cling)". „100. (g2): D. C. R. (Crotus Rub.)". „101. (g2): D. I. C. (Joh. Cochläus)". – Die Anspielungen auf den abgefangenen Brief machen es klar, daß es sich wirklich um Cochläus handelt. Vgl. dazu die Schrift Witzels „Contra fures alienae epistolae" (Briefausgabe Ss3a–ara). Freilich ist der Rückschluß auf die früheren, ebenfalls mit D. I. C. überschriebenen Briefe nicht gerade zwingend.

„102. (g3): M. I. H. (Joh. Haner)". – Die hier erwähnte Verfolgung des Adressaten durch die Lutheraner deutet auf Haner hin; vgl. auch die Worte Witzels im vorhergehenden Brief: „Io. Haneri exilium ob Evangelium veteris ecclesiae susceptum" (g3a).

„103. (g4): I. H. (?)". – „104. (h): D. I. C. (Joh. Cochläus)". – Ein Anzeichen für die Identität des Empfängers mit dem bekannten Frankfurter Theologen liegt darin, daß Witzel schreibt: „Libentissime meminero sororii tui Lipsiaci bibliopolae" (h4b); denn Nikolaus Wolrab, der Leipziger Buchdrucker und Verleger hat eine Nichte des Cochläus geheiratet (Richter, a. a. O. 171, Anm. 1).

„105. (h4): P. I. H. (Jod. Hessus)". – Dieses Mal erscheint der Name Hessus ausdrücklich im Kontext.

„106. (i): R. E. S. L. D. D. (? Bischof)". – Die Auflösung der Chiffre dürfte nicht schwerfallen: Reverendissimo Episcopo Sigismundo (von) Lindenau Domino Dignissimo. Das ist der Name des (vorletzten) Bischofs von Merseburg (1535–1544; siehe: C. Eubel, Hierarchia Catholica Medii Aevi III [Münster 1910] 259). Der neue Bischof hat Witzel zu einem „Colloquium" eingeladen, wie es bei den schwierigen Konfessionsverhältnissen der Diözese notwendig war, aber dieser lehnt ab. Mit dem „Episcopus Mersburgensis" war er vorher freundschaftlich verbunden, jedoch bezog sich das kaum auf Bischof Sigismund (h4a).

„107. (i3): D. C. S. (?)". – Nur als bloße Vermutung sei ausgesprochen, daß vielleicht der Nürnberger Rechtsgelehrte Christoph Scheurl der Adressat sein könnte. Ein Brief von diesem an Witzel (vom 1. Januar 1537) ist abgedruckt in: „Christoph Scheurls Briefbuch, hrsg. von *F. v. Soden* und *J. K. F. Knaake*, II

[Potsdam 1872] 179 ff.". Der vorliegende Brief ist seinem ganzen Inhalt nach der Anfang einer Korrespondenz (datiert: Eisleben, 17. Januar 1536).

„108. (i4): M. I. H. (Joh. Haner)". – Der Adressat befindet sich nunmehr in Bamberg.

„109. (k3): D. F. N. (Friedr. Nausea)". – Die Anrede lautet mehrmals „Friderice". Übrigens ist dieser (ebenso wie die in Nr. 45, 57 und 61 angeführten) auch in einer alten Sammlung enthalten, und zwar mit Angabe ihrer Herkunft: Epistolarum Miscellanearum ad Fridericum Nauseam...Libri X, Basileae 1550 (112, 117, 119 und 165; Richter 187).

„110 (k4): D. H. C. E. (?)". – Einige Anhaltspunkte für die Identifizierung sind vorhanden: Der Adressat führt den Doktortitel (D.) und hat zugleich eine kirchliche Würde inne (E. = Ecclesiastae); Witzel nennt ihn „vir fortiss. et idem doctiss.", der durch seine „Lucubrationes" Bewunderung verdiene; er habe ihn noch nicht persönlich kennengelernt, aber er könne das höchste Lob beanspruchen, weil er sich von den „sectae" und den „schismata Germaniae" fernhalte und zugleich den „Sophistae" (das sind in der Sprache Witzels und der Humanisten die scholastischen Theologen) widerstehe. Alles das würde gut zu dem in Paris tätigen Humanisten Clichtovaeus (Dr. theol. und Domherr von Chartres) passen. Nur eine große Schwierigkeit: Sein Vorname ist Jodocus (Josse), der sich nicht mit H. abkürzen läßt. Dürfte man ein Versehen oder Verschreiben bei Witzel annehmen oder auch eine Verwechslung mit dem sonst wenig bekannten Neffen des J. Clichtovaeus, einem Hieronymus Clichtovaeus?[9]

„111. (l): I. P. E. (Julius Pflug)". – Einmal erscheint die Anrede „Juli", außerdem wird ein Ort „Citium" erwähnt, und Pflug war Propst von Zeitz.

„112. (L2): M. B. F. (Balth. Fabricius)". „113. (l4): R. A. I. a. H. D. D. (Joh. v. Henneberg, Abt zu Fulda)". – Witzel übersendet dem Abt sein „Homiliaticum opusculum" (s. zu Nr. 47).

„114. (l4): A. C. (?)". „115. (o3): D. C. C. (Conr. Cling)". – In diesem Brief werden viele Freunde aus dem Erfurter Kreis genannt: Iodocus Hessus, Carthusianus, M. Urbanus, M. Ioannes Severianus, M. Conradus Eutychus, L. Hoxer und (ohne Namen) der Erste Stadtschreiber.

„116. (p4): M. I. H. B. = Johanni Hasenbergio Bohemo (vgl. S. 83)". – An der zitierten Stelle erinnert Richter an die „Epistola nuncupatoria", die Witzel seinem Buch „Laus Mariae Deiparae Virginis" (Moguntiae 1546) vorausgeschickt hat: „Clarissimo viro M. Joanni Hasenbergio Bohemo, sereniss. Regum iam Bruxellae praeceptori et praeposito Lithomericensi, domino ac patrono amicoque summo s. p.". Übrigens erscheint auch die Anrede „Mi Hasenberge" im Zusammenhang des Briefes (q3b).

„117. (q3): M. I. H. (Joh. Haner)". – Der Text Witzels hat in der Überschrift noch ein zusätzliches N., das einen weiteren Hinweis auf den Adressaten bedeutet, weil Haner aus Nürnberg stammte und dort auch seine erste Wirksamkeit entfaltete.

„118. (r4): R. I. F. E. V. (Joh. Faber, Bischof von Wien)".

---

[9] Trotz eifrigsten Suchens fand ich nur folgende kurze Notizen: „Huius [Jodoci] nepos fuit Hieronymus Clichtovaeus, in academia parisiensi theologus non incelebris, cuius pro gradu doctorali respondentis prop. 4 de venditione beneficiorum, pensionum et bursarum facultas theologica censuravit 5. Dec. 1521...Obiit pastor ac major custos ecclesiae d. Donatiani Brugis 8. Nov. 1555" (*H. Hurter,* Nomenclator Literarius II [Oeniponte 1906] 1444, Anm. 1); „Clichtoväus (Hieronymus), ein Brudersohn Jodoci im Jöcher, lebte in der ersten Hälfte des 16. Jh. und gab heraus: Sulpitii Severi de vita S. Martini libri II. Odonis Cluniac. de S. Martino. Gregorii Turon. opuscula Paris 1511" (*J. Ch. Adelung,* Fortsetzung und Ergänzung von Chr. G. Jöchers allgemeinem Gelehrten-Lexicon

Das nächste Ziel der vorliegenden Untersuchung ist jetzt erreicht: Die abgekürzten Anschriftsnamen der Briefe Witzels sind (bis auf wenige Ausnahmen[10]) ermittelt, wobei die von Richter aufgestellte Liste in einigen Punkten ergänzt oder berichtigt werden konnte. Es wird nun nicht ohne Reiz sein, die Adressaten nach ihren persönlichen Qualitäten in einem größeren Überblick hervorzuheben und einzuordnen. Witzel hat während der wenigen Jahre 1529–1536 an die verschiedensten Personen geschrieben, einmal an seine Verwandten, Landsleute und Freunde, dann aber auch an solche, die im öffentlichen Leben standen, Bischöfe und andere Würdenträger, Theologen und Schulmänner. Bevorzugt sind offensichtlich die Humanisten, und einen eigenen Platz nehmen die ein, welche ein ähnliches Schicksal wie er selbst zu tragen hatten, Johannes Haner und Crotus Rubeanus. Besonders eng ist er mit Friedrich Nausea, dem späteren Bischof von Wien, und mit Johannes Cochläus verbunden, wozu noch Johannes Draconites kommt, der indes seinen Hoffnungen nicht entsprechen sollte. Die in Erfurt gewonnenen Freunde erhalten regelmäßig seine Briefe, so vor allem der Franziskaner Konrad Kling und der Kartäuser Jodokus Heß. Wenn Witzel sich an Anhänger Luthers wendet, so tut er es aus alter Freundschaft und in dem Bestreben, Mißverständnisse zu beseitigen (z. B. bei Balthasar Raid und dem Fuldaer Adam Krafft); in rührender Treue steht er zu M. Balthasar Fabricius, seinem Landsmann, und erst der letzte Brief an ihn läßt die Entfremdung deutlich werden (Nr. 112). Witzel ist auch oft derjenige, welcher die Korrespondenz eröffnet; siehe die Briefe an Hieronymus Schurff, Julius von Pflug und Hieronymus Clichtovaeus (?). Erasmus von Rotterdam wird zweimal mit einem Schreiben bedacht, und dieser würdigt ihn überhaupt keiner Antwort. Auch der Inhalt der Briefe ist recht unterschiedlich. Witzel bringt alles Erdenkbare zur Sprache, seine privaten Angelegenheiten, zumal die Verfolgungen seitens der Lutheraner, die mannigfachen Nöte und Erwartungen der Zeit, Pest und Türkengefahr und die Hoffnung auf ein allgemeines Konzil, die aktuellen theologischen Streitfragen. Das Urteil, das *G. Th. Strobel* vor fast zweihundert Jahren gefällt hat, besteht also auch heute noch zu Recht: Die Briefsammlung Witzels ist „eine der wichtigsten und seltensten Briefsammlungen, welche die wenigsten kennen und welche doch vieles zur Erläuterung der Reformationsgeschichte enthält" (Beiträge zur Literatur, besonders des 16. Jahrhunderts, II [Nürnberg 1785] 243).

Selbstverständlich besagt die Ermittlung der Briefadressaten nur eine bescheidene Vorarbeit, die aber geleistet sein muß, wenn der ohne Zweifel wichtigere Inhalt voll und ganz erschlossen werden soll. Auch im Innern der Briefe ist, schon rein literarisch gesehen, manches rätselhaft. Namen von Personen oder Orten werden genannt, teils offen und teils durch ein N. verborgen, die noch zu identifizieren wären, es erfolgen Anspielungen auf die vorliegenden Verhältnisse und Gegensätze, so daß ein Kommentar unentbehrlich erscheint, u. dgl. mehr. Sogar das äußere Bild der in klassischen Reminiszenzen schwelgenden Humanistensprache verlangte gegebenenfalls ein erklärendes Wort. Nicht zuletzt müßte das Hauptanliegen Witzels, seine nie ermüdenden Bemühungen um Reform und Einheit der Kirche, herausgestellt sein, ähnlich auch seine Verdienste, die er sich in dem Kampf der Konfessionen errungen hat.

II [Leipzig 1787) 773). – Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Witzel den Onkel gemeint und an den Neffen geschrieben hat.

[10] Ohne jede Vermutung bezüglich des Adressaten bleiben allein diese Briefe: Nr. 1, 5, 6, 7, 11, 18, 27, 31, 41, 54, 71, 79, 103, 114. Bei ihnen fehlt im Text jeglicher Anhaltspunkt, und die meisten sind an Privatleute gerichtet, die über keinen Titel (D. oder M.) verfügen. Der Schaden ist also nicht allzu groß, daß die Empfänger nicht ermittelt werden können.

Besprechungen

Disputation zwischen Christen und Marxisten. Hrsg. von Martin Stöhr. Kl. 8° (272 S.) München 1966, Kaiser. 10.— DM.

Der im Auftrag der Evangelischen Studentengemeinde in Deutschland herausgegebene Band vereinigt die Referate einer Tagung der Evangelischen Akademie Arnoldshain (Taunus): sechs Prager Marxisten wechseln sich ab mit sechs Vertretern evangelischen Christentums, davon fünf Theologen. Freilich handelt es sich nicht eigentlich um eine „Disputation"; jedenfalls sind Diskussionsprotokolle nicht mit abgedruckt, und die einzelnen Referate nehmen nur dann und wann aufeinander Bezug. Es geht also vorerst eher um Darlegung der gegenseitigen Standpunkte, noch nicht um kritisches Durchspielen der jeweils vorgebrachten Argumente. Eigentliche Diskussion müßte aber die Argumente aufgreifen und auf ihre Tragfähigkeit prüfen. Dennoch ist der immer wieder erneute Versuch, zunächst einmal die Meinung des Andersdenkenden überhaupt zu hören und verstehen zu lernen, die große Voraussetzung. Und man hat den Eindruck, die vorgelegten Argumente, soweit sie das sein wollen, werden bei solcher Gelegenheit sorgfältiger stilisiert und von aller propagandistischen Effekthascherei freigehalten. Darum ist man für jede derartige Veröffentlichung dankbar.

Der Herausgeber äußert sich einleitend über „Anfang und Ziel eines christlich-marxistischen Dialogs". Er ist überzeugt, daß man zu den drei Hügeln Golgotha, Akropolis und Kapitol, von denen (nach einem Wort von Th. Heuss) das Abendland seinen Ausgang genommen habe, heute als vierten den Kreml (auch er liegt auf einer Anhöhe!) hinzuzählen müsse. Allerdings hat er ein Gespür dafür, das Christentum gelte im gegenwärtigen marxistischen Denken nur als „quantité négligeable", deren völlige Selbstauflösung bevorstehe. Auf jeden Fall sei die christliche Existenz in den sozialistischen Ländern das Modell der Zukunft, nämlich die Existenz in einer völlig säkularisierten Gesellschaft. So wird die Notwendigkeit dringlicher, miteinander darüber zu reden, was wesensmäßig zum Marxismus und zum Christentum gehöre und was nur historisch bedingt sei. Bezeichnend für den evangelischen Standpunkt ist schließlich der Satz, im Hinblick auf die entscheidende Frage, ob der Mensch, um ganz Mensch sein zu können, ein göttliches Du brauche oder nicht, höre „auf beiden Seiten die wissenschaftliche Diskussion und jede Beweisführung auf", die Frage werde „nur im Lebensvollzug entschieden" (25). Das Ziel solcher Diskussionen sei also „eine Begegnung von Menschen, die dazu führen soll, daß die Welt etwas verständiger und verständlicher und damit wohnlicher für den Menschen werden soll" (ebd.): das „theoretische" Interesse scheint damit in den Hintergrund zu treten.

Trotzdem muß es immer wieder in den Vordergrund rücken: Der Marxist behauptet ja gerade, die Unbedingtheit der Hingabe an die gesellschaftspolitische Praxis werde gehemmt und gelähmt, sobald der Mensch auf eine göttliche Transzendenz hin lebe, er werde dadurch seinem Wesen entfremdet; und der christliche Theologe muß seinerseits aufzeigen, der Bezug auf Gott gehöre zum Menschsein, der christliche Glaube befreie den Menschen zu seinem Eigensten. Diese Thematik steht denn auch tatsächlich im Zentrum der Referate, obwohl nicht alle gleicherweise darauf insistieren.

L. Prokupek (Philosophisches Institut der Akademie der Wissenschaften, Prag) gibt eine „Beurteilung des heutigen Christentums vom Standpunkt des heutigen Marxismus" (27 ff.). Als ausschlaggebendes Phänomen erscheint ihm der wachsende Widerspruch zwischen der Religion und der modernen Epoche der Weltentwicklung mit ihren Dominanten Wissenschaft und Technik. Daher die Versuche moderner christlicher Religionsphilosophie und Theologie, den Widerspruch zu überwinden, hauptsächlich durch Herausstellung der anthropologischen und humanistischen Prinzipien des christlichen Glaubens. Er weist darauf hin — das ist nachgerade ein Gemeinplatz im christlich-marxistischen Gespräch geworden —, daß es auf

„realen" Humanismus ankomme, der reale, d. h. konkrete Bedingungen einer menschlicheren Gesellschaftsordnung garantiere und durchsetze. Das Christentum habe seine klassenbedingte Bindung an das westliche kapitalistische Gesellschaftssystem noch nicht gelöst. Aber die Möglichkeit, für die Realisierung gemeinsamer Wertvorstellungen zu kämpfen, sei gegeben (52). *K. Kupisch* (Berlin) bewegt sich erst zum Schluß seines Referates über „Die Freude an der Geschichte — Zur Frage nach dem Sinn der Geschichte" auf den zentralen Problemkomplex der Tagung zu, indem er die „toten Wahrheiten der dogmatischen und konfessionellen Tradition" allenfalls „als Sozialbegriffe einer versunkenen Zeit" qualifiziert und die „vom Evangelium selbst intendierte Säkularisierung" urgiert (71).

M. Machovec (Ordinarius für Philosophie, Universität Prag), einer der rührigsten Dialogpartner im gegenwärtigen Tagungsbetrieb, vermittelt eine Zusammenfassung seiner Theorie vom „Sinn des menschlichen Lebens". Hat das menschliche Leben „grundsätzlich irgendeinen Sinn"? Ein solcher müsse sich im Zueinander der allgemeinmenschlichen Entwicklung mit dem Spitzenphänomen der Eroberung des Weltalls und den inneren Forderungen des einzelnen Ichs aufsuchen und finden lassen: Objektivität der „materiellen" Arbeit und Subjektivität des Individuums konvergieren, wenn man das einmal so ausdrücken will. Da der Lebenssinn nicht auf den „Illusionen" eines Gottesglaubens gründen dürfe, stelle sich die Frage wie folgt: Auf rein „diesseitigen" Grundlagen müsse etwas so Mächtiges und Inspirierendes geschaffen werden, wie es die Religion in ihrer Blütezeit darstellte. Wesentlich ist dabei die Deutung des Menschen als „Für-andere-da-Sein" (83); die Lebensgeschicke des Individuums sind als Dienst für die Zukunft aufzufassen. Da Zukunft und Gegenwart dialektisch sich durchdringen, gebe es im letzten keine „geopferte Generation", auch der Tod des einzelnen wird als Anruf zur Fortführung der Menschheitsarbeit ins Sinnganze integriert. Interessant sind hier Wendungen wie: Dialog im Inneren des Individuums mit der „Ewigkeit", dem Weltall, dem „wunderbaren, ewigen Ich-Nicht/Ich" u. ä. — zwischen „meinem Dasein und dem universellen Sein" (95). Hier spricht ein Mensch, der mit seinem Fragen sicherlich nicht am Ende ist.

Die nächsten Referate müssen hier noch knapper charakterisiert werden. *F. Blum* (London) diskutiert auf der Basis eines radikal entmythologisierten Christusglaubens den Begriff der „Entfremdung im Christentum und Marxismus". Entfremdung heißt: der Mensch wird zum Mittel für Zwecke eines anderen Menschen oder einer Gruppe von Menschen wie in der kapitalistischen Arbeitsordnung, die „als ein Grundprinzip der Organisation den Menschen zum Mittel erniedrigt" (106). *J. Cerny* (Institut für Philosophiegeschichte an der Akademie der Wissenschaften, Prag) trägt ebenfalls einiges bei zum Begriff der Entfremdung in marxistischer Sicht. Energisch betont er den Marxschen Ausgangspunkt von der ökonomischen Entfremdung (Stichwort: Warenfetischismus), die aber nur Index einer allgemeineren Wesensentfremdung sei. Man dürfe jedoch den Menschen nicht auf „das gesellschaftliche Wesen" reduzieren, die Fragen, die das menschliche Individuum betreffen, nicht einlinig aus seiner Kollektivität deduzieren; die Aufgabe bestehe in der „Wiederherstellung der dialektischen Polarität zwischen der individuellen Existenz und dem gesellschaftlichen Wesen des Menschen (131). *W. Matthias* (Darmstadt) versucht, den (lutherischen) Begriff „Sünde" als Kategorie einer anthropologischen Ontologie nahezubringen (im Sinne seiner interessanten methodologischen Hypothese in der Abhandlung „Über die anthropologische Verifizierung theologischer Begriffe" (EvTh 21 [1961] 459 ff.), allerdings ohne Kontakt mit den marxistischen Partnern (außer in einem nachträglichen kurzen Vorspann). *M. Zuna* (Philosophisches Institut der Akademie der Wissenschaften, Prag) will dann so etwas wie wesentliche Aspekte einer ontologischen Anthropologie geben. Sein Vortrag „Was ist der Mensch?" erinnert zunächst an Ideengeschichtliches und exponiert daraufhin unter den Stichworten „Der sich selbst schaffende Mensch" und „Der gesellschaftliche Mensch" das marxistische Programm. Wo der Mensch praktisch nur Objekt ist, hat er sich noch nicht gefunden, d. h. selbst geschaffen, „die Beziehungen der souveränen Subjekte"(!) sind nur in einer Gesellschaft möglich, die er zugleich selbst schöpferisch mitaufbaut. Eine implizite Antwort darauf ist *W. Pannenbergs* (Mainz) gekonntes Referat mit demselben Titel. Auch er will nur anthropologisch verifizierbare theologische Daten gelten lassen, weshalb es so etwas wie Urstand und

Ursünde nicht geben darf. Vor allem liegt ihm am Aufweis, daß der Gottbezug wesenhaft zum Menschen gehöre; die radikale und un-endliche „Offenheit" des Menschen im Umgang mit der Wirklichkeit bezieht ihn notwendig auf eine ihm vorgegebene, irgendwie „gegenüber"-stehende, schließlich personale Wirklichkeit, von der her der Mensch sich allererst selbst als Person verstehe, also überhaupt zu seinem Wesen gelange. Darum finde die Bestimmung des Menschen in der menschlich-geschichtlichen Gesellschaft nur ihre höchste irdische Verwirklichung; der Christ hoffe „auf das Reich Gottes für die Gesellschaft".

Von den folgenden Abhandlungen soll nur noch „Der christliche Glaube zwischen Anpassung und Absterben" von *M. Prucha* (Philosophisches Institut der Akademie der Wissenschaften, Prag) angezeigt werden. Die restlichen haben nicht eigentlich die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Marxismus zum Thema. P., der sich um eine ontologische Philosophie bemüht, die von Heidegger gelernt zu haben scheint, lehnt es ab, den Zugang zur Wirklichkeit, d. h. zur „Welt", in einem „Glauben" zu suchen; wir „wissen" um das Weltsein, obwohl in einer ungegenständlichen und „unbeweisbaren" Weise. Jedenfalls sei die Seinsfrage und das Problem des Verhältnisses des Menschen zum Sein unverzichtbar, denn was wäre ein „funktionierendes System" ohne Besinnung auf „Sein, Wahrheit und Moral"? (201). Aber ein Wissen um Gott sei unerreichbar; dazu bedürften wir einer absoluten Sicht auf das Sein und vergäßen wir unsere Endlichkeit „und in diesem Sinne auch unsere Menschlichkeit". Daher sei der Mensch in eine unabschließbare „Unermeßlichkeit" des Blicks (und Fragens) gewiesen, was „die Möglichkeit des Absterbens des Glaubens wirklich eröffnet" (208).

In der Auseinandersetzung mit dem Marxismus hat es die evangelische Theologie insofern schwer, als ein gemeinsamer philosophischer Boden fehlt — immerhin findet z. B. Pannenberg einen solchen in der Phänomenologie der menschlichen Transzendenz, und ein Marxist wie Prucha kann daran anknüpfen. Hier könnte sich auch der katholische Theologe einschalten. Weiterhin ließe sich wohl besonders die Frage nach dem Sinn des Lebens, wie Machovec sie versteht, als gemeinsamer Ausgangspunkt wählen. Auf jeden Fall kommt man nur mit einer anthropologisch zentrierten Ontologie an, wofern nicht noch eher und in Zukunft fruchtbarer mit einer Phänomenologie und Metaphysik der Seinsfrage, die, in etwa nach dem Vorgange von Heidegger, alle „Anthropozentrik", „transzendentale Methode" und „Fundamentalontologie" hinter sich gelassen hat. Denn erst so wird eindeutig ausgeschlossen, daß der Mensch „das Menschliche" als letzten Horizont der Wirklichkeit betrachte. Und was das Programm des Zusammengehens von Christ und Marxist in der Neugestaltung der menschlichen Gesellschaft betrifft, so darf man sicherlich nicht der Illusion verfallen, die „Gesinnung", aus der heraus man mittut, und vornehmlich der Unglaube an die Möglichkeit rein diesseitiger Erfüllung des Menschen würden den Partner auf die Dauer gleichgültig lassen.

H. Ogiermann, S. J.

Holzamer, Karl, *Die Verantwortung des Menschen für sich und seinesgleichen. Reden und Aufsätze.* Hrsg. und eingel. von *Richard Wisser.* Gr. 8° (224 S.) Gütersloh 1966, Bertelsmann. 24.— DM.

R. Wisser hat die Reden und Aufsätze H.s, die sich bei seiner vielfältigen Tätigkeit als Ordinarius für Philosophie, als Pädagoge, Politiker, insbesondere Kulturpolitiker, Rundfunk- und Fernsehfachmann ergeben haben, gesichtet, zum Druck überarbeitet und nach Themenkreisen geordnet. Die Zeit, aus der sie stammen, das Publikum, vor dem sie gehalten, oder die Gelegenheit, zu der sie verfaßt wurden, sind jeweils angemerkt, und die Beachtung dieser Anmerkungen ist für das bessere Verständnis und die rechte Einschätzung der Darlegungen von Bedeutung, da H. sich mit großem didaktischen Geschick auf sein Publikum einzustellen weiß. Sein Philosophieren wird von einem ausgesprochen pädagogischen Eros bewegt. Es liegt ihm daran, für die „schwere Kunst des Nachdenkens" zu gewinnen, Außenstehende vom Wert der Philosophie zu überzeugen und Neulinge an sie heranzuführen *(Das Gespräch als Weg aus der Inflation des Wortes,* 15 ff.). Seine Pädagogik wiederum ist weitgehend philosophisch fundiert, und in seinen staats- und kulturpolitischen Analysen und „Mahnreden" wirken sich nicht nur staatstheoretische, sondern auch philosophische Prinzipien und pädagogische Antriebe aus. Es geht ihm darum,

junge Menschen in die Verantwortung für Staat und Gesellschaft einzuführen *(Die Einführung junger Menschen in die soziale Verantwortung, 65 ff.)* und selbst die Notwendigkeit eines Engagements in Parteien von deren Rolle in der freiheitlichen Demokratie her für Nachdenkliche und Bereitwillige einsichtig zu machen *(Der Staat und die Parteien in der Demokratie,* 97 f.). Für die Kulturpolitik fordert er Freiheitlichkeit und Toleranz, betont dabei aber zugleich die Verbindlichkeit der Wahrheit und von Werten — nicht trotz aller Toleranz, sondern gerade um der Toleranz willen, weil eben sonst auch der Wert der Toleranz seine Verbindlichkeit verlöre *(Freiheitliche Kulturpolitik,* 105 ff.; *Kulturpolitik als Kern christlicher Politik,* 118 ff.). Und dieser ganze geistige (philosophisch-pädagogisch-metapolitische) Hintergrund steht auch noch deutlich spürbar hinter den programmatischen Ausführungen zum Rundfunk- und Fernsehwesen. So kann man in solchem Zusammenhang Sätze lesen wie: „Der realistisch orientierte Philosoph merkt hier . . . an: es gibt keine eigentlichen geistigen Gehalte, die nicht über die Sinne an uns herangebracht würden" *(Die Bilderflut des Fernsehens. Television als Erziehungsmacht, Information, Politikum,* 211).

Wenn man für die geistige Grundhaltung H.s, aus der heraus er in all den verschiedenen Sachbereichen argumentiert und zu wirken sucht, eine knappe Formel will, wird man sie als „christlichen Personalismus" oder „christlichen Humanismus" — in ausdrücklichem Gegensatz zu einem „absoluten Humanismus" (54) — bezeichnen dürfen. So werden auch der Titel des Buches und seine Gliederung („Mensch und Menschlichkeit", „Personbewußtsein und Politik", „Kulturpolitik und Ideologie", „Person und Gemeinschaft", „Der Mensch als Hörer und Zuschauer") verständlich, mit denen es dem Herausgeber gelungen ist, auch scheinbar disparate Stücke aus dem Schaffen H.s in ein Ganzes einzuordnen. Für H. hat die zeitgenössische Philosophie, insbesondere die existentialistische, dem Menschen vor allem seine Grenzen, seine Endlichkeit zum Bewußtsein gebracht. Aber, so sieht er es, gerade in der „Entmachtung des Menschlichen — und vielleicht darin am stärksten — offenbart sich die einzige Macht des endlichen Geistes, in der frei bewußten *Hingabe an das Unendliche* sich als Mensch zu gewinnen und zu bewahren". Und wenn der Mensch darauf aus ist, die Welt erkenntnismäßig, künstlerisch, technisch zu bewältigen, so leistet er „einem Auftrag Gehorsam, der über diesen Menschen hinausgeht" *(Das Menschenbild in unserer Zeit,* 42). So ist das Leitmotiv des Kulturpolitikers die Sorge um das personale Wesen des Menschen, um den Menschen in seinem Zusammenhang mit der „Natur" einerseits und seiner Selbstentfaltung in der „Kultur" andererseits *(Überlieferung und Fortschritt: Pole der Persönlichkeit,* 53 ff.), in seiner Bindung an das „Bewahrungswürdige" der Tradition und seiner Tendenz zu ständigem Fortschritt (60), schließlich in seiner Abhängigkeit von der Gnade (54). Denn wenn der Mensch gerade „kraft seiner Bewußtheit und seiner Freiheit" (im Unterschied etwa zum Tier) auch einer tiefgehenden Selbstentfremdung fähig ist, so kann „die letzte Lösung aus der Unmenschlichkeit ... nur aus der Erlösung fließen" *(Grundfragen des neuzeitlichen Humanismus,* 36).

Von der Frage des Menschenbildes geht es zu Fragen der Menschenbildung, deren Behandlung bei H. bei all seiner Offenheit für die moderne Welt und ihre neuen Möglichkeiten doch einen zeit- und kulturkritischen Einschlag hat. Angesichts der immer neuen großen Errungenschaften, aber auch der wachsenden Gefahren einer Selbstentfremdung des Menschen ist „die gemeinschaftliche Entfaltung eines Lebensstiles, einer Prägung, die sozusagen das gleichmäßig strahlende menschliche Wesensbild in eine zeit- und gesellschafts- und kulturgeschichtliche Legierung faßt", „unser Auftrag" *(Ritter — Gentleman — Homo technicus. Menschenbild und Menschentyp im Licht des Glaubens,* 48). Insbesondere „müssen wir" angesichts der fortschreitenden Technisierung aller menschlichen Bereiche „zu einer *Humanisierung der technischen Vorgänge und technischen Güter* gelangen" (62). Die Sorge um das Menschliche des Menschen ist auch der Grund, warum H., der seine Begeisterung für die großartigen technischen Möglichkeiten gerade auch der Kommunikation nicht verhehlen kann und selbst an der Realisierung solcher Möglichkeiten an entscheidender Stelle mitwirkt, keineswegs zu einem beliebigen und schrankenlosen „Konsum" aufruft. Gerade weil heute durch Rundfunk und Fernsehen beliebig „alles an alle und zu jeder Zeit" herangebracht werden kann, ist für ihn die „Erziehung zu

einem kritischen und sparsamen Wahlgebrauch" der Apparate, die Schaffung „kritischer Maßstäbe" den Programmen gegenüber um so nötiger, will man den Gefahren der Vermassung und Verflachung, der Klischierung des Denkens und Fühlens, einer „Lahmlegung der äußeren und zum Teil auch der inneren Aktivität" entgehen (*Rundfunk und Fernsehen in ihrer unterschiedlichen Wirkweise auf Hörer und Fernsehzuschauer*, 197 f.). „Für jeden nachdenklichen Menschen und besonders für jeden pädagogisch oder politisch Handelnden" bleibt „diese ingeniöse Einrichtung, diese faszinierende Masseninstitution, fragwürdig, weil sie ambivalent ist, das heißt, weil sie zum Wohl und zum Wehe der Menschheit ausschlagen kann" (210). Weil hier ein verantwortlicher Denker spricht, der zugleich als Praktiker große Erfahrungen hat, sind seine Ausführungen auf diesem Gebiet von besonderem Wert.

J. Stallmach

Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit.* Gr. 8° (599 S.) Frankfurt a. M. 1966, Suhrkamp. 38.— DM.

Eine in ihrer Art profunde und großangelegte geistesgeschichtliche Analyse des Selbstverständnisses der europäischen Neuzeit, implizit der modernen Idee von Wissen und Wissenschaft, also eine Theorie menschlichen Erkenntniswillens, die diesen erst als menschlichen, humanen, nicht-entfremdeten begründen und orientieren möchte. Teil 1 lehnt die These von der Neuzeit als „Säkularisat", also die Infragestellung ihrer Autonomie und Authentizität mittels Wissenschaft und Technik „durch eine theologisch bedingte Unrechtskategorie", ab (73). Teil 2 versteht den neuzeitlichen Geistesimpuls als „humane Selbstbehauptung" gegenüber „theologischem Absolutismus"; Teil 3, die zentrale Abhandlung des Bandes, stellt das Zu-sich-Werden der Neuzeit als Endphase des Prozesses der „theoretischen Neugierde" dar; der 4. Teil versucht einen ideographischen Vergleich der Systementwürfe des Kusaners und des Nolaners im Hinblick auf eine Ortsbestimmung der „Epochenschwelle".

Der Satz von C. Schmitt, alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre seien säkularisierte theologische Begriffe (60), steht für eine grundsätzliche Auffassung, gegen die B. sich wendet. Die „Weltlichkeit" der Neuzeit gibt sich den Anschein theologischer Prämissen, muß aber auch ohne solche aufgefaßt werden können. Es handelt sich nicht um Ver-Weltlichung nur als Gegenwurf gegen das Programm des christlichen Glaubens und der Theologie, sondern um einen originären, allerdings den Kontakt mit der Antike suchenden Ansatz der Selbstfindung — womit nicht geleugnet wird, daß „die Absage der Vernunft an ihre theologische Definition" Protest und Emanzipationshaltung bedeutet, wie Teil 2 genauer beschreibt (vgl. 50 f.). Es werden Beispiele dafür gebracht, wie so ziemlich alles das als Säkularisat ausgegeben wird, was die Neuzeit charakterisiert (Descartes' Gewißheitswille als säkularisiertes Grundproblem der Heilsgewißheit, der neue autobiographische Stil als säkularisierte Gewissenserforschung und Beichte usw.). Die Kategorie der Säkularisierung soll eine „objektive Kulturschuld" bewußt machen (21 u. ö.), also die „Illegitimität" der Neuzeit (20 u. ö.). Der Verf. behauptet nun, der Schein der Illegitimität sei dadurch entstanden, daß „die Fragen neuerdings als gestellt und aufgegeben angenommen wurden, die das Mittelalter sich gestellt und vorgeblich beantwortet hatte" (35), tatsächlich sei aber nicht eine *Umsetzung* authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung erfolgt, sondern die *Umbesetzung* vakant gewordener Positionen von Antworten, deren korrespondierende Fragen sich nicht verdrängen ließen (42 51). Das Nähere kann hier natürlich nicht im einzelnen nachgezeichnet werden.

Der 2. Teil bringt einen wesentlich ergänzenden Aspekt. Die Neuzeit entzieht sich dem „theologischen Absolutismus" in einem Akt der Selbstbehauptung, der eben zugleich nicht säkularisierte „Sünde" ist. Der Verf. knüpft an die These E. Voegelins vom Zusammenhang der Neuzeit mit der Gnosis an, kehrt sie aber um, indem er die Neuzeit als die zweite Überwindung der Gnosis begreift (78). Die zentrale Anstrengung des gläubigen Denkens von Augustinus bis in die Hochscholastik ging auf die Ehrenrettung der gnostisch negativierten Schöpfung, doch sie scheiterte, und das machte eine „zweite Überwindung der Gnosis" nötig (83). Der erste Versuch scheiterte, denn die Gnosis kehrte in Gestalt des verborgenen Gottes

und seiner unbegreiflichen absoluten Souveränität zurück (89). Gegen solchen „Absolutismus des Gnadenentscheids" wehrt sich die genuine Vernunft als gegen eine Theorie, die den Kosmos salviert durch den absolut autonomen Gnadenakt Gottes, anzunehmen in einem rational unauflösbaren Akt des Glaubens (vgl. 90). Jetzt wird die Welt erst wirklich freigegeben, nämlich in die ihren Impulsen vertrauende menschliche Vernunft mit dem Ziel der Beherrschung und Veränderung der Wirklichkeit aus einem neuen Begriff der menschlichen Freiheit (ebd.). Es werden hochinteressante Einzelanalysen geboten zu Descartes, Leibniz, Kant und z. B. auch Lichtenberg, mit Rückgriffen auf die Antike. Wichtig ist schließlich vor allem, daß der neugewonnene Selbstbehauptungswille der menschlichen Vernunft und Existenz sich als Voraussetzung für eine neue Definition von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit erweist (173). Dabei impliziert der so ausgelöste Prozeß der Technisierung (in der Gestalt der Industrialisierung) die „Inhumanität der Natur" (199), weshalb Wissenschaft und Technik als Anspruch auf „Humanisierung der Natur" erscheinen müssen.

Der Übergang zu Teil 3 wird von B. nicht besonders sorgsam motiviert, legt sich aber vom eben Referierten her nahe. Die Neuzeit als Zeitalter der Wissenschaft rehabilitiert die „theoretische Neugierde", die vorher „in eine einschränkende Zuordnung zu einem anderen, als schlechthin absolut gesetzten Daseinsinteresse des Menschen gebracht" worden war (205). Sie kann nicht ohne weiteres als „Verlangen nach Wahrheit" definiert werden, da Wissenschaft im neuen Verständnis nicht zu sagen beansprucht, wie eine Sache sich an sich selbst verhält, sondern sich mit ihrem „phänomenalen Äquivalent" begnügt (207). Inwiefern war die intellektuelle Neugierde seit Augustin diskriminiert? Die „curiositas" wurde „in die Scala der menschlichen Kardinallaster eingereiht" (209), zumal hinsichtlich ihres damals am meisten faszinierenden Gegenstandes, der Astronomie. Wir lesen instruktive Seiten über die Perspektive der Frage bei Sokrates, Plato usw., die drei großen hellenistischen Systeme (244 f.), die ersten christlichen Versuche, das Problem zu bewältigen. Ambrosius empfindet die Hingabe an Geometrie und Astronomie als Gefahr für den absoluten Vorrang des Heilswissens und wohl überhaupt Heilsinteresses (261). Bei Irenäus war das vielleicht noch intensiver der Fall, Clemens denkt versöhnlicher, bei Tertullian erhält der Ausdruck „curiositas" ein spezifisch antignostisches Bedeutungsmoment (281 f.): „Nobis curiositate opus non est post Christum" (285). Erst Augustinus überwindet die antike Bindung der menschlichen Selbsterfahrung und -erkenntnis an die Kosmologie und weist ihr die innere Erfahrung, die „memoria", als das originäre Organ zu (267); der Ertrag „gnostischer Kosmologie und philosophischer Astronomie" kann zugestanden werden, solange der Mensch nicht die Dankesschuld an den Schöpfer vergißt — aber die curiositas als Funktion der „concupiscentia oculorum" (298) wird schließlich „negatives Korrelat der memoria" (303). Im Mittelalter entschärft sich die Problematik der intellektuellen Neugierde gerade hinsichtlich ihres traditionell exemplarischen Objekts, die Astronomie wird ins Quadrivium aufgenommen (315 f.). Zwar opponiert Petrus Damiani, und auch Albert der Große kennt eine „investigatio eorum quae ad rem et ad nos non pertinent" (322). Doch Thomas unterscheidet deutlich zwischen „curiositas" und „studiositas", wobei die Neugierde das dem Menschen gesetzte Maß der Erkenntnismöglichkeit nicht respektiert und auf sündige „ostentatio sapientiae" aus ist (327). Viel später begegnet dieses Motiv sich mit dem ambrosianischen nochmals bei Gerson (350). Aber die Wende wird eingeleitet durch die Negation der „Überflüssigkeit" weltlichen Wissens. Denn Nominalismus und nominalistische Theologie, die nur den „Deus absconditus" kennen — „und ein verborgener Gott ist pragmatisch so gut wie ein toter" (342) —, lassen die Welt nicht mehr als Ausdruck der göttlichen Vorsorge verstehen, sondern geben sie ganz in die Hand menschlicher Verfügung, begründen die „curiositas" streng von der „cura", der Lebenssorge, her. Voraussetzung ist das Apriori einer durchgehenden Gesetzlichkeit der Natur (und der menschlichen Dinge). Der faktische Erfolg der neuen Wissenschaft scheint die neue Tendenz zu bestätigen. Der Verf. informiert auch hier ausgezeichnet über die einzelnen Phasen des Geschichtsganges, besonders über die enthusiastisch gefeierte Erfindung des Fernrohrs und — wesentlicher — über das erwachende und wachsende Bewußtsein der Wissenschaft als mathematisierender, quantifizierender seit

Kepler und Galilei. Als wichtiges Moment ergibt sich der moderne Begriff und der Vorrang der Methode: sie ist „unspezifische Potentialität der Erkenntnis, Sicherheit des Festhaltens der eingeschlagenen Richtung und Klärung der in ihr liegenden Möglichkeiten" (392), „die theoretische Dignität des Gegenstandes und seine Stelle im Erkenntnisprozeß hängen fortan allein von dem Maß ab, in dem sich der Mensch seiner Resultate jeweils versichern kann" (405). Das bedingt übrigens das Aufgehen der individuellen Aufgabe im totalen, die Menschheit und Geschichtszeit umgreifenden theoretischen Telos. Der Kontext von Wissenschaft wird unendlich, es gibt keine „Grenzüberschreitungen" mehr, also keine „curiositas" in einem abwertigen Sinn. Was schließlich zu Kants Position ausgeführt wird, verdiente eingehende Berücksichtigung: Kant verlegt gleichsam das entscheidende Erkenntnisinteresse vom Gegenstand weg in das Subjekt als Inbegriff der Ermöglichung von Gegenständlichkeit und lenkt insofern wieder zurück zur augustinischen „memoria", d. h. „nach innen", vollendet so den Prozeß der theoretischen Neugierde (431 f.).

Den 4. Teil der Untersuchung müssen wir überspringen, obwohl er als ein Kabinettstück geistesgeschichtlich orientierter Systemvergleichung gelten darf. Nur so viel sei hier festgehalten, daß dem Verf. zufolge Nikolaus von Kues die beiden als legitim erkannten theologischen Grundmotive, das anthropozentrische und das theozentrische, zu vereinigen sucht (445), der Glaube also der Vernunft nicht Selbstaufopferung zumutet, sondern die Möglichkeit ihrer Selbsterfüllung eröffnet, was der Versuch ist, „das Mittelalter aus seiner eigenen Substanz heraus zu sanieren" (468). Dagegen muß Giordano Bruno, völlig im Banne der „methodischen" Unendlichkeit im neuen Wissenschaftsideal gerade dasjenige theologische Moment ausscheiden, das die Theozentrik in dem einen, unüberholbaren Menschen Jesus verdichtet, daher einen Absolutheitspunkt einträgt in eine Wissens- und Existenzbewegung, die methodisch keine ausgezeichneten Punkte dulden darf: die „divinità" erscheine in allen Gestalten des Kosmos gleicherweise, ohne eine davon schlechthin zu werden (540). Bruno ist tatsächlich um der Verwerfung des zentralen Anspruchs des Christentums willen gestorben.

Das immerhin verhältnismäßig ausgedehnte Referat hat den Reichtum an Information, insbesondere an feinen Unterscheidungen und genauen Belegen, in der Darstellung der Zusammenhänge und Übergänge durchaus nicht einmal andeuten, geschweige denn sichtbar — vielleicht jedoch irgendwie fühlbar — machen können. Das Buch versteht sich wohl selber als einer der immer weiter ausgreifenden Versuche der Gegenwart, die vom rein Humanen her gerechtfertigte Stellung der nachchristlichen Wissenschaft und überhaupt Existenz aufzuweisen. Es wird dem christlichen Theoretiker einige Mühe kosten, die Tatsachen und Gesetzlichkeiten die B. namhaft macht, auf eine neue Möglichkeit gerade auch christlichen Gottes-, Menschen- und Weltverständnisses hin auszulegen. Wahrscheinlich könnte man bei gewissen Formulierungen B.s ansetzen, die selbst an eine solche Möglichkeit rühren. Wenn z. B. gesagt wird — es ist ein großartiger Hinweis! —, Augustinus verbinde die „curiositas" nicht mit einem bestimmten Gegenstand (Astronomie) noch mit der Forderung nach „Sicherheit" der Aussage, sondern nur mit der gnostischen Spekulation ohne Verifikationsnotwendigkeit, also „allein mit der Unreflektiertheit des Gebrauchs der Vernunft" (298), und dieser Gedanke sei in seiner Subtilität nicht traditionsfähig gewesen, dann würde dieser Gedanke nun eben doch dafür einstehen, daß die moderne Tendenz christlich deutbar ist. Ebenso dürften die Texte des Aquinaten unterbestimmt sein, wenn man ihre Zukunftsträchtigkeit nicht wahrnimmt. Daß die neuzeitliche Wissenschaft antichristliche Wege einschlug, das lag, neben den Widerständen aus theologischer Ängstlichkeit und Überheblichkeit, wohl eher an der ganz andersartigen Mentalität, die sich durchsetzte, nämlich an der — damals auch theologisch verdächtigen und verdächtigten — Leidenschaft fürs (verifizierbar) Empirische, also für die „Welt". Die thomanische Idee der „causae secundae" mit ihrem möglichen Rück-gang und Vor-gang „in infinitum" wirkte sich nicht, vor allem nicht praktisch, genügend aus, und die spekulative Synthese von Gottes- und Weltwissen beim Kusaner blieb wegen ihrer Esoterik geschichtlich zur Ohnmacht verurteilt. Ist also die Neuzeit in ihrer geistigen Struktur aus beiderseitigen Mißverständnissen entsprungen? Ihre neue Weltwissenschaft wurde ja von beiden Seiten als Säkularisierung empfunden. Den Verf. beschäftigen thematisch nur

die faktischen Entwicklungen, seine Leitidee von der „Legitimität" der Neuzeit läßt aber, wie gesagt, die These durchscheinen, die modernen Ideale seien auch von ihrer Struktur her nur auf „rein" humaner Basis gerechtfertigt, Christentum identifiziere sich daher doch mit dem Geist des Mittelalters. Eine solche These würde indes, *wenn* sie wenigstens indirekt mitbehauptet wird, Methode und sachliche Kompetenz des Geisteswissenschaftlers überfordern.

Den Philisophen interessiert natürlich der Fragenkomplex „theoretische Neugierde" vordringlich. Bleiben wir noch einen Augenblick dabei! „Curiositas" als quasi-existentialer Aspekt menschlicher Erkenntnis- und auch Willensdynamik gehört in die Erkenntnismetaphysik hinein, sie definiert das Moment des Einsatzhaften, Wagemutigen, Schöpferischen jener Dynamik: eine vollwertige Theorie der menschlichen Selbsterfahrung im Erkenntnisprozeß müßte Methodenmöglichkeiten entwerfen, die den Geist auf die Erwartung und Suche des Neuen, Ungewohnten, immer wieder Ur-sprünglichen einstimmen und ausrichten. Man denke dabei an die wohl noch nicht ausreichend gesicherte Einsicht in die Möglichkeit eines Methodenpluralismus, auch in der Wissenschaft vom Religiösen, auch in der dogmatischen Theologie. Das vorliegende Werk könnte zu einer radikalen Besinnung christlichen Denkens nicht nur auf seine verlorenen, sondern intensiver noch auf seine gegenwärtigen und zukünftigen Chancen beitragen. H. Ogiermann, S. J.

David, Jakob, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung.* Kl. 8° (88 S.) Köln 1967, Bachem. 6.80 DM.

Im Vorwort nimmt der Verf. für sich in Anspruch, er habe 1. „wohl als erster im deutschen Sprachraum die Frage nach einem wandelbaren Naturrecht aufgeworfen und in einer Weise beantwortet, die immer breitere Zustimmung gefunden habe", 2. „zum erstenmal in dieser Schärfe die Frage nach der theologischen Lehrkompetenz der Kirche gestellt und wesentliche Einschränkungen vorgenommen". — Daß der Verf. der Kirche einen wesentlichen Teil der bisher von ihr in Anspruch genommenen „theologischen *Lehr*kompetenz" aberkennen will, trifft zu; nicht jedoch — nach allem, was mir bekannt ist — die behauptete Priorität bezüglich des „wandelbaren Naturrechts". Wie dem aber auch sei, worauf es ankommt, ist nicht diese Prioritätsfrage, sondern die *Sach*frage, was der Verf. unter „wandelbarem Naturrecht" versteht.

Von Naturrecht spricht Verf. in drei verschiedenen Bedeutungen: 1. im Sinne objektiv gültiger Normen, 2. im Sinne subjektiver Ansprüche bzw. Verbindlichkeiten, 3. im Sinne der Doktrin, d. h., was von den Autoren als naturrechtliche Norm vorgetragen wird oder was irgendwelche Subjekte als naturrechtliche Ansprüche oder Verbindlichkeiten sich zuschreiben, m. a. W. die *Meinungen* über das Naturrecht.

Daß die Lehrmeinungen (3) sich wandeln, ist schon gar nichts Neues. Alle menschliche Erkenntnis ist der Gefahr des Irrtums ausgesetzt und tastet sich, wenn es gut geht, von Irrtum über Irrtum allmählich näher an die Wahrheit heran; wie könnte es beim Naturrecht anders sein? — Daß (2) naturrechtliche Ansprüche und Verbindlichkeiten sich wandeln, z. B. mit dem Fortschritt des menschlichen Rechtsträgers von der Unmündigkeit des Kleinkindes bis zur Volljährigkeit des Erwachsenen, weiß die Menschheit seit eh und je; wenn Verf. vermerkt, nicht nur die Verhältnisse und Bedingungen, sondern „das Rechte begründende Subjekt ändere sich" (41), so ist das wohl nie bezweifelt worden, ja es veranschaulicht gerade die „ewige" naturrechtliche Norm, daß mit dem Wandel des Rechtsträgers auch die Rechte sich wandeln, wären doch ihrem Träger nicht angemessene Rechte ein Widersinn! — So bleibt nur die Frage nach der Wandelbarkeit naturrechtlicher Normen (1). Dazu hat meines Erachtens die traditionelle Lehre bereits alles gesagt, was dazu zu sagen ist. Es gibt *primäre*, d. h. schlechthin im Wesenhaften des Menschen begründete Normen, und es gibt *sekundäre* Normen, die nicht allein auf dem unveränderlichen Wesen des Menschen, sondern zugleich auch auf kontingenten Prämissen beruhen. In sich sind beide gleich unwandelbar, aber die ersteren gelten in thesi, die letzteren nur in hypothesi; wo und wann aber immer die hypothesis verwirklicht ist, da gelten sie in völlig gleicher Weise wie die ersteren. Die Autoren unterlassen es allerdings oft, die jeweils von ihnen unterstellte Hypothese namhaft zu

machen, manchmal weil sie sich ihrer gar nicht bewußt sind (und dann verallgemeinern *sie* unzulässig), viel häufiger aber weil es schlechterdings unmöglich ist, alle Einschränkungen zu formulieren, denen eine Aussage unterliegt, und man darauf rechnen muß, der andere werde schon richtig verstehen (wenn dann der andere *nicht* richtig versteht, verallgemeinert *er* unzulässig).

Wie viele primäre Axiome gibt es? Für die gesamte natürliche Sittenordnung, die Rechtsordnung einbegriffen, sind es diejenigen, die sich unmittelbar aus der metaphysischen Anthropologie ergeben. Man möchte sagen, sie lassen sich auf einen Fingernagel schreiben; je geringer ihre Zahl, um so größer ihre Tragweite, um so schwerer ihr Gewicht. Richtiger sagt *A. Rüstow*, sie lassen sich überhaupt *nicht* niederschreiben, denn jede sprachliche Formulierung ist bereits eine Positivierung und damit eine Verengung; die sprachliche Begrifflichkeit bringt unvermeidlich kontingente Momente hinein und macht aus der These eine Hypothese. — Wenn Johannes XXIII. in „Mater et magistra" „die Soziallehre der katholischen Kirche als integrierenden Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen" bezeichnet (Ziff. 222), so liegt das nicht weit ab von der hier entwickelten Auffassung. — Von „wandelbarem Naturrecht", wenn darunter naturrechtliche Normen verstanden sind, zu sprechen, scheint mir daher nur ein mißverständlicher und irreführender Ausdruck zu sein für etwas, das wenigstens die großen Lehrer der Schule schon immer gewußt und klar formuliert haben. Überdies sollte Verf. dort, wo naturrechtliche *Lehrmeinungen* einander zu widersprechen scheinen, genauer zusehen, ob es sich nicht um bloß terminologische Differenzen handelt. — Auch im Stande der iustitia originalis bedürfte der Massenverkehr einer Regelung, weil noch so große gegenseitige Rücksichtnahme einfach nicht ausreicht, um einen flüssigen Verkehr zu ermöglichen, vielmehr jeder Verkehrsteilnehmer im voraus wissen muß, mit welchem Verhalten der anderen er zu rechnen hat. Dasselbe gilt von der Nutzung der irdischen Güter, sobald eine Mehrzahl von Menschen da ist. Sind die Menschen für die Sünde anfällig geworden, dann bedarf es *überdies* der coercivitas iuris. Ob wir in Begriffe wie Staat oder Eigentum bereits das Moment der coercivitas hineinlegen oder nicht, ist Sache der Sprachregelung; je nach der diesbezüglich getroffenen Konvention haben wir Staat, Eigentum u. a. m. schon *vor* oder erst *nach* dem Sündenfall. In der Hypothese des Sündenfalls gilt die coercivitas iuris, *ohne* sie nicht; ihr Ausschluß in der einen, ihre Geltung in der anderen Hypothese sind Ausfluß ein und derselben unwandelbaren naturrechtlichen Norm. Gelegentlich erwähnt Verf. das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht. In einer bestimmten Hypothese beanspruchen die arbeitenden Menschen es zu Recht, in anderen zu Unrecht; unter anderem bestimmt sich das nach ihrer intellektuellen und moralischen Reife (Wandel des „die Rechte begründenden Subjekts"; s. oben!). Unter bestimmten Voraussetzungen kann die gesetzliche Einführung des wirtschaftlichen Mitbestimmungsrechts als „necessitas boni communis" „naturrechtlich" geboten, unter anderen als gemeinwohlwidrig „naturrechtlich" unzulässig sein; solche Voraussetzungen sind hier gegeben und dort nicht; so führt die gleiche naturrechtliche Norm beispielsweise in entwickelten und in unterentwickelten Ländern zu entgegengesetzten Regelungen.

Zur *Zuständigkeit* der Kirche. Vielleicht will Verf. den sachlichen Bereich kirchlicher Zuständigkeit gar nicht beschränken, sondern nur genauer abklären, welcher Ar ihre Zuständigkeit ist, ob die Kirche im Rahmen ihres *Lehr*amts oder ihres *Hirten*amts tätig wird. — Wenn die Kirche ausspricht, die Einkommens- und Vermögensverteilung sei ungerecht oder unter den in Lateinamerika gegebenen Voraussetzungen könne zwangsweise Enteignung von Latifundien gerechtfertigt sein, so verkündet sie keine naturrechtliche Norm, sondern mißt einen Sachverhalt am Maßstab einer Norm. Selbstverständlich ist das Urteil, zu dem sie dabei kommt, so richtig und so falsch wie die Vorstellung vom Sachverhalt, die sie ihm zugrunde legt, und diesbezüglich ist die Kirche ganz und gar auf die ihr jeweils zugänglichen, nicht immer zuverlässigen, manchmal einseitigen, auf jeden Fall immer nur rein menschlichen Informationen angewiesen. Folgt daraus, daß die Kirche hier nicht ihr Lehramt, sondern ihr Hirtenamt ausübt? Mir scheint, das sei nicht viel mehr als ein Streit um Worte, zumal Lehramt und Hirtenamt Ausfluß der gleichen Jurisdiktionsgewalt sind. Indem die Kirche diese Norm als Maßstab anlegt, bekennt sie sich zu ihr als *wahr;* indem sie die praktisch-konkrete Folgerung daraus zieht,

lenkt sie das Handeln der Menschen; so sind Lehramt und Hirtenamt zugleich beteiligt.

Ob der von ihrem göttlichen Stifter der Kirche erteilte Auftrag, die geoffenbarten Wahrheiten zu lehren, überhaupt ausführbar wäre, wenn er nicht die Vollmacht einschlösse, auch Wahrheiten, die nicht Offenbarungsgut sind, authentisch zu lehren, kann wohl nur aus einem ganz klaren Verständnis des Verhältnisses von natürlicher und übernatürlicher Ordnung beantwortet werden und schlägt damit in die Zuständigkeit des Dogmatikers und des Moral*theologen* ein. Mir will scheinen, wir können kein einziges Wort der Offenbarung verstehen, und darum kann auch die Kirche uns keine einzige Glaubenswahrheit lehren, ohne in diese Lehre eine *unbestimmbare Vielzahl* mit der bloßen Vernunft erkennbarer und in der Wortoffenbarung nicht ausdrücklich wiederholter oder bestätigter Wahrheiten einzuschließen. Können wir *ohne* Zuhilfenahme unserer natürlichen sittlichen Einsichten den religiösen Gehalt der Bergpredigt verstehen, kann die Kirche *ohne* Bezugnahme auf sie ihn uns erschließen? — Wie immer aber auch dem sei, „der Weg ... für sachliche, von überholten biologischen, anthropologischen und philosophischen Vorstellungen befreite Erörterungen" (Vorwort) ist auf jeden Fall frei — auch wenn der diesbezüglich „vom Verf. vertretene Standpunkt" (ebd.) irrig sein sollte. Soweit in der Moraltheologie eine „Erstarrung" eingetreten ist, liegt das nicht daran, daß die Kirche in Verkennung ihrer Zuständigkeit sich eine „theologische *Lehr*kompetenz" angemaßt hätte, die ihr nicht zukommt, sondern an einer — inzwischen dank Johannes XXIII. und dem 2. Vatikanischen Konzil hoffentlich überwundenen — engherzigen und ängstlichen *Praxis*, die den freien Gedankenaustausch unterband.

Der Buchtitel spricht von „Krise" und „Läuterung" des Naturrechts. Im Buche selbst ist weder von „Krise" noch von „Läuterung" die Rede; so dürfte der Verlag für den Buchtitel verantwortlich zeichnen. Der Verlagslektor, der diesen Titel erfunden hat, ist zu beglückwünschen; er wird dem Buch viele Interessenten gewinnen.

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

Beiträge der Sozialwissenschaft (Schriftenreihe Krieg und Frieden. Beiträge zu Grundproblemen der internationalen Politik. Hrsg. und eingel. von Uwe Nerlich). Bd. I: *Krieg und Frieden im industriellen Zeitalter.* — Bd. II: *Krieg und Frieden in der modernen Staatenwelt.* Gr. 8° (480 u. 496 S.) Gütersloh 1966, Bertelsmann. Je 28.— DM.

Diese beiden Bände der Schriftenreihe gehören eng zusammen und erschienen daher auch gleichzeitig. — Was bedeutet Krieg, was besagt Frieden unter den heutigen Umständen? Ist es überhaupt möglich, eindeutige Begriffsbestimmungen beider zu geben? Stehen beide in kontradiktorischem und daher einander wechselseitig ausschließendem oder in konträrem Gegensatz als zwei äußerste Gegenpole, zwischen denen es eine Vielzahl von Übergangsstufen gibt? Sind dies echte Sachfragen oder lediglich Fragen der Terminologie, des üblichen oder auch des mißbräuchlichen Sprachgebrauchs, indem beispielsweise das, was wirklich Krieg ist, beschönigend oder in Täuschungsabsicht als Befriedungsaktion oder Strafexpedition bezeichnet wird? Können wir uns auf die Lehre der großen Völkerrechtslehrer, z. B. *Vitoria, Grotius* u. a., zu denen wir als den Schöpfern der Völkerrechtslehre schlechthin voll Verehrung aufblicken, heute noch stützen? Was ist davon durch die Entwicklung, sei es der (Waffen- und Nachrichten-)Technik, sei es des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen oder staatlichen Lebens überholt, was hat überzeitliche Geltung? Wenn wir schon glauben, zu wissen, was wir meinen, wenn wir von „Krieg" und „Frieden" reden, welches von beiden erscheint uns dann als der „natürliche" Zustand der Menschheit? Ist die Frage nach dem „gerechten Krieg" überhaupt sinnvoll? Schließt die Souveränität das Recht, Kriege zu führen, in sich, so daß die Berufung auf sie genügt, um jeden Krieg zu einem gerechten zu machen — auch noch nach dem Kellogg-Briand-Pakt? Oder ist jeder Krieg, also auch die kriegerische Verteidigung gegen einen Angriff, unter allen oder doch unter den gegenwärtigen Umständen (Gefahr, daß der Krieg „total" wird und erst mit der Vernichtung beider Kriegsgegner endet) bedingungslos zu verwerfen? Was kann geschehen, um Kriegsgefahren abzuwenden und damit Kriege zu verhüten? Läßt

sich zwischen auswärtigem Krieg und Bürgerkrieg eine scharfe Trennlinie ziehen, oder hat jeder Bürgerkrieg zugleich internationalen Charakter? Besteht ernsthafte Aussicht, den Krieg überhaupt abzuschaffen? Würde insbesondere die Errichtung einer Weltautorität (eines Welteinheitsstaates) dem Krieg ein Ende bereiten oder nur alle Kriege zu Bürgerkriegen machen? Diese und viele damit zusammenhängende Fragen werden in den beiden Bänden von insgesamt 41 Verfassern in 52 Beiträgen erörtert. „Krieg und Frieden im industriellen Zeitalter" (Titel von Band I) will andeuten, daß die Beiträge dieses Bandes mehr soziologischer und sozialpsychologischer Natur sind, wogegen „Krieg und Frieden in der modernen Staatenwelt" (Titel von Band II) auf den vorwiegend politologischen und juridischen Charakter der Beiträge dieses Bandes hinweist.

In genauer Entsprechung zum Titel von Band I behandelt eine erste Gruppe von Beiträgen die besondere Artung des Krieges unter den Bedingungen der industriellen Gesellschaft mit ihrer dynamisch-expansiven Wirtschaft und der mit dem rasanten technischen Fortschritt verknüpften Risiken. Eine zweite Gruppe untersucht die „Motivationsstruktur von Krieg und Frieden", insbesondere die Ursachen der (wie es den Anschein hat) im Vergleich zu früher gesteigerten Aggressivität. Unter dem Stichwort „Sozialstruktur von Krieg und Frieden" erörtert eine dritte Gruppe von Beiträgen die Wechselbeziehungen zwischen sozialer Struktur und sozialen Konfliktslagen einerseits und Krieg anderseits. Eine vierte Gruppe endlich befaßt sich mit den Erkenntnismitteln und Erkenntnismöglichkeiten der Sozialwissenschaften in bezug auf Krieg und Frieden; unter diesen Beiträgen nimmt derjenige von *R. Aron* eine Sonderstellung ein, indem er allein, wenn ich recht sehe, im Gegensatz zu allen anderen Beiträgen (auch des 2. Bandes) die entscheidenden Aufschlüsse von der historischen Soziologie erwartet.

Von geradezu erregendem Interesse sind diejenigen Beiträge in Band II, die sich — weit gefaßt — mit der Frage auseinandersetzen, ob wirklich jeder ausbrechende Konflikt sich unaufhaltsam ausweiten und bis zum nuklearen Weltkrieg hinaufsteigern müsse; sie untersuchen, was geschehen könne und was tatsächlich geschieht, nicht nur um dies zu verhüten, sondern um darüber hinaus die Möglichkeit einer *Herab*steigerung bis hin zur völligen Beilegung offenzuhalten. Mehrere Beiträge erläutern an Hand geschichtlicher Beispiele die von Staatsmännern und Militärs begangenen Fehler, durch die sie sich selbst der Freiheit der Entschließung beraubten und der Zwangsläufigkeit des Hinaufsteigerns auslieferten. Für uns Deutsche von besonderem Interesse sind die Darlegungen, warum *Hitler* bei seinen Kriegsvorbereitungen, namentlich bei der Remilitarisierung des Rheinlandes, kein Einhalt geboten wurde; die gegebene Erklärung erscheint überzeugend; der Umstand; daß der Name Rauschn*i*ng beharrlich falsch als Rauschnigg erscheint, tut dem Vertrauen in die Sorgfalt des Autors (oder Übersetzers, Herausgebers?) allerdings etwas Abtrag. — Sehr beachtenswert sind die Aufsätze, die sich mit dem Primat von Außen- oder der Innenpolitik befassen; der Primat der Politik gegenüber der militärischen Kriegführung ist nicht Problem, sondern mit aller Entschiedenheit verfochtene These! — Sagen wir vom Papst, er sei der einsamste Mensch auf der Welt, so stellt der Beitrag über „Die Rolle des Präsidenten der USA in Sicherheitsfragen" diesen Mann ihm zur Seite in seiner erschütternden Vereinsamung unter dem Druck einer Verantwortung, die er selbst mit seinen engsten Mitarbeitern und Beratern nicht teilen kann und die zwischen ihm und ihnen einen unübersteiglichen Graben aufreißt (der Aufsatz ist noch zu Lebzeiten *Kennedys* geschrieben).

Die große Mehrzahl der Beiträge stammt von ausländischen Autoren, darunter nur ein einziger Franzose *(R. Aron)*, die übrigen in der Hauptsache von US-Amerikanern und aus dem Englischen übersetzt. Von deutschen Autoren sind vertreten: *A. Bergsträsser, K. D. Bracher, R. Dahrendorf, W. Grewe, R. König, E. Menzel, C. F. Weizsäcker;* größer ist die Zahl der aus Deutschland bzw. Österreich ausgewanderten, heute meist an amerikanischen, seltener an englischen Universitäten wirkenden Gelehrten. Die Übersetzungen sind im allgemeinen erfreulich gut. Allen Mitarbeitern des Werkes wird man bezeugen müssen, daß sie mit großer Sachkunde und nicht minder großem sittlichem Ernst ihre Themen behandeln. Wer die beiden Bände durchgearbeitet hat, wird beindruckt sein von der ungeheueren Kompliziertheit der Materie und dem riesigen Forschungsaufwand, den sie bereits erfordert hat und laufend weiter erfordert; er wird in seinem Urteil sehr, sehr

vorsichtig werden und ganz bestimmt auch seine ethischen Postulate mit Behutsamkeit und Bescheidenheit vortragen — bereit, nicht nur immer noch zuzulernen, sondern auch umzulernen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Entwicklungspolitik — Handbuch und Lexikon. Im Auftrag von *Bernhard Hanssler* und *Hans Hermann Walz* hrsg. von Hans Besters und Ernst E. Boesch. Gr. 8° (XXVII S. u. 1770 Sp.) Stuttgart - Berlin - Wiesbaden 1966, Kreuz-Verlag / Grünewald. 68.— DM.

Durch die Enzyklika „Populorum progressio" hat die Entwicklungshilfe einen kräftigen Anstoß erhalten; außer dem guten Willen bedarf es aber der Kenntnisse; diese zu vermitteln, setzt das vorliegende Werk sich zur Aufgabe; es lag auf dem Büchermarkt bereits vor, als „Populorum progressio" erschien. Auftraggeber sind der Geistliche Direktor beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der Generalsekretär des Deutschen Evangelischen Kirchentags. Auch von den beiden Herausgebern ist der eine, *Hans Besters*, o. Professor an der Ruhruniversität in Bochum, Katholik, der andere, *Ernst E. Boesch*, o. Professor an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken, Protestant; jedem der beiden stand eine Redaktion zur Seite; anders wäre diese ungeheuere Arbeit nicht zu bewältigen gewesen.

Der schwere Band will als Nachschlagewerk alles darbieten, was für den an der Entwicklungspolitik interessierten Christen und Staatsbürger wissenswert oder zu wissen notwendig ist. Aus allen einschlägigen Fachgebieten wurden Mitarbeiter dafür aufgeboten. — An erster Stelle erhebt sich natürlich die gleiche Frage wie gegenüber der Enzyklika: Worum geht es eigentlich? Was ist gemeint mit dieser „Entwicklung", die nicht wahllos, nicht spielerisch, sondern ernsthaft, planmäßig und zielbewußt betrieben und gefördert werden soll? Die Enzyklika als religiöses Dokument versteht darunter die Entwicklung der gesamten erlösten Menschheit im Sinn eines christlichen Humanismus (Maritain); mit seinem Titel „Entwicklungspolitik" bringt dieses Werk zum Ausdruck, daß es „Entwicklung" gleichfalls nicht in einem engen, insbesondere auf den wirtschaftlichen Bereich beschränkten Sinn versteht, wohl aber als etwas, das dem Bereich der Politik angehört, d. h. von staatlichen und ggf. überstaatlichen, auf jeden Fall öffentlichen Trägern unternommen werden kann und soll mit der daraus sich ergebenden Folge, daß die Zielsetzung im Bereich des Weltlichen verbleibt, was einen spezifisch „christlichen" Erfolg keineswegs ausschließt, der jedoch nicht *als solcher* intendiert wird. Nimmt nun selbst in einem religiösen Dokument wie der Enzyklika die wirtschaftliche Entwicklungshilfe, d. h. die Hilfe zum wirtschaftlichen Fortschritt, den breitesten Raum ein, so kann es gar nicht anders sein, als daß ihr in diesem Werk größtes Gewicht beigelegt und von ihr am eingehendsten gehandelt wird. Das liegt einmal in der Natur der Sache — Primum vivere, deinde philosophare —, zugleich aber auch daran, daß von allen einschlägigen (Sozial-)Wissenschaften die Wirtschaftswissenschaft weitaus am besten ausgebaut ist und daher auch am meisten zu sagen hat.

Das Verzeichnis der 150 Mitarbeiter weist klangvolle Namen aus vielen Ländern auf. Die Auswahl der Mitarbeiter erfolgte nicht nach weltanschaulichen oder konfessionellen Gesichtspunkten, sondern nach der fachlichen Sachkunde. Daß kommunistische Autoren nicht beteiligt sind, erklärt sich wohl ausreichend daraus, daß für den Kommunismus Entwicklung und Entwicklungshilfe sowohl der Sache als auch der Zielsetzung nach nicht ganz dasselbe bedeuten wie für die sog. „freie Welt". Überraschend dagegen ist, daß kein einziges Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats beim Bundesministerium für Wirtschaft, der im Januar 1960 ein grundlegendes Gutachten zur Entwicklungshilfe erstattet hat, zur Mitarbeit an diesem Werk herangezogen wurde; immerhin ist *Richard F. Behrendt*, damals Bern, jetzt Freie Universität Berlin, den der Beirat als hervorragenden Sachverständigen beigezogen hatte, mit mehreren gewichtigen Beiträgen vertreten. Behrendt ist auch der einzige, der die damals vom Beirat stark in den Vordergrund gerückte Frage wieder aufgreift, ob es sich bei der Entwicklungshilfe — er selbst würde die Bezeichnung „Entwicklungsförderung" vorziehen — unter wirtschaftlichem Aspekt um eine den Entwicklungsländern erwiesene selbstlose, ja Opfer kostende Wohltat oder um ein mindestens auf weite Sicht lohnendes Geschäft handele. Daß die Ent-

wicklungshilfe *politisch* sich auszahlen soll, indem sie die unterentwickelten Völker von Verzweiflungstaten, die einen dritten Weltkrieg entfesseln könnten, bzw. davon abhält, sich dem Kommunismus in die Arme zu werfen, ist unbestritten — wie umgekehrt der Ostblock seine Entwicklungshilfe mit dem Ziele betreibt, die unterentwickelten Völker auf seine Seite zu ziehen, wodurch ihm die Weltrevolution vielleicht ohne Anwendung militärischer Gewalt gelingen könnte. Soweit die Entwicklungshilfe die Erhaltung des Weltfriedens zum Ziele hat, ist das gewiß ein selbstnütziges, der *geordneten Selbstliebe* voll und ganz entsprechendes Ziel. Im übrigen aber erscheint die Entwicklungshilfe namentlich in den kirchlichen Dokumenten (Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils, Enzyklika „Populorum progressio") fast als ein von den reichen Völkern den ärmeren dargereichtes *Almosen*. Demgegenüber wird in dem vorliegenden Werk stark betont, daß die unterentwickelten Völker weder Almosenempfänger sein noch als solche behandelt werden wollen. Ob die Entwicklungshilfe ein „Almosen" ist oder nicht, bestimmt aber weder der Wille der Geber noch der Wille der Empfänger, sondern hängt einzig und allein davon ab, ob im Ergebnis die letzteren „freigebig" auf Kosten der ersteren bereichert werden oder ob die von den entwickelten Ländern zunächst einmal zu erbringenden Vorleistungen sich auf die Dauer für diese selbst als lohnend erweisen. Der Wirtschaftswissenschaftliche Beirat hielt dies für wahrscheinlich und empfahl deswegen dringend, sich nicht als uneigennützigen, selbstlosen Wohltäter aufzuspielen auf die Gefahr hin, daß die Entwicklungsländer diese Haltung als heuchlerisch durchschauen und entlarven. An mehreren Stellen des vorliegenden Werkes klingt diese Problematik an, doch an keiner einzigen Stelle ist sie ausdrücklich aufgegriffen oder ist eindeutig zu ihr Stellung bezogen.

In einem Werk wie diesem erwartet man namentlich Aufschluß über die Leistungen der *Kirche* für die unterentwickelten Völker, über das viele von den christlichen Missionaren bei ihnen gewirkte Gute wie auch über die Schwächen, an denen ihre Wirksamkeit vielfach krankte, nicht zuletzt aber über den Anteil des christlichen Bevölkerungsteils am Aufstieg der — von Lateinamerika abgesehen — meist nichtchristlichen unterentwickelten Völker. Dieser Erwartung entsprechen im „Handbuch" die Kapitel 22 und 23 und im „Lexikon" die Stichworte „Christentum, evangel. Sicht" und „Christentum, kath. Sicht". Dabei ist die Information über die Sachlage, die Bestrebungen und die Erfolge auf evangelischer Seite wesentlich besser als die auf katholischer Seite. Dafür sind wohl nicht so sehr die betreffenden Verfasser verantwortlich zu machen; zum guten Teil geht es gewiß darauf zurück, daß es auf evangelischer Seite (Genf, Ökumene) um die Publizität sehr viel besser bestellt ist als auf katholischer Seite. — Eine erfreuliche Ausnahme machen in Kap. 8 „Der gesellschaftliche Einfluß des Christentums in Entwicklungsländern" von *Egbert de Vries* die knappen, aber das Wesentliche treffenden Ausführungen unter „Beziehung der katholischen Soziallehre auf die Entwicklungsländer" (216—220); nur muß es gleich am Anfang statt „summum bonum" richtig „bonum commune" heißen.

Unzureichend ist das *Gewerkschaftswesen* der Entwicklungsländer behandelt. Gerade in einem auf Anregung kirchlicher Stellen herausgegebenen Werk erwartet man Aufschluß darüber, wie die Aufspaltung der Gewerkschaftsbewegung nach „Richtungen" (IBCG, IBFG, WGB) sich in den Entwicklungsländern auswirkt. Einigermaßen orientierend ist der Beitrag von *A. Vanistendael* über Gewerkschaften in Afrika; ganz und gar unzulänglich ist die Berichterstattung über das Gewerkschaftswesen in Lateinamerika, die zum guten Teil kaum mehr als eine Aufzählung der bestehenden gewerkschaftlichen Organisationen bietet. Von den Spannungen, wie sie beispielsweise zwischen CLASC (Confederación Latino-Americana de Sindicalistas Cristianos) und den mächtigen Gewerkschaften der USA bestehen, erfährt man nichts. — Verhältnismäßig gut ist das *Genossenschaftswesen* und seine entwicklungspolitische Bedeutung behandelt.

Zur Problematik der Entwicklungshilfe gehört ganz wesentlich das leidige Thema „Korruption", wobei wir gern an die in unterentwickelten Ländern herrschende, in primitiven und massiven Formen sich äußernde Korruption denken und die in den entwickelteren Ländern in unvergleichlich subtileren Formen geübte leicht übersehen. Das Gutachten des Wirtschaftswissenschaftlichen Beirats hatte

dieses heikle Thema — selbstverständlich in diplomatischer Form — angesprochen und auf seine zentrale Bedeutung hingewiesen. Die Enzyklika „Populorum progressio" ist ihm aus Gründen, die für den Außenstehenden nicht erkennbar sind, ausgewichen; auch in diesem Werk ist es mehr zwischen als in den Zeilen zu finden; ein Stichwort „Korruption" sucht man im Lexikonteil vergebens.

Wiederholungen sind in einem Sammelwerk wie diesem nicht völlig zu vermeiden. Vielleicht hätte die Redaktion etwas schärfer darauf achten können; die damit zu erzielende Raumersparnis hätte aber die aufzuwendende Mühe kaum gelohnt. Den Leser, der einen einzelnen Beitrag konsultiert, stören die Wiederholungen nicht; im Gegenteil, für ihn ist es bequem, das, was er sucht, gleich an einer Stelle beisammen zu finden, ohne einer Vielzahl von Verweisungen nachlaufen zu müssen.

Daß ausgerechnet in dem Beitrag von *Tinbergen* eine Gleichung — die einzige numerische, die im Handbuch vorkommt! — falsch aufgelöst ist (statt 5,91 muß es richtig 5,09 heißen [Sp. 693]), ist geradezu eine Ironie des Druckfehlerteufels. Ansonsten entsprechen Satz und Aufmachung des Buches seinem inhaltlichen Wert.

Und wer liest nun ein mit soviel Sorgfalt und Sachkunde zusammengetragenes Werk? Wohl nur der gewissenhafte Rezensent! Jeder andere wird die ihn speziell interessierenden Beiträge des „Handbuchs" lesen oder im „Lexikon" das nachschlagen, worüber er eine Information benötigt. Die meisten Beiträge — das gilt ganz besonders von den wirtschaftswissenschaftlichen — setzen eine gewisse Vertrautheit mit dem Fach und seiner Fachsprache voraus. Dieses Werk haben Fachleute geschrieben für Fachleute oder doch für solche, die sich ernstes fachliches Wissen aneignen wollen. Für diesen Zweck, für den das Werk geschaffen wurde, ist es hervorragend geeignet. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Theiler, Willy, *Forschungen zum Neuplatonismus* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, X). 8° (VIII u. 336 S.) Berlin 1966, de Gruyter. 48.— DM.

Die von O. *Gigon* angeregte Sammelausgabe von Th.s Studien zum Neuplatonismus enthält nur eine Erstveröffentlichung, nämlich: (1) „Ammonios der Lehrer des Origenes"; sonst acht frühere Arbeiten (aus der Zeit von 1933 bis 1964). In seinem Vorwort faßt Th. ein durchgehendes Motiv seiner außerordentlich reich belegten Untersuchungen zusammen: „Der spätantike Mensch, der vordergründigen Buntheit der Welt abgeneigt, von der Frage nach dem Ursprung des Übels gequält, suchte in sich selbst den Zugang zu einer tieferen Wesensschicht, in der das göttliche Licht ungehemmt in reinem Glanz erstrahlte und alles Ungenügen und Unrecht bedeutungslos wurden. Kein Wunder, daß der gebildete Christ willig oder unwillig die Verwandtschaft zu seiner Botschaft spürte und sich den Einwirkungen der Philosophie, die selber immer mehr Theologie wurde, öffnete. Von diesen Einwirkungen zeugen die folgenden Untersuchungen, die, ohne von ihnen auszugehen, immer wieder auf sie hingedrängt wurden" (1). Die ganze Einführung ist wichtig, um zu wissen, was man an diesem Buche hat. Der schon genannte erste Aufsatz (1—45) fördert die Ammonios- und Origenes-Forschung um ein gutes Stück. Es zeigte sich, daß „Sätze des Hierokles von Alexandria, die mit solchen bei Augustin übereinstimmen", nicht auf Porphyrios, sondern auf Ammonios zurückzuführen sind. So „ist Ammonios nicht mehr der große Schatten", als den ihn Th. noch 1944 bei seiner Berner Antrittsvorlesung bezeichnet hatte (hier S. 148). Das Problem aber ist, zu erklären, wie diese Sätze des Ammonios zu Hierokles kamen. Th. findet den Vermittler in Kollegheften (σχολαί) des Theodotos, die dieser etwa um 268 veröffentlicht haben mochte. Sie enthielten einen Gesamtentwurf der Philosophie des Meisters. Ihr Wert läßt sich beurteilen an den Aufzeichnungen und Erinnerungen des Origenes, des Kirchenschriftstellers, für den nun seinerseits bewiesen werden kann, daß er Ammonios Sakkas gehört hat. Th. wendet sich gegen *H. Dörrie*, der kein Lehrer-Schüler-Verhältnis für Ammonios-Origenes annehmen will, und gegen *H. Crouzel*, der bestreitet, daß Origenes ein System, und zwar das des Ammonios, hatte (38—39). Es ist nicht leicht, dem verschlungenen Beweisgang von Th. (2 ff.) zu folgen. Er vergleicht Auszüge aus De principiis von Origenes (168, 12 — 169, 15; 167, 14 [Koetschau]) mit den darin gegebenen Grundzügen einer Kosmologie (ver-

schiedene Rangstufen bei den drei Arten der λογικά, mit den einer Ordnung entzogenen ἄλογα, mit dem einen Schöpfergott an der Spitze), die sich auch in der Schule des Platonikers Gaius (mit Albinos) und eben dann bei Hierokles findet. „Wenn nun Hierokles Anschauungen vertritt, die sich folgerichtig aus denen der Gaiusschule ergeben, werden wir auf ein System bei ihm schließen, das nach 200 n. Chr. möglich ist, und wenn dieses System nächste Parallelen hat bei Origenes, so ist es das System des ungefähr 175 geborenen Ammonios, der von Hierokles so außerordentlich gelobt wird" (9). Der Nachweis dieser so geforderten Beziehungen fällt reicher aus, als man vermuten könnte (Quellen zu Hierokles vgl. 9, Anm. 13). Es ergibt sich eine neue und vertiefte Ordnung der geistigen Zusammenhänge zwischen Ammonios — Origenes — Plotin — Porphyrios, deren Einzelheiten hier nicht wiedergegeben werden können. Vielleicht wäre zur Verstärkung des einen Beweisgliedes (daß Vorlesungsnachschriften aus der Schule des Ammonios existierten) noch auf die übliche Formel zu achten, mit der die Herkunft solcher σχολαί gekennzeichnet wurde, mit dem Ausdruck ἀπὸ φωνῆς. In dem von Th. (oder auch in dem von ihm so gerühmten Aufsatz *H. v. Arnims*, Rhein. Mus. 42 [1887] 276 ff.) vorgelegten Material taucht sie nicht auf. Die Frage eines Systems bei Origenes hat auch ihre theologische Seite, die in der neueren Zeit vielfach diskutiert wurde (vgl. *A. Grillmeier*, Vom Symbolum zur Summa, in: Kirche und Überlieferung. Festschrift für J. R. Geiselmann, Freiburg 1960 [119—169] 147—150).

Der zweite Aufsatz spricht von Tacitus und der antiken Schicksalslehre (46—103). Die hier behandelte Tacitusstelle ist das „älteste Zeugnis für eine pünktliche Scheidung der Schicksalsauffassungen" (54). Ihre Ortung gibt Th. am klarsten S. 93 ff. Die vielen Schattierungen der Frage nach dem Schicksal, der Freiheit, dem Theodizeeproblem werden meisterhaft aufgezeigt.

Mit ähnlichen Fragen befaßt sich der dritte Artikel: „Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken" (104—123). Er wurde schon in seiner Erstveröffentlichung von *E. v. Ivánka* in dieser Zeitschrift, damals Schol 35 (1960) 255, besprochen. Er ist wichtig für die Kenntnis der Probleme, welche die heidnisch-intellektuelle Welt in den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära bewegten (Gottesbild; Ursprung des Übels — Vorsehung; Fatum — Freiheit; Abstieg — Rückstieg der Seele) und die darum auch von den Kirchenvätern aufgenommen werden mußten (121—123).

Über den vierten Aufsatz, „Plotin zwischen Plato und Stoa" (124—139), hat Rez. schon in Schol 36 (1961) 254 berichtet. — Der nächste Aufsatz, „Plotin und die Antike Philosophie" (140—159), war die Antrittsvorlesung des Verf.s in Bern 1944. Er zeigt Plotin als „die Zuendeführung alles antiken Philosophierens" (140; vgl. 146 ff.), nachdem Ammonios schon dem Ausgleich platonischer, aristotelischer und stoischer Lehre vorgearbeitet hatte (148). Bei alldem scheint Th. den Ausdruck „Mittelplatonismus" zu vermeiden (vgl. dazu *F. Ricken* in: ThPh. 42 [1967] 344 f.).

Der zeitlich älteste und umfangreichste Beitrag des Sammelbandes stammt aus dem Jahr 1933: „Porphyrios und Augustin" (160—251). Th. untersucht darin (nach einer älteren Anregung Bouillets) die Bedeutung des Porphyrios für den Neuplatonismus Augustins, während sonst meist nach der unmittelbaren Beziehung zwischen Augustin und Plotin gesucht worden war. Ohne eine nähere Auseinandersetzung mit dem wichtigsten Vertreter der Gegenthese, *P. Henry* (vgl. bes. dessen Essai „La vision d'Ostie [Paris 1938] abgesehen von dessen späteren Schriften), vertritt Th. die Ansicht, daß Augustin wohl Porphyrios, nicht aber Plotin selber gelesen habe. Er stellt einen Arbeitssatz auf, „den wir oft ausdrücklich heranziehen, noch öfters still benützen werden", nämlich: „Erscheint bei einem nachplatonischen Neuplatoniker ein Lehrstück, das nach Inhalt, Form und Zusammenhang sich mit einem solchen bei Augustin vergleichen läßt, aber nicht oder nicht im selben Maß mit einem bei Plotin, so darf es als porphyrisch gelten. Auf Grund dieser Gleichung wird nicht nur weites porphyrisches Gut gleichsam in griechischer und lateinischer Fassung aufgedeckt, sondern vorsichtige Umschau wird auf beiden Seiten Umgebungsstücke mit einbeziehen können. Die letzte Folgerung aus unserer Abhandlung führt darauf, daß fast alles Philosophische bei Augustin als porphyrisch betrachtet werden kann. Der Kirchenvater hilft das der Nachwelt verlorene Werk des von der Kirche Verdammten auf große Strecken hin wieder aufzubauen" (164). (Erst in einem folgenden Aufsatz, S. 261, Anm. 23, kritisiert übrigens Th. die

Nichtbefolgung dieses Arbeitssatzes bei P. Henry und anderen; tatsächlich ist erstaunlich, wie wenig Echo ein doch so einsichtig scheinendes Forschungsprinzip in der Augustinusforschung gefunden hat. (Vgl. aber die Bemerkungen von *P. Henry* auf dem Augustinus-Kongreß zu Paris 1954, wiedergegeben in: Augustinus Magister II [Paris 1954] 98: „Sur le point de savoir si le jeune Augustin a lu Plotin ou Porphyre, je voudrais préciser ma pensée qui a été souvent mal comprise. J'affirme, avec Augustin, je crois, que dans sa jeunesse il a lu les Ennéades. Par contre, je n'ai jamais nié positivement qu'il ait alors lu Porphyre; je disais simplement que j'attendais une preuve péremptoire; cette preuve, je ne l'ai toujours pas." Vgl. zum Problem auch *P. Courcelle* in: Augustinus Magister I, 53—57, und in II, 99; leider findet sich dabei keine Stellungnahme zu Th.s Ausführungen). Seinerseits stellt Th. fest: „Mit Hilfe unseres Arbeitssatzes werden wir also nicht nur für größere Stücke aus Augustin die porphyrische Vorlage nachweisen, wir werden zugleich den griechischen Urtext weitgehend wiedergewinnen" (165). Er weist auch auf den inneren Grund hin, warum Porphyrios diese Stellung bei Augustin erobern konnte: „Augustin fand bei Porphyrios, was er bei Plotin in dieser Hauptsträngigkeit nicht hätte finden können, die Hinlenkung der Philosophie auf den Weg des Menschen zu Gott, Unterordnung der andern Probleme unter dieses Grundproblem, das eine einfache Symbolik handgreiflich veranschaulichen konnte und das nicht weit in die tiefsinnige seelenmetaphysische Spekulation Plotins hineinführen mußte" (164 f.).

Nur kurz können die übrigen Artikel erwähnt werden: (7) „Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios" (252—301); (8) „Die Sprache des Geistes in der Antike (302—312); (9) „Antike und christliche Rückkehr zu Gott" (313—327). Es sind mehr oder minder dieselben Probleme, die hier wie in den vorausgehenden Studien zur Sprache kommen.

Wohl wenige Autoren können so wie Th. den Zusammenhang zwischen heidnischer Philosophie und der christlichen Lehrentwicklung bis hin zu Boethius — die für die eingangs gekennzeichneten Probleme — aufweisen (vgl. etwa 158 ff.; oder die ausgezeichnete Analyse von Augustins Confessiones [234—245]). Bei all seinen Studien begnügt sich Th. nie mit dem Aufzeigen von etwa bloß vag erfaßten Analogien zwischen heidnischer und christlicher Geistigkeit, sondern geht nach einem Grundsatz voran, der viel Arbeit fordert: „Termini, wenn sie in genügender Sicherheit und Zahl aufgedeckt werden, sind die zuverlässigsten Leitfossilien der geistesgeschichtlichen Schichten" (227). Die Art und Weise freilich, wie Th. seine überaus zahlreichen Quellenangaben in den Text einfügt, erleichtern das Lesen seiner Aufsätze nicht — anders wirkt dagegen die zit. „Antrittsrede". Eine Verschreibung ist vermutlich S. 8: „Sollte auf Ammonios das kosmische System . . gehören?" (wohl statt: „gehören" zu lesen: „zurückgehen", oder Streichung des „auf").

A. Grillmeier, S. J.

Fontana, Luigi, O. P., *Filosofia della verità. Conoscenza formale della verità e riflessione secondo San Tommaso e i tomisti.* 8⁰ (156 S.) Turin 1967, Asteria. 2300.— L.

Diese Dissertation von Freiburg (Schweiz) untersucht, wie Thomas und die Thomisten die Reflexion auffassen, die zur Erkenntnis der Wahrheit erforderlich ist. Im *1. Teil* gibt der Verf. eine *Interpretation der wichtigsten Thomas-Texte* über die Wahrheit und ihre Erkenntnis, vom Sentenzenkommentar und De veritate über die beiden Summen und die Kommentare zur Metaphysik und zu De anima bis zum Kommentar zu Perihermeneias, in dem F. — auffallenderweise — den Höhepunkt der Entwicklung sieht (11).

Die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein, in der Thomas das Wesen der Erkenntniswahrheit sieht, wird, wie F. zeigt, von ihm nicht stets in gleicher Weise dargestellt: Im Metaphysikkommentar und in der Summa theologica erscheint die Identität des Prädikats mit dem Subjekt, das für die Sache selbst steht, entscheidend; dagegen wird in den Kommentaren zu De anima und Perihermeneias die Übereinstimmung zwischen dem ganzen Urteilsgebilde mit dem realen Sachverhalt gefordert. F. zeigt, daß es sich hier eher um verschiedene Aspekte als um einen Widerspruch handelt (55).

Entscheidend ist die Frage, wie die Wahrheit erkannt wird. Damit, daß im Kommentar zu Perihermeneias gesagt wird, die Erkenntnis der Übereinstimmung sei das Urteil (lect. 3 n. 9), ist noch nichts darüber ausgemacht, wie diese Erkenntnis zustandekommt. Der einzige Text, der ausdrücklich auf diese Frage eine Antwort gibt, scheint De ver. 1, 9 zu sein, der denn auch von F. am ausführlichsten erörtert wird (21—31). Dabei wird die Frage in den Vordergrund gerückt, ob die dort geforderte Reflexion eine ausdrückliche oder eine nur implizite sei, und die verschiedenen Autoren werden danach eingeteilt, ob sie die Reflexion im ersten oder zweiten Sinn deuten, wobei der Rez. der ersten Gruppe zugerechnet wird (105 f., Anm. 28 u. 35). Diese Auffassung wird von F. deshalb abgelehnt, weil die ausdrückliche Reflexion eine schwierige Untersuchung fordere; diese könne aber nicht Voraussetzung für jede schlichte Wahrheitserkenntnis sein (28). Aber muß nicht die „implizite" Reflexion inhaltlich das gleiche bieten wie die ausdrückliche Reflexion, wenn auch nicht mit dem gleichen Grad der Bewußtheit? Vielleicht ist es diese Schwierigkeit, die den Verf. schließlich dazu verleitet, der in De ver. 1, 9 geforderten Reflexion nur eine Priorität in der „ontologischen Ordnung", also allem Anschein nach nicht in der gnoseologischen Ordnung, zuzuerkennen (30). Freilich heißt es dann doch wieder, eine implizite Erkenntnis der Natur des Verstandes sei im Urteil vor jeder ausdrücklichen Reflexion möglich; inhaltlich ist dies allerdings nach F. die Erkenntnis der Rezeptivität des Verstandes (31 f.). So erscheint letztlich die Passivität der Sinne als Gewähr für die Realgeltung der intellektuellen Erkenntnis (56 95 117, Anm. 103). Die Reflexion ist dann allerdings nur mehr eine „uneigentliche", nämlich die Reflexion auf die sinnliche Erfahrung (95).

Im 2. *Teil* behandelt F. die *Stellungnahme der thomistischen Schulen.* Wichtig ist hier die Feststellung, daß bei den Kommentatoren des 16. und 17. Jh. der Text De ver. 1, 9 völlig in den Hintergrund tritt (61). Im 19. Jh. entdecken vor allem Kleutgen und Mercier die Bedeutung des Textes neu. Seit 1921 (Roland-Gosselin) tritt er in den Vordergrund der Diskussion, wird aber in verschiedener Weise ausgelegt. Es fehlt auch nicht an Autoren, die wie de Tonquédec, Gredt und Noël die Erkenntnis der Wahrheit unabhängig von jeder Reflexion auf die noëtische Natur des Verstandes und seines Aktes zu erklären suchen.

Wertvoll sind die Schlußbemerkungen des Verf.s über den Gegenstand der Reflexion (99 f.). Dies ist nicht das Urteil in seiner Endphase, d. h. als Akt der Zustimmung. Sonst müßte die Zustimmung zuerst blind, ohne Wissen um ihr Wahrsein, gegeben werden, da die Reflexion die vollzogene Zustimmung voraussetzt, die Wahrheitserkenntnis aber erst Ergebnis der Reflexion wäre (was hier also doch wieder vorausgesetzt wird!). Die Reflexion richtet sich also auf das Urteil in seiner ersten Phase, d. h. auf das Urteilsgebilde (enuntiabile) als bloße Vorstellung des Sachverhaltes.

Wie man sieht, steht hinter den Ausführungen des Verf.s unausgesprochen die *Frage,* ob *Thomas* bei einem *naiven Sinnesrealismus* stehengeblieben ist *oder* den Weg zu einer Art *transzendentaler Reflexion* gewiesen hat. Wenn die Kommentatoren des 16. und 17. Jh. die Bedeutung von De ver. 1, 9 verkennen, reduzieren sie den Thomismus in der Tat auf die naive Kosmozentrik, die im Schulthomismus herrschend wurde. Aber auch der Versuch, der Reflexion nur die Bedeutung einer nachträglichen Erkenntnis der ratio propter quid zu geben, während die grundlegende Erkenntnis der Wahrheit unabhängig von der Reflexion wäre, läuft auf dasselbe hinaus. Diese Deutung zerstört aber den ganzen Zusammenhang des Textes. In dem vielerörterten Artikel soll gezeigt werden, warum den Sinnen die Erkenntnis der Wahrheit nicht möglich ist. Dies wird darauf zurückgeführt, daß sie der vollkommenen Reflexion unfähig sind. Wenn die Wahrheitserkenntnis also auch ohne diese Reflexion möglich wäre, hätte Thomas nicht erklärt, warum die Sinne der Wahrheitserkenntnis unfähig sind, d. h., er hätte gerade das, was er begründen will, nicht begründet.

Wenn die Wahrheitserkenntnis (bezüglich der materiellen Welt) ohne Reflexion möglich wäre, bliebe wohl nichts anderes übrig, als daß sie durch einen direkten Vergleich des Urteils mit den Sinnesdaten zustande käme, eine Lösung, die F. selbst für absurd erklärt (56 94); es ist in der Tat offenbar, daß das Urteil mehr aussagt, als durch die Sinnesdaten „gedeckt" werden kann. Auch die Rezeptivität der Sinne

— und des Verstandes in der Begriffsbildung — genügt nicht zur Begründung der Übereinstimmung des Erkenntnisinhalts mit der Wirklichkeit.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß es mir persönlich stets ferngelegen hat, für die schlichte Wahrheitserkenntnis (certitudo naturalis) jene ausdrückliche Reflexion zu fordern, in der die Gründe für die Wahrheit des Urteils im einzelnen durchgegliedert und daher reflex aussagbar aufgedeckt werden (vgl. z. B. Acta secundi Congressus Thomistici [Turin 1937] 84—90). Es scheint mir auch zweifelhaft, ob die übrigen von F. für diese Auffassung zitierten Autoren — vielleicht mit Ausnahme von Mercier — diese Meinung wirklich vertreten wollten. Wenn sie die ausdrückliche Reflexion fordern, so denken sie dabei an die reflex begründete Erkenntnis der Wahrheit, die Ziel der erkenntniskritischen Reflexion ist — und für die ausdrückliche Reflexion erforderlich ist. J. de Vries, S. J.

Dilthey, Wilhelm, *Leben Schleiermachers.* 2. Bd.: *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie.* Hrsg. von *Martin Redeker.* Gr. 8° (1. Hlbd. LXXX u. 470 S.; 2. Hlbd. 471—811 S.) Berlin 1966, de Gruyter. 98.— DM.

Im Jahre 1870 veröffentlichte Dilthey den ersten Band des „Leben Schleiermachers". Er wollte aber nicht nur dieses „große Dasein" darstellen, sondern vor den Leser sollte auch „ein Zusammenhang bleibender Ideen, streng begründet, eingreifend in die wissenschaftliche Arbeit und das handelnde Leben der Gegenwart", treten (XXV). An diesem zweiten Punkt seines Programms hat er sein ganzes Leben hindurch gearbeitet, ohne daß er seine Studien je abgeschlossen und ihr Ergebnis veröffentlicht hätte, so wie dies auch mit vielen andern seiner Untersuchungen geschehen ist. Diese Studien hat nun *M. Redeker* in den vorliegenden beiden Halbbänden aus dem Nachlaß in musterhafter Weise veröffentlicht. Der erste enthält „Schleiermachers System als Philosophie", der zweite „Schleiermachers System als Theologie", wozu auch seine Arbeiten über die Hermeneutik gehören.

Schleiermacher mußte das Interesse Diltheys erregen. Stand er doch mitten in der großen geistigen Bewegung drin, die aus dem Aufbrechen des Bewußtseins von der schöpferischen Kraft des Menschen ihren Anfang genommen hatte und die in den Erfolgen der neuen Naturwissenschaft ihren Grund und ihre Bestätigung fand. Seit Descartes suchte die Philosophie diese schöpferische Mitte im Menschen zu ergründen und ein entsprechendes Weltbild zu gestalten. Den Höhepunkt erreichte dieses Bemühen in Kant und im deutschen Idealismus. Die Frage mußte sich stellen, wie sich diese neue Weltanschauung zu der Lehre und der Frömmigkeit des Christentums verhalte. Während sich aber die Philosophie bis dahin mehr mit den christlichen Dogmen auseinandersetzte und sie entweder ablehnte oder zu bloßen Symbolen entmythologisierte, wie es Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" getan hatte, mußte Schleiermacher seiner Herkunft und Erziehung gemäß versuchen, die neue Philosophie und die christliche Frömmigkeit miteinander zu verbinden. Dazu drängten ihn sein Elternhaus wie auch die Jugendjahre, die er in der Gemeinde zu Herrnhut verbracht hatte. Auch seine Stellung als Prediger und Seelsorger mußte ihn vor die gleiche Aufgabe stellen. So gehörte er im Gegensatz zu den „intellektuell mächtigen Geistern", die „in einseitiger Energie" nur nach Erkenntnis streben, zu jenen, von denen Dilthey sagt: „Menschlich größer, universaler in ihrer Betrachtung von Leben, Welt und Menschendasein, harmonischer abgestimmt sind doch die Naturen, welche aus der Fülle einer reichen Menschennatur, aus dem ganzen Gefühl des Lebens philosophiert haben. Sie verbleiben auch näher dem tätigen Leben und der Bedeutung der Religiosität" (10). Das mußte Dilthey als etwas Verwandtes anziehen.

Dazu kommt aber ein weiterer, wohl noch wichtigerer Grund. In der Lehre Schleiermachers trafen sich die beiden großen geistigen Ströme, die protestantische Frömmigkeit und Theologie und die neue Weltanschauung. Das führte zu einer Theologie, die für die folgende Geschichte des Protestantismus von der allergrößten Bedeutung wurden. Geistige Mächte und Ideen rangen hier miteinander und suchten zu einem Ausgleich zu kommen. Dilthey, dessen große und auszeichnende Begabung darin bestand, daß er die verborgenen Quellen und geistigen Hintergründe der geschichtlichen Erscheinungen aufzuspüren verstand wie kaum sonst jemand, fand hier ein seinen Anlagen angemessenes Feld der Forschung. Es ist zu

bedauern, daß er nicht zu einer letzten, abschließenden Durcharbeitung seiner Untersuchungen gekommen ist. Dies nicht so sehr deshalb, weil einzelne Punkte nur sehr kurz behandelt werden; es handelt sich dabei um mehr nebensächliche Partien. Wohl aber weil einzelne Teile etwas trockene Vorarbeiten geblieben und noch nicht ganz von der persönlichen Art Diltheys durchdrungen sind. Allerdings gibt es auch zahlreiche Stellen und Abschnitte, wo man den Stil wiederfindet, den man aus den andern Werken Diltheys kennt, die nicht weniger für ihn und seine Philosophie als wie für Schleiermacher bedeutsam sind. Die Studien sind so umfassend, daß man sich aus den Texten doch ein ziemlich genaues Bild davon machen kann, wie sich ihm Schleiermacher darstellt. Und da nach ihm alle theoretische Philosophie nie etwas anderes sein kann als eine einseitige Spiegelung des in sich unerkennbaren Lebens, eine Übersetzung der Gestimmtheit ins Begriffliche, so ging es ihm nicht darum, um jeden Preis eine widerspruchslose, geschlossene Einheit zu finden; er ließ die Lehre Schleimermachers so stehen, wie er sie fand, auch in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung.

Wie Dilthey mit Recht sah, ist die treibende Kraft in den Bemühungen Schleiermachers nicht die Philosophie, wie man es ihm oft vorgeworfen hat, sondern die Frömmigkeit; der innerste Beweggrund ist religiös. Er wollte den Gebildeten seiner Zeit die Religion in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung wieder verständlich machen und ihren Verächtern zeigen, daß sie zum Menschen wesentlich dazugehört. Diese Gebildeten lebten aber wie er selbst in der geistigen Atmosphäre Kants und seiner Nachfolger. Für sie waren Offenbarung, Dogmen, Wunder nur Bilder für natürliche, dem menschlichen Wesen eignende Anlagen und Kräfte. Eine theoretische Erkenntnis von rein Geistigem, also auch von Gott, galt als ebenso unmöglich wie die des Dinges an sich; sie lagen verschwindend am Horizont menschlicher Erkenntnis, als transzendentale, nur zu postulierende Voraussetzung, als Ideen, die Erkenntnis erst möglich machen. Auch für Schleiermacher ist Gott das Apriori aller menschlichen Betätigung, vor allem für die Erkenntnis und für alle Kultur. Diese erhält damit einen religiösen Charakter, und so wurde der Kulturprotestantismus der kommenden Zeiten begründet. Im Gefühl der Abhängigkeit wird sich der Mensch des Daseins Gottes gewiß, ohne ihn zu erkennen. Religiös und sittlich ist das Bemühen, immer mehr die Natur der der Welt innewohnenden Vernunft gemäß zu gestalten. Alle konkrete Religion steht wie die Kultur in einem Strome der Entwicklung. Keine kann das Geheimnis des Unendlichen darstellen, sondern immer nur eine vorläufige und zeitbedingte Übersetzung ins Begriffliche bieten. (589 ff.). Ein radikal Böses wie Kant kennt er nicht.

Damit wäre die Absolutheit des Christentums erschüttert und seine Lehren bloße Symbole eines Unerkennbaren. Zugleich entsteht die Gefahr, daß die der Welt immanente Vernunft mit dem Göttlichen zusammenfällt und eine Art Pantheismus des Geistes entsteht, den man Schleiermacher denn auch oft vorgeworfen hat. Aber Dilthey hat wohl recht, wenn er einen solchen Pantheismus bei ihm nicht findet; das ist wohl dem christlichen Einfluß zuzuschreiben. Wohl aber bleibt etwas Schwankendes in der Stellung Schleiermachers, je nachdem der Einfluß Kants oder des jungen Schelling sich stärker geltend macht. Die Personhaftigkeit Gottes tritt zurück und verschwimmt.

Noch schwieriger mußte das Unternehmen werden, das Spezifische des Christentums, die Person Christi, in dieses System einzubeziehen. Hier ist es tatsächlich, wie Dilthey scharf heraushebt, nicht ohne Widersprüchlichkeit abgegangen (z. B. 589). Denn nach der Transzendentalphilosophie konnte die Gottheit Christi sich nicht feststellen lassen, und das Christentum mußte mit seiner Lehre in die menschliche Entwicklung restlos einbezogen werden. Schleiermacher schreibt jedoch Christus eine absolute religiöse Autorität zu. Dazu meint Dilthey: „Hieraus entspringt nun etwas Unfertiges und Paradoxes in seinem Standpunkt; ganz wie das auch an Luther zu bemerken ist. Sein Dogma vom urbildlichen Christus, das einzige Dogma seines Christentums, sein damit verbundener, wenn auch noch so vorsichtig bedingter Glaube an die Tatsache der Auferstehung lassen ihn in seiner Zeit als rückständig erscheinen, verglichen mit Kant, Goethe, Schiller, Fichte oder Hegel. Seine Verwerfung der göttlichen Personalität und sein höchst bedingtes Geltenlassen der Unsterblichkeit zeigen ihn freieren Geistes, ja ich wage zu sagen von

intensiverer Energie im Erleben der Konsequenzen des modernen Gottesbewußtseins, als etwa Kant und Schiller waren. Er ließ ganz dezidiert die Metaphysik hinter sich, in der das Urchristentum wurzelt" (477). In der Tat muß jede Transzendentalphilosophie, wenn sie zu Ende gedacht wird, zu solchen Ergebnissen führen. Dilthey selbst sieht in der Ablehnung der Dogmen einen wesentlichen Fortschritt: „Der Protestantismus, diese Religiosität der persönlichen Independenz, wird und muß auch die Konsequenz dieser Einsicht ziehen; die religiöse Entwicklung der germanischen Völker wird auch von der Norm der Person Christi sich frei machen dürfen, wenn er nur die aufgesammelte religiös-sittliche Arbeit der Kirche, den Schatz christlicher Erzeugnisse zu erhalten weiß" (476). Und er fährt fort: „Ich stelle diese geschichtliche Ansicht voraus; im weiteren Verlauf werde ich erweisen, daß man entweder sie annehmen oder die christliche Kirche als zum Verfall oder Abbruch bestimmt ansehen muß, wie Strauß oder Feuerbach. Sie ermöglicht die für das Verständnis Schleiermachers entscheidende Einsicht, daß in ihm aus den großen Kräften des germanischen Geistes, aus der Vertiefung der Transzendentalphilosophie in das menschliche Bewußtsein, schließlich in die Bewußtseinstiefe der Geschichte, eine neue Form der christlichen Religiosität sich zu formieren begonnen hat. Keine Wunder und keine neuen Kulte, keine Mönche und keine Heiligen umgeben sie; Kants religiöse Gewissenhaftigkeit, die das Denken unerbittlich macht, Fichtes heroischer Glaube an die Menschheit, die Kämpfer der Freiheitskriege, Männer und Frauen, die den tiefen gehaltenen bildlosen Enthusiasmus nordischer Protestanten in sich tragen: das ist die Atmosphäre, in der diese neue Religiosität sich bildete" (476).

Damit hat Dilthey die Meinung vieler seiner protestantischen Zeitgenossen ausgesprochen. Der Protestantismus des 19. Jahrhunderts steht unter dem entscheidenden Einfluß Schleiermachers, wobei bald mehr die eine, bald die andere Seite zur Geltung kommt. Später kamen Dilthey doch Zweifel, ob damit nicht doch zu viel religiöse Substanz aufgegeben worden sei (590 ff.). Die Entwicklung hat eher diesen Bedenken recht gegeben als seiner sonst vorherrschenden Einschätzung und Erwartung. Diesem optimistischen dogmenlosen Kulturprotestantismus hat bereits der erste Weltkrieg einen schweren Schlag versetzt, von den späteren Ereignissen und Entwicklungen nicht zu reden. Kultur und Wissenschaft sind nicht aus sich religiös, wenn sie auch, wie alle menschlichen Tätigkeiten, von religiösen Beweggründen getragen werden können und sollen. Und die Gebote Christi und die daraus entspringende Sittlichkeit fallen nicht mit der Weltvernunft zusammen, sondern sind ihr oft entgegengesetzt.

Eine kleine, sehr leserliche Lebensbeschreibung von Schleiermacher findet der Leser in dem Büchlein von *W. Kantzenbach* (Rowohlt 1967) mit Dokumenten, Bildern von Zeitgenossen und Stätten, die im Leben Schleiermachers von Bedeutung waren, und reichen bibliographischen Angaben. A. Brunner, S. J.

Welker, Klaus Eberhard, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher.* 8° (XXVI u. 223 S.) Leiden 1965, Brill. 36.— Hfl.

Friedrich Schleiermacher (Schl.) ist der evangelische Kirchenvater des 19. Jahrhunderts genannt worden (vgl. Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert [Zürich 1960] 379). Zugleich aber ist er mit Lessing und Herder zusammen einer der Väter der modernen Religionswissenschaft. Diese scheinbar doppelte Vaterschaft ist im Grunde eine einzige. Das große theologische Werk Schl.s eröffnet eine neue Sicht des überlieferten christlichen Glaubens. Dilthey feiert Schl. als den Inaugurator einer neuen, eben der modernen Epoche christlichen Selbstverständnisses, welche die bisherige, an verschiedenen Phasen und Schichtungen so reiche Geschichte des Christentums hinter sich läßt und — verändert bewahrend — aufhebt. Die gewandelte Sicht des Glaubens zwingt dazu, das Christentum im Reigen der anderen nichtchristlichen Religionen zu sehen. Christliche Theologie kann seit Schl. nicht mehr absehen von der Mannigfaltigkeit religiösen Lebens. Sie muß sich der Frage des Pluralismus stellen. Der Grund für diese Notwendigkeit liegt in dem Aufbruch geschichtlichen Denkens, welches, in der Aufklärung vorbereitet, bei Herder eine erste große Entfaltung findet. Schl.s Blick für individuelle geistige Gestalten, sein Verständnis der Religion und Religionen als konkreter Ganzheiten,

die je ihren Mittelpunkt, einen eigenen Geist, eine zentrierende Grundanschauung besitzen, hat dieses geschichtliche Denken weiterbefruchtet und gefördert. Hält man sich diese Zusammenhänge vor Augen, so verspricht gerade eine Analyse der religionswissenschaftlichen Ansätze Schl.s einen tiefen Einblick in seine Grundauffassungen, zugleich sollte sein begriffliches Instrumentarium ansichtig werden, eben seine neu entfalteten geschichtlichen Kategorien.

Mit solchen Erwartungen nimmt man die hier zu besprechende, bei G. Mensching in Bonn verfertigte Dissertation von W. zur Hand. Es sei zunächst gestattet, einige Beobachtungen formaler Art vorzutragen. Die Arbeit zeugt von einem immensen Fleiß in der Bearbeitung der Sekundärliteratur, deren Name — im Falle Schl.s — Legion ist. Das Literaturverzeichnis bietet dem Weiterfragenden eine Fülle von Hinweisen. Der Text selbst ist reich durchsetzt mit Zitaten. In manchen Passagen gewinnt man den Eindruck, daß weniger mehr gewesen wäre. Der Rez. vermißt hier und dort die freie Ausformung des *eigenen*, aus Schl. erhobenen Gedankens. Vielleicht wäre es dem Verf. aus solcher kraftvolleren Durchführung des eigenen Schl.-Verständnisses auch gelungen, einzelnen Autoren gegenüber etwas kritischer zu sein, etwa gegenüber dem wertphilosophischen Ansatz von Johannes Hessen oder der Deutung des religiösen Erlebnisses von Otto Piper, welche an entscheidenden Stellen zur Interpretation Schl.s herangezogen werden.

Mit Hilfe dieser reichen Kenntnisse aus der Sekundärliteratur untersucht der Verf. das Opus Schl.s auf jene Züge hin, welche für die Religionswissenschaft relevant sind. Als die wichtigsten Arbeiten Schl.s erweisen sich in diesem Zusammenhang die „Reden", die „Glaubenslehre", die „Hermeneutik" und die „Dialektik". Wenngleich der Verf. auch die übrigen Schriften Schl.s ausgiebig benutzt, so bilden die angeführten Arbeiten doch den durchgehenden, festen Anhalt für den Gang der Untersuchung.

Nach einer einleitenden Klärung des Schleiermacherschen Begriffs vom Wesen der Religion behandelt der Verf. die Religionslehre Schl.s in drei Abschnitten. Unter dem Titel „Die Divination des Unendlichen im Endlichen" wird die Lehre Schl.s vom handelnden, den Menschen anrührenden Universum, dem erscheinenden Gott und den menschlichen Voraussetzungen dieser Gotteserfahrung besprochen. Ein zweiter Abschnitt ist der „positiven Religionsgestalt in Verstehen und Mißverstehen" gewidmet. Es wird aufgewiesen, wie Religion notwendigerweise gestalthafte Züge, ein individuelles, geschichtliches Gepräge tragen muß, damit sie überhaupt sei. Von dieser Einsicht aus kritisiert Schl. den Begriff der natürlichen Religion als eine blutleere, des eigentlichen religiösen Lebens entleerte Abstraktion. In einem dritten Abschnitt erörtert der Verf. schließlich das Wesen der „mittelbaren religiösen Darstellungsformen und ihren Ausdruckswert". Den Mittelpunkt dieses Kapitels bildet die Betrachtung des Schleiermacherschen Symbolbegriffs und seiner Reflexionstheorie. In einer zusammenfassenden Übersicht am Ende der Arbeit vergleicht der Verf. schließlich die markantesten Thesen Schl.s mit den Auffassungen Rudolf Ottos und schlägt so den Bogen von der Theologie und dem Religionsverständnis des frühen 19. Jahrhunderts zur Religionswissenschaft unseres Jahrhunderts.

Wie ein Grundanliegen zieht sich durch die ganze Arbeit das Bemühen des Verf.s, die Schleiermachersche Frontstellung gegen die rationalistische Fehleinschätzung der Religion und ihre idealistische Unterordnung unter die Philosophie herauszustellen: Die Religion besitzt eine Eigenständigkeit, sie entspringt einer eigenen Weise von Erfahrung. Es ist interessant, zu sehen, wie bei diesem Bestreben Kategorien eine Bedeutung gewinnen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts — in reichem Maße etwa bei Dilthey — im Rahmen der Frage nach der Geschichte auftauchen: so der Begriff des Lebens, der Gestalt, des Typischen. Aus diesen Grundworten hebt sich der vom Verf. gut gezeichnete Begriff der Hierophanie heraus. „Das eben ist das Paradoxon der Hierophanie, daß das Endliche in seiner Wirklichkeitsbezogenheit auf das Absolute als ‚negativ' von dem in ihm gegenwärtigen Ewigen selbst Absolutheit empfängt und als Einzeldasein (das es bleibt!) in eigentümlicher Weise zur Darstellung ewigen Gehaltes wird" (57). Die Blickrichtung auf die Frontstellung Schl.s wird auch im Schlußkapitel der Arbeit durchgehalten. Ist dies ein Indiz dafür, daß sich die Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts weitgehend noch auf den Gleisen Schl.s bewegt?

Gerade der Vergleich im letzten Kapitel zwischen Schl. und Rudolf Otto fordert den Leser zur eigenen Besinnung heraus. Der Verf. stellt in der Art und Weise, wie beide Autoren das Phänomen der Religion angehen, eine tiefe Verwandtschaft fest: Schl.s Methode wird als „psychologisch-beschreibende Analyse" und „historisch-vergleichende Induktion" (37) beschrieben. In diesem Sinne spricht der Verf. auch von der „religionsphänomenologischen" Arbeitsweise Schl.s (ebd.). Ebenso heißt es von Otto, sein Verfahren sei formell das einer psychologischen Analyse, „und zwar auf der Basis vergleichender religionswissenschaftlicher Betrachtung" (169). In diesem methodischen Ansatz äußert sich eine Grundverhaltung. Alles Vergleichen setzt eine objektivierende Distanzierung vom Vergleichbaren voraus. Der Vergleichende ist vom Wesen her der *beobachtende* Mensch, der sich der unmittelbaren Betroffenheit durch die Sache auf irgendeine Weise entzogen hat. Die Weise, wie diese Distanzierung hier erfolgt, wird mit dem Terminus „psychologische Analyse" angezeigt. Die Betroffenheit, welche je meine, deine oder unsere geschichtliche Betroffenheit ist, wird objektiviert, indem sie gefaßt wird als Betroffenheit des frommen Gefühls, des religiösen Gemütes. Es nimmt daher nicht wunder, daß das begegnende Heilige von Schl. mit den Namen des Universums, des Unendlichen, *bezeichnet* wird — nicht mit dem Worte „du", mein Gott, du Gott meiner Väter, *gerufen* wird.

Otto spricht von der religiösen Anlage des Menschen als einem Vermögen des Menschen, welches eigenständig neben den übrigen menschlichen Vermögen steht. Das, was den Menschen mittels jener Anlage berührt, trägt bei ihm den Namen des Heiligen.

Damit zeichnet sich bei Schl. wie bei Otto — trotz aller Kritik Ottos an Schl.s Formel vom „frommen Gefühl der Abhängigkeit" — eine verwandte Einstellung ab. Beide betonen den unableitbaren Ursprung der Religion aus der Betroffenheit, dem Berührtwerden durch das Heilige, das Göttliche, das Leben selbst. Beide bleiben aber denkend nicht im Bereich des Ursprungs, sondern beziehen das Ereignis auf eine empfangende, allgemeine Subjektivität, von welcher her dann das erfahrene, unaussprechliche göttliche Geheimnis als ein Allgemeines objektiver Art erscheint. Freilich trägt diese Objektivität bei Schl. eigene Züge. Es handelt sich hier nicht um die Objektivität des Gegenständlichen-Vorliegenden, welche aus der Distanzierung rationalen, begrifflichen Verhaltens entspringt, noch um die Objektivität des Gegenständigen-Zielhaften, welche aus der Distanzierung des sich entwerfend willentlichen Verhaltens entsteht. Die Objektivität des Universums ist nach Schl. gefühlsmäßiger, gemüthafter Art. Sie trägt ästhetische Züge und entstammt der Distanzierung der in sich webenden Empfindsamkeit. So gebraucht Schl. zur Kennzeichnung ursprünglicher religiöser Erfahrungen etwa die Verben kosten, schmecken, vernehmen usw. Der Mensch vermag seinen Nachbarn in die Erfahrung des Göttlichen nicht einzuweisen durch Lehren, sondern nur durch die Erregung und Erweckung des frommen Gefühls (vgl. 145 u. ö.). Gerade hier zeichnet sich wohl am eindringlichsten die eigentümliche Einschränkung des Überstiegs ins Unsagbare ab, die Schl.s Religionsverständnis bestimmt. Die Ansicht Ottos zeigt wiederum ähnliche Züge. Die Worte zur Bezeichnung des Göttlichen — wie etwa das Heilige, Mysterium — sind nach Otto „reine Deutezeichen eines eigentümlichen Gefühlsmomentes im religiösen Erleben" (205).

Dieses so in die Distanz der Vergleichbarkeit gerückte Heilige erscheint dort, wo es erfahren wird, jeweils in einer ästhetischen Gestalthaftigkeit, als eine empfundene Totalität neben anderen Totalitäten.

Das sich offenbarende Universum äußert sich jeweils als Geist, der eine bestimmte Gestimmtheit vermittelt, eine eigentümliche Weise von Harmonie. Eine Gestaltenfülle des Heiligen zeitigt sich — jede dieser Gestalten ruhend in sich selbst als der in gleicher Weise gültige Ausdruck des Universums selbst. Alle Darstellung des Heiligen aber — und erst im Ausdruck ist Religion wahrhaft Religion — ist nach Schl. entweder mythisch, d. h. *geschichtliche* Gestalt des *Übergeschichtlichen*, oder visionär, d. h. *irdische* Gestalt des *Überirdischen* (152). So fällt die Geschichte ganz ins Gestalthafte der Gestalten; der ursprüngliche Aufgang des Heiligen als Heiligen ist — entsprechend der oben skizzierten Weise von Objektivierung — ungeschichtlich gedacht als stete Weise des Anwesens. Die je

einzelnen Religionsgestalten bilden deshalb vom Ursprung her eine Ganzheit; gleichwohl vermag — auf Grund des ästhetischen Charakters der Objektivierung — die Reflexion alle diese großen Formen nur nachträglich in Beziehung zu setzen. Alle systematische Einordnung ist ein stets zu revidierendes, sekundäres Geschäft. Die Offenbarungen und die aus ihnen resultierenden religiösen Gemeinschaftsbildungen sind nicht ableitbar. „Das ‚nächste Geschäft' der Religion ist, die verschiedenen Momente der Menschheit aneinanderzuknüpfen und aus ihrer Folge den Geist, in dem das Ganze geleitet wird, [zu] erraten. ‚Geschichte im eigentlichen Sinne' sei der höchste Gegenstand der Religion, ‚mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr' " (135).

Spricht aus diesen Worten nicht bereits die ganze Problematik des Historismus? Durchstimmt sie — entsprechend der von W. aufgewiesenen Nähe Ottos zu Schl. — die Religionswissenschaft noch heute?

Dann ergäbe sich als Konsequenz aus der umsichtigen und sorgfältigen Bestandsaufnahme des Verf.s eigentlich die Forderung nach einer erneuten Besinnung auf das Selbstverständnis der Religionswissenschaft. Eine solche Besinnung wird nur dann die Religionswissenschaft — wie die Theologie — weiterführen, wenn sie alle Objektivation im Hindurchgang aufhebt, d. h., wenn sie, sich im je geschichtlichen und geschickhaften Ursprung religiöser Phänomene haltend, das eigene Sinnen als vom Ereignis des Heiligen selbst gewährte Umkehr und so einbehalten in das Ereignis selbst versteht. Damit stellte sich die Schleiermachersche Frage nach den Religionen und dem Christentum neu, ebenso die Frage nach dem Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie. Es ist das Verdienst von W., die Schleiermachersche Frage wieder in den Blick gerückt zu haben, aber die Lösung sollte in einer neuen Richtung gesucht werden. P. Hünermann

Heidegger, Martin, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (in: Kierkegaard vivant, Colloque organisé par l'Unesco à Paris [1964] 167—204). Kl. 8°, Paris 1966, Gallimard.

Heidegger hatte zu diesem Gespräch, an dem sich u. a. Sartre, Marcel, Wahl mit Referaten und Diskussionsbeiträgen beteiligten — Sartre allerdings entzog sich der Diskussion —, einen Text eingesandt (wie auch Jaspers), den *J. Beaufret* und *F. Fédier* ins Französische übersetzten; der verlesene Text stellt freilich eine verkürzte Redaktion dar (167—173), doch ist der vollständige ebenfalls abgedruckt (173—204). Soweit zu sehen, hat H. die deutsche Fassung noch nicht veröffentlicht. Die Abhandlung gewährt, so will es scheinen, einen Einblick in die gegenwärtigen Tendenzen seines Denkens, so daß eine Rezension Sinn hat, auch wenn der deutsche Text einmal da und dort anders lauten sollte. Man hat sich in der Diskussion darüber mokiert, daß H. zu einem Gespräch über Kierkegaard Reflexionen mitteilen läßt, die mit keinem Wort auf Kierkegaard Bezug nehmen. Beaufret muß dafür irgendwie um Entschuldigung bitten, kann aber darauf hinweisen, daß der Organisator des Colloquiums, Unesco-Generaldirektor *R. Maheu,* mit diesem modus procedendi H.s einverstanden war.

Wenn nun der Gedankengang von „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" in möglichster Kürze und doch ohne empfindliche Sprünge wiedergegeben werden soll, dann halten wir uns selbstverständlich an den vollen Text, können indes nicht dafür garantieren, daß die Übersetzung, auch aus der Feder eines solchen Heideggerkenners wie Beaufret, in allem und jedem den genauen Sinn der unterminologischen Sprache H.s trifft. Zunächst bemerkt H., der Essay stehe in einem weitläufigeren Kontext, nämlich im Ganzen eines Versuchs, die Grundfrage von „Sein und Zeit" radikaler zu fassen, indem sie einer immanenten Kritik unterzogen wird. Der 1. Abschnitt untersucht, inwiefern die Philosophie heute in ihr Endstadium eingetreten ist, der 2., welche Aufgabe dem Denken in diesem Endstadium verbleibt.

Philosophie heißt hier Metaphysik. Sie denkt das Seiende als Seiendes und damit in der Weise des Vor-stellens, das auf „Begründung" ausgeht, denn das Sein, auf das hin Seiendes als solches vorgestellt wird, erscheint als dessen Grund. Sein führt das Seiende herauf in Gegen-wart (Gegenwärtigkeit), ob nun im Modus des Verursachens oder transzendentalen Konstituierens usw. Inwiefern ist dieses

metaphysische Denken zu seinem Ende gekommen? „Ende" soll hier nicht Aufhören und Auslaufen besagen, sondern Vollendung, Ort der Verdichtung der höchsten, äußersten Möglichkeit. Worin liegt solche Vollendung? Metaphysik ist durch und durch Platonismus. Dieser erreicht seine höchste Möglichkeit in seiner Umkehrung, die mit Marx und Nietzsche vollzogen ist. Dazu kommt, daß die Wissenschaften, die sich in dem durch die Philosophie erschlossenen Horizont entwickelt haben, sich nun von ihr befreien und sie so zum „Abschluß" bringen: die Wissenschaften sichern ihr Feld, die Theorie ihrer grundlegenden Strukturbegriffe, selbst, und zwar ohne „ontologische" Sinngebung. Heißt das nun, die Entfaltung der Philosophie in die Wissenschaften hinein belasse dem Denken keine originäre Möglichkeit? Oder gibt es ein „Erstes", von dem das philosophische Denken seinen Ausgang genommen hatte, ohne als philosophisches es bedenken zu können? — Im 2. Teil stellt H. also die Frage nach der bevorstehenden Aufgabe des Denkens, eines Denkens, das weder metaphysisch noch wissenschaftlich sein kann. Es wird sich nicht um „Begründen" handeln, sondern eher um dergleichen wie Vor-Bereitung. Am Beginn metaphysischen Philosophierens hatte diese „Sache" des Denkens sich bereits gezeigt, wurde indes nicht als solche wirklich gedacht. In der Spätzeit, bei Hegel und Husserl, wird die „Subjektivität" zur Sache des Denkens. Was aber bleibt dabei ungedacht? Die Dimension des „Erscheinens" selbst. Erscheinendes erscheint in einer gewissen Helle (dans une certaine clarté). Doch die Voraussetzung der Helle ist eine „Offenheit" und „Freiheit", innerhalb deren es hell wird oder ist, eine offene „Gegend". Dieser „état d'ouverture" heißt „Lichtung", wobei „licht" etymologisch „leicht" bedeutet: etwas gleichsam Ent-dichtetes, Frei-gemachtes, wo Licht hindringen „und mit dem Dunkel zu kämpfen" vermag. Die Lichtung ist Offenheit für Anwesenheit und Abwesenheit, Gegenwart (Erscheinen) und Ausbleiben. Wir haben es um ein Urphänomen (im goetheschen Sinne) zu tun, geradezu mit der Ur-Sache (192). Man müsse sich fragen, ob nicht mit allem, was in ihnen erscheint, Raum und Zeit selbst ebenfalls in jenem Offenen einzubehalten seien. Erstmals findet H. es genannt im Gedicht des Parmenides: Aletheia, Unverborgenheit, Nicht-entzug. In ihr bewegen sich Sein und Denken in ihrer Gegenwart füreinander; ohne vorgängige Erfahrung der „Lichtung" als Unverborgenheit kein Sichentsprechen von Sein und Denken, d. h. wohl: keine Begegnung beider. Die „Wahrheit" als Ur-Sache zu denken, das wäre nach dem Ende der Philosophie die mögliche Aufgabe des Denkens. Die Metaphysik vermag sie nicht zu denken, denn sie fragt (kraft ihres Formalobjekts) immer nur nach dem Anwesenden in Hinsicht auf seinen Status (état) der Anwesenheit (und nicht nach dem, was Anwesenheit ur-sprünglich, ur-sächlich ermöglicht). Solange dann „Wahrheit" als Angleichung aufgefaßt wird, fällt die Frage nach der Anwesenheit als solcher und dem, was sie möglich macht, aus; man hält sich an dasjenige, was die „Lichtung" beibringt (apporte), und läßt sie als sie selbst unbedacht. Aber das liegt nicht an einer Nachlässigkeit menschlichen Denkens, sondern am Wesen der Unverborgenheit selber, die als „ἀλήθεια" in ihrem Herzen die „λήθη" birgt. Die Offenheit (als freie Gegend für Begegnung von Gegenwärtigem) verweist auf eine Verborgenheit ihrer selbst, so daß Offenheit als solche sich vor dem Blick dessen verbirgt, der in sie eintritt, um Begegnung zu erfahren (Metaphysik wendet sich immer dem schon Offenbaren, Erscheinenden zu). Wiederum: hier zeigt sich die neue Aufgabe des Denkens. Es überholt das griechische Denken, das wohl die Wahrheit als Offenheit bewußtgemacht hat, nie aber zugleich als Lichtung des *Entzugs* des Offenen selbst (comme la clairière du retrait de l'Ouvert). Der Titel der Aufgabe des Denkens müßte daher anstatt „Sein und Zeit" lauten: „Sein und Lichtung". In der gekürzten Fassung heißt er: „Anwesenheit und Lichtung".

Man ist versucht, nun seinerseits Fragen zu stellen und vor allem den Text H.s mit jenen letzten Texten zu vergleichen, die bisher vom Wesen und Zukünftigen des Denkens sprachen (in welchen Formeln immer die Rede ist von „dem" Denken, ähnlich wie Hegel von der Philosophie als „der" Wissenschaft redet). Man hat ja den Eindruck, H. wolle hier etwas über seine früheren Formulierungen hinaus entscheidend Neues sagen. Jedenfalls heißt das letzte Wort des Denkens nicht mehr „ontologische Differenz" (oder „Differenz" einfachhin) und Notwendigkeit, sie als solche, nicht nur das in ihr Differierende zu reflektieren, noch spricht er vom

„Es-gibt" als dem Urhaften, noch von der „Sprache" als dem Offenen der Begegnung von Sein und Mensch. Daß das Moment des „Entzugs" im Wesen des Nicht-Entzugs, also der Unverborgenheit, Offenheit, das eigentlich zu Bedenkende sei, ist kein neuer Gedanke — mit Energie hat *W. J. Richardsons* Heidegger-Buch darauf insistiert. Der vorliegende Vortrag macht aber m. E. deutlicher als alles Bisherige, daß nicht das „Sein" es ist, das sich „entzieht", sondern jenes „Offene", das als solches erst Sein als Anwesenheit (Präsenz) ermöglicht. Gibt H. also den Versuch nicht auf, „einen noch ursprünglicheren universaleren Horizont, woraus die Antwort auf die Frage: Was heißt Sein? geschöpft werden könnte", ausfindig zu machen (vgl. Sein und Zeit 26 f.), einen Versuch, der jedem thomistischen Philosophen von vornherein sinnwidrig vorkommen muß? Immerhin hat jetzt die „Zeit" als der gesuchte „universalere" Horizont abgedankt, denn ihre Dimensionen erstrecken sich schon „innerhalb" jenes „Offenen", und damit ist auch der Titel „Zeit und Sein" in seiner Funktion, die letzte Fragemöglichkeit anzuzeigen, hinfällig geworden.

Leider hält H. immer noch daran fest, alle Metaphysik sei Platonismus, d. h. am Sein des Seienden als „εἶδος", „ἰδέα" orientiert (194); daß Thomas eine solche Wesensmetaphysik überwunden habe und damit zugleich grundsätzlich eine Philosophie des „Erscheinens", will er nicht wahrhaben — er diskutiert diesen Punkt überhaupt nicht (weder hier noch sonstwo). Man hätte manch andere Frage an ihn, doch darf man sich gedulden, bis der deutsche Text des Tagungsbeitrags zur Verfügung steht. H. Ogiermann, S. J.

Forni, Guglielmo, *La filosofia della storia nel pensiero politico di Jacques Maritain.* Gr. 8° (XX u. 242 S.) Bologna 1965, Pàtron. 2000.— L.

Daß Maritain als Philosoph wichtige Aussagen über die Geschichte gemacht hat, wußten alle, die seine Schriften kennen. Daß in seinen Werken eine ganze Theorie über die Geschichte enthalten ist, das dürfte vielen erst durch die Studie F.s klarwerden. Sie ist aus einer Doktordissertation erwachsen. Der Verf. hat die Mühe nicht gescheut, die im umfangreichen Gesamtwerk M.s zerstreuten Gedanken über die Geschichte zu sammeln und zu ordnen, so daß ein faßbares System daraus geworden ist. In begrenztem Maße nimmt er auch kritisch Stellung zu M.s Theorien, doch tritt diese Seite hinter der soeben genannten, der ordnenden Zusammenfassung und Gliederung, zurück, die in sich schon eine hervorragende Leistung darstellt.

M. versteht unter Geschichtsphilosophie nicht ganz das, was man meist darunter versteht: eine den Sinn des historischen Geschehens erhellende Geschichtsmetaphysik. Die geschichtsphilosophische Kernfrage ist für ihn vielmehr die: Wie müssen überzeitliche ethische Normen auf die Geschichte angewandt werden, und welches sind diese Normen? Zu diesem Zwecke muß man das Wesen der Geschichte und die sie beherrschenden Gesetze herausarbeiten. Das erstere wird erreicht, indem die letzteren aufgewiesen werden. So kommt es, daß M. die Geschichtsphilosophie als einen Teil der Moralphilosophie ansehen kann.

Das geschichtsphilosophische Denken M.s hat, wie sein Denken im allgemeinen, seine Geschichte. F. unterscheidet einen „frühen" und einen „späten" M. Die Scheidelinie zwischen beiden läge um etwa 1930, spätestens 1934 (erster Entwurf von „Humanisme intégral"). Der spätere M. ist, wie zu erwarten, der bedeutendere. Die Frühzeit ist gekennzeichnet durch die Freundschaft mit Ernest Psichari und Charles Péguy und seine geistige Nähe zur Action française und Charles Maurras. Die geschichtsphilosophischen Ideen, die diese Epoche kennzeichnen, kann man in die Formel zusammenfassen: zuerst das Zeitliche (temporel d'abord), das freilich bei Charles Maurras weit mehr als bei Péguy die Unterordnung des Religiösen unter die Politik bedeutet. Der Weg M.s zu vertieften philosophsichen bzw. religiösen Einsichten führte über Bergson bzw. Léon Bloy. Eine Türe, sich mit den Strömungen seiner Zeit geistig auseinanderzusetzen, geht ihm erst auf, als er die Werke des Thomas von Aquin kennenlernte. M. stellte den Neuthomismus auf eine breitere geistige Grundlage und wurde in seiner weltoffenen Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit wegweisend für eine neue Art des Denkens aus dem Geiste des hl. Thomas.

Das Problem der Einleibung des Ewigen im Zeitlichen, der absoluten Grundsätze im Wechsel der Zeiten hatte er aus seiner Frühzeit mitgenommen. Er gab nunmehr eine andere Antwort darauf. Der spätere M. konnte sich seine früheren totalitären Neigungen nicht verzeihen. Indessen spornte ihn eben diese Vergangenheit an, das Verhältnis zwischen Religion und Staat bzw. Gesellschaft gründlich durchzudenken. Es entstanden auf diese Weise die bedeutenden Werke „Primauté du spirituel" (1927) und „Religion et culture" (1930). Hierher gehören auch „Du régime temporel et de la liberté" (1933) und die wichtigste Zusammenfassung alles dessen in „Humanisme intégral" (1936).

Diese Werke leiten die Periode des späten M. an. Anknüpfend an Thomas baut er eine personalistische Anthropologie auf, eine Metaphysik des Menschen auf dem Hintergrund seiner Gottebenbildlichkeit. Vom christlichen Glauben her ergänzt und vervollständigt sich diese Philosophie. Aber M. bleibt nicht beim Sein. Er wendet sich dem aus ihm entspringenden Sollen zu. Das Problem Christ und Welt, der Aufgabe des christlichen Menschen, führt ihn von der theoretischen zur praktischen Philosophie. Von der Gestaltung der Welt her ist sein Denken schon in der Frühzeit ausgegangen, und sie bleibt auch unter veränderten metaphysischen Vorzeichen seine dringlichste Frage. Gewohnt, die Dinge von Grund aus anzufassen, arbeitet er Jahre an der Lösung der Frage. 1957 erscheint von ihm in New York sein geschichtsphilosophisches Hauptwerk „On the Philosophy of History" und 1960 in Paris „La philosophie morale". Im letzteren rechnet er mit Comte, Hegel und Marx ab, und zwar unter dem Gesichtspunkt von Moral und Politik.

Dies vorausgeschickt, gehen wir dazu über, einen Einblick in die innere Systematik der Geschichtsphilosophie M.s zu gewinnen. Unmittelbar praktischer Zweck seiner Untersuchungen ist, zu einer neuen schöpferischen Begegnung zwischen unseren christlichen Grundsätzen und der Welt zu kommen. Wie können wir unsere erhabenen Grundsätze auf eine kontingente geschichtliche Gegebenheit anwenden? Um diese Frage zu beantworten, müssen bestimmte Strukturen und Regeln der Geschichte erarbeitet werden. Da es sich um die Anwendung allgemeiner Prinzipien auf das Zufällige, sei es auch die gesamte Bewegung der Menschheit, handelt, werden sie — in einem Fall weniger, im anderen mehr — zu einem Teil mutmaßlich sein und sich nicht nur auf Deduktion, sondern auch auf Induktion stützen. Es handelt sich also um eine abgestufte Normen- oder Regelbildung. Die Regeln oder Grundsätze, welche die Struktur der Geschichte ausmachen bzw. sie bestimmen, sind in zwei Klassen eingeteilt. Die erste Klasse bilden axiomatische Formeln oder „Funktionalgesetze", die zweite typologische Formeln oder Vektorial-(Partikular-)Gesetze. Doch scheinen die Grenzen zwischen beiden fließend zu sein, und man sieht nicht immer ein, warum ein Gesetz zu dieser anstatt zu jener Gattung gezählt wird.

Selbstverständlich lassen alle diese Gesetze die Grundwahrheiten der Anthropologie und Offenbarung unberührt bzw. setzen sie voraus, so die menschliche Freiheit und die Gnade. Es handelt sich demnach nicht um Gesetze, welche den Inhalt der Geschichte in ihren Einzelheiten vorausbestimmen, sondern um allgemeine oder partikuläre Strukturformen, die zu berücksichtigen sind. Zwar stimmt es, daß die Geschichte in einigen ihrer Grundzüge vorgängig zur freien Entscheidung festgelegt ist, infolge der ungeheueren dynamischen Masse der Vergangenheit, die sie vorwärtsstößt. Diese historische Bewegung ist jedoch jenseits dieser Grund-Züge oder allgemeinen Linien noch unbestimmt. Sie kann spezifiziert werden in ihrer Richtung und in ihrem Geiste und in der Art, wie sie wirklich wird.

Als allgemeinste Formalregel könnte man das Prinzip gelten lassen, das M. für die historische Anwendung absoluter sittlicher Normen und Ideen aufstellt. Wenn es unveränderliche Wahrheiten, Rechte und Normen gibt, wie können sie auf ein Werden, auf eine Veränderung angewandt werden? M. sagt, weder univok noch äquivok, sondern analog. Nehmen wir das Beispiel der menschlichen Gesellschaft. Das Mittelalter hat sie „sakral" aufgefaßt und verwirklicht. Das können wir heute nicht mehr. Das politische System des Mittelalters war zu seiner Zeit gut, heute wäre es das nicht mehr. Nichtsdestoweniger waren in jenem System Grundsätze verkörpert, die für den Christen unbedingt gelten. Er darf sie auch heute nicht beiseite lassen, aber er muß sie in neuer Weise — analog — einleiben.

Nun zu den einzelnen Funktional- und Vektorialgesetzen. Man würde eigentlich erwarten, daß F. aufweist, wie bei M. die einzelnen Gesetze durch Deduktion bzw. Induktion gewonnen werden. Aber er beschränkt sich im wesentlichen darauf, ihren Inhalt anzugeben. Nur in einem Falle analysiert er ausführlich: beim Gesetz des Fortschritts des moralischen Bewußtseins. Es wird zwar unter die Vektorialgesetze eingereiht, ist aber „für das Verständnis unserer ganzen Studie von größter Bedeutung" (75).

Zu den Funktionalgesetzen gehören: 1. Das Gesetz des Fortschritts im Gegensatzpaar von Gut und Böse. 2. Das Gesetz der Doppelwertigkeit (Ambivalenz) der Geschichte. 3. Das Gesetz der Beziehung zwischen Moral und Politik. 4. Das Gesetz der Hierarchie der Mittel (Entwurf einer politischen Philosophie). 5. Das Gesetz der „Kenntnisnahme" (presa di coscienza). Dieses Gesetz ist allgemein, sobald es jedoch konkret verwirklicht wird, spezifiziert es sich. Eine Art seiner Gattung ist z. B. das Bewußtwerden der Solidarität der Arbeiterschaft der ganzen Welt, eine andere das reflexe „Zu-sich-selber-Kommen" des Einzelmenschen nach dem Mittelalter; eine dritte das neuzeitliche Sichbewußtwerden der Freiheit und persönlichen Menschenrechte. — Es handelt sich um Fortschritte des moralischen Bewußtseins, die allerdings de facto vermischt sind mit vielen Irrtümern. Eben in dieser Vermischung kommen andere Funktionalgesetze zum Ausdruck: das von der Doppelwertigkeit der Geschichte und das des Fortschritts im Gegensatzpaar von Gut und Böse. So bildet das funktionale oder allgemeine Gesetz der „Kenntnisnahme" die Brücke zum wichtigsten Vektorial- oder Partikulargesetz des fortschreitenden moralischen Bewußtseins. Dieses Gesetz ist auch deswegen für uns besonders wichtig, weil an ihm die Ableitung bzw. das Zustandekommen einer reflexen Norm der Geschichte aufgezeigt wird.

Das fortschreitende moralische Bewußtsein bezieht sich auf das Naturgesetz. Ontologisch gesehen erscheint das Naturgesetz als die „ideale Formel für die Entwicklung eines bestimmten Seienden" (75) bzw. als „Normierung seiner Lebensfunktion", die seiner Artnatur und seinen Zielen entsprechende Ausrichtung, der gemäß es nach der Fülle seines spezifischen Seins streben muß. Anders als bei den übrigen Gesetzen wird beim Menschen dieses Ziel — vom rein physischen Wachstum abgesehen — durch ein freies Streben erreicht. Ihm entspricht die moralische Pflicht, die durch das Gesetz auferlegt wird. Da es sich aber um ein ungeschriebenes bzw. in die verborgenen Tiefen des menschlichen Herzens eingezeichnetes Gesetz handelt, ist es mehr oder weniger mühsam und nur stufenweise erkennbar. Der Mensch muß sich darum mühen und ist dabei, wie in jeder anderen Erkenntnis, dem Irrtum ausgesetzt. Eben dieses hatte der Rationalismus des 18. Jahrhunderts nicht begriffen, indem er aus dem Naturgesetz einen in allen Teilen eindeutig verfaßten Gesetzeskodex machte, so daß jedes positive Gesetz nur eine Abschrift davon wäre.

Der Vorgang der fortschreitenden Erkenntnis des Naturgesetzes ist nicht einfach rational, wie die Aufklärer meinten, also nicht bloß begriffliche Ableitung, sondern nimmt seinen Ausgang vom Antrieb naturhafter Neigungen, einer Art unsystematischer Vitalerkenntnis. Die so geartete Erkenntnis entfaltet sich in zwei Stufen: 1. gewinnt die menschliche Vernunft ein immer weniger nebelhaftes Bewußtsein der Grundregeln des Naturgesetzes, 2. wird sie sich der weiteren und höheren Regeln dieses Gesetzes bewußt. Die menschliche Vernunft — das meint vor allem die des Menschengeschlechtes, insofern es einer historischen Entwicklung bedarf, um aus der Dämmerung, dem Unklaren und den einfachen Grundregeln in ein höheres Erkenntnisstadium zu gelangen. Der Fortschritt bedurfte langer Zeit und war so schwierig, daß an gewissen Wenden Gott selber eingreifen und die Erkenntnis des Naturgesetzes durch ein geoffenbartes positives Gesetz, die Zehn Gebote, sichern mußte. Die Frohbotschaft des Neuen Testamentes hat durch ihre Verinnerlichung des Gesetzes diesen Fortschritt unterstützt. „Erst wenn das Evangelium noch tiefer in das menschliche Wesen eingedrungen sein wird, wird das Naturgesetz in seiner Blüte und Vollkommenheit zum Vorschein kommen" (78).

Zu den Vektorialgesetzen zählt zweitens das Gesetz des Übergangs der Sakralkulturen in Profankulturen (oder Laienkulturen). Dieses Gesetz ist Ausgangspunkt der Untersuchung über das wechselnde „konkrete Geschichtsideal". Anderseits spielen in diesem Gesetze, in einem umfassenden Netze von Beziehungen alle bisher

genannten Gesetze mit, an erster Stelle jenes des fortschreitenden moralischen Bewußtseins.

Ein drittes Vektorialgesetz ist jenes, das den Übergang des Volkes in den Stand erwachsener Mündigkeit auf politischem und sozialem Gebiet ausdrückt. Doch ist jedes Gesetz nur die natürliche Ausweitung der beiden vorangegangenen Gesetze auf das soziale Gebiet. In der Tat führt das fortschreitende moralische Bewußtsein dazu, die Würde der freien Persönlichkeit immer höher anzuschlagen, und das muß sich naturnotwendig im Laufe der Zeit auch politisch und gesellschaftlich auswirken. Und was das zweite Vektorialgesetz angeht, so ist es ein Merkmal der Sakralkultur, daß verschiedene soziale „Rassen" bestehen, besser würde man vielleicht von Schichten sprechen. Die Hierarchie des „Heiligen Reiches" schafft starre sakrale Schichten. Oben der Vater-Monarch oder auch eine auf das „heilige Blut" (ein heidnischer Begriff) pochende Aristokratie, unten eine Menge unmündiger „Kinder" (razza bambina). Dieses Gesellschaftsideal ist nur möglich auf einer verhältnismäßig primitiven Stufe des Menschengeschlechtes. Es verschwindet mit der Überwindung der Sakralkultur.

Das dritte Vektorialgesetz führt unweigerlich zum sozialen und demokratischen Gemeinwesen. Ein viertes Vektorialgesetz ist das der fortschreitenden Ausdehnung der menschlichen Gesellschaft, genauer der Zunahme der Vergesellschaftung. Ihr Weg führt vom Nomaden zur weltweiten politischen Organisation (Völkerbund).

Im zweiten Teil der Studie faßt F. M.s Gesellschaftslehre zusammen. Hier haben wir es dann mit Fragen zu tun, die sicher für die Geschichte wichtig sind, mit den Problemen z. B. von Person und Gemeinschaft, Autorität und Freiheit, Kirche und Staat, mit dem Gemeinwohl usw. Aber diese scharfsinnigen Untersuchungen gehören nach der allgemeinen Auffassung nicht eigentlich zur Geschichtsphilosophie. Wir bewegen uns im Bereiche der Gesellschaftsethik und Soziologie. M. zieht diese Untersuchung freilich immer wieder in den geschichtsphilosophischen Raum, besonders vom 3. Kap. ab, wo er die Entwicklung der Gesellschaft aufgrund der Vektorialgesetze der Geschichte näher ausführt.

Besonders aufschlußreich ist das 4. Kap. über die wechselnden konkreten Geschichtsideale. Dieser Wechsel ergibt sich aus den bereits genannten Gesetzen der Geschichte: dem der fortschreitenden moralischen Erkenntnis, dem Gesetz des Übergangs von der Sakral- zur Profankultur u. a. Sie bedingen den Wechsel des konkreten Geschichtsideals. Heute leben wir in einer Epoche, in der die Beziehungen zwischen dem Geistlichen bzw. Ewigen und dem Zeitlichen den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft unterliegen. Die Grundsätze, welche diese Beziehungen regeln, haben einen überzeitlichen Kern, können im Vergleich zu früher jedoch nicht gleichartig, sondern nur analog angewandt werden. Wir verfolgen das Gesellschaftsideal, das M. für heute als gültig ansieht, nicht weiter, weil wir bei den allgemeinen Strukturen der Geschichte stehenbleiben wollen.

Es gibt in der Geschichte genug Beispiele, die beweisen, daß der Strukturentwurf der Geschichte, das heißt ihre Entwicklungsgesetze, die M. darlegt, nicht im leeren Raum hängt. Gerade die neueste Kirchengeschichte könnte hier angezogen werden: die Fortschritte der katholischen Soziallehre, das neue Verhältnis zwischen Klerus und Laien, die Konzilserklärungen bzw. Dekrete über die nichtchristlichen Religionen, die Religionsfreiheit, das Verhältnis von Kirche und Welt u. a.

Als ein klassisches Beispiel des Gesetzes der „Kenntnisnahme" könnte man das Rundschreiben Johannes' XXIII. „Pacem in terris" nennen. In den vier Teilen der Enzyklika, in denen er seine Lehre über die rechte Ordnung entfaltet, spricht er jeweils am Ende über die Zeichen der Zeit: „vox temporis"; er nennt dafür z. B. den sozialen Aufstieg der Arbeiterklasse, die vermehrte Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben, die neuen Verhältnisse in der Menschheitsfamilie: alle Völker wollen die gleichen Rechte. In bezug auf die einzelnen Staaten weist er auf die Forderung einer Rechte und Pflichten der Bürger und der Staatslenker genau festlegenden Verfassung hin. Im internationalen Leben setzt sich die Überzeugung durch, daß Streitigkeiten, die unter den Völkern entstehen, nicht durch Waffengewalt, sondern durch Verhandlungen beizulegen sind. — Die Nationen streben zur Völkergemeinschaft, die alle Grundrechte der Einzelnen und der Völker (Nationalitäten) sicherstellen soll. Zeichen der Zeit — „vox temporis", und der Papst

anerkennt sie ohne viele Worte als „vox dei". Indessen ist wohl zu beachten: Nicht einfach weil es eine Zeiterscheinung ist, wird eine bestimmte Entwicklung als „vox dei", als gottgewollt, anerkannt — sonst hätte der Papst ja auch den allgemeinen Zug der Zeit zum Materialismus gutheißen müssen —, sondern weil diese bestimmte Entwicklung im Horizont der ewigen Sittengesetze als Entfaltung des von Gott der menschlichen Natur eingeschriebenen Rechtes erkannt wird. Sie hätte vom Moralphilosophen vielleicht nicht a priori, aus der abstrakten Natur abgeleitet werden können, aber nun, wo sie da ist, enthüllt sie sich als das, was das allgemeine Sittengesetz, auf heute angewandt, fordert. In diesem Sinne gilt der Spruch: „Vox temporis, vox dei." Das Gesetz der „Kenntnisnahme" erweist sich so als ein Prinzip historischer Entwicklung, allerdings immer im Horizont der anderen Gesetze, erstens desjenigen, nach welchem sich die Geschichte immer im Gegensatzpaar von Gut und Böse entwickelt und des anderen von der Doppelwertigkeit der Geschichte.

Es stellt sich die Frage, inwieweit M.s geschichtsphilosophische Gesetze vom bisherigen Geschichtsverlauf in ihrer ganzen Breite bestätigt werden. Insofern die Induktion bei ihrer Formulierung mitgewirkt hat, müssen sie ohnehin in der Geschichte vorgegeben sein. — Kein Zweifel, daß M. in erster Linie von der antiken und der europäischen Geschichte ausgeht. Wenn aber seine Regeln bzw. Formeln mehr sein sollen als nachgezeichnete Schemata eines räumlich und zeitlich eng begrenzten Ablaufes einer oder bestimmter Kulturen, wenn sie wirklich Gesetze der Geschichte sein sollen, müssen sie überall nachweisbar sein, wo es menschliche Geschichte gibt. Wie steht es damit? Nehmen wir das Gesetz vom Fortschritt des moralischen Bewußtseins. Es scheint von vornherein mit den anderen Gesetzen in Gegensatz zu geraten: demjenigen von der Doppelwertigkeit der Geschichte und dem anderen des Fortschrittes in dem Gegensatzpaar von Gut und Böse. Wenn das Gesetz von der Doppelwertigkeit auch ausgedrückt werden kann als Gesetz des Absinkens und der Wiedererhebung der Geschichtsenergie, so scheint sich die Geschichte eher als ein „Auf und Ab" denn als eindeutige Fortschrittslinie abzuzeichnen. Und mancher Historiker wäre wohl geneigt, zu erklären, die reale Geschichte stimme eher mit einem „Auf und Ab" als mit einer ständigen Aufwärtsbewegung des moralischen Bewußtseins überein. M. rettet die Vereinbarkeit der Regeln durch die Annahme, daß trotz des Auf und Ab, trotz der Entwicklung in Gegensätzen das Auf, das Gute, ein Plus habe und so seinen Gegensatz hinter sich zurücklasse. M. widerspricht hier anderen Geschichtsdeutern, die annehmen, daß das sittliche Bewußtsein der Menschheit seine Höhepunkte bereits hinter sich habe und immer mehr verkümmere. M. möchte also bezüglich des Menschen und seiner Geschichte eine mittlere Linie einhalten.

Wenn wir das Gesetz des Übergangs von der Sakral- zur Profankultur nehmen, ist offenbar, daß M. hier aus der Erfahrung schöpft: aus der Antike und dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Ob sich in anderen Hochkulturen, etwa in China oder Indien, die Dinge ungefähr gleich entwickelt haben, wird nicht untersucht. Ähnlich wie bei Toynbee oder Spengler dienen einige oder nur eine Kultur als Muster, und die Ableitungen für andere bleiben mehr oder weniger fragwürdig.

Mag dem wie immer sein, die Beschäftigung mit M.s Geschichtsphilosophie bietet für die Geschichtsdeutung wertvolle Fingerzeige, und man muß es F. danken, sie uns in faßlicher Systematik dargeboten zu haben. G. Klenk, S. J.

Marlé, René, S. J., *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament.* Neue, durchges. und verm. Aufl. (Théologie, 33). Gr. 8° (223 S.) Paris 1966, Aubier. — Ders., *Bultmann und die Interpretation des Neuen Testamentes* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, I). 2., erw. Aufl. Gr. 8° (231 S.) Paderborn 1967, Bonifacius. 20.— DM.

Zehn Jahre nach dem ersten Erscheinen seines Buches über „Bultmann und die Interpretation des Neuen Testamentes" legt R. Marlé dasselbe Werk mit geringfügigen Änderungen und erweitert um einen dritten Teil, „Das Wort Gottes und die Kirche", erneut vor. Zwar ist, wie der Verf. im Vorwort zur 2. Aufl. selber schreibt (9), die Debatte um die Entmythologisierung des Neuen Testaments in-

zwischen in ruhigeres Fahrwasser geraten, und neue Fragestellungen treten in den Vordergrund. Dennoch wird man ihm beipflichten, wenn er an der Wichtigkeit einer Kenntnis Bultmanns und seiner bibelhermeneutischen Prinzipien für jeden festhält, der die heutige theologische Problematik und die Diskussion der Bultmannschüler verstehen will.

Da die erste Auflage von Marlés Buch in dieser Zeitschrift bereits vorgestellt worden ist (vgl. Schol 32 [1957] S. 579 f. [† B. Brinkmann, S. J.]), können wir uns hier darauf beschränken, auf die Erweiterungen und Änderungen einzugehen. Ein Kapitel mit dem Titel „Eine Theologie des Wortes Gottes", das — wie die nachfolgenden beiden — ursprünglich selbständig erschienen war, faßt das theologische Denken Bultmanns unter einem sehr charakteristischen (und für die an ihn anschließende Diskussion fruchtbaren) Gesichtspunkt zusammen. Das Wort Gottes, so wird herausgestellt, ist nach Bultmann primär Anrede — so sehr, daß auf ein Heraushörenwollen eines mitgeteilten Inhaltes nach ihm letztlich verzichtet werden kann (vgl. dazu die ausführlichere Studie von *F. Theunis*, c. p., Offenbarung und Glaube bei R. Bultmann [Ergänzung zu Kerygma und Mythos V], Hamburg-Bergstedt 1960). Bultmann selbst findet diese Auffassung vom Wort vorbereitet im semitischen Denken im Gegensatz zum griechischen, das das Wort vor allem als Träger von Inhalten auffaßt. Das Paradoxe liegt bei Bultmann nur darin, wie R. Marlé auf S. 193 meint, daß er sich gerade um des vom hebräischen Alten Testament her geforderten Wortverständnisses willen gezwungen sieht, von jeder inhaltlichen Determination des Neuen Testaments durch das Alte soweit wie möglich abzusehen und den Inhalt der neutestamentlich-christlichen Kategorien eher vom hellenistischen Griechentum her zu bestimmen. Allerdings dürfte die Grundlage für die starke Formalisierung des Bultmannschen Wort- und Offenbarungsbegriffs wohl eher in der Existenzphilosophie Heideggers als im semitischen Denken zu suchen sein. In früheren Kapiteln hatte M. bereits auf diesen Zusammenhang hingewiesen. Er muß hier auch vorausgesetzt werden. Die weitgehende Bestimmung der neutestamentlichen Kategorien durch die Rückführung auf die griechisch-orientalische Kultur hatte M. bereits vorher aus Bultmanns Herkunft aus der religionsgeschichtlichen Schule erklärt. Ganz so paradox ist das Vorgehen Bultmanns also nicht.

In einem weiteren Kapitel, „Das Alte Testament im christlichen Glauben", kommt M. noch einmal eigens auf die Bedeutung des Alten Testaments für das Neue und den Glauben heute zurück. Auch dort, wo Bultmann (wie in zwei Beiträgen in *Glauben und Verstehen* I und II oder verschiedenen Paragraphen der *Theologie des Neuen Testaments)* eigens auf dieses Verhältnis zu sprechen kommt, tut er es nicht, um Elemente des Alten Testaments als integrale Bestandteile des neutestamentlichen Glaubens aufzuweisen. Im Sinne eines weiterentwickelten Gegensatzes „Gesetz und Evangelium" dient das Alte Testament vielmehr nur dazu, dem Menschen ein Selbstverständnis vor Augen zu führen, aus dem ihn nur die Gnade und die Offenbarung Jesu Christi befreien kann. Demgegenüber verweist M. nachdrücklich auf die traditionelle Auffassung, die vom Neuen Testament selbst her über die Väter bis in unsere Tage hinein Jesus Christus als die Erfüllung des Alten Testaments und seiner Verheißungen gesehen hat (vgl. S. 206). Das Alte Testament deutet nicht nur auf ein „eschatologisches Jetzt", sondern auf eine Person, Jesus Christus (207). Ein letztes Kapitel ist der „Kirche des Neuen Testaments" gewidmet. An Hand vor allem der entsprechenden Paragraphen der *Theologie des Neuen Testaments* zeichnet M. die verschiedenen Stadien nach, die die nachösterliche Gemeinde nach Bultmann in neutestamentlicher Zeit in ihrem progressiv sich entwickelnden Kirchenbewußtsein durchlaufen hat. Wie immer ist hier die Bultmannsche Darstellung durchaus korrekt wiedergegeben. (Auch der inzwischen in *Glauben und Verstehen III*, 1960, veröffentlichte Aufsatz Bultmanns aus dem Jahre 1955, *Die Wandlung des Selbstverständnisses der Kirche in der Geschichte des Urchristentums*, bestätigt die gegebene Zusammenfassung.) Die geringe Bedeutung der Kirche (als gesellschaftlich verfaßter Größe) für das religiöse Denken Bultmanns sieht M. (wie mir scheint, richtig) neben der lutherischen Unterscheidung von „sichtbarer" und „unsichtbarer" Kirche vor allem in seinem von der Existenzphilosophie her bestimmten Menschenbild begründet, das den Menschen vorab in seiner Vereinzelung begreift und zum Gegenstand der Reflexion macht (vgl. S. 216).

Die verschiedenen Stufen, in denen sich nach Bultmann die ursprünglich rein eschatologische Urgemeinde mehr und mehr gesellschaftlich verfaßt und zur irdischen Verwalterin und Spenderin von übernatürlichen Gaben und Wahrheiten entwickelt, müssen so für ihn als Verrat oder Scheitern am ursprünglichen Ideal erscheinen und nicht als Entfaltung eines von Christus selbst angelegten Keimes.

In einer „abschließenden Bemerkung" begründet M. die wichtigste Änderung an den Kapiteln der ersten Auflage, nämlich den Verzicht auf eine Reihe von Marginalien über den Protestantismus als solchen. Er schien dem französischen Verf. nicht nur wegen des durch das Konzil bedingten Klimawechsels im Verhältnis der Konfessionen angezeigt, sondern auch wegen seiner in der Zwischenzeit gewonnenen vertieften Kenntnis des evangelischen Glaubens. Die Entscheidung des Verf.s ist sicher zu begrüßen. Sie erlaubt zugleich, R. Bultmann als selbständige Persönlichkeit innerhalb des gegenwärtigen Protestantismus zu begreifen und unvoreingenommener zu prüfen, was sein Werk zum Gespräch der Konfessionen heute beizutragen hat. Nicht sein geringstes Verdienst besteht nach M. darin, eine Unruhe geweckt zu haben, die den christlichen Glauben evangelischer wie katholischer Konfession zwingt, sich eingehender theologisch mit seinen eigenen Grundlagen auseinanderzusetzen.

Inzwischen erschien bereits die deutsche Übersetzung der französischen zweiten Auflage von M.s Buch. Die Übertragung der neuen Teile besorgte *Robert Maria Zadow, O. P.* Daß sie nicht den stilistischen Schwung des französischen Originals erreicht, ist von vornherein verständlich. An manchen Stellen scheint uns auch sachlich der Gedanke M.s nicht ganz getroffen zu sein. So drückt sich etwa M. im Vorwort zur 2. Aufl. gelegentlich vorsichtiger aus, als es in der deutschen Ausgabe der Fall ist. Aus „wichtigen Querschnitten" durch die Theologie Bultmanns, die M. bei der Beurteilung etwa des Bultmannschen Entmythologisierungsversuches helfen sollen, wird in der deutschen Ausgabe etwa „die Betrachtung und Auswertung *der* grundlegenden Thesen seiner Theologie" (9). Will M. aus dem Wesentlichen der Bultmannschen Thesen das „Prinzip einer Kritik" diesen Thesen gegenüber entwickeln, so verspricht der deutsche Text etwas mutiger, „eine grundlegende Kritik derselben (zu) versuchen" (10). Ähnlich unbefriedigende Formulierungen begegnen auch sonst gelegentlich innerhalb des 3. Teiles. Ob es zweckmäßig war, Bultmannzitate nicht nach den deutschen Ausgaben Bultmanns, sondern rückübersetzt nach M. zu zitieren, könnte ebenfalls gefragt werden. Abgesehen von solchen Schönheitsfehlern präsentiert sich die deutsche Ausgabe in ansprechender Form als Nr. 1 der vom Johann-Adam-Möhler-Institut herausgegebenen Studienreihe.

J. Beutler, S. J.

Ratschow, Carl Heinz, *Gott existiert. Eine dogmatische Studie* (Theol. Bibliothek Töpelmann, hrsg. von *K. Aland, K. G. Kuhn, C. H. Ratschow* und *E. Schlink*, 12). Gr. 8° (87 S.) Berlin 1966, Töpelmann. 12.— DM.

Die vorliegende kleine Abhandlung ist eine Neubearbeitung von Gastvorlesungen, die der Verf. an der Theol. Fakultät in Lund (Herbst 1965) gehalten hat. Wenn wir sie einer ausführlicheren Anzeige für wert halten, so wegen des aktuellen Problems und der in den Verlegenheiten der gegenwärtigen Theologie mutigen und heilsamen Hinweise. In vorzüglicher Weise wird die theologische Situation der Gegenwart *(R. Bultmann, H. Braun* in seiner Auseinandersetzung mit *H. Gollwitzer)* gezeichnet. Auf wenigen Seiten bekommt man hier — wie sonst oft nicht auf vielen — eine treffende Einführung in die Grundintentionen Bultmanns und Brauns. Dann aber wird gleichsam in homöopathischen Dosen das Heilmittel verabreicht: Mut zur Metaphysik im Dienste der Theologie. Dies alles unter Rückgriff auf die protestantische Theologie des 17. Jahrhunderts, wo R. in der Verbindung eines Essenz- und Existenzdenkens das Modell für eine Erneuerung der Theologie der Gegenwart sieht. R. zeichnet mit großer Klarheit zunächst die Eigenart des theologischen Existentialismus Bultmanns, der auf dem Gebiete der Theologie Descartes ebenso überwinden wollte, wie dies Heidegger für die Philosophie beabsichtigte: nämlich das cartesianische Subjekt-Objekt-Schema (wobei freilich nur eine Seite dieses Denkens gesehen ist). Indem Bultmann mit dem Heidegger von „Sein und Zeit" (1925) die Abkehr von einem „Gott an sich" (als reiner Objektivität) voll-

zog, wurde ihm freilich der Vorwurf gemacht, als reduziere er alles auf „reine Selbstbezogenheit seiner als (ein) auf sich selbst Beschränktsein". Mit Recht betont R., daß Bultmann vielmehr eine Zwischenstellung beziehen wollte zwischen einem dogmatischen Reden von einem „Gott an sich" und einem „psychologistischen Schwarm von einem ‚Gott in uns'" (12). Existieren heißt bei Bultmann gerade personale Begegnung, also das Gegenteil von Selbstbezogenheit. Doch bei H. Braun wirkt sich eine eigentlich schon bei Descartes gegebene, bei Bultmann noch gebändigte Tendenz zu reiner Subjektivität voll aus. In seinem Aufsatz „Die Problematik einer Theologie des Neuen Testamentes" (ZThK Beiheft 2 [1961] 1—18) macht er den Versuch, den Formalbegriff der Existenz bei Bultmann inhaltlich anzureichern, als Mitmenschlichkeit zu konkretisieren und so anzuwenden: Gott ist eine Art der Mitmenschlichkeit (15). Braun will damit nicht einem Atheismus huldigen, wie H. Gollwitzer (Die Existenz Gott im Bekenntnis der Kirche [München 1964]) gemeint hat. R. stellt aber fest, daß die gewählte Begrifflichkeit (Festlegung des Begegnungscharakters der Existenz auf die Mitmenschlichkeit) eben doch entweder zur Ausschließung Gottes führe oder wenigstens zu einer Gott unangemessenen Redeweise. Man erkennt hier unschwer den entscheidenden Ansatzpunkt der sog. „God-is-dead"-Bewegung. Durch das bei H. Gollwitzer als dem Exponenten einer mehr oder minder größeren Gruppe von Theologen gegebene Mißverständnis wird R. zur Frage veranlaßt, ob der Existenzbegriff Heideggers es trägt, in seinem geschichtlichen oder Begegnungscharakter Gott als „den Verschiedenen" anzunehmen, oder grundsätzlicher: „ob der Existentialismus, der, als der Heidegger von ‚Sein und Zeit' für die Theologie durch Rudolf Bultmann wesentliche Bedeutung gewann, diesen Schritt (aus dem Denkraum, den Descartes begründete, hinauszustreben) wirklich vollzogen habe oder vollziehen könne" (3). Ebendies werde im zunehmenden Maße fraglich. R. kennzeichnet von daher die gegenwärtige Lage in der protestantischen Theologie und ihre Unsicherheit. Auch die katholische Theologie — so können wir hinzufügen — steht manchmal unter dem Eindruck „der Verdikte, die die frühe dialektische Theologie mit Ritschl gegen die Metaphysik wie gegen alles Denken als Denken schleuderte". Diese Verdikte „wie die Versuche der dialektischen Theologie, alles Theologietreiben auf das geschriebene Wort festzulegen, haben das dogmatische Arbeiten in den letzten Jahrzehnten zurücktreten lassen. Die Exegese nahm in wachsendem Maße alles Interesse in Anspruch. Das zentrale Kennzeichen der Theologie am Ende dieser Periode aber ist die Unsicherheit, ob und wie von Gott und vom Glauben, von der Rechtfertigung und vom Gericht überhaupt noch gesprochen werden kann" (4). Es ist gut, sich dies bewußtzumachen.

R. sucht nun einen Ausweg aus dieser Aporie, von der die Gottesfrage in besonderer Weise betroffen ist, durch den Rückgriff auf sein eigentliches Forschungsgebiet, die lutherische Dogmatik der vor-cartesianischen Zeit (vgl. sein noch nicht abgeschlossenes Werk: Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung; ThPh 42 [1967] 128—130). Wie stellte sich damals die Thematik der Existenz Gottes? Für den katholischen Theologen ist es interessant, daß hier die Frage der realen oder modalen Unterscheidung von Existenz-Essenz wieder ins Spiel gebracht wird, eine Problemstellung, die in dieser Form in die damalige protestantische Theologie wohl durch Suárez hineingekommen oder für sie wenigstens verschärft worden ist. R. versteht es, die alte scholastische Sprache in die neue von Bultmann her gegebene Problematik hineinzuführen. Es geht ihm nicht um Repristination, sondern um erhellende Befragung einer Theologie in Hinblick auf unsere Lage. R. ist sich der Distanz der damaligen und heutigen Fragestellung bewußt, findet aber in der damaligen Theologie und ihrer Metaphysik eine solche Einheit von Essenz und Existenz, wie sie nachher nicht mehr gegeben war: als nach Descartes die Auflösung in reine Objektivität oder reine Subjektivität sich vollzogen hatte. So findet R. eben, daß ein Rückgriff auf diese Theologie den Leerlauf des Existentialismus beheben und doch sein echtes Anliegen erfüllen könne. Die damalige Betonung der Existenz läßt die Frage nach dem Wesen nicht aus. „... man redet von Existenz als von dem Existieren eines ‚Wer' oder ‚Was' und nicht etwa von einer ‚reinen' Existenz. Diese ‚reine' Existenz ist jenem Denken ebenso nichtig wie das ‚reine' Wesen" (55).

Das Denken des 17. Jahrhunderts ist nach R. in echtem Sinn existentiell, weil es das Wesensurteil Gottes zurückholt auf das Existenzurteil und weil der trinitarische Personbegriff gegenüber der einen göttlichen Essenz als Existenzbegriff erläutert wird. Dabei lassen die damaligen Theologen aber die Frage nach dem Wesen nicht aus. Und in dieser Synthese sieht R. die Möglichkeit zur Behebung des modernen theologischen Skeptizismus (57). An eben diesen Theologen macht R. auch deutlich, wie eine theologische Systematik heute noch möglich ist und daß Metaphysik ihre Stelle in der Theologie haben kann und muß. Aber dabei ging es damals um eine fides quaerens intellectum, nicht umgekehrt. „Die Rezeption der aristotelischen Metaphysik geschah ja Ende des 16. Jahrhunderts aus theologischen (!) Gründen. Diese Rezeption geschah unter der Voraussetzung des reformatorischen Denkens, ehe Suárez, den Scheibler dann schon viel heranzieht, in Deutschland bekannt wurde" (59). Von der Frage nach der Existenz im vorcartesianischen theologischen Gebrauch aus mißt R. auch den modernen Biblizismus und die Ablehnung der natürlichen Theologie, besonders durch A. Ritschl und K. Barth. Von der Einheit von Essenz und Existenz in Gott aus sieht R. auch die Möglichkeit, das Wirken Gottes in der Welt als Natur und Geschichte und das Wirken Gottes in Israel und als Jesus von Nazareth als eine Einheit zu verstehen: beide Wirkungsweisen sind vermittelt und verhüllt und weisen darum auf eine vermittelte und unverhüllte Gottbegegnung hin (69). R. lenkt hier zurück zu dem alttestamentlichen Seinsbegriff, wie er ihn in seiner schon 1941 veröffentlichten Studie „Werden und Wirken. Eine Untersuchung des Wortes hajah als Beitrag zur Wirklichkeitserfassung des Alten Testamentes" erarbeitet hat. Er findet in biblischen Seinsaussagen, wie etwa 1 Jo 4, 8 (Gott ist die Liebe), schon das Modell, das im Existenzdenken des 17. Jahrhunderts wieder wirksam wird. Im letzteren liegen — bei allen Unterschieden — solche Gemeinsamkeiten zu unserem heutigen Denken, daß daraus Licht für die Aporien der Gegenwart gewonnen werden kann.

Hier wird die eigentliche Intention von R. sichtbar. Wir dürfen seinen Ansatz nicht verwechseln mit dem in der katholischen Schultheologie bisher üblichen Vorbau rein philosophischer Art zur Theologie; R. kennt keine „Glaubensbegründung" und keine philosophischen Gottesbeweise. „Gottes Dasein kann und soll also nicht bewiesen werden. Das geht gar nicht. Die Frage von Sein oder Nichtsein Gottes ist als positiv entschieden vorauszusetzen. Alle Rede von Gott geschieht ja nur aus einer von Gott affizierten Existenz" (77). R. bietet auch keinen neuen philosophischen Ausweg über Descartes und Heidegger hinaus, etwa im Sinne einer Metaphysik, welche den modernen Menschen wieder überzeugen könnte und doch mit Nutzen in die Theologie übernommen werden könnte. Er hat mit Hilfe der Theologie des 17. Jahrhunderts und der Heiligen Schrift selbst versucht, der Aussage „Gott ist" den Schrecken, das heißt für den modernen Protestanten: den Vorwurf zu nehmen, als besage dieses „Gott existiert" eine Vergegenständlichung und Verdinglichung Gottes. „Gott ist" muß so interpretiert werden, daß — durch die Interpretation auf das Existieren hin — der Zugang zu den biblischen und reformatorischen Einsichten von Gott eröffnet wird (70). Die Frage nach Gottes Existenz ist also die Frage nach dem Handeln Gottes in der Welt. Bei dem existere des 17. Jahrhunderts als dem esse actu haben wir es mit einem „Seins"-Begriff zu tun, der dem biblischen „Seins"-Begriff hajah erstaunlich nahesteht (78). Es geht also nicht um „Seinsmetaphysik", sondern um den biblischen Begriff von Sein, das zugleich „werden" und schließlich „wirksam werden" und „zur Wirkung kommen" besagt (71). Darin ist aber die ganze Essenz Gottes mitausgesagt, eine Synthese, welche das 20. Jahrhundert — anders als das 17. — eben nicht mehr vollziehen könne (78).

R. ist also der Überzeugung, daß die gegenwärtige Aporie des evangelischen theologischen Denkens ihre Wurzeln in dem seit Ritschl bestimmenden Hang habe, „sich antimetaphysisch zu gebärden, der unter den Nachwirkungen Kierkegaards aktualisert wurde ..." (86). Heute wiederhole sich eine Krise der protestantischen Theologie, die schon einmal durch Metaphysikscheu verursacht worden sei: „Offenbar ist es einem theologischen Denken gefahrbringend, zu meinen, seinen Gegenstand jenseits von Metaphysik, also nur mit Logik oder Dialektik, aussagen und bewahren zu können. Genau diesen Versuch hatte Melanchthon ja gemacht ...

Dann allerdings stellte man eine so große Verwirrung und Verwilderung des theologischen Denkens fest, daß man sich entschloß, aus dem Geist der Reformation ‚die' Metaphysik neu zu gestalten und sich anzueignen" (86; R. verweist hier auf sein oben genanntes Werk „Lutherische Dogmatik ...", I [Gütersloh 1964] 15) ... „Es ist nicht wahr, daß Metaphysik eo ipso verdinglichend oder rein spekulativ oder rein abstrakt oder gar antichristlich sein müßte. Metaphysik bedeutet in der Gestalt, in der wir sie als evangelische Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts heranzogen, nichts anderes als eine strenge Begriffsfestlegung unter der Voraussetzung der theologischen Erfordernisse" (87). R. hegt vielleicht die stille Hoffnung, daß die Theologen des 17. Jahrhunderts die Weisungen böten für solche Begriffsfestlegung, wie sie unsere Zeit brauche: „Die theologische Situation der Gegenwart ist ja doch ganz wesentlich aus dem Grunde so verworren, weil der eine unter den Begriffen der Natur oder der Substanz dies meint verstehen zu können, der andere aber etwas ganz anderes und für beides ein denkerisch zureichender Grund meistens fehlt" (87).

Gewiß wird man nun erst so recht die Frage stellen müssen: Was ist Metaphysik? Was ist sie für die Theologie? Wie verhält sich Philosophie zur Theologie? Was ist der rechte fundamentaltheologische Ansatz? Auf welche philosophische Tradition greifen wir zurück, sei es im Aufstieg zur Theologie oder im Dienste der fides quaerens intellectum? All dies bleibt bedrängende Frage. Aber eines mag diese kleine Schrift R.s auch den katholischen Theologen sagen: Auch bei uns wird ein horror metaphyseos „Verwirrung und Verwilderung des theologischen Denkens" bewirken, sosehr wir auch auf der Hut sein müssen, daß die Theologie durch ungenügenden philosophischen und fundamentaltheologischen Ansatz auf tönerne Füße gestellt oder durch ein einseitiges System einer Verarmung und Erstarrung ausgeliefert werde. A. Grillmeier, S. J.

Weier, Reinhold, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, hrsg. von *J. Koch* und *R. Haubst*, II). 8° (XV u. 237 S.) Münster/Westf. 1967, Aschendorff. 38.— DM.

Wie der Titel der vorliegenden Arbeit, einer preisgekrönten Mainzer Dissertation (1964) sagt, geht es darin um die Erforschung der Beziehungen zwischen Nikolaus von Kues und Martin Luther, freilich nur unter einer eingeschränkten Thematik. Die Einleitung (XI—XV) zeigt den Stand der Forschung zur Frage der Abhängigkeit Luthers von Cusanus. W. kann sich anschließen an eine Studie, die 1961 aus dem Nachlaß von *E. Metzke* herausgegeben worden ist. Darin ist jedoch der Zusammenhang zwischen Luther und Cusanus mehr erahnt als nachgewiesen. Ähnliches gilt von einer Arbeit von *S. Buddeberg* (1962). Zu einem unhaltbaren negativen Ergebnis war *A. Adam* gekommen, der jegliche Beziehung zwischen den beiden Vergleichspartnern leugnete (1963). Diese drei Autoren hatten ihre Urteile auf Grund eines Vergleichs von Motiven oder Ideen gefällt. Sollte ein haltbares Ergebnis erzielt werden, so mußten direkte oder indirekte Beziehungen konkret an den Texten nachgewiesen werden, wofür freilich eine beschränkte Thematik gewählt wurde. Doch sollte wiederum die Idee von der Verborgenheit Gottes hier und dort nicht in ihrer ganzen Breite dargestellt werden, sondern nur so weit, als ein Einfluß des Cusanus auf Luther unter dieser Rücksicht feststellbar war. Vielleicht hätte sich im Hinblick auf die Erforschung des Gesamtverhältnisses Luther - Cusanus eine rationalere Methodik finden lassen. Einer Dissertation wird man Sonderbedingungen in der Wahl der Thematik und Methodik zubilligen müssen.

W. nimmt hier einen Hinweis des bekannten Lutherforschers *K. A. Meissinger* (Luther [München 1953]) auf, der als wichtigste Quelle für die Bibelexegese des jungen Luther zwei exegetische Werke des französischen Humanisten *Jacques* (M. schrieb hier *Jean;* dagegen korrekte Namensangabe in seinem Werk, Der katholische Luther [München 1952] 73) *Lefèvre d'Étaples* (Iacobus Faber Stapulensis), sein „Quincuplex Psalterium" und seinen Pauluskommentar, namhaft machte. Hier war eine richtige Spur aufgezeigt, die M. selber nicht voll verfolgen konnte. Man hatte das Exemplar des „Quincuplex Psalterium" gefunden, das Luther selbst benutzt und mit ausführlichen Randglossen versehen hatte (WA 4, 466—526).

Ähnliches nimmt man für den Pauluskommentar an, ohne das „corpus delicti" dafür zu haben. Lefèvre hatte sich viel mit dem Cusaner beschäftigt und dessen Werke herausgegeben (12—60). Der Höhepunkt der Cusanus-Begeisterung des Humanisten fällt gerade in die Zeit der Abfassung der beiden erwähnten Bibelkommentare (1507—1512). In diese beiden Werke hat Lefèvre sein ganzes „philosophisches und theologisches Wissen" (60) hineingearbeitet.

So galt es also zunächst, die Beziehung zwischen Luther und Lefèvre zu klären, eine Frage, der schon *F. J. Hahn* eine ausführlichere Studie gewidmet hatte (ZKirchGesch 57 [1938] 356—432). W. beschuldigt sie einer „völligen Unkenntnis" der Theologie des Cusanus (174). Trotz der erkannten Textparallelen leugnete Hahn dennoch die Abhängigkeit Luthers vom Cusanus. W. bringt im ersten Teil seiner Studie (1—66) den Nachweis, daß Luther den Cusaner auch unmittelbar benutzt hat, allerdings nur sehr fragmentarisch und ungern, da dieser für den Reformator „der Herkules des Papstes" war. Aber die direkte Cusanus-Kenntnis Luthers entscheidet nicht über sein volles Verhältnis zu Nikolaus von Kues. Zwischen beiden steht als Mittler Faber Stapulensis (60—66). Die biographisch-literargeschichtlichen Prolegomena des ersten Teiles haben so zu einem greifbaren Ergebnis geführt.

Im zweiten (67—130) und dritten Teil (131—206) untersucht W. die inhaltlichen Beziehungen zwischen der Auffassung des Cusanus und Luthers in der Frage des deus absconditus. Dabei geht es zunächst im zweiten Teil um gedankliche Parallelen zwischen beiden: Schöpfungstheologie (68—85; 85—99), Sünde der Stammeltern, Erbsünde, Konkupiszenz (100—130), alles Themen, die im Umkreis der Frage vom verborgenen Gott liegen. Die Erhebung ist interessant, daß sowohl Nikolaus von Kues als auch Luther die Schöpfung unter der Sicht des Wortes deuten, wobei für den Reformator gegenüber seinem Vergleichspartner das Dilemma sich verstärkt: Einerseits sind die Geschöpfe „voll des Wortes" und voll geheimnisvoller Belehrung für uns, andererseits wird ausdrücklich jeder Versuch einer philosophischen Gotteserkenntnis abgelehnt (97). Für diese Inconcinnität, die nicht cusanisch ist, ist die Erbsündenlehre Luthers verantwortlich (106—115). Der Cusaner beläßt — anders als dann Luther — dem Menschen die Willensfreiheit. Bei alledem gleichen sich beide weitgehend in der Anthropologie. Beide denken von Gott her; erst durch Gott, durch die gnadenhafte apprehensio sapientiae bei Cusanus, durch den Vollzug der imago Dei bei Luther, kommt der Mensch zu seiner Eigentlichkeit. Anders als der Cusaner setzt Luther Konkupiszenz und Erbsünde gleich, während für ersteren die Begierlichkeit nur Folge (Strafe) der Erbsünde ist. Diese Verschiedenheit geht auf die Quellen beider zurück: ersterer richtet sich nach Anselm von Canterbury, letzterer nach Augustinus (126). So kommt Luther zu einem wesentlich pessimistischeren Bild vom Menschen (der ganze Vollzug des Menschseins ist Erbsünde) als der Cusaner, der auf Grund seiner Freiheitslehre die Sünde in der freien Einzeltat des Menschen sieht. Von Luthers Ansatz her verengt sich auch die Möglichkeit der Gotterkenntnis als Bemühung des Menschen (130).

Im dritten Teil (131—209) wird nun Faber Stapulensis als der Mittelsmann zwischen Cusanus und Luther ausgemacht, dies auf Grund der Ergebnisse, welche die Untersuchung ihrer Schöpfungslehre und ihrer theologischen Anthropologie erbracht hat. Doch wird die Vergleichsbasis einigermaßen erweitert, und zwar um die Themen: Das Eine und das Viele; Der Leitfaden des Wortes und des Lichtes; Der Dualismus von Fleisch und Geist. Nun werden die genannten Grundmotive des Cusanus und Luthers im „Quincuplex Psalterium" und im Pauluskommentar Fabers aufgespürt. Die beiden Abschnitte dieses dritten Teils sind außerordentlich reich belegt, wenn auch die Vergleichsmethodik etwas kompliziert aufgezogen erscheint. Methodisch recht wichtige Zusammenfassungen und Charakterisierungen drohen dadurch leicht verlorenzugehen. W. betont im Laufe dieser Ausführungen, daß bei Faber zwei Gedanken besonders entfaltet werden, die dann für Luther große Bedeutung haben: 1. die christologische Auslegung der Psalmen; 2. die Einheit der Heiligen Schrift — eine Idee, die aufruht auf den Überlegungen des Cusaners über das Verhältnis von Gott und Welt (154 f. 162). Luther ist bei der Lösung der Frage, was Heilige Schrift sei, in vielem Faber gefolgt (164). Bei diesem

hatte sich schon die Wende vom Humanismus zum „Evangelium" vollzogen. Dies ist eine beachtliche Feststellung. Faber spricht auch weniger als Cusanus von der Schöpfung und mehr von der Schrift (166). So ist der Weg für Luthers Schriftverständnis schon einigermaßen geebnet (167).

Die Arbeit kommt schließlich auf ihr eigentliches Thema zurück: auf die „Verborgenheit Gottes". Schon bei Cusanus ist die Idee ergänzt durch die Lehre von der Offenbarung Gottes, die freilich nach der Schrift zugleich eine Verhüllung bedeutet (Inkarnation). Faber folgt hier in wichtigen Punkten dem Cusanus. So vermittelt er wohl zu Luther hin: „Soweit Lefèvre die Gedanken des Cusanus über ‚Offenbarung in Verhüllung' ausgesprochen hat, finden sie sich auch bei Luther ... Entscheidend ist [bei allen Unterschieden], daß Luther die offenbarende Verhüllung der Menschwerdung wie Cusanus und Lefèvre von der Worttheologie her deutet" (185—186). Aber W. zeigt, wo das Eigentümliche von Luthers Verständnis der Verborgenheit Gottes hervortritt: Er lehnt — anders als Cusanus — eine natürliche Theologie ab, die für ihn eine Umgehung Christi, eine hochmütige Weise der Selbsterhebung des Menschen zu Gott ist. Gegenüber Nikolaus von Kues ist also bei Luther eine „christologische Engführung" gegeben, verschärft durch eine über Cusanus hinausgehende theologia crucis und eine bis zur äußersten Spannung getriebene Prädestinationslehre, die Cusanus „gleichsam in Einkleidung behandelt" (195). Faber hat hier eine mittlere Stellung bezogen (196—199). Nach W. ist es zum mindesten wahrscheinlich, daß Luther die berühmte Formel vom opus Dei alienum et proprium von ihm übernommen hat, der seinerseits wohl wieder durch die coincidentia oppositorum bei Nikolaus von Kues inspiriert ist (199—205). Auch die lutherische Leugnung der Freiheit des Menschen scheint — obwohl Cusanus und Faber sie verteidigen — doch durch deren Ansätze angebahnt zu sein. „Luther denkt dort gegebene Ansätze zu Ende (205 f.).

Das Thema von der Verborgenheit Gottes erlaubt also einen gutbegründeten und detaillierten Vergleich zwischen Cusanus und Luther und bietet genügend deutliche Motive, um Faber als Vermittler zwischen beiden zu erweisen. Diese Mittlerrolle konnte der Humanist gerade deshalb übernehmen, weil seine Theologie vom Deus absconditus „ohne viel eigene Farbe" ist, anders als bei Cusanus und Luther, die bei allem Gemeinsamen doch ihre Eigenständigkeit sichtbar werden lassen. Die Studie W.s ist somit — gerade auf dem Hintergrund der eigentlich recht spärlichen, ja ungenügenden Ergebnisse der vorangehenden Forschung — ein selbständiger und gut begründeter Beitrag zu einer wichtigen Thematik der entscheidungsreichen Zeit von Cusanus bis Luther. Vielleicht ist der Titel des Werkes weiter als die Ausführungen selbst. So wie er lautet, müßten eigentlich alle wichtigen Theologen dieses Zeitraums bearbeitet werden. So aber steht zwischen Cusanus und Luther ja nur Faber Stapulensis. W. weist selbst darauf hin, daß noch andere Mittler gegeben sein könnten oder wirklich da waren, wie z. B. der sog. „Soccius" oder überhaupt andere Einflüsse, wie z. B. von Ekkehard her (208—209). Dem Vernehmen nach arbeitet W. schon an einer Weiterführung seiner Untersuchung. Es wäre wohl nützlich gewesen, wenn Verf. zu Beginn eine Übersicht über andere mögliche Themen eines Vergleichs zwischen Cusanus, Faber und Luther gegeben hätte, um etwa einen Eindruck davon zu bekommen, wie die Beziehungen im ganzen aussehen.

Einige Hinweise seien zur vorliegenden Studie noch gestattet: S. 122, Anm. 10 ist das Verhältnis von Erbsünde und Konkupiszenz bei Augustinus nicht klar dargestellt. Klarer als die nach *A. Hamel* angeführte Stelle aus C. Jul. IV. 19, 61 ist wohl C. Jul. V, 3 (PL 44, 787): „... ita concupiscentia carnis, adversus quam bonus concupiscit spiritus, *et peccatum est*, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis; et poena peccati est, quia reddita est meritis inobedientis; et causa peccati est, defectione consentientis vel contagione nascentis." Die Feststellung Hamels, Augustinus habe selbst die Konkupiszenz als Sünde verstanden, ist nicht so leicht zurückzuweisen, als W. meint. — Verf. kommt öfter auf das bekannte „incurvatus super se ipsum" oder seine Abwandlungen bei Luther bzw. Cusanus und Faber zu sprechen (123 f. 158 [Anm. 8] 168). Soweit ich sehe, findet sich kein Hinweis auf Augustinus, Enarr. in Ps. 50, 15 (PL 36, 595): „Et quando se homo pronum fecit ad terrenas concupiscentias, incurvatur quodammodo." Auch sonst kehrt das „curvus" bei

Augustinus öfter wieder. — In der besonders wegen der genauen Angaben zu Faber Stapulensis wertvollen und reichhaltigen Bibliographie wären die unter *A. Auer* angeführten Werke gerecht auf zwei Autoren *A.* und *J. Auer* zu verteilen.

A. Grillmeier, S. J.

Meyer, Hans Bernhard, S. J., *Luther und die Messe.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, XI). 8° (432 S.) Paderborn 1965, Bonifacius. 28.— DM.

„Luther und die Messe" — diese lapidare Ankündigung könnte nicht gut bestehen, wenn der Innsbrucker Liturgiker nicht auch den Untertitel wahrgemacht hätte: Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters. Das heißt Rückgriff in der zeit- und geistesgeschichtlichen Fundierung bis auf die Mitte des 15. Jahrhunderts und Ausgriff auf die Entwicklung bis nach Luthers Tod. Das verlangt Behandlung der gesamten Meßfeier, auch ihrer weniger bedeutenden Teile, und verbietet die Beschränkung auf erneute Diskussion der neuralgisch wesentlichen Positionen; denn die empfangen ihren Stellenwert erst vom Ganzen her. Das ist mühsame, aber allein angemessene Methode. Über den dafür zu zahlenden Preis (einige so gar nicht aufregende Längen des Buches) war sich der Verf. durchaus im klaren. Das läßt höchst geraten sein, bei einem so vom gelebten Leben und konkreter Praxis bestimmten Tun wie dem Gottesdienst sich nicht mit der Untersuchung einschlägiger offizieller Theologie, offizieller Liturgik zufriedenzugeben, sondern bewußt auch diejenigen Auskünfte einzubeziehen, die über den wirklichen Vollzug berichten können. Denn ebendies leisten diejenigen Quellen, die man gemeinhin ein wenig als Unterholz einzuschätzen geneigt ist: Pfarrbücher, Chroniken, Kirchenordnungen, Briefe, Erbauungsschriften, Predigten usw. Hier wäre dann schon ein bedeutsamer Eigenertrag des vorliegenden Werkes von einem Felde, das ja wirklich nicht zum ersten Male beackert wird. (In diesem Zusammenhang, angesichts eines verwirrenden Reichtums solcher zum Sprechen gebrachter Quellen, sei darauf hingewiesen, daß die Register — Schriftstellen; Lutherzitate, Kirchen- und Meßordnungen; Formeln, Namen, Orte, Sachen — allen Anforderungen zur Erschließung des Textes gerecht werden.) Selbstverständlich: es sind zusätzliche Farben, die so eingetragen werden. Die eigentliche Konfrontation Luthers (und seiner Leute) mit der Tradition geschieht auf dem Hintergrund von Gabriel Biels Kanonerklärung, einem Werk also, das nicht nur die Ernte spätmittelalterlicher Theologie eingebracht hat, sondern auch dem Reformator vertraut war. — Was war zu erwarten, wenn man dieser Thematik eine solche umfängliche Behandlung zuteil werden läßt, wenn eine Beschränkung auf „interessante" Punkte als Sicht und Proportionen gefährdend abgelehnt wird? Eine Menge Bestätigung von Einsichten und Ergebnissen, die bekannt sind. Die nur um den Beitrag an Lebensnähe und Handfestigkeit bereichert worden sind, den die mit Vorzug angezogenen Quellen leisten konnten. Noch einmal: das ist nicht wenig. So ist beispielsweise für ein ökumenisches Gespräch die Erkenntnis von Bedeutung, daß auch Luther (in der „Gründerzeit") in seinem Wirken das schmerzliche Gefälle von seinen Intentionen zur „Vulgär"-Rezeption nicht erspart geblieben ist. Aber, wie gesagt, neu ist es nicht, zu hören, daß auch schon vor Luthers Auftreten liturgische Reformbestrebungen in der Kirche da waren — daß Luther mit vielem Mißwuchs aufgeräumt hat — daß vieles „Neue" genuines, verschüttetes Gut der Tradition ist — daß die Engführung gegenreformatorischer Haltung nicht nur das Berechtigte in seinen Anliegen weitgehend abwürgte, sondern auch viel von dem, was vor und unabhängig von ihm verheißungsvoller Ansatz gewesen war. — Neu aber ist der detaillierte Nachweis, daß nicht nur die gegenreformatorische Antwort sich auf die Geleise des Angriffs festlegen ließ, sondern auch Luther vielfach der vorgefundenen spätmittelalterlichen Tradition so verhaftet geblieben ist, daß er ihre Fehlentwicklungen nicht überwunden hat, sondern sie z. T. übersteigert zu Ende führte (und damit mancher Einseitigkeit katholischer Reaktion eine teilweise, wenn auch nicht glücklichmachende Rechtfertigung nachlieferte!). Klerusliturgie hin — Beiseitestehen des Volkes her: seine sola fides mit ihren Implikationen machte die Ablehnung des Opfers der Kirche thematisch. Die Emphase des solus mediator Christus mindert den Raum wahren Mittuns seines Leibes, der Braut Kirche. Die

Exklusivität der Linie „von oben" verkürzt den Handlungscharakter der Eucharistie, läßt die Kommunion übergewichtig werden und siedelt die quantitativ unleugbar gewachsene Beteiligung der Gemeinde in Gebet und nicht zuletzt in Gesang dann doch auf „Passivität" als theologischer Gesamtdimension an. Dazu diejenigen Hypotheken, die — gegen seine Intention — aus Unausgeglichenheiten kommen, etwa den Ausgleich zu finden zwischen („sola scriptura") erneut auf den Leuchter gestelltem Wortgottesdienst mit seinem Verkündigungscharakter und trotzdem nicht zu schwächender Sakramentsfrömmigkeit, die ihm lebenslanges und gegen die schweizerischen „Sakramentsverächter" brennendes Anliegen blieb. — Gewiß: Diese und viele andere Dinge kann man heute in eine Atmosphäre sagen, die nicht erst seit dem II. Vaticanum gewandelt ist: liturgische Erneuerung, die so weit ist wie lebendige Christenheit, hat die Fronten aufgeweicht und beide Seiten von der Osmose profitieren lassen. Damit aber solches wechselseitige „Heimholen" nicht nur praktisch bleibe und dann vielleicht doch ohne die rechte Tiefe, ist klare Ansprache der Grundpositionen nicht nur opportun, sondern gefordert. Daß der Verf. stets in die Diskussion eintritt, sich in glücklicher Ausgewogenheit in positive Kritik engagiert, macht seinen Beitrag kontroverstheologisch im besten Sinne, nämlich ökumenisch, und hat die Versprechlichkeit fruchtbarer Auswirkung.

A. Stenzel, S. J.

Ruperti Tuitiensis *Liber de Divinis Officiis.* Edidit Hrabanus Haacke O. S. B. (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 7). Gr. 8° (LVII u. 479 S.) Turnholti 1967, Brepols.

Ohne jeden Zweifel verdienen es die Werke Ruperts von Deutz, in die „Continuatio Mediaevalis" des Corpus Christianorum aufgenommen zu werden. Gehört er doch zu den „monastischen Theologen", die ganz im Geist der alten Kirchenväter geschrieben haben. Sein Erstlingswerk „De Divinis Officiis" macht hier, wie es sich von selbst aufdrängt, den Anfang, und so besteht Grund zu der Hoffnung, daß auch seine anderen Schriften in absehbarer Zeit folgen werden. Allerdings wird das noch einige Jahrzehnte in Anspruch nehmen; denn Rupert hat ein literarisches Erbe von großem Umfang hinterlassen, und die durch H. Haacke besorgte Ausgabe von „De Divinis Officiis" macht es zudem recht deutlich, wieviel Arbeit bei der Durchsicht der ungemein zahlreichen Manuskripte aufgewendet werden mußte, bis das Endziel zu erreichen war.

Die Einleitung bringt alle wissenswerten Angaben über die Bedeutung von Ruperts De Divinis Officiis in liturgiegeschichtlicher und theologischer Blickweise und besonders über die handschriftliche Überlieferung des im Mittelalter hochgeschätzten und weitverbreiteten Werkes. Überraschend wirkt die Feststellung: „Nun begegnen wir bei ihm (Rupert) nicht, wie Adolph Franz meint, ‚Amalar (von Metz) fast in jedem Kapitel', vielmehr trifft zu, wie wiederum Franz betont, daß Amalar ‚in eine bessere und knappere Fassung gebracht ist' und daß Rupert ihn ‚weit überragt in der Kenntnis und dem mystischen Verständnis der heiligen Schriften' " (IX; A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter [Freiburg 1902] 417). Amalar wird aber von Rupert mit Namen genannt, und die Gefolgschaft des letzteren in der „rememorativen Hineinnahme des Leidens Christi" in die liturgische Deutung „mit den vielen liebenswürdigen Einzelzügen" steht außerhalb der Diskussion, und es wird nur noch zu untersuchen sein, ob und inwieweit das memorative allegorische und moralisierende Erbe hinter der spirituellen und zunächst typologischen Schrifterklärung zurücktreten mußte. Übrigens besagt das keinen unversöhnlichen Gegensatz, sondern bloß ein Zusammentreffen unterschiedlicher Aspekte, und von vorneherein wird man vermuten dürfen, daß Rupert seine Darstellung der Liturgie theologischen und teleologischen Gedankengängen unterordnet, wie es schon *J. Bach* hervorgehoben hat: „Die Heilsgeschichte ist nach Ziel bekannt und auch als Fortschritt erkennbar; parallel zu den sieben Weltaltern wirkt der Heilige Geist mit der Folge der sieben Gaben auf den Gottmenschen und auf die in ihm erlöste Menschheit. Auf den Cultus der Kirche hat sich dieser Zweck dramatisch ausgewirkt" (Die Dogmengeschichte des Mittelalters [Wien 1875] II, 259). Freilich wird in Rechnung zu stellen sein, daß Rupert in De Divinis Officiis erst zögernde Schritte in der Richtung auf seine spätere Geschichtstheologie

tut, und noch mehr befindet sich seine Eucharistielehre im Anfangsstadium. Liturgiegeschichtlich interessant sind jedenfalls die Bemerkungen des Hrsg.s zu der von Rupert benutzten Perikopenordnung: „Ein Vergleich mit den Gegensätzen der liturgischen Gewohnheiten der damaligen Klöster, die K. Hallinger (Gorze-Kluny, Rom 1950) erforschte, macht es möglich, Rupert als Zeugen der cluniazensischen Liturgierichtung zu bezeichnen" (XVII). Die Manuskripte (56 an der Zahl, wozu noch Fragmente kommen) werden anscheinend vollständig aufgeführt, dann eingehend beschrieben und in drei Textfamilien (A, B, C) eingeteilt, wobei das Urteil vor allem durch die Unterschiedlichkeit der Varianten angezeigt ist.

Anschließend folgt die Edition der zwölf Bücher De Divinis Officiis. Das Druckbild ist sauber und fehlerfrei, wie man das bei dem Corpus Christianorum nicht anders erwarten konnte. Der kritische Apparat beschränkt sich auf die Angaben der drei Textfamilien und erreicht damit eine klare Übersichtlichkeit, ohne dabei unaufgebbare Erkenntnisse hintanzusetzen. Nebenbei stellt sich heraus, daß „der Mignetext im Vergleich zu vielen Handschriften nicht als schlecht zu bezeichnen ist" (XLIX). Am Schluß sind recht brauchbare Indices beigefügt: Index locorum sacrae Scripturae, Index Auctorum, Index Liturgicus, Initia locorum Liturgiae, Ordo rerum. Bei den Initia locorum Liturgiae ist eigens angemerkt, welche liturgische Teilstücke (Orationen, Episteln, Evangelien usw.) im Lauf der Zeit aus dem kirchlichen Gebrauch geschwunden sind (vgl. außerdem die Gegenüberstellung des Missale Ruperti und des Missale Romanum in der Einleitung, XIV—XVI). Ein alphabetisch geordnetes Verzeichnis aller benutzten Handschriften findet sich ebenfalls in der Einleitung (LIV—LVII).

Nicht ohne dankbare Anerkennung soll die außerordentliche Mühe bleiben, die der Hrsg. bei der Verifizierung der vielen Zitate und Anspielungen bei Rupert auf sich genommen hat. Kaum eine Stelle ist ihm entgangen, höchstens könnte gelegentlich die Erklärung etwas ausführlicher sein. So dürften z. B. für den Leser die Worte Ruperts ein Rätsel darstellen, mit denen er die Rezitation des Pater Noster unmittelbar nach der Doxologie im Meßkanon begründet: „Ibi competenter beatus Gregorius dominicam orationem dici constituit incongruum esse astruens, ut cum super eucharistiam oratio diceretur, quam scholasticus composuit, ipsa oratio non diceretur, quam per se ipse Dominus noster dictavit" (De Divinis Officiis II, 15; ed. Haacke 48, 607—611). Die Fußnote ist hier sehr gedrängt abgefaßt: „Greg., Reg. II, Ep. IX, 26 — MGH ep. II, 1, p. 59 s; cf. Aug., Tr. in Joh. 7, 11 — CC 36, 72 s". Wer ist nun dieser „scholasticus", der die Oration vor dem Pater Noster, offenbar die Doxologie, komponiert haben soll? Erst die Einsichtnahme in den Text des Gregorius Magnus (zitiert nach den Monumenta Germaniae Historica) macht einem halbwegs klar, daß kein „Scholastiker" gemeint sein kann, sondern irgendein „Schulmann", vielleicht gar keine bestimmte Persönlichkeit, wie es auch durch den Sprachgebrauch bei Augustinus nahegelegt ist. Es würde nicht ohne Reiz und auch nicht ganz ohne Wert sein, wenn man diese kleinen Einzelfragen bis zu ihrem allerletzten Ursprung zurückverfolgen könnte.

Alles in allem verdient die vorliegende Ausgabe den Namen einer mustergültigen Edition. Die nunmehr einsetzende Verwertung hat einen gesicherten Ausgangspunkt. Dabei käme nicht allein der liturgiegeschichtliche Einfluß Ruperts (etwa auf Innozenz III. und Duranti) in Betracht, in vielleicht noch höherem Grade die Stellung von De Divinis Officiis innerhalb der theologischen Entwicklung bei dem Deutzer Abt. J. Beumer, S. J.

Schützeichel, Heribert, *Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton. Ein Beitrag zur Geschichte der Kontroverstheologie im 16. Jahrhundert* (Trierer Theologische Studien, 20). Gr. 8° (XII u. 375 S.) Trier 1966, Paulinus. 37.— DM.

Neben Bellarmin ist wohl Thomas Stapleton (1535—1598) der Kontroverstheologe der Epoche unmittelbar nach der Reformation, der am meisten die Aufmerksamkeit unserer Zeit beanspruchen kann. Und doch gibt es bis heute nur wenige Historiker oder Theologen, die sich auch nur oberflächlich mit Stapleton befaßt haben. Überdies sind mitunter negative Urteile über ihn anzutreffen, die einer gründlichen Kritik gar nicht standhalten, so der Vorwurf von F. Schlagen-

haufen, er biete „nicht viel Neues", oder der schlimmere von G. H. Tavard, er treibe durch seine theologische Intransigenz die Andersdenkenden zu den entgegengesetzten Extremen.

Der Verf. greift in seiner vorliegenden Arbeit (theologische Dissertation der Fakultät Trier) ein Thema von höchst aktueller Bedeutsamkeit heraus: Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität. Auf den ersten Blick könnte man sich fragen, ob nicht vorher ein anderes Thema behandelt sein müßte: der Kirchenbegriff bei Thomas Stapleton. Aber das Literaturverzeichnis — übrigens sehr gründlich erarbeitet — vermag die Bedenken zu lösen: Sch. hat selbst in seiner Lizentiatsdissertation das vermißte Thema in Angriff genommen (Der Kirchenbegriff bei Thomas Stapleton [Maschinenschrift, Trier 1961]). Das Vorgehen in dieser Reihenfolge konnte sich gewiß auf Zweckmäßigkeitsgründe stützen, nur hat es für den Leser, dem die Maschinenschrift nicht zugänglich ist, den einen Nachteil, daß er vorläufig einiges auf Treu und Glauben hinnehmen muß. Es wäre deshalb durchaus angebracht, wenn auch die in der Chronologie der Herstellung und im Thema selbst die Priorität beanspruchende Arbeit möglichst bald veröffentlicht würde.

Die Gliederung des Themas ist recht übersichtlich gehalten. Die Einleitung informiert über die „principia fidei doctrinalia" Stapletons, ihre Analyse und ihren theologiegeschichtlichen Ort (1—28). Danach folgen die beiden Hauptteile: Das Wesen der kirchlichen Lehrautorität (29—214), Der Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität (215—336). Zu beiden gehören mehrere Abschnitte und Kapitel, die hier im einzelnen nicht aufgezählt werden können, z. B. „Die Kirche als Zeugin" (63—67), „Die Insuffizienz der Heiligen Schrift" (99—113), „Die Lehrautorität der Kirche und das Formalobjekt des Glaubens" (151—184), „Der Bibelkanon" (220—252), „Der Bibeltext" (252—276), „Der Schriftsinn" (276—299), „Die ungeschriebenen ‚Dogmen'" (299—336). Alles das ist gut belegt, nicht nur mit Texten aus Stapleton, sondern auch mit solchen der zeitgenössischen Kontroverstheologie und der modernen Literatur. Einen bevorzugten Platz nimmt die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition ein. Hier kommt Sch. zu dem überzeugend vorgetragenen Ergebnis: „Stapleton bietet in seinen Untersuchungen über die Heilige Schrift, den Schriftsinn und die ungeschriebenen ‚Dogmen' als Gegenstände der kirchlichen Lehrautorität ... einen theologischen Kommentar zu den Entscheidungen des Trienter Konzils über die Heilige Schrift und die Traditionen, über die Authentizität der Vulgata und über die kirchliche Schriftauslegung. Dabei betrachtet er die Heilige Schrift und die Überlieferung hauptsächlich — seinem kontroverstheologischen Anliegen entsprechend — in ihrem Verhältnis zur kirchlichen Autorität. Die Folge ist, daß die relative Selbständigkeit von Schrift und Tradition zurücktritt" (335).

Das letzte Zitat zeigt schon, daß der Verf. sich nicht einseitig für die Vorzüge und Eigenarten seines Theologen einsetzt, sondern ihn mit objektiver Würdigung vom Standpunkt des neuzeitlichen Denkens aus kritisiert. Weitere Einzelheiten in diesem Sinne folgen im Schlußwort: „Zur Eigenart der Lehre Stapletons gehört freilich auch alles, was man heute schärfer, differenzierter und genauer sagen würde. Ein moderner Theologe würde im einzelnen kritischer prüfen, ob ein Schriftwort über die Autorität der Apostel ohne weiteres und in gleichem Umfange auch auf die Apostelnachfolger zutrifft; er würde bei der Stellungnahme zu den Ansichten des Durandus und Biel über den erworbenen Glauben ... auch das berechtigte Anliegen der vernunftgemäßen Glaubensbegründung wenigstens nennen; er würde ... die genauere Bedeutung der Wunder und Weissagungen für das Entstehen des Glaubens herausarbeiten; er würde schon bei der Aussage, die Stimme der Kirche sei die Stimme Gottes, ausdrücklich darauf aufmerksam machen, daß Gott durch die Kirche nicht mehr so spricht, wie er durch die Propheten, durch Jesus Christus und durch die Apostel gesprochen hat; er würde bei der Behandlung der kirchlichen Zeugenschaft das Moment der apostolischen Augen- und Ohrenzeugenschaft stärker hervorheben ... er würde vielleicht bei den Elementen der kirchlichen Verkündigung nicht nur Lehre und Zeugnis, sondern Lehre, Zeugnis und Vorschrift unterscheiden ... er würde nicht vergessen, auf die relative Selbständigkeit der Heiligen Schrift und der Tradition gegenüber der kirchlichen Lehrautorität hinzuweisen, ohne dadurch blind zu werden für das Irrige des protestan-

tischen Schriftprinzips ... er würde schließlich den Begriff der ‚dogmata non scripta" enger fassen" (343 f.). Das ist durchaus zutreffend gesagt, und gerade die Verbindung von Stapletons Lehre mit der heutigen Problematik innerhalb der katholischen Kontroverstheologie macht den besonderen Wert der vorliegenden Arbeit aus. Alle Anerkennung verdient auch noch das eine, daß der Blick des Verf.s für die Bedingtheiten bei seinem Autor nur dazu geführt hat, die von ihm erreichten Fortschritte zu sehen und zeitgeschichtlich zu würdigen. Im einzelnen wird in dieser Richtung beigebracht: Stapleton hat viel deutlicher (als z. B. Driedo und Hosius) das Sprechen Gottes durch die Kirche herausgestellt und die Zeugenschaft der Kirche betont; charakteristisch ist für Stapleton ferner, daß er die Vollmacht der Kirche für die Schriftauslegung nicht von der Weihegewalt loslöst. Aufschlußreich sind vor allem noch die Parallelen, die Sch. allenthalben zwischen der Ekklesiologie Stapletons und des von diesem beeinflußten Scheeben entdeckt.

Bei der hohen Qualität der geleisteten Arbeit fällt es dem Kritiker schwer, auch nur das geringste auszusetzen. Nur soviel sei angemerkt: Bei den Quellenangaben vermisse ich die „Assertio septem sacramentorum" Heinrichs VIII. von England, ebenso die nachfolgende Schrift des Thomas Morus; die Unterscheidung zwischen „res fidei" und „res morum" könnte vielleicht theologiegeschichtlich genauer verfolgt worden sein. J. Beumer, S. J.

Stöhr, Johannes, *Die theologische Wissenschaftslehre des Juan de Perlin SJ* (1569—1638) (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft II, 11). Gr. 8° (XII u. 422 S.) Münster 1967, Aschendorff. Kart. 64.— DM, Ln. 68.— DM.

Wenn ein Thema aus der Scholastik behandelt werden soll, dann fällt die Wahl meistens auf einen der großen Theologen der Blütezeit im 13. Jh., allenfalls noch auf die interessanten Perioden der Vorbereitung (12. Jh.) und der unmittelbaren Nachwirkungen (14.—15. Jh.), aber kaum jemals auf die sog. „Barockscholastik" (16.—17. Jh.). Der Verf. der vorliegenden Untersuchung zeigt jedoch an einem Musterbeispiel, wie selbst hier Unbekanntes und Gewichtiges zu finden ist, und überrascht geradezu durch die reichhaltigen und zum Teil bis zur Gegenwart bedeutsamen Ergebnisse. Den Gegenstand der Forschung bildet der bisher nur selten genannte spanische Jesuit *Juan de Perlin,* der von seinen Vorlesungen an der Kölner Universität her, die aber auf die in Lima (Perú) zurückgehen, eine ungedruckte theologische Wissenschaftslehre hinterlassen hat. Das Hauptwerk ist „Apparatus ad Theologiam scholasticam" (Köln, Stadtarchiv GB Fol. 197). Der Wert liegt vor allem darin, daß Perlin die bereits von Melchior Cano inaugurierte Besinnung auf die Grundlagen der Theologie weiterführt und im ständigen Kontakt mit den neuen Arbeiten seiner Zeit zu einem gewissen Abschluß bringt.

St. schickt nun seiner Darstellung einen eingehenden Überblick der biographischen und literarkritischen Fragepunkte voraus (6—38), dann folgt die Doxographie der theologischen Wissenschaftslehre Perlins, und zwar im engen Anschluß an alle dort vorgebrachten Einzelheiten: Begriff der Theologie, ihr Name, ihre Möglichkeit und geschichtliche Verwirklichung (39—61); Wesen der Theologie (62—129), ihre vier Ursachen (132—216); Grundeigenschaften der Theologie (217—275); Arbeitsweise und Funktionen der Theologie (276—334). Abgerundet wird das Ganze durch eine exakt bestimmte „Theologiegeschichtliche Einordnung der Wissenschaftslehre Perlins": die direkten und indirekten Quellen (335—340); sein Standpunkt in der theologischen Wissenschaftslehre der damaligen Zeit (340—341), und schließlich durch eine zusammenfassende Beurteilung (342—350). Als Anhang erscheint dann noch eine „Historia Collegii Coloniensis SJ 1542—1657", die nicht nur für die Kenntnis der Tätigkeit Perlins Bedeutung hat, sondern auch mancherlei Aufschlüsse über das Kölner Jesuitenkolleg und den Studienbetrieb an der Universität bietet (nach der Handschrift im Kölner Stadtarchiv J. a. 7 [XVII] 199—208).

Aus den vielen Ergebnissen (342—350) verdienen besonders die folgenden hervorgehoben zu werden: Perlin versteht unter Theologie jede durch diskursives Denken erworbene und lehrmäßig mitzuteilende Erkenntnis der im Glauben angenommenen Gottesoffenbarung, womit Glaubensverständnis, Glaubensbegründung und Glaubensverteidigung zugleich erreicht werden; sie schließt auch die Bestands-

aufnahme und Entfaltung der Offenbarungsdokumente nicht aus und besagt ebensowenig einen Gegensatz zu der praktischen Anwendung und zu einer religiös-affektiven Ausrichtung; sehr stark ist, zumal gegen Vázquez, der übernatürliche Glaube als unabdingbare Voraussetzung gefordert; verlassen wird die Kennzeichnung mittels der aristotelischen Begriffe Wissenschaft und Weisheit, aber nicht wegen einer Repristinierung des augustinisch-franziskanischen Idealbildes, sondern weil Perlin die Theologie als Herrin über alle menschlichen Disziplinen stellt; selbst die historische Dimension gelangt schon einigermaßen in das Blickfeld; allenthalben zeigt sich Originalität des Denkens und der Darlegung: „In einer unsicheren Zeit der großen Veränderungen geht Perlin mit sicherem Instinkt einen mittleren Weg zwischen den extrem kritischen Tendenzen einer rationalistischen Theologie und dem bloß enzyklopädischen Sammeln von Autoritätszeugnissen für den Glauben ... Er bietet nicht nur ein Kompendium der Probleme einer theologischen Wissenschaftslehre und eine geordnete Zusammenfassung der historisch gegebenen Lösungen, sondern er zeigt sich als eigenständiger Systematiker und selbständiger Denker bei vielen Einzelfragen in einer Zeit, deren synthetische Kraft schon nachzulassen beginnt und die das neugewonnene Wissen nicht mehr ganzheitlich zu verarbeiten vermag ... Von unvermindert aktueller Bedeutung ist Perlins Grundgedanke, daß die Theologie nicht nur die Tatsache der Offenbarung voraussetzt, nicht nur Reflexion auf die Offenbarung ist, sondern den Vollzug des Glaubens verlangt und daß sie als vornehmste Aufgabe des Intellektes mehr bedeutet als Religionswissenschaft oder eine Wissenschaft neben anderen Fächern" (349). Ungewöhnlich groß ist die Zahl der von Perlin zitierten Autoren (Aristoteleskommentatoren, Schriftsteller des Altertums, Väter, Scholastiker, Humanisten, Kanonisten, Exegeten, Kontroverstheologen), die mit ihren Werken dank der sehr gut ausgestatteten Bibliothek des Kölner Jesuitenkollegs ihm zur Verfügung standen (siehe die Liste 335 f.); so führt er z. B. an neueren Exegeten an: Nikolaus von Lyra, Paulus von Burgos, Sixtus von Siena, Cornelius Jansenius, Johannes Maldonatus, Gulielmus Estius, Alphonsus Tostatus, Johannes de Pineda, Alphonsus Salmeron, Ludovicus ab Alcázar, Johannes Arboreus, Benedictus Pererius, Martin del Río, Johannes Driedo, Cornelius a Lapide. Eine größere Abhängigkeit tritt gegenüber den beiden Theologen seines Ordens hervor: Christophorus Gillius (Commentationes theologicae [Coloniae 1619] u. ö.) und Francisco Suárez, aber ohne daß Perlin sein selbständiges Denken preisgäbe.

St. geht seinem Autor auf Schritt und Tritt nach. Es braucht nur ein Name genannt oder eine Sachfrage berührt zu sein, das ist für ihn Anlaß, die einschlägige Literatur in weitem Umfang anzugeben, wobei die der modernen spanischen Theologen nicht vernachlässigt erscheint, und die angedeuteten Probleme ungezwungen bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen. Die Arbeit, die dahintersteckt, läßt sich kaum gebührend würdigen. Man muß schon sagen: Perlin hat an dem Verf. einen kongenialen Bearbeiter gefunden, da beide den Sinn für minutiöse Forschung mit dem weitoffenen Blick verbinden. Wenn überhaupt etwas ausgesetzt werden könnte, wäre es am ehesten der Umstand, daß St. die historische Darstellung nicht von der systematischen abhebt; das erschwert einen schnellen Überblick, obschon die Raumersparnis ins Gewicht fällt. Der letztere Grund wird wohl auch dafür verantwortlich sein, daß längere Zitate aus Perlin selten sind. Hätte nicht der Anhang ein zusammenhängendes Teilstück mit charakteristischen Formulierungen bringen können? J. Beumer, S. J.

Christus vor uns. *Studien zur christlichen Eschatologie von* Franz Mußner, Ladislaus Boros, Adolf Kolping, Vincent Ayel, Christian Duquoc, Rudolf Schnackenburg, Alois Winklhofer, Charles Kardinal Journet, Franz Xaver Remberger, André-Marie Roguet, Otto Betz (Theologische Brennpunkte, 8/9). Kl. 8° (121 S.) Bergen-Enkheim bei Frankfurt a. M. 1966, Kaffke. 8.80 DM.

Das vorliegende Bändchen soll besonders dem Verkündiger des Wortes einen Dienst leisten. Es enthält keine wissenschaftlichen Forschungen, sondern soll aus theologischen Einsichten Antworten auf brennende Fragen der Eschatologie geben.

Als letzte Antwort aller dieser Fragen erscheint, wie das Sammelbändchen betitelt ist: Christus vor uns. — Einige Studien sind gut und sehr erfreulich, andere sind problematisch. *F. Mußner* interpretiert in „Christus und das Ende der Welt" (8—18) Mk 13, 24—32: Die Parusie des Menschensohnes — Das „Wann" des Endes; er weist auf, daß die Bibel über das Ende in Bildern spricht, hinter denen sich das wirkliche Geschehen geheimnisvoll verbirgt.

Problematisch sind die beiden Beiträge von *L. Boros* „Der neue Himmel und die neue Erde" (19—27) und „Zur Theologie des Todes" (90—109), weil darin die Endentscheidungshypothese expliziert und aus ihr Folgerungen gezogen werden. Im zweiten Beitrag „Zur Theologie des Todes" ist zunächst einfachhin eine Zusammenfassung von L. Boros' „Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung" (Olten-Freiburg 1962, ^{6}1967) gegeben; es ist ein Rundfunkvortrag des Verf.s beigefügt. Man kann dem Gedankengang gut folgen; aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die hier vorgetragene Endentscheidungshypothese extrem ist und deswegen nicht vollständig akzeptiert werden kann. So heißt es: „Wenn die Seele den Leib verläßt, erwacht sie plötzlich zu ihrer reinen Geistigkeit, wird ganz von Licht und Helligkeit erfüllt. Sie versteht augenblicklich alles, was ein geschaffener Geist erkennen und verstehen kann" (103). Was heißt, daß sie zu ihrer reinen Geistigkeit erwacht? Was heißt, daß sie alles versteht, was ein geschaffener Geist verstehen kann? Mit Hilfe dieser Hypothese werden dann Fragen der Eschatologie beantwortet, und zwar zum Teil in einem dem gewöhnlichen Verständnis entgegengesetzten Sinn. Im besonderen seien genannt die Frage nach dem Wann der Auferstehung der Toten und die Frage nach dem Fegfeuer. Boros schreibt: „Warum könnte im Tod nicht zugleich die Auferstehung stattfinden? Nur ein einziges gewichtiges theologisches Argument scheint gegen eine ‚unmittelbare Auferstehung im Tod' zu sprechen: jene Aussagen der Offenbarung, die die ‚Endzeitlichkeit' der Auferstehung betonen, zum Beispiel: ‚Bei der Stimme des Erzengels, beim Schall der Posaune Gottes ... werden zuerst die Toten auferstehen, die in Christus sind.' Wir dürfen die ‚Endzeitaussagen' des Neuen Testamentes nicht unsachgemäß ‚entmythologisieren', ‚reduzieren' und ‚verkümmern', obwohl sich in ihnen — von Markus 13 bis zum 1. Johannesbrief — die Tendenz abzeichnet, die Endzeit immer mehr in die Gegenwart zu übersetzen. Folgende Lösung sei daher vorgeschlagen: ..." (22) Es folgt dann die Explikation, daß bei der Parusie die Umwandlung des ganzen Kosmos erfolgt, daß aber jeder einzelne unmittelbar in seinem Tod aufersteht. Es braucht hier das Positive und auch das Negative der Hypothese vom Tod als Endentscheidung nicht nochmals dargestellt zu werden (vgl. ThPh 42 [1967] 321—340). Es soll nur auf die Argumentation aufmerksam gemacht werden. B. hat seine Hypothese von der Endentscheidung und glaubt, daß sich daraus ergebe, daß der einzelne in seinem Tod (nicht nachher) auferstehe, d. h. mit seiner Leiblichkeit, also als ganzer Mensch in seine individuelle Vollendung komme. Diese seine Hypothese vergleicht er nun mit der Heiligen Schrift, stellt fest, daß seine Meinung den Aussagen der Offenbarung zu widersprechen scheine, geht aber dann mit einer kleinen Bemerkung darüber hinweg und bringt seinen Vorschlag. B. merkt, daß seine Hypothese nicht dem allgemeinen Verständnis entspricht; er hat aber die Lehre der Heiligen Schrift nicht gründlich erarbeitet; er hat nicht auf die jahrhundertelange Überlieferung und die Aussagen des kirchlichen Lehramtes geachtet, sondern sich einfachhin von seiner Hypothese leiten lassen. Hier liegt das Erstaunliche: B. wagt es, auf Grund seiner Hypothese vom Tod als Endentscheidung anzunehmen und vorzutragen, daß der einzelne in seinem Tod sofort aufersteht, obwohl er sich mit der Offenbarung von der Auferstehung der Toten nicht genügend auseinandergesetzt hat. Es scheint, man dürfte in solchen Publikationen, die einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht werden, aus Hypothesen nicht solche Folgerungen ziehen, die tief in unser Glaubensleben eingreifen, denn dadurch muß Glaubensunsicherheit hervorgerufen werden. Ähnliches ist zu sagen zur Interpretation des Fegfeuers (27 107). Wenn man etwas spitz die Folgerungen beurteilen wollte, könnte man eine Bemerkung des Verf.s einfachhin etwas modifizieren. Er schreibt: „In verschiedensten theologischen Fragen gibt unsere Hypothese eine einfache und menschliche Lösung" (107). Es scheint, die auf verschiedene theologische Fragen (nicht auf alle) gegebene Antwort ist „zu einfach" und „nur-menschlich", d. h. nicht der Offenbarung entsprechend.

Die Studie von *A. Kolping* „Verkündigung über das ewige Leben" (28—37) — sie ist der Festschrift für Kardinal Frings „Die Kirche und ihre Ämter und Stände" (Köln 1960) 299—314 entnommen — und die von *V. Ayel* „Der Himmel" (38—48) sind einfach und enthalten einige gute Winke für die Verkündigung.

Es folgt die Studie von *C. Duquoc* „Satan — Symbol oder Person?" (49—57) mit Diskussionsbeiträgen von *R. Schnackenburg* (57 f.) und *A. Winklhofer* (59—62). Die Schriftleitung bringt sie, obwohl sie schon anderswo veröffentlicht wurde, der Fragestellung wegen, identifiziert sich damit aber nicht. D. meint, daß viele Christen, und zwar gerade solche, die sich ihres Glaubens am meisten bewußt sind und die sich in den herkömmlichen Vorstellungen nicht mehr heimisch fühlen, die Existenz des Teufels ablehnen, weil ihnen diese Figur als Funktion, nicht aber als Person wichtig zu sein scheint. „Als Funktion, d. h. als Symbol dafür, daß das Böse, von dem uns Christus befreit hat, nicht nur ein individuelles, sondern ein die ganze Menschheit angehendes Übel ist, an dem alle Schuld tragen" (52). „Das Böse finden wir nicht außerhalb der menschlichen Gesellschaft, sondern es kommt ganz und gar vom Menschen her" (50). Er sucht dieser Situation gerecht zu werden, indem er sagt, daß aus der Offenbarung über die Existenz eines geistig personalen Bösen nichts zu erheben ist. — Diese Aussage scheint aber nicht zu stimmen, obwohl selbstverständlich zuzugeben ist, daß hier eine große Problematik besteht. So schreibt Schnackenburg: „Der Exeget muß feststellen, daß die biblischen Autoren an die Existenz des Satans als eines personalen geschaffenen Geistes glauben" (57). D. behauptet: „Eine Durchsicht der wenigen Texte, die über diese Fragen handeln, zeigt, daß die Kirche nie die personale Existenz des Satans zu verteidigen hatte" (55). Wenn er die Dokumente des kirchlichen Lehramtes genauer untersucht hätte, so z. B. das Glaubensbekenntnis, das den Waldensern vorgeschrieben wurde, in dem es heißt: „Diabolum non per condicionem, sed per arbitrium malum factum esse credimus" (D 797), oder die Definition gegen die Albigenser und Katharer beim 4. Laterankonzil 1215, in der steht: „Denn der Teufel und die andern bösen Geister sind von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen, aber sie sind durch sich selbst schlecht geworden. Der Mensch aber sündigte auf Eingebung des Teufels" (Neuner-Roos 837 b), wäre er wohl zu einer vorsichtigeren Äußerung gekommen. Er hätte nämlich aufzeigen müssen, daß die kirchlichen Aussagen sinnvoll sind ohne die Annahme eines persönlich Bösen. Wie der Diskussionsbeitrag Winklhofers zeigt, ist dies aber nicht möglich. Man kann der Behauptung D.s nicht zustimmen: „In der heutigen Situation würden wir sagen, daß der Theologe, gestützt auf die Autorität der Offenbarung, die ihr ja vom Worte Gottes her zukommt, die Existenz des Satans nicht voll und ganz bejahen kann" (55 f.). Es wäre zu wünschen, daß solche Anschauungen, wie: „der Teufel nur Symbol", zunächst wissenschaftlich mehr diskutiert und begründet würden, bevor sie in einer vulgarisierten Form veröffentlicht werden.

Ch. Kardinal Journet, „Das Nein zur Liebe" (63—74), stützt sich für seine Ausführungen vor allem auf den hl. Thomas und J. Maritain. — *F. X. Remberger* geht auf „Das Problem des Höllenfeuers" ein (75—83). Seine Meinung, daß die Strafe der Empfindung sich nur auf den übernatürlichen Bereich erstreckt (82), ist nicht genügend begründet. — *A.-M. Roguet,* „Höllenpredigt?" (84—89), bemerkt gut, daß wir nicht die Hölle zu predigen haben, sondern die Frohe Botschaft, daß also, für sich allein genommen, die Hölle kein Predigtthema ist, daß aber das Evangelium viel von ihr spricht und daß sie deswegen in der Verkündigung, in das Heilsgeschehen richtig eingeordnet, ihre Stelle hat: „Dieser Ort ist sehr real, wenngleich zweitrangig, und zwar jene Stelle, wo die fordernde Liebe ihre Kehrseite entfaltet, als die überschwengliche Barmherzigkeit, die ihrer nicht auf ewig spotten läßt" (88).

Die letzte Studie dieses Bändchens: *O. Betz,* „Purgatorium — Reifwerden für Gott" (110—121). B. erklärt das Purgatorium als Reifungsprozeß nach dem Tode. Dabei glaubt er bemerken zu müssen, daß die Möglichkeit nicht außer acht gelassen werden kann, „daß der Reinigungsvorgang auch ganz anders verlaufen kann, außerhalb unseres Zeitschemas und unserer Geschichtsvorstellung" (114); damit möchte er wohl die Hypothese von Boros als möglich betrachten, ohne aber weiter auf sie einzugehen. Selbstverständlich ist richtig, daß es sich im Purgatorium nicht um einen zeitlichen Ablauf handelt, wie wir ihn hier im Diesseits erleben. Aber

Zeitlichkeit und Dauer sind nicht identisch; wenn es auch nach dem Tod keinen Reifungsprozeß in der Zeitlichkeit gibt, so ist deswegen noch nicht anzunehmen, daß es einen Reifungsprozeß gibt, der keine *Dauer* hat. Es ist richtig, daß diese Reifung als Geschenk Gottes zu sehen ist; man muß aber mitberücksichtigen, daß diese Reifung notwendig ist auf Grund der Sünde. Anm. 6 der Schriftleitung (114) ist nicht ganz entsprechend: die Streitfrage betrifft die Nachlassung der läßlichen Sünden: Kann sie im Fegfeuer geschehen, oder ist sie mit dem Tod gegeben, wenn der Mensch in der Gnade stirbt?

Die hier veröffentlichten Studien zeigen, daß die Beantwortung der Fragen der christlichen Eschatologie noch viele gründliche wissenschaftliche Untersuchungen voraussetzt. Auf einzelne Fragen der christlichen Eschatologie gibt es heute noch keine befriedigende Antwort; auf manche wird es nie eine solche geben. Die Fragen und Antworten der christlichen Eschatologie stehen im Rahmen der Frohbotschaft und weisen auf das Ziel hin, das wir erreichen sollen, aber auch verfehlen können; sie können und müssen so geklärt werden, daß wir unser Ziel ernst nehmen, sie können aber das Ziel selbst, nämlich die Vollendung, nicht in aller Klarheit aufscheinen lassen, denn „kein Auge hat es gesehen und kein Ohr gehört ...“

R. Lachenschmid, S. J.

Umschau

1. Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik

García Bacca, Juan D., Antología del pensamiento filosófico venezolano. 3 Bde. (501, 314 u. 351 S.) Caracas 1954 (1. Bd.) u. 1964 (2. u. 3. Bd.), Ministerio de Educación. — Der 1. Band enthält Auszüge aus Schriften von vier Franziskanern des 17. und 18. Jh.: *Alphonso Briceño, Augustín Quevedo Villegas, Tomás Valero* und *Juan Antonio Navarrete. Briceño*, in Santiago de Chile geboren, war bis 1636 Theologieprofessor in Lima, wurde 1644 Bischof von Nicaragua, 1650 Bischof von Caracas und starb 1668. 1638 veröffentlichte er ein Werk zum 1. Sentenzenbuch des Scotus mit einem Anhang metaphysischer Abhandlungen; aus diesen gibt García Bacca die Disputationen über Wesen und Existenz, über Einheit, Identität und Verschiedenheit in kastilischer Übersetzung. Quevedo, Valero und Navarrete wirkten in der 2. Hälfte des 18. Jh. Aus dem „Opus theologicum des *Quevedo*" bietet García Bacca die hauptsächlich philosophischen Traktate über die Grundfragen der Moral, aus der „Theologia expositiva" des *Valero* die Disputation über das Gesetz, aus der „Arca de Letras" des *Navarrete* ein „Spiel vom Frieden und vom Krieg" und verschiedene andere Stücke, u. a. interessante Bemerkungen über die spanische Inquisition, deren Abschaffung N. lebhaft begrüßt (481 bis 483). Der 2. Band läßt die in Lateinamerika schwächer vertretene thomistische Schule zu Wort kommen mit *Antonio José Suárez de Urbina* und *Francisco José de Urbina*, die um 1760 an der Universität von Caracas lehrten. Ihre nur handschriftlich erhaltenen Werke, hauptsächlich zur Logik, Naturphilosophie und philosophischen Psychologie werden in Auszügen in kastilischer Übersetzung geboten. Der 3. Band ist ausschließlich *Andrés Bello* gewidmet, der, 1781 in Caracas geboren, 1819—1829 in London Studien oblag und später in Santiago de Chile lehrte († 1865). Er schrieb eine „Filosofía del Entendimiento", die vom englischen Empirismus und von der schottischen Schule stark beeinflußt ist, ferner eine „Logica". Dieser Logik widmet García Bacca im 2. Teil des Bandes (209—310) eine ausführliche Würdigung. — Ein 4. Band soll noch folgen. — Die Bände geben an einem geographisch bedingten Ausschnitt interessante Einblicke in die Geistesgeschichte Lateinamerikas.

J. de Vries, S. J.

Rivera, Jorge, Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken (Symposion, 23). 8° (165 S.) Freiburg 1967, Alber. 19.50 DM. — Es geht dem Verf. vor allem um das „konnaturale Erkennen", das allem vorstellenden, gegenständlichen Denken notwendig vorangeht (12 69 75). Seine Ausführungen sind außer durch Thomas von Aquin, dem er den Ausdruck „konnaturales Erkennen" entnimmt (S. th. 2, 2 q. 45 a. 2), vor allem durch Xavier Zubiri und Heidegger mitbestimmt. Unter konnaturalem Erkennen versteht R. das ursprüngliche Sicherschließen des Seins, das in unmittelbarem Kontakt mit der Realität geschieht, „die erste Identität zwischen Erkennendem und Erkanntem" (32), nicht als bloß sinnliches Wahrnehmen, sondern als „intellektives Empfinden" der Realität (66). In ihm erschließt sich das Objekt primär als Realität, nicht als Sein; darum wird auch die Realität (mit Zubiri) als Formalobjekt des Intellekts bezeichnet (10). Realität, nicht Sein ist das transcendens schlechthin (33); hier weicht R. nicht nur von Thomas, sondern auch von Heidegger ab. Dem konnaturalen Erkennen stellt R. das vorstellende Denken gegenüber. Erst in ihm wird das Erkannte als „Gegenstand", d. h. als ein dem Erkennenden gegenüberstehendes Anderes, das eigenes Sein hat, gedacht (29 53). Das Denken ist nie konnaturales Erkennen seines vorgestellten Gegenstandes, trägt aber die konnaturale Erkenntnis des Subjektes selbst in sich (54), ja diese „konnaturale Reflexion" wird für das gegenständliche Erkennen vorausgesetzt (55). Die Äußerungen R.s über das Objekt des vorstellenden Denkens scheinen schwer miteinander vereinbar zu sein. Einerseits heißt es, erst in ihm

erscheine das Sein „als das Sein, das das Seiende *an sich* hat, und zwar gerade dadurch, daß das Seiende weiterhin *sein kann*, auch wenn es nicht in actu erkannt wird" (35). Anderseits wird die „Wirklichkeit", die im Denken erfaßt wird, geradezu ens rationis (18), „an sich irreal" (19), „Produkt des Intellekts" (37), „bloß gedachtes Objekt" (54) genannt. Hier und anderswo wirkt es störend, daß das Wort „Wirklichkeit", das Meister Eckhart als Übersetzung des lateinischen „actus" bzw. „actualitas" eingeführt hat und das auch im heutigen Sprachgebrauch zumindest den Gegensatz zu „bloß scheinbar" oder „bloß gedacht" bezeichnet, zur bloßen Gegenständlichkeit (12), ja zum bloßen Gedankending (18) entwertet wird. Auch das Nichts kann nach R. „wirklich" sein (13), obwohl es „sich erst im vorstellenden Denken ereignet" (16). — Auch die verschiedenen Äußerungen R.s über das „konnaturale Erkennen" sind nicht leicht miteinander zu vereinbaren. Einerseits scheint er den Sinn, den Thomas mit diesem Ausdruck verbindet, beibehalten zu wollen (96—99); darum heißt es, dieses *Erkennen* sei zugleich Lieben und bringe die ganze Natur des Menschen ins Erkennen hinein (34), es sei die totale Bezogenheit des menschlichen Wesens zur Realität (41). Anderseits soll es notwendig *allem* Denken zugrunde liegen, so daß man den Eindruck gewinnt, es sei nur ein anderer Ausdruck für das, was man gemeiniglich „Erfahrung" nennt; gelegentlich (z. B. 70) wird denn auch das Wort „Erfahrung" im gleichen Sinn gebraucht. Thomas aber meint sicher nicht jede beliebige Erfahrung mit jener „cognitio per connaturalitatem", die eine Frucht der Liebe ist. — Vielleicht sind diese Widersprüche nur scheinbare; aber der Verf. bemüht sich wenig, dem Leser das, was er eigentlich sagen will, verständlich zu machen; weithin hat man den Eindruck eines reinen Monologs, und das wirkt auch für den geduldigen Leser ermüdend.

J. de Vries, S. J.

Rothacker, Erich, Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins. Eingeleitet und durchgesehen von *W. Perpeet*. Gr. 8° (XV u. 384 S.) Bonn 1966, Bouvier. 48.— DM. — Das Nachlaßwerk des bekannten Theoretikers der Geisteswissenschaften und Kulturanthropologen wurde von W. Perpeet druckfertig gemacht und stellt sich nun als die Summe einer Lebensarbeit vor, die zugleich ein synthetischer Entwurf sein will, nicht etwa nur etwas Summatives. Freilich wird der Charakter des Lebensertrags oft auffällig betont, zumal durch die vielen Selbstzitate und Verweise auf das eigene Schrifttum. Übrigens enthält der Band am Schluß eine von R. selbst getroffene Auswahl seiner Schriften. Ihr geht, darauf sei gleich aufmerksam gemacht, ein allem Anschein nach ebenfalls von ihm selbst erstelltes „Begriffsregister" voraus, das in manchmal verhältnismäßig großer Ausführlichkeit über die strukturell wesentliche Terminologie des Werkes informiert. — Perpeet gibt als Thema des Ganzen an: jene Fundierungsverhältnisse, welche das Aufruhen der wissenschaftspraktischen Bewußtseinsgestalt auf der Gestalt des vor- bzw. außerwissenschaftlichen Bewußtseins betreffen, mit dem Akzent auf letzterem (VIII). Der Verf. formuliert so: „Ein Hauptziel des Buches war es, die philosophisch vernachlässigte Bedeutung des anschaulichen vorwissenschaftlichen Wissens tunlichst hervorttreten zu lassen" (177). Vielleicht ist es faktisch mehr als nur *ein* Hauptziel, denn die Analyse des methodisch wissenschaftlichen Bewußtseins sucht man umsonst und auch der „Übergang zur rationalen Welt", dessen Darstellung mit dem eben angeführten Satz beginnt, nimmt nur den kleinsten Teil des Opus ein und konzentriert sich doch wieder vornehmlich auf die vorrationalen Basisphänomene. Jedenfalls sind beide Bewußtseinsarten „eigendignitiv" (XI, vgl. 90), und ohne dieses Axiom sei das Ursprungsproblem der Kultur nicht zu lösen. Also handelt es sich um so etwas wie eine „Phänomenologie des anschauenden Geistes" und eine „Apologie der Welt" (XV). Man sieht sofort, daß die Interessenrichtung parallel zu denen Husserls und auch des frühen Heidegger läuft (vgl. die Titel „Lebenswelt" und „In-der-Welt-sein"). Der Hrsg. faßt die Grundeinstellung R.s sehr präzis zusammen, wenn er von der Voraussetzung einer bewußtseinsunabhängigen An-sich-Wirklichkeit spricht, die freilich sinn-neutral, nicht von sich aus so-seins-verständlich sei, aber durch das primäre Bewußtsein „zu phänomenal sinnhafter Bestimmtheit" umgewandelt werde, wobei sowohl die „materiale" Transposition (vom bloß Gegebenen zum Bewußten) wie auch die formale Synthesis als *Anschauung*sleistungen des außerwissenschaftlichen Bewußtseins (nicht schon

rationale Denkleistungen) gedeutet werden (und trotzdem als eigentliche Sinn-Struktur-Genese) (XIII f.). Leider entspricht die Einteilung des Buches, die bereits als solche den genauen Gang der Untersuchung vermitteln sollte, dieser Erwartung nicht; auch drucktechnisch weist sie Mängel auf (kaum recht motivierte Verwendung von Stichworten in Majuskeln usw.). Doch wird sichtbar, daß zunächst allgemeiner die Genealogie menschlichen Weltbewußtseins überhaupt, dann diejenige der vorwissenschaftlichen Welt mit den Momenten der strukturierenden „Anschauung" und der „Synthetisierung", die zutiefst „anschauliche Abstraktion" bedeutet, und von da aus die Elemente der sich bereits anbahnenden „Distanz" vom Gegebenen, wie es sich dann in der Sprache reiner ausbildet, analysiert werden; schließlich erfolgt der Übergang zur „rationalen Welt", wobei allerdings der vorwissenschaftliche Dingbegriff und die Erscheinung des Dings im Kunstwerk (und nicht in der Wissenschaft) das meiste Interesse beanspruchen. Freilich sind die hier diskutierten Bezüge zu Heideggers Schrift „Der Ursprung des Kunstwerks" überraschend und wertvoll. Wenn nun auf die Hauptpunkte der sich transzendental-phänomenologisch gebenden Beschreibung der einzelnen Phasen eingegangen werden soll, dann dürften folgende ergänzende Hinweise für eine erste Orientierung hinreichen. Weltbewußtsein entsteht durch Sinnkonstitution, die durch gewisse Interessenahmen selektiv gesteuert wird, wobei „kein Phänomen ohne historisch gewordene Hinsicht" (22); also beherrschen drei Grundsätze das zugeordnete Wissen: Sachbezogenheit (Satz von der Sachlichkeit), ansatzhafte Intention auf Folgerichtigkeit (Satz der Logizität), Perspektive des kollektiven Interesses (Satz der Bedeutsamkeit) (43 f.). Erst der Satz von der Bedeutsamkeit macht verständlich, warum Anschauungen nicht nur anschaulich, sondern auch sinnvoll sind (45). Weil historisch, darum auch transzendierend: die menschlichen Lebensentwürfe sind Tendenzen, die gegebenen, vorgefundenen Lebensformen zu übersteigen (57). Teil II bringt „weitere Perspektiven" zum Verständnis der je geschichtlichen Lebenswelt und will zeigen, daß nicht erst der rationale Begriff, sondern schon und legitim-genuin die sinnvoll strukturierte Anschauung jene Welt aufbaut, innerhalb deren sich unsere „verstehende" und „verstandene" Lebenspraxis bewegt. Wahrscheinlich präzisiert die Wendung, die R. gegen den „Szientismus" nimmt, seine These: „Bewußtsein" terminiere nicht einfachhin und wesensnotwendig (und lebensnotwendig) im Begriff — so die traditionellen Versuche, „die Genealogie des Bewußtseins auf der Linie: Empfindung, Anschauung, Begriff ... aufzubauen" (63). Die Anschauung, die sich in den Künsten und in der „Kennerschaft" vollendet, induziert auch bereits distanzierende Momente, also einen Übergang „vom umgangsmäßig Erlebten zum anschaulich Betrachteten" (75), eine fortschreitende „Befreiung ... vom Engagement der Aktion" (82) usw. Der wichtigste positive „Faktor der Befreiung" entwickelt sich in der Sprache (86). Während also, wie schon bemerkt, die selektiv-perspektivische Anschauung als „anschauliche Abstraktion" bezeichnet werden kann, das sprachlich formulierte Wissen damit primär auch im Dienste der Welt*veranschaulichung* steht, verselbständigt sich und hypertrophiert irgendwie das rationale Element, das im Anschaulichen schon angelegt und initial wirksam war: die „Denkebene, die Begriffsebene" konstituiert sich und so das wissenschaftliche Bewußtsein. Dessen Analyse (Teil III, 177 ff.) setzt eine Theorie des Begriffs voraus, die sich durchs ganze Werk hindurchzieht, als „Stoff" des Begriffs nur „Weltinhalte" kennt und den so entspringenden „empirischen" Begriff vom „strengen", wissenschaftlichen unterscheidet, der schließlich „den Bereich erdachter Möglichkeiten" eröffnet, „d. h. innerer Widerspruchslosigkeiten, die das eigentliche Feld des Denkens sind" (178). — Der oft sehr persönliche, zuweilen in einen wohl nicht mehr ganz echt wirkenden Plauderton verfallende Stil des Werkes garantiert ihm eine gute Lesbarkeit, besitzt dafür aber noch nicht eine Form der Darbietung, wie sie heute wünschenswert ist. Das wiegt aber leicht gegenüber dem inhaltlichen Gewinn: Man erhält einen großartigen Durch- und Überblick, das Lebenswerk des Verf.s zeigt sich in seinem ganzen Reichtum an Fragestellungen und Lösungsangeboten, vornehmlich aber in seinem zentralen Impuls, nämlich in dem Willen, das „Leben" vor seiner „Rationalisierung" durch die Wissenschaft zu verstehen und ihm dabei seine volle strukturelle und synthetisierende Mächtigkeit wiederzugeben oder überhaupt erst zu vindizieren, bis hinein in die vorrationale Ausbildung von Sprache und Kunst. Auch die moderne scholastische Erkenntnistheorie müßte sich mit dem „konkreten

Apriori" der vorbegrifflichen Welthabe als Ursprungsfeld aller Begrifflichkeit, doch gewiß auch des „Seinsbegriffs", intensiver auseinandersetzen, also mit der Verwurzelung der philosophischen „Sprache" nicht nur einfachhin in den „quidditates materiales" oder auch in den anthropologischen Phänomenen, sondern in geschichtlich längst ausdifferenzierten, perspektivisch synthetisierten „Bedeutungs"-Einheiten.
H. Ogiermann, S. J.

Dumas, André, De l'objectivité de Dieu (RevHistPhilRel 46 [1966] 309—322). — Ein protestantischer Theologe von Rang (Professor an der Faculté de Théologie Protestante de Paris) äußert sich hier zu dem vielverhandelten Thema der Objektivierbarkeit oder Nichtobjektivierbarkeit Gottes in der wissenschaftlichen Theologie. Wir haben es tatsächlich mit dem erkenntnistheoretischen Grundproblem philosophischer und auch theologischer Gotteslehre zu tun, insofern und soweit es in beiden um reflex-begriffliche Rede von Gott geht. Einige der Formulierungen des Artikels scheinen den Fragepunkt und vor allem auch die Fragementalität sehr glücklich zu treffen, so daß ein kurzes Referat sich lohnt. Was heißt „objektiv", „Objektivität"? Der Verf. hält sich an die geläufige Deutung und zählt 3 Momente auf: Andersheit des zu Erkennenden im Sinne von gegebener Realität, die sich nicht in Formen oder Projektionen der Subjektivität auflösen (rücklösen) läßt; Universalität (Allgemeingültigkeit) kraft Beweis und Verifikation; Möglichkeit immer weiterer, unabschließbarer Durchdringung des Gegebenen, also Verfügbarkeit. Die Frage ist nun, ob der Gott des Glaubens sich diesem objektivierenden Prozeß der Erkenntnis stelle. Wohl ist Gott der (ganz) „Andere", insofern „objektiv", aber wie sollen rationale Wege der allgemeingültigen Aussage kraft Verifikation und progressiver Transparenz denkbar sein? Wird Gott dann nicht zu etwas Erstem, Letztem, Höchstem in einer Kausalreihe, statt einzigartig personaler und „lebendiger" Gott zu bleiben? Objektivierung würde einen „Dieu donnée" dem „Dieu donnant" substituieren und ihn zu einer stets verfügbaren, gefügigen Idee herabwürdigen. Aber er ist in absoluter Weise „Subjekt" und „frei". Andererseits scheint es schockierend zu sein, nicht von objektiver Gotteserkenntnis sprechen zu dürfen. Gott würde schließlich zur „chiffre provocateur de ma foi" (also ebensosehr auf die menschliche Subjektivität reduziert wie im Falle der Forderung rationaler Objektivierbarkeit). Außerdem entfällt anscheinend die Möglichkeit wissenschaftlicher Rede von Gott; oder man postuliert ein nicht-rationales Wissen, das sich aus der Begegnung mit dem anderen, aus der Intersubjektivität erzeugt. Soll es dann aber bei einem unversöhnlichen Dualismus bleiben, der am Ende auf die Idee Gottes selbst zurückfällt, d. h. einen Riß zwischen dem anrufenden Gott der Offenbarung und dem Schöpfer der Welt, der objektiven Natur, sanktioniert? Auf jeden Fall ist ein Gott der Ontologie nicht mehr möglich. Wie also den biblischen Gott, „extérieur à nos subjectivités", inmitten einer Welt „de l'objectivité sans Dieu" zu Wort bringen? Der Verf. will nun zwischen „Objekt menschlicher Erkenntnis" und „objektiv erkannt durch den Glauben" unterscheiden; es handle sich um *objektive*, nicht *objektivierende* Erkenntnis. Er nennt diesen Weg zweideutig, und das ist er in einem gewissen Sinne wohl auch. Indes scheint die Unterscheidung zwischen objektiv und objektivierend eine Möglichkeit der Klärung anzubahnen: Erkenntnis, zumal wissenschaftliche, soll objektiv sein, d. h. letztlich, wie D. stark empfindet, wirklichkeitsgemäß und daher von der Wirklichkeit her strukturiert. Objektivierend könnte eine darüber hinausreichende Forderung und Ambition enthalten: das zu erkennende Wirkliche wird so sehr in seiner Andersheit belassen, daß nicht eigentlich es selbst die Möglichkeit von Erkenntnis begründet, „bestimmt", sondern die gegenständlich-machende, ver-gegenständlichende Subjektivität. Wenn Objektivierung den Primat konstitutiver Subjektivität impliziert, dann kommt sie höchstens — dato non concesso — für Dingerkenntnis in Frage; immer wieder wird ja betont, in nachkartesianischer, nachkantischer Zeit könne Gott nicht in der Linie der Erkenntnis von Weltdingen gesucht werden, als kosmologische Endursache. Doch solchermaßen objektivierende Erkenntnis ist nicht einfach dasselbe wie objektive, das wird man dem Verf. zugeben und für eine weitere Entwicklung der Zusammenhänge hier anknüpfen können. H. Ogiermann, S. J.

2. Geschichte der Philosophie

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. Hrsg. von *Georg Lasson* (Philos. Bibl., 58). 2. Aufl. 8° (VIII u. 392 S.) Hamburg 1967, Meiner 19.50 DM; geb. 24.50 DM. — Ders., Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805—1806 (Philos. Bibl., 67). 2. Aufl. 8° (VIII u. 290 S.) ebd. 1967. 18.— DM; geb. 23.— DM. — Nicht nur für die denkerische Entwicklung Hegels zwischen den ersten Jenaer Druckschriften von 1801 bis 1803 und der 1807 veröffentlichten „Phänomenologie des Geistes", sondern für das Verständnis seines Gesamtwerkes, bis in einzelne dialektische Gedankenführungen hinein, sind wichtig, um nicht zu sagen unentbehrlich, die von Hegel selber nicht veröffentlichten sogenannten Jenaer Systementwürfe — so schwierig sie zu erschließen sind (J. Hoffmeister meinte gelegentlich: unendlich schwierig). Das Vorlesungsmanuskript Hegels von 1801/02, das noch nichts zur Philosophie des Geistes enthält, hat G. Lasson 1923 veröffentlicht (nach einem weniger gemäßen Editionsversuch von H. Ehrenberg und H. Link 1915). Der Verlag F. Meiner gibt davon einen Nachdruck, der die wichtigen Mitteilungen „zur Feststellung des Textes" (375—390) beibehielt, nicht jedoch die von der Hegel-Forschung inzwischen einigermaßen überholte 40seitige Einleitung Lassons von 1923. Der Band ist, bei erschwinglichem Preis, um so mehr zu begrüßen, als die Neuedition innerhalb der großen kritischen Hegel-Ausgabe offensichtlich doch noch einige Zeit wird auf sich warten lassen. — Auch von den beiden Bänden Jenaer Manuskripte der späteren Jahre, die J. Hoffmeister 1931 (nicht 1930, wie S. V sagt) und 1932 herausgab, ist soeben der erste mit dem obigen, etwas veränderten Titel neu erschienen. Die Vorbemerkung des Verlags zu diesem Band (S. V f.) teilt auf Grund von Forschungen des Hegel-Archivs in Bonn, die *H. Kimmerle* im 4. Band der „Hegel-Studien" veröffentlichen wird, mit, daß ein Wiederabdruck des 2. Bandes, der sogenannten Jenenser Realphilosophie I, nicht vertretbar sei, da es sich bei diesem Material von 1803/04 nicht um eine gesonderte Darstellung der Natur- und Geistesphilosophie, sondern nur um Fragmente einer thematisch weiter ausgreifenden Vorlesung handelt. Und dafür muß nun wirklich Geduld aufgebracht werden, bis die kritische Neuedition in den „Gesammelten Werken" das Licht der Welt erblickt. — Wertvolle Ergänzungen der zahlreichen Textausgaben der letzten Jahre (vgl. ThPh 42 [1967] 79—84 402 f.), um die sich besonders der Meiner Verlag, jüngst noch durch die Neuausgaben der religionsphilosophischen Vorlesungen (ebd. 81), verdient gemacht hat. W. Kern, S. J.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Einleitung in die Ästhetik (Studientexte, 2). Hrsg. von *W. Henckmann*. 8° (156 S.) München 1967, Fink. 7.80 DM. — Die erfreulich preiswerte Studienausgabe bringt die das Grundsätzliche enthaltenden einleitenden Vorlesungen Hegels über die Ästhetik nach der 2. Ausgabe von H. G. Hotho (1842) mit dessen beiden Vorreden; dieser Textgestalt, die tatsächlich allgemeine Anerkennung gefunden hat, wurde der Vorzug gegeben vor der quellenkritischen, aber schwerer lesbaren Edition von G. Lasson (1931). W. Henckmann, der jüngst Helmut Kuhns Schriften zur Ästhetik herausgegeben hat, fügte ein gehaltvolles Nachwort (123—128), Anmerkungen (129—143) und vor allem eine Bibliographie (145—156) hinzu, die mit ihren 123 Nummern von Arbeiten über Hegels Ästhetik inhaltsreicher ist als die kurz zuvor von J. H. Wipper (als Beilage 1 zur Bibliograph. Zeitschrift für Ästhetik 1 [1966]) veröffentlichte. (Nur daß sich seit 1961 in den „Hegel-Studien" vollständige fortlaufende Bibliographien für den gesamten Bereich der Hegel-Forschung finden [145]: das ist bei weitem zu emphatisch gesagt.) W. Kern, S. J.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, System der Sittlichkeit. Hrsg. von *Georg Lasson* (Philos. Bibl., 144a). 3. Aufl. 8° (93 S.) Hamburg 1967, Meiner. 7.80 DM. — Das rechtsphilosophische Grundgedanken enthaltende Manuskript Hegels aus dem Jahre 1803, dem K. Rosenkranz 1844 den Titel gab, wurde stark verkürzt von G. Mollat 1893 und erstmals vollständig von G. Lasson 1913 in den „Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie" veröffentlicht. Ein unveränderter

Nachdruck aus deren 2. Aufl. von 1923 (deren Seiten 415—499 im neuen Bändchen die Seiten 7—91 entsprechen; mit etwas erweitertem Register [92 f.]) gibt einen kleinen Studientext, der etwa für den Vergleich mit der Rechtsphilosophie von 1821 in Seminarübungen sehr geeignet ist — ähnlich wie die im selben Verlag 1962 erschienenen Sonderausgaben der „Differenz ..."-Schrift (1801) und von „Glauben und Wissen" (1802) (vgl. ThPh 42 [1967] 79). W. Kern, S. J.

Kritisches Journal der Philosophie. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Mit einem Anhang hrsg. von *Hartmut Buchner*. 8° ([I—1:] XXIV u. 132; [I—2:] 126; [I—3:] 98; [II—1:] 188; [II—2:] 88; [II—3:] 62; [Anhang:] XXX S.) Hildesheim 1967, Olms. 96.— DM. — Nach vielerlei Diskussion mit Fichte, Schleiermacher, A. W. und F. Schlegel u. a. hat Schelling zusammen mit Hegel 1802/03 das „Kritische Journal der Philosophie" herausgegeben, das es insgesamt auf 6 Hefte brachte, die sich auf 2 Bände verteilen (hier: I—1, I—2 usw.). Hierin sind die — abgesehen von der „Differenz"-Schrift — ersten wichtigen Veröffentlichungen Hegels erschienen: nämlich „Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme ..." (= I—1: 91—115), „Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie ..." (= I—2: 1—74), „Glauben und Wissen ..." (= II—1) und „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts ..." (= II—2; II—3: 1—34) — um zunächst das sicher und wohl allein von Hegel Verfaßte zu nennen. Denn gerade an den (nicht gezeichneten) Beiträgen des „Kritischen Journals" entbrannten Zuschreibungskontroversen, die vor allem von den die erste Hegel-Ausgabe besorgenden „Freunden des Verewigten" geschürt wurden, unter längerem grandseigneuralem Schweigen Schellings, von dem, damals und heute unbestritten, „Über das absolute Identitätssystem ..." (= I—1: 1—90) und einige kleinere Stücke (I—1: 122—130; I—3: 62—68 69—93; II—3: 35—50 51—56 57—62) stammen. Den allzu apologetisch eifrigen Hegelschülern ging es darum, den Journalanteil ihres damals noch ganz unbekannten Meisters von dem des damals schon berühmten und umkämpften Schelling zu sondern, „dabei eine möglichst große philosophische Selbständigkeit Hegels, d. h. im Grunde eine mögliche Beeinflussung Schellings durch Hegel in den ersten Jenaer Jahren nachzuweisen" (Anhang: XXIV). Über die umstrittenen Schriften urteilt eine sehr gründliche Untersuchung von H. Buchner (Hegel und das Kritische Journal der Philosophie, in: Hegel-Studien 3 [1965] 95—156), der auch diesen Nachdruck herausgab und benachwortete (Anhang: XVII—XXX): Die Einleitung in das ganze Journal „Über das Wesen der philosophischen Kritik ..." (I-1: III-XXIV) wird auf Hegel *und* Schelling zurückgehen (Sch. [Brief 31. 10. 1838] vindiziert sich Hauptgedanken und Überarbeitung, indem er einräumt, daß sie „zum Teil von H. geschrieben ist"), die sich damals als Herausgebereinheit verstanden, ohne daß die beiderseitigen Anteile heute noch festzustellen wären; sie ist in die Hegel- wie Schelling-Ausgaben aufzunehmen, was auch bislang geschah. Den Aufsatz „Rückert und Weiß, oder die Philosophie, zu der es keines Denkens und Wissens bedarf" (I—2: 75—112), der sich bisher nur in den Werken Schellings findet, beanspruchten schon K. Rosenkranz und J. E. Erdmann für Hegel; nach H. Buchner blieb die Verfasserschaft offen. Am stärksten umstritten war lange: „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" (I—3: 1—25); da sich die Zeugnisse — unmittelbare von Schelling, mittelbare von Hegel — schroff widersprechen, dürfte Hegel an der Studie, die wohl zumindest vorwiegend von Schelling stammt, doch vielleicht, „in welchem Grade auch immer" (Buchner: Hegel-Studien, a. a. O. 156), mitgearbeitet haben. „Über die Konstruktion in der Philosophie ..." (I—3: 26—61) gehört Schelling nach Stil und Gehalt. Von den kleineren Beiträgen und Notizblättern wurden die meisten in den Werken Schellings veröffentlicht (I 5 [1859] 152—206), einige wenige seit dem Erstdruck im Journal überhaupt nicht mehr (nämlich I—2: 115; I—3: 94—98; II—3: 51—62). Sie können, abgesehen von dem oben Schelling Zuerkannten, ebensogut von Hegel stammen (unter der — nur durch ein anonymes Pamphlet [s. Hegel-Studien, a. a. O. 98[3]] angefochtenen — Voraussetzung, daß nur die beiden Herausgeber als Verfasser in Frage kommen): besonders eine Nachricht über den Zweck des Journals (I—I: 116—121), die sich an die

Einleitung, und eine Rezensionskritik (I—2: 115—123; „Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie"), die sich an den Skeptizismusaufsatz in den jeweiligen Heften anschließt, sowie einige wenige Seiten, zumeist mit Universitätsnotizen. Außerdem bietet diese Neuausgabe des Journals im Anhang die Ankündigung des Journals, die um die Jahreswende 1801/02 in einigen Literaturzeitungen erschien (III-V; auch in Hegel-Studien, a. a. O. 94 f.), die Inhaltsanzeigen der schwer überschaubaren einzelnen Hefte (VII—X; vgl. Hegel-Studien, 117—120) und die von Buchner ergänzten Druckfehlerverzeichnisse (XI—XVI). Gerade diese kleinen, sonst — jedenfalls nicht in Hegel-Ausgaben — nicht mehr veröffentlichten Stücke, aber auch die Ermöglichung des Gesamtüberblicks macht die vorliegende Neuausgabe ihren Preis wert, der bei der 764seitigen Stattlichkeit des Bandes nicht unverhältnismäßig ist. (Beanstandung: Die sechs Originaltitelblätter kürzen bei Hegel den Vornamen „Wilhelm" *nicht* ab.) Für nähere Unterrichtung darf abschließend nochmals auf die Untersuchung in den Hegel-Studien hingewiesen werden, in der H. Buchner, der für die neue große Hegel-Ausgabe den entsprechenden Band bearbeitet, berichtet über die Zeitschriftenpläne, die die Vorgeschichte des „Kritischen Journals" ausmachen, über dessen eigene äußere Geschichte, über seinen Aufbau und Inhalt, über die Datierung der einzelnen Hefte (nämlich, als Spätesttermine der Drucklegung: I—1: Nov. 1801, I—2: Febr. 1802, II—1: Juni 1802, I—3 und II—2: Nov. 1802, II—3: April 1803) und schließlich am ausführlichsten über den Autorschaftsstreit bezüglich der einzelnen Schriften. Der Anregung Buchners, das ganze Journal, in dem der Anteil Hegels allerdings weit größer ist als der Schellings, in die Werke Hegels aufzunehmen (156), wird man widersprechen dürfen (auch unter Berufung auf seine eigene zurückhaltendere Stellungnahme, S. 150 f.). Die Umsicht seiner Erwägungen im einzelnen empfiehlt zugleich die Hegel-Studien (hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Band 3 [Bonn 1965, Bouvier] 461 S.), die diese Abhandlung bieten, als vorzügliches Forschungsinstrument. W. Kern, S. J.

Haag, Karl Heinz, Philosophischer Idealismus. Untersuchungen zur Hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der Wissenschaft der Logik (Kritische Studien zur Philos.). 8° (68 S.) Frankfurt a. M. 1967, Europ. Verlagsanstalt. 6.— DM. — Das schmale Erstlingsbändchen einer neuen Reihe (hrsg. von *K. H. Haag, H. Marcuse, O. Negt* und *A. Schmidt)* enthält zwei inhaltlich ziemlich parallel laufende Essays zu Vorgeschichte und Deutung der Hegelschen Dialektik (5—39) sowie ausgewählte Stücke aus der „Großen Logik" (43—67; über: Sein-Nichts-Werden, Das Wesen als Reflexion an ihm selbst, Die absolute Idee [ed. Glockner IV 87 ff.; 486—499 501—504; V 350—353]). Zum großen Zug der europäischen Philosophie sagt H. gedrängt einiges Erhellende, das nicht „de communi" ist: Die antike Philosophie hat das Individuell-Besondere, das nicht im Allgemeinbegriff zu fassende Nichtidentische herabgesetzt zur Belanglosigkeit des materiellen Anteils — auch für den Nominalismus, der die an sich seienden Ideen Platons in subjektive Begriffe umkehrt und der in Kant seine transzendentale Systematisierung findet, ist die Materie das Chaotisch-Unbestimmte, das durch die reine Identität des Subjekts zu ersetzen ist. Hegel erscheint als letzte Konsequenz: „Der Nominalismus wollte die conceptus rerum aus der Vergleichung eines wesenlosen Materials gewinnen. Durch die Wesenlosigkeit ihres Gegenstandes aber hatte die intendierte Vergleichung nichts Bestimmtes sich gegenüber, was sich hätte vergleichen lassen. Sie reduzierte sich auf gegenstandslose, das heißt reine Tätigkeit. In ihr, die bis dahin bloßer flatus vocis war, verehrt der transzendentale Idealismus das oberste Prinzip von bestimmtem Denken und Sein. Die Unbestimmtheit, mit der sie — wie jedes Erste einer prima philosophia — behaftet ist, erhebt Hegel zum durchgehenden Prinzip seiner Dialektik: nur reines Denken negiert vermöge seiner Unbestimmtheit sich selbst und erzeugt in Gestalt seiner Negation sich eine Materie" (32). Was geleistet werden soll: „die bruchlose Ableitung des Nichtidentischen aus der Identität des Geistes" (33). Dabei fällt Hegels Dialektik „zurück in Subsumtionslogik: eine formale Synthesis von Identität und Nichtidentität bemächtigt sich des Nichtidentischen, indem sie es als bloßen Begriff in sich aufnimmt" (15). Münchhausen-Methode (36)! Mit dieser Qualifikation (abgesehen von H.s Zusatzhinweis, daß Münchhausen wenigstens einen Zopf hatte im Gegensatz zu

Hegels reinem Sein = Nichts [36[29]]) sowie in der Basiskritik an der „idealistischen Voraussetzung, daß dem Nichtidentischen kein eigener Inhalt zukommt" (43), folgt H. seinem Lehrer und Kollegen Th. W. Adorno (vgl. ThPh 42 [1967] 86 88). Dieser Hegel-Kritik ist gewiß nicht alle Berechtigung abzusprechen. Ihre Grenze mag man durch die (in der Konsequenz „materialistische") Voraussetzung, die sie ihrerseits macht, angezeigt sehen: „Reiner Geist bedeutet reine Identität" (37; vgl. dazu z. B. E. Coreth oder W. Kern, in: Gott in Welt [Festschrift K. Rahner; Freiburg i. B. 1964] I 158—187 bzw. 207—239). Allerdings: eine apriorische Deduktion von Materie (oder Welt) aus (Gottes) Geist ist unmöglich; wie auch unnötig. Zu bedauern ist, daß H. zwar zur ersten Textgruppe über Sein-Nichts-Werden (43—48; vgl. auch 23—26) etwas interpretierend sagt, nichts aber (ausgenommen ein paar Zeilen: 63 f.) zu den textlich schwierigeren folgenden 19 Seiten, die er aus der „Wissenschaft der Logik" abdruckt. (45, 10 v. u. und 60, 23 fehlen Auslassungszeichen für 3 Wörter bzw. 2 Seiten. 24, 3: ὄν ἢ οὐν.)

W. Kern, S. J.

Massolo, Arturo, La storia della filosofia come problema e altri saggi (Socrates, 3). 8° (282 S.) Florenz 1967, Vallecchi. 2800.— L. — Ein Jahr nach dem frühen Tod Massolos (1909—1966) erscheint in der von ihm gegründeten philosophischen Reihe „Socrates", in der zuvor 1965 Schriften von Eric Weil und 1966 das Leben Hegels von K. Rosenkranz herauskamen, ein Sammelband von Studien M.s selber, die die Philosophiegeschichte (25—49) und die politischen Dimensionen des Philosophierens (219—243) überhaupt zum Thema haben, zumeist aber Geschichte und Deutung des Deutschen Idealismus und hierin wiederum vor allem Hegel (53—215; auch die übersetzten Texte im Anhang [247—274] zählen hierzu). Die Stücke waren fast ausnahmslos bereits veröffentlicht, eines auf deutsch (Das Problem der Geschichte beim jungen Hegel, in: Hegel-Jahrbuch [1961] II, 9—19); über das vom jungen Hegel handelnde Hauptstück „Prime ricerche di Hegel" (53—119) wurde hier früher schon berichtet (Schol 37 [1962] 101.) Über das Weitere geben die folgenden Stichworte pauschale Inhaltsauskunft: Schelling, besonders die Schrift „Philosophie und Religion" von 1804, Einführung in die Geschichtsphilosophie (und in etwa auch in die Philosophiegeschichte) Hegels, das Verhältnis Hegel - Marx, der Satz „Die Wahrheit aber ist ... das Wahrhaftere" aus der „Phänomenologie des Geistes", die Begriffe „Entäußerung" und „Entfremdung" ebendarin, das sogenannte Erste Systemprogramm von 1796. *Livio Sichirollo*, Schüler und späterer Kollege M.s an der Universität von Urbino, der den Band herausgab, schrieb dazu ein Vorwort allgemeiner Würdigung, das auch einige Seiten von M. selber über sein geistiges Schaffen aufnahm (7—16; bereits in: Il Pensiero 11 [1966] 3—11). Hieraus und aus der M.-Bibliographie (17—21, mit einem so interessanten Titel wie „Storicità della metafisica" [1944]) ist zu ersehen, wie der denkerische Weg M.s von Gentile zu Kant führt und mit Hegel zu Marx; „von der Philosophie als Spekulation und Identität zur Philosophie als Geschichte und Differenz, zur Philosophie, die sich geschichtlich weiß und die ihre eigene Genesis aus der Nicht-Philosophie weiß" (15). Der Deutsche Idealismus und sein Schicksal rücken ins Zentrum aktuellen heutigen Denkens marxistischer Orientierung (denn „Hegel-Studien verstehen sich nur als Teilnahme an der Zeit, heute also als Teilnahme an unserer Zeit und sohin als Engagement" [Hegel-Jahrbuch [1961] II, 9; vgl. hier: 120 202); er ist zugleich für M. das Modellproblem einer Geschichte der Philosophie. Was das philosophiegeschichtliche Detail angeht, so gibt M. gewiß auch hierfür gelegentlich ein Beispiel (etwa 249—254 die Erläuterungen zum „Systemprogramm"), aber seine Stärke liegt doch entsprechend seiner weniger akademisch-systematischen Denkart, wie dies auch Sichirollo andeutet, eher im erhellenden ideengeschichtlichen Vergleich; man halte diesbezüglich neben die Ausführungen M.s über „Entäußerung" und „Entfremdung" in der Phänomenologie (202—215) die allerdings von äußerster Akribie inspirierten Untersuchungen von *J. Gauvin* (ArchPh 25 [1962] 555—571). Der ganze Studienband M.s ist ein Zeugnis einer so einläßlichen und von ihrer Gegenwartsbedeutung überzeugten Beschäftigung mit Hegel in Italien — und dort in ungebrochener Tradition —, wie sie in Deutschland doch wohl erst wieder neueren Datums ist.

W. Kern, S. J.

Banfi, Antonio, Esperienza religiosa e coscienza filosofica (Studi filosofici). 8° (217 S.) Urbino 1967, Argalia. 1700.— L. — Anläßlich eines Convegno di Studi Banfiani, der im Mai dieses Jahres, zehn Jahre nach B.s Tod, in Reggio-Emilia stattfand, legt *L. Sichirollo*, einer der Herausgeber der Reihe „Studi filosofici", einen Sammelband mit schwer zugänglichen oder — in zwei Fällen — noch unveröffentlichten Äußerungen des Philosophen zum Thema Religion, zumal christliche Religion, und Philosophie vor. Die kleinen Arbeiten stammen in der Hauptsache aus der Zeit von 1926 bis 1934; zwei Anhänge erweitern die Spanne bis 1910 bzw. 1941. Die genera litteraria: Vorlesungsskizze, Entwurf zu Lexikonartikel, Besprechung, Vortrag, Zeitschriftenaufsatz. Der Inhalt näherhin: teils mehr systematisch, über Gott, Struktur der religiösen Erfahrung, Christentum ...; teils mehr geschichtlich, über Böhme, Leibniz, die Neuscholastik P. Gemellis, die religiöse Erfahrung von Kierkegaard bis Barth ... Zwei einschlägige, etwas größere Schriften wurden allerdings an anderer Stelle veröffentlicht (so „Filosofia e religione" [1940], in: La ricerca della realtà [Florenz 1959] II 619—660); ebenso manches mehr Geschichtliche zur Religionsphilosophie, etwa über Hegel (in: Incontro con Hegel [Urbino 1965], worüber in anderem Zusammenhang zu berichten ist; vgl. 213 f.). *G. M. Bertin* leitet den vorliegenden Band ein mit einer Studie über „Die religiöse Erfahrung im Denken von Antonio Banfi" (9—32), über dessen von Hegel mitgeprägten marxistischen Humanismus hier schon anläßlich einer von B. herausgegebenen Hegel-Textauswahl etwas gesagt wurde (ThPh 42 [1967] 83 f.): B.s Entwicklung führt von der Polemik gegen die Religion des Kompromisses, der bloßen Seelentröstung, gegen das Christentum *und* seinen Gegner, den demokratischen Ideologismus (1910; vgl. 197—212), und für die ethische Überlegenheit des Atheismus (1915) über ein neugewonnenes Verständnis für die persönliche und allgemein-kulturelle Bedeutung des Religiösen, einer „intransigenten Religion" der „absoluten Beunruhigung des Lebens", diesseits aller Mystizismen (1925 [11], ähnlich noch 1940; vgl. 16—23 über die Philosophie der religiösen Erfahrung nach B: als phänomenologische Analyse in Rückbindung an die individuellen und kollektiv-kulturellen Grundlagen) zur immer entschiedeneren Ablehnung der Religion, besonders in ihrer christlichen Form, als einer Macht des Konservatismus und der Flucht vor der ethisch-sozialen Wirklichkeit der modernen Welt (1940 und 1954; 24 ff.). Daß B.s kritischer Rationalismus zeitweilig zu Kierkegaard und der Dialektischen Theologie hinneigen konnte, versucht Bertin zu erklären mit der gemeinsamen Absage an die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft und ihre Werte. B. habe damals im Grunde das Prinzip der Vernunft, über die Vermittlungsstationen des Logos und seiner freien schöpferischen Macht, für das Prinzip der Religion selber gehalten. Das Gesamtwerk B.s könnte wohl einige Richtungen und auch einige Sackgassen des mancherorts heute in Gang kommenden Gesprächs zwischen Christen und Marxisten anzeigen. W. Kern, S. J.

Babolin, Albino, S. J., Essere e alterità in Martin Buber (Collana di Studi Filosofici, 10). 8° (280 S.) Padua 1965, Editrice Gregoriana. 2500.— L. — Die thematische Vielseitigkeit des Buberschen Gesamtwerkes spiegelt sich in den Arbeiten über ihn (vgl. die Bibliographie: 268—272) wider: man sieht in ihm den „Bibel-Interpreten", „Religionsphilosophen", „Erzieher", „Klassiker" usw. und macht sich Gedanken über sein Verhältnis zur Psychologie und Psychotherapie. Daher lag es nahe, nach einem höheren Gesichtspunkt zu suchen, der die Vielfalt der Buberschen Gedanken in ihrem inneren Zusammenhang verstehen läßt, ohne sie systemfreudig einzuengen: im Lichte einer die Metaphysik bejahenden Gedankenwelt sucht der Verf. diesen höheren Gesichtspunkt aus den ontologischen Implikationen der Buberschen Phänomenologie zu erarbeiten. Was sich in zwei früheren Aufsätzen des Verf.s (La relazione come l'apriori dell'essere in M. B. und L'Assoluto nella fenomenologia esistenziale di M. B. [vgl. 272]) ankündigt, wird im vorliegenden Werk ausgeführt. „Sein und Andersheit" sind im interpersonalen Raum untrennbar miteinander verbunden; es gibt nicht das Ich allein. Die Buberschen Gesichtspunkte dieses Spannungsverhältnisses werden im historischen Kontext (F. H. Jacobi, S. Kierkegaard, K. Barth, R. Guardini) kritisch herausgearbeitet; dabei zeigt sich die Selbständigkeit des Buberschen Ansatzes, der im 2. Kapitel (La

fenomenologia e l'ontologia [67—158]) systematisch entfaltet wird und der sich als „Ontologie der Beziehung und der personalen Andersheit" (154) umschreiben läßt. Der tragende Grund aller Ich-Du-Beziehungen ist das „ewige Du", das allein die Gegebenheit des Ich und damit das Faktum des Zwischenmenschlichen zu garantieren vermag (vgl. das 3. Kap.: La dialettica dell'Altro Assoluto [152—255]). Diese Entfaltung eines höheren Gesichtspunktes, der von einer „filosofia dell'alterità" (255) her bestimmt wird und von dem aus sich nach Auffassung des Verf.s das gesamte Bubersche Denken letztlich („in ultima istanza" [154]) interpretieren läßt, wird von der weiteren Buber-Forschung berücksichtigt werden müssen. Im übrigen will der Verf. in zwei weiteren angekündigten (5) Arbeiten die Thematik der „alterità" im Hinblick auf das Denken Guardinis und Bultmanns fortsetzen; man wird auf sie gespannt sein dürfen. — Was die Zitationsweise in den Anmerkungen betrifft, so würden sich auch hier anstelle der Rückverweise wie „ibidem", „cit.", „idem" usw. für den Leser leichter identifizierbare Abbreviaturen empfehlen.

J. Kreutzkam

Chestov, Léon, Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse. 8° (350 S.) Paris 1967, Flammarion. 32.— F. — Im Jahr des 100. Geburtstages des bekannten russischen Religionsphilosophen Leo Schestow († 1938 in Paris) hat der Verlag Flammarion begonnen, einige seiner Hauptwerke, deren ältere Ausgaben in westlichen Sprachen vergriffen sein dürften, in der französischen Übersetzung von *Boris de Schloezer* neu herausgegeben. Der 1., noch 1966 erschienene Band, enthält außer einer Einleitung des Übersetzers (Lecture de Chestov, 5—20) die Werke Sch.s: „La philosophie de la tragédie: Dostoïevsky et Nietzsche" (21—186) und „Sur les confins de la vie: L'apothéose du déracinement" (187—353). Der 2. Band gibt nach einer Vorrede von *Benjamin Fondane* (Rencontres avec Léon Chestov, 5—33) das erstmals 1923 in Berlin russisch erschienene Werk „Le pouvoir des clefs" (Potestas clavium). Der 3. Band ist der oben angezeigte. Er wird eingeleitet durch eine kurze Abhandlung von *Yves Bonnefoy:* L'obstination de Chestov (5—16). Das Werk „Athen und Jerusalem" ist das letzte große Werk Sch.s; es erschien in seinem Todesjahr in deutscher und französischer Übersetzung, erst 1951 in der russischen Ursprache. Es entfaltet das Grundthema seines Denkens: den unaufhebbaren Konflikt zwischen der griechischen Philosophie (Athen) und der biblischen Offenbarung (Jerusalem). Die Linie, die durch Tertullians „Certum est, quia impossibile", durch Petrus Damiani (in der üblichen Deutung), Luther und Kierkegaard bezeichnet ist, wird bis zu den äußersten Folgerungen weitergeführt. Jede Anerkennung von „notwendigen Wahrheiten", sei es auch nur des Widerspruchsprinzips, und von unbedingt gültigen sittlichen Normen wird als rationalistisch verworfen; die Annahme solcher Wahrheiten und Normen bedeutet für Sch. nicht nur eine Knechtung des Menschen, sondern darüber hinaus ein Unterwerfen sogar Gottes selbst unter eine von ihm völlig unabhängige Vernunftordnung. Nur der Glaube an die schrankenlose Freiheit Gottes, wie sie in der Bibel verkündet werde, könne den Menschen frei machen von dem Zwang der „ewigen Wahrheiten" und ihn zur wahren Philosophie führen. In glänzender, leidenschaftlich bewegter Sprache werden diese Gedanken in immer neuen Abwandlungen ausgeführt. Darum werden die Bemühungen, Athen und Jerusalem miteinander zu versöhnen, wie sie sich bei den mittelalterlichen Denkern finden, mögen es nun Anselm und Thomas oder auch Bonaventura und Scotus sein, als verfehlt betrachtet (199—285); alle diese Denker sind, ohne es zu merken, bezaubert von dem „Ihr werdet sein wie die Götter" der alten Schlange, die sie verführt, mit unwiderstehlicher Begier nach der Frucht des Baumes der Erkenntnis zu greifen. Alle Einwände gegen den angeblichen Rationalismus der Scholastik findet man bei Sch. gesammelt. — Wir sind heute gewiß eher bereit als die „Neuscholastiker" der Jahrhundertwende, anzuerkennen, daß es nicht nur den ersten Bemühungen etwa des Clemens von Alexandrien und des Origenes, sondern auch den Bemühungen der großen mittelalterlichen Denker nicht immer gelungen ist, in der schwierigen Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glauben sich von jeder Überschätzung der Vernunft freizuhalten. Die Einseitigkeit aber, mit der Sch. allen Ansprüchen der Vernunft den Kampf ansagt, können wir nicht als biblisch begründet anerkennen. Die Auslegung der verhältnismäßig wenigen Schriftstellen, auf die sich Sch. immer

wieder beruft (z. B. Gen. 2, 16 f.; Röm. 14, 23; 1 Kor. 1), ist keineswegs überzeugend. Auch Bulgakow urteilt, der kämpferische Agnostizismus Sch.s entspreche nicht der Lehre der Schrift, auf die er sich beruft (vgl. *B. Schultze*, Russische Denker [Wien 1950] 386). Um solchen Deutungen zu entgehen, muß man keineswegs, wie Sch. unterstellt, zu einer willkürlichen allegorischen Deutung der Schrift seine Zuflucht nehmen. J. de Vries, S. J.

Barion, Jakob, Ideologie, Wissenschaft, Philosophie. Gr. 8° (VIII u. 245 S.) Bonn 1966, Bouvier. 29.50 DM. — Es handelt sich beim vorliegenden Werk um eine Zusammenstellung verschiedener thematisch ähnlicher Abhandlungen, denen keine straffe einheitliche Konzeption zugrunde liegt. Das Buch hat zwei große Teile: vier Kapitel über Ideologie und ein Kapitel über Marxismus. Der Autor legt weitgehend den marxistischen Ideologiebegriff zugrunde. Die geschichtliche Darstellung der Begriffsentwicklung endet schon bei den Ideologen der napoleonischen Zeit; neuere Autoren bleiben außer J. Hersch, Th. Geiger und den Marxisten praktisch unberücksichtigt. In den ersten vier Kapiteln werden Philosophie im allgemeinen, Wertphilosophie und Metaphysik gegen ideologiekritische und positivistische Abwertung verteidigt. Die Ausführungen über die Theologie lassen nicht erkennen, inwieweit ihr der Autor Wissenschaftlichkeit zuerkennen will. Da der Autor in den kurzen Darlegungen über Werte und Metaphysik deren Objektivität und Wissenschaftlichkeit zumindest als möglich anerkennt, ist man überrascht, daß das für die Sinnfrage nicht gelten soll. Durch diese Frage, die letztlich nur durch einen „nicht rational begründeten Glauben" (48) entschieden wird, grenze sich die Weltanschauung gegen die wissenschaftliche Philosophie ab. Damit rückt Weltanschauung ganz nahe an Ideologie heran, ein Gedanke, der wohl noch weiterer Erwägung wert wäre. Auf Grund dieser Charakterisierung wird es später für den Autor leicht, den Marxismus als Weltanschauung und Ideologie zu qualifizieren. Im 4. Kapitel bringt der Verf. einen ziemlich langen Exkurs über Toleranz. Sie sei eine ethische Haltung, die zwar keinen Relativismus mit sich bringen müsse, aber auch nicht mit dem „Anspruch irgendeines Menschen oder einer Menschengruppe, *die* Wahrheit zu besitzen" (73), vereinbar sei. In Konsequenz zu dieser Behauptung wird die Intoleranz als notwendige Folge von Offenbarungsreligionen dargestellt. Dagegen heißt es: „Wissenschaft als solche kennt keine Intoleranz" (73). Intoleranz sei bei ihr lediglich menschliches Versagen. Kann man das nicht auch bei der Religion sagen? Zudem lehrt die Geschichte, daß es auch im nichtkirchlichen Raum oft zu intoleranten Handlungsweisen gekommen ist. Das 5. Kapitel, das über die Hälfte des Buches einnimmt, behandelt eingehend die philosophische Seite des Marxismus, während das Ökonomisch-Soziale zurücktritt. Neuere Tendenzen im Marxismus werden leider nur an einem einzigen Autor (Kolakowski) gezeigt. Breiten Raum nimmt innerhalb des Marxismuskapitels ein Exkurs über Dialektik ein, der den Autor als guten Hegelkenner erweist. — In der früheren Studie des Verf.s „Was ist Ideologie?" (vgl. Schol 40 [1965] 444) scheint uns das im Buchtitel genannte Thema klarer und eingehender dargestellt. H. Schöndorf, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Bunge, Mario (Hrsg.), Delaware Seminar in the Foundations of Physics (Studies in the Foundations, Methodology and Philosophy of Science, 1). Gr. 8° (193 S., 5 Fig.) Berlin - New York 1967, Springer. 38.— DM. — Das Buch bringt Vorlesungen über Grundlagenprobleme der Physik aus dem Seminar für Wissenschaftsphilosophie der Universität von Delaware in Newark (USA). Das erste Referat von *P. G. Bergmann* wendet sich u. a. gegen die Forderung, aus einer physikalischen Theorie alle Elemente auszumerzen, die nicht direkt empirisch-operativ faßbar seien oder sich bei einem streng axiomatischen Aufbau der Theorie als überflüssig erwiesen; einer konsequenten Durchführung dieser Forderung wären vielfach gerade jene Ideen zum Opfer gefallen, die sich in der Entwicklung der Physik als besonders fruchtbar erwiesen. Auch *M. Bunge* zeigt an Hand eines „Modells einer physikalischen Theorie", daß Physik etwas ganz anderes ist als

bloße Zusammenfassung und Verallgemeinerung empirischer Daten. Entscheidend ist die schöpferische Idee und ihre empirische Verifizierung; aber diese Verifizierung ist nie unmittelbar und isoliert möglich, sondern nur im Rahmen eines ganzen Geflechts sich gegenseitig bedingender Theorien. *C. A. Truesdell* fordert für die Mechanik, insbesondere der Kontinua, einen ähnlichen „mathematischen" Status wie für die Geometrie: Wenn es der Geometrie erlaubt ist, mit extrem idealisierten Begriffen und Problemstellungen zu operieren, welche mit der ursprünglichen Aufgabe der Erfassung realer Konfigurationen gelegentlich nur mehr sehr mittelbar zusammenhängen, warum will man dann eine ähnlich vorgehende „reine" Mechanik nicht als wissenschaftliche Disziplin anerkennen? Mit statistischer Mechanik befassen sich die etwas gegensätzlichen Referate von *H. Grad* und *E. T. Jaynes*. G. vertritt die Auffassung, die Eigenschaften eines Vielkörpersystems müßten sich ohne weitere Zusatzannahmen aus mathematischen Strukturanalysen und aus der Berücksichtigung des Näherungscharakters der jeweiligen Beschreibungsebenen ableiten lassen; J. hält eine Begründung der statistischen Mechanik nur möglich aufgrund der „subjektiven" Auffassung der statistischen Wahrscheinlichkeit, welche Wahrscheinlichkeit nicht als Häufigkeit, sondern als Erwartungswert interpretiert. Beide Referate machen jedenfalls klar, wieviel ungeklärte Problematik der Wahrscheinlichkeitsbegriff in sich birgt, und man fragt sich, mit welchem Recht sich die „klassische" Erkenntnistheorie an diesem grundlegenden Problem so wenig interessiert zeigt. *P. Havas* weist nach, daß das Kovarianzprinzip und das Äquivalenzprinzip, welche gewöhnlich als Grundpfeiler der allgemeinen Relativitätstheorie angesehen werden, durchaus mit der Newtonschen Gravitationstheorie vereinbar wären, wenn nicht die aus der speziellen Relativitätstheorie herrührende Forderung der (lokalen) Lorentzinvarianz hinzukäme. Überhaupt führen diese Postulate gar nicht so eindeutig zur allgemeinen Relativitätstheorie, wie gewöhnlich angenommen wird; infolgedessen erscheint es nötig, sich mehr als zumeist üblich um die empirische Entscheidung zwischen der allgemeinen Relativitätstheorie und den mit ihr konkurrierenden Gravitationstheorien zu bemühen. *R. Schiller, H. Margenau* und *J. L. Park* befassen sich mit der Quantenmechanik. Sch. hält es für nicht ohne weiteres selbstverständlich, daß ein physikalisches Objekt nicht gleichzeitig wellenhafte und teilchenhafte Züge aufweisen könne, und entwickelt einige Beispiele, die allerdings im Hinblick auf die Quantenphysik wohl nicht recht überzeugen können. M. und P. unterscheiden bei der Frage nach der Objektivierbarkeit der Quantenphysik vier verschiedene Bedeutungen von „Objektivität": ontologische Realität, Intersubjektivität, Invarianz gegenüber dem Wechsel der Betrachtungsweise, wissenschaftliche Verifizierbarkeit. Sie kommen zu dem Ergebnis, daß die Quantenphysik im Sinn der drei letzten, wissenschaftlich allein relevanten Auffassungen von Objektivität durchaus objektivierbar sei; aber der Rez. kann sich auch auf Grund der früheren Publikationen M.s nicht ganz dem Eindruck entziehen, daß M.s Problemstellung sich nicht völlig mit der Problemstellung etwa Heisenbergs trifft. W. Büchel, S. J.

Frank, Helmar G., Kybernetik und Philosophie. Materialien und Grundriß zu einer Philosophie der Kybernetik (Erfahrung und Denken, 16). Gr. 8° (190 S., 33 Abb.) Berlin 1966, Duncker & Humblot. 33.60 DM. — Das Buch ist in der Anzeige treffend gekennzeichnet als ein System von versuchsweise aufgestellten Thesen, welche dem Kybernetiker noch und dem Philosophen schon diskussionswürdig erscheinen könnten. Beachtung verdient vor allem F.s Begriffsbestimmung der Kybernetik, welche sich auf die Unterscheidung von zwei Grundtypen des Mensch-Welt-Verhältnisses (Subjekt-Objekt-Relation) stützt: Das naturwissenschaftlich-technische Mensch-Welt-Verhältnis wird charakterisiert als quantitativ, analytisch kalkülisierend, konstruierend; mit der letzten Charakterisierung soll zum Ausdruck gebracht werden, daß bei der technischen Einwirkung auf die Welt der Zusammenhang zwischen Ziel und notwendigem Mittel nicht unmittelbar einsichtig ist, sondern kalkülmäßig abgeleitet und errechnet werden muß. Demgegenüber ist das vornaturwissenschaftliche Mensch-Welt-Verhältnis charakterisiert als qualitativ, synthetisch-einfühlend verstehend, gestaltend; mit der letzten Charakterisierung soll zum Ausdruck gebracht werden, daß bei der vortechnischen Einwirkung auf die Welt der Zusammenhang zwischen Ziel und notwendigem Mittel unmittelbar einsichtig ist. Wenn nun der Mensch auf dieses sein vorwissenschaftliches Welt-

verhältnis reflektiert, also sein Weltverhältnis selbst zum Objekt des Erkennens und Einwirkens macht, dann kann sich die Reflexion wieder nach den genannten zwei Grundtypen vollziehen: Geschieht sie qualitativ-verstehend-gestaltend, dann ergibt sich die Philosophie; geschieht die Reflexion quantitativ-kalkülisierend-konstruierend, dann ergibt sich die Kybernetik. Die Kybernetik stellt also in ähnlicher Weise das komplementäre Gegenstück zu der philosophischen Reflexion dar, wie das naturwissenschaftlich-technische Weltverhältnis das komplementäre Gegenstück zu dem vorwissenschaftlichen Weltverhältnis darstellt — ein gewiß sehr beachtlicher und richtungsweisender Gedanke. Die so aufgewiesene Parallelität zwischen Kybernetik und Philosophie hat zur Folge, daß in beiden Wissenschaften viele parallel laufende Fragen auftreten, wie z. B. nach „Wahrnehmung", „Denken", „Wahrheit" usw. F. behandelt diese Parallelen mit vorsichtiger weltanschaulicher Zurückhaltung; er betont ausdrücklich, daß die Kybernetik die Annahme eines immateriellen Faktors im Menschen nicht widerlegen, aber auch nicht beweisen könne (aus dem Satz von N. Wiener: „Information ist Information, nicht Materie oder Energie", kann keine Widerlegung des Materialismus abgeleitet werden); er weist darauf hin, daß der „hermeneutische" Wahrheitsbegriff der Kultur- und Geisteswissenschaften wegen seiner Bezogenheit auf die qualitativ-verstehende Betrachtungsweise in der Kybernetik nicht auftreten kann. Der traditionelle philosophische Beweis für die Existenz der immateriellen Seele wird also durch die Ausführungen F.s dann nicht berührt, wenn er in aller Strenge nur von den introspektiv gegebenen Daten des *Selbst*bewußtseins ausgeht. Die Frage nach einem eindeutigen Kriterium für *Fremd*bewußtsein, d. h. nach materiellen Effekten, welche eindeutig nur von einem Menschen und nicht von einem Automaten hervorgebracht werden könnten, wird von F. vorsichtig negativ beantwortet, ist aber vielleicht nicht ganz ausdiskutiert; denn hier könnten möglicherweise die Unentscheidbarkeitstheoreme von Gödel eine Rolle spielen, und darauf geht F. nicht ein. W. Büchel, S. J.

Juhos, Béla, Die erkenntnislogischen Grundlagen der modernen Physik (Erfahrung und Denken, 20). Gr. 8° (247 S.) Berlin 1967, Duncker & Humblot. 39.80 DM. — Bei der Diskussion der speziellen Relativitätstheorie erweist sich nach J. das sog. Uhrenparadoxon nicht lösbar, auf die Frage nach einer kausalen Erklärung der Lorentz-Effekte „weiß man keine begründbare Antwort" (65), und außerdem glaubt J. ein in der ganzen bisherigen Diskussion um die Relativitätstheorie noch nicht entdecktes „zweites Uhrenparadoxon" aufweisen zu können. Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen, sollen die Lorentzschen Formeln beibehalten, aber das Relativitätsprinzip durch ein (spezielles und allgemeines) „Prinzip der virtuellen Geschwindigkeiten" (79 134) ersetzt werden. Es ist durchaus zuzugeben, daß in den heuristischen Gedankengängen, mit denen die Relativitätstheorie vielfach eingeleitet oder begründet wird, manche in logischer Hinsicht zumindest unsaubere Partien enthalten sind. Aber man kann die Theorie heute unabhängig von diesen heuristischen Überlegungen aufbauen, und dann läßt sich das „erste" Uhrenparadoxon und die kausale Erklärung der Lorentz-Effekte wohl befriedigend behandeln (vgl. Philosophia naturalis X/2 [im Erscheinen]). Das „zweite Uhrenparadoxon" soll in der Unverträglichkeit der Formeln für die Transformation von Längen und Zeitdauern einerseits und für die Transformation von Wellenlänge und Frequenz einer elektromagnetischen Welle anderseits bestehen (73—76). Es handelt sich offenbar um eine Verwechslung, die sich besonders deutlich am Beispiel des vorgeblichen Widerspruchs zwischen der Formel für die relativistische „Zeitdehnung" und der Formel für die Frequenztransformation erkennen läßt: Gegeben sei eine elektromagnetische Welle und zwei zueinander bewegte Inertialsysteme S(1) und S(2), in denen jeweils die Frequenz dieser Welle bestimmt werden soll. Die Frequenzbestimmung geschieht stets in irgendeiner Form durch die Bestimmung der Schwingungsdauer einer elektromagnetischen Ladung, welche mit der elektromagnetischen Welle mitpendelt *und welche in dem jeweiligen Bezugssystem ruht.* Man braucht also eine Ladung, die in S(1) ruht und deren Schwingungsdauer von S(1) aus gemessen wird, und eine zweite Ladung, die in S(2) ruht und deren Schwingungsdauer von S(2) aus gemessen wird, und für die so erhaltenen Werte gilt die relativistische Formel für die Frequenztransformation. Die Formel für die relativistische Zeitdehnung dagegen bezieht sich auf den Fall, daß die Schwingungs-

dauer *ein und derselben Ladung*, welche in S (1) ruht, einmal von S (1) und das andere Mal von S (2) aus gemessen wird. Es handelt sich dabei also um etwas ganz anderes als bei der Frequenztransformation, und darum bedeutet es keinen Widerspruch, daß für die Zeitdehnung eine andere Transformationsformel als für die Frequenztransformation gilt. Die Quantenphysik wird in ähnlicher und oft ziemlich polemischer Weise (vgl. besonders 211 237) kritisiert; man könnte wohl auch auf manche der hier vorgebrachten Einwände noch einiges erwidern.

W. Büchel, S. J.

Weyl, Hermann, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. 8° (406 S. u. 7 Fig.) München — Wien ^{3}1966, Oldenbourg. 30.— DM. — Der vorliegende Text ist eine Übersetzung der 3. Ausgabe, die 1949 in den USA erschien. W. schrieb damals 6 Anhänge zum ursprünglichen Text, um der Entwicklung seit 1928 Rechnung zu tragen. Auch der Text selbst wurde gelegentlich verbessert; vor allem wurden bei der Behandlung des Raumproblems gruppentheoretische Gesichtspunkte stärker zur Geltung gebracht, und die Frage nach dem Richtungssinn der Zeit wurde thematisch gestellt und, im Unterschied zur ersten Auflage, in dem allgemein angenommenen statistischen Sinn beantwortet. Über seine Grundeinstellung schrieb W.: „Mit den Jahren bin ich mit den metaphysischen Folgerungen der Naturwissenschaft vorsichtiger geworden ... Und doch würde die Naturwissenschaft ohne einen tragenden transzendentalen Glauben an Wahrheit und Wirklichkeit und ohne das ständige Wechselspiel zwischen Tatsachen und Konstruktionen einerseits und der Darstellung der Gedanken anderseits umkommen" (6). Damit ist einer der beiden Gründe angegeben, welche W.s Buch eine noch heute ungeminderte Bedeutung zukommen lassen: Im Unterschied zu der angelsächsischen „philosophy of science", die eine philosophische Beschäftigung mit der Naturwissenschaft einzig in der Form der Methodenanalyse gelten lassen will (und die sich in unfruchtbarer Sophistik von der lebendigen Naturwissenschaft selbst abzukapseln droht), stellt sich W. den inhaltlichen philosophischen Problemen, aus denen die naturwissenschaftliche Forschung erwuchs und die von ihr aufgeworfen wurden. In dieser Hinsicht stellt das Buch ein heute noch gültiges umfassendes Kompendium dar (wenn man statt „Naturwissenschaft" einsetzt: „Physik"), und darin wird — das ist der zweite besondere Vorzug — jeweils auch die philosophiegeschichtliche Entwicklung der Fragen knapp, aber mit allen wesentlichen Elementen dargestellt, so wie es der Anlage des „Handbuches der Philosophie" entsprach, in dessen Rahmen die 1. Auflage herauskam. W. bietet natürlich kein abgeschlossenes System, aber er bietet sehr viele systematische Überlegungen, welche *alle* einschlägigen naturwissenschaftlichen Gegebenheiten berücksichtigen, auch jene, die gewöhnlich „vergessen" werden. Ein Musterbeispiel dafür ist etwa die Analyse der Kausalität oder die folgende Bemerkung zum Außenweltsproblem: „Die Setzung der realen Außenwelt garantiert nicht dafür, daß diese in der Vernunft sich aus den Erscheinungen durch die Einstimmigkeit schaffende Erkenntnisarbeit konstituiere; dazu ist vielmehr noch nötig, daß sie von einfachen Elementargesetzen durchwaltet sei. Die bloße Setzung der Außenwelt erklärt also eigentlich nicht, was sie doch erklären sollte, sondern die Frage nach ihrer Realität fließt untrennbar zusammen mit der nach dem *Grunde für die gesetzlich-mathematische Harmonie der Welt*" (161). Immer wieder betont W., daß die naturwissenschaftliche Theorienbildung zwar ihr entscheidendes Kriterium in der Empirie findet, daß aber die theoretischen Elemente nie isoliert und direkt, sondern immer nur ihm Rahmen der gesamten Theorie mit der Empirie konfrontiert werden können — eine Tatsache, die jeden allzu radikalen Empirismus und Operationalismus in Konflikt mit dem tatsächlichen Vollzug der Forschung bringt (169 192 f. 206 f.). Wenn ein Verbesserungsvorschlag gemacht werden darf: Bei der Behandlung der physikalischen Erhaltungssätze sollte stärker ihr Zusammenhang mit den verschiedenen Symmetrieeigenschaften herausgestellt werden, zumal dieser Zusammenhang nicht nur im Rahmen der allgemeinen Relativitätstheorie besteht, wie es im Text heißt (232), sondern auch ganz unabhängig davon. Daß über die Invarianz der Naturgesetze gegenüber Raumspiegelungen „kein Zweifel bestehen kann" (264), muß heute korrigiert werden. S. 337 (Mitte) ist statt des sinnstörenden „Elektronenschauers" ein „Photonenschauer" einzusetzen.

W. Büchel, S. J.

Polikarov, Asari, Moderne Physik — Weltbild und Denkstil (Marxismus und Gegenwart). 8° (100 S.) München 1966, Manz. 9.80 DM. — Ders. (Hrsg.), Philosophische Probleme der Physik der Elementarteilchen (Marxismus und Gegenwart). 8° (116 S., 5 Abb.) München 1966, Manz. 9.80 DM. — Die beiden Bändchen erscheinen charakteristisch für die Zwiespältigkeit des heutigen Verhältnisses von Diamat und Physik. Das erste Bändchen könnte fast unverändert in irgendeine westliche Reihe übernommen werden, die sich der nicht nur methodologischen, sondern auch inhaltlichen philosophischen Durchdringung der modernen Physik widmet; denn auch die Ausführungen über den philosophischen Dogmatismus gelten nicht nur für den Diamat: „Heute, nach dem XX. Kongreß der KPdSU, wenden sich alle gegen den Dogmatismus. Aber diese Kritik des Dogmatismus kann zweierlei bedeuten: entweder allgemein-unverbindliche Ausführungen (hier sind einige Dogmatiker besonders aktiv!) oder seine konkrete Überwindung durch Analyse *der* philosophischen Probleme, die der Dogmatismus stillschweigend tabuisiert hatte" (25). Das zweite Bändchen sammelt Beiträge von *Uhlmann, Blochinzev, Sakata, Omeljanowskij, Schapiro, Ambarzumjan.* Sie sind überwiegend im Stil des ersten Bändchens gehalten — bis auf die Beiträge von Sakata und Omeljanowskij, die aus den „Woprosy filosofii" entnommen sind und die alten Kampfzeiten wieder lebendig werden lassen. Hier werden die philosophischen Auffassungen westlicher Physiker — oft vergröbert und verzerrt, damit sie als möglichst engstirnig erscheinen — noch als „phantastisch", „mystizistisch", „haltlos", „Unsinn", „rein formal" usw. bezeichnet, und Heisenberg wird der Vorwurf gemacht, daß er mit seiner Elementarteilchentheorie „einen Teil seiner Positionen der Theologie überläßt" (45). Die philosophische Bedeutung der weithin noch sehr hypothetischen Elementarteilchenphysik liegt nach der Diamatphilosophie vor allem darin, daß sich die „Elementarteilchen" gerade nicht als elementare Letztgegebenheiten erwiesen, sondern als nur eine bestimmte Schicht im hierarchischen Stufenbau der in ihrer Tiefe unerschöpflichen Materie. W. Büchel, S. J.

Hennemann, Gerhard, Probleme der physikalischen und religiösen Wirklichkeit (Erfahrung und Denken, 18). Gr. 8° (81 S.) Berlin 1967, Duncker u. Humblot. 13.60 DM. — Das Buch ist ein — man möchte sagen erschütterndes — Zeugnis des Ringens eines modernen protestantischen Christen um den Wirklichkeitsgehalt des christlichen Glaubens. Denn die beiden ersten Kapitel über „Wirklichkeit" im allgemeinen und über die philosophische Problematik der „physikalischen Wirklichkeit" dienen im Grunde nur der Klärung, ob man die Problematik der Glaubenswirklichkeit nicht dadurch lösen könne, daß man den Begriff der Wirklichkeit nicht so „realistisch" auffaßt, wie es dem gängigen Sprachgebrauch entspricht. Die Quantenphysik hat ja gezeigt, daß die scheinbar so sichere physikalische Wirklichkeit von einer fundamentalen Fragwürdigkeit bedroht ist. Aber indem H. all diesen philosophischen Fragen nachspürt, kommt er immer wieder zu dem Ergebnis, daß jede „verflüchtigende" Umdeutung des Wirklichkeitsbegriffs auf einen letztlich aussichtslosen Irrweg führt; H. vertritt und begründet genau das, was man sonst einen „kritischen Realismus" nennen würde. Aber wie steht es dann mit der Wirklichkeit des Glaubens, vor allem mit der Wirklichkeit Gottes? In einem Durchblick durch die Geschichte der Religionsphilosophie zeigt H. mit erfreulicher Klarheit und Deutlichkeit, daß jeder Versuch, der harten Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit Gottes irgendwie auszuweichen, letzten Endes schon selbst einen Verzicht auf die Wirklichkeit Gottes bedeutet. Die Frage muß gestellt werden; doch wie soll ein Gott wirklich sein, von dem man nicht wissen, an den man nur glauben kann? Worin besteht die Wirklichkeit des Ostergeschehens, wenn man „die Erfahrungen der Jünger und Jüngerinnen durchaus legitim auch als Vision, als Einbildungen bezeichnen kann"? (75). H. versucht die Antwort: „Bei der ‚Wirklichkeit' des Ostergeschehens kommt es nicht auf die wissenschaftliche ‚Greifbarkeit' und ‚Beweisbarkeit' an, sondern einzig und allein auf die ‚Wirkungen', die das Geheimnis dieses Geschehens auf die Gläubigen ausübt. Das Heilsgeschehen hat einen existentiellen, nicht objektivierbaren Charakter" (77). „Heute sollte es keine Frage mehr sein, daß alle im christlichen Glaubensbekenntnis gebrauchten Bilder und gemachten Aussagen über Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu nur die Bedeutung von ‚Sinnbildern' oder ‚Symbolen' haben, die nicht mit der Wirklichkeit selbst ver-

wechselt werden dürfen. Sie sind ‚Chiffren', die auf ‚religiöse Wirklichkeit' hinweisen" (79). Ist das, gesehen auf dem Hintergrund der beiden ersten Kapitel, eine Antwort auf die Frage nach der religiösen Wirklichkeit, oder ist es das fast verzweifelte Suchen dessen, der noch keine Antwort gefunden hat auf eine Frage, der sich heute auch die katholische Theologie nicht mehr entziehen kann?
W. Büchel, S. J.

Bundscherer, Norbert, Moderne Naturwissenschaft und christlicher Glaube. Kl. 8° (296 S. u. viele Abb.) München ²1966, Pfeiffer. 12.80 DM. — Das Buch, ursprünglich erwachsen aus Arbeitskreisen mit Abiturienten, will nicht nur der allgemeinverständlichen Information dienen, sondern sich auch um eine Darlegung aus einer einheitlichen Konzeption heraus bemühen. Der Verf., von Hause aus Naturwissenschaftler, weiß sehr wohl, daß von einer „Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion" nicht gesprochen werden kann und daß vor allem die konkreten Folgerungen aus der Anerkennung der evolutiven Entstehung des Menschen die Theologie noch zu Zugeständnissen zwingen werden; so schließt er sich der Deutung der „Ursünde" als eines Symbols für die Sünde der gesamten Menschheit an (246 f.) und glaubt im Anschluß an K. Rahner eine Evolution des Geistes aus der Materie nicht unbedingt ablehnen zu müssen (weil Materie ja nur „gefrorenen Geist" darstellt [233 ff.]). Als die eigentliche Schwierigkeit des modernen Menschen wird sehr richtig die durch die Naturwissenschaft vermittelte, „geradezu umstürzende Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der Welt" herausgestellt — gegenüber dem biblischen und mittelalterlichen Weltbild, das auch in der Natur Gott überall „handgreiflich" am Werk sah. B. läßt sich von der Theologie eine positive Deutung dieser Erfahrung geben: Sie zeigt uns, daß Gott nicht in erster Linie der Weltenbeweger, sondern der Gott der frohen Botschaft ist; indem Gott uns scheinbar ferner rückte, ist er uns in Wirklichkeit näher gekommen (22 f.). Aber wenn das mehr als ein schwacher Trost sein soll (vgl. 270 Ende), warum versucht dann B., Gott wieder in die Natur zurückzuholen durch die Annahme, die kausal nicht determinierten quantenphysikalischen Elementarakte würden unmittelbar von Gott gesetzt? (117 257.) Bei vielen Themen, so Leben, Finalität, Wunder und dergleichen, bemüht sich B. um einen Mittelweg, der die traditionelle Auffassung sehr stark korrigiert, die wesentlichen Gedanken aber irgendwie beibehalten will. Wenn allerdings zu der Erkennbarkeit von Wundern erklärt wird, die Naturwissenschaft könne „ganz klar feststellen, daß gewisse Ereignisse jeder natürlichen Erklärung grundsätzlich und zu jeder Zeit widersprechen" (268), dann erscheint diese (traditionelle) kategorische Ablehnung des parapsychologischen Phänomenbereiches, in dem die Grenzen des natürlicherweise Möglichen kaum mehr zu erkennen sind, als ebenso apriorisch und unbegründet wie die vorher getadelte Ablehnung der Möglichkeit von Wundern. Insgesamt eine sachkundige und nüchterne Darstellung, die die Probleme nicht überspielen, sondern lösen will; der Glaube an Gott wird nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt (11). W. Büchel, S. J.

Vergote, Antoine, Psychologie religieuse. Kl. 8° (338 S.) Brüssel 1966, Dessart. — Die Erwartung des Verf.s, daß der Leser dieses Buches sich wenigstens veranlaßt sieht, bestimmte Meinungen über religiöse Phänomene einer Revision zu unterziehen (5), wird sicher in Erfüllung gehen. Vielleicht wird man seine von Freud übernommene Theorie von der allgemeinen Verbreitung und der fundamentalen Bedeutung des Ödipuskomplexes für die Bildung des Gottesbildes (vgl. 155—212) kritisch betrachten und für die eine oder andere seiner Thesen eine tiefere Begründung wünschen. Zu diesen Thesen gehört seine Meinung, das Gottesbild stelle „eine dialektische Synthese der beiden Elternfiguren" dar (211). Man wird aus dem Buche und der vielen Literatur, die herangezogen wird, auch unter dem Aspekt einer streng wissenschaftlichen Religionspsychologie, manche Anregungen entnehmen können. Der Verf. selber wendet sich nicht ausschließlich an wissenschaftlich interessierte Leser, sondern allgemeiner an das Publikum eines gewissen kulturellen Niveaus, das sich in dem Problemkreis „Religion und Psychologie" umsehen möchte. Dabei kommen — nicht in systematischer Reihenfolge — Fragen zur Sprache, die V. an einer Stelle seines Buches (45) als Themen seiner Ausführungen angibt: Faktum und existentielle Bedeutung der religiösen Erfahrung; ihre

zeitliche und räumliche Allgemeinheit; die Gehalte dieser Erfahrung; ihre Einbettung in eine sich weiter entwickelnde Kulturwelt und ihr Verhältnis zum Akt des dogmatischen Glaubens. Naturgemäß könnten diese Themen auch Gegenstand eingehender und schwieriger psychologischer Untersuchungen werden, die aber hier nicht geplant waren. Im 1. Teil seines Buches handelt V. von der religiösen Erfahrung und der religiösen Haltung oder Einstellung (29—285); der 2. Teil bietet einen kurzen Abriß der genetischen Religionspsychologie: Die Religion des Kindes (293—308) und der Adoleszenz (309—320). Auf das Kapitel zur Religionspsychologie des Atheismus (267—285) sei besonders aufmerksam gemacht. Die Formulierung eines „christlichen" oder auch nur eines „religiösen" Atheismus wird von V., wohl mit Recht, abgelehnt. Mystik oder Religion ohne Gott sind nach ihm nicht möglich. Das gilt für alle rein „humanitären" Mystizismen (mit Einschluß der Psychoanalyse, die Freud als eine neue wissenschaftlich aufgeklärte Religion bezeichnet [272]; hier würde man gern die Belegstellen sehen). Phänomene, die vom Verf. als religiös angesehen werden, schließen notwendigerweise den Glauben an einen „mehr oder weniger" persönlichen Gott oder die Beziehung zu diesem Glauben ein (22). Unter diesem Gesichtspunkt wäre wohl eine Weiterführung der Diskussion mit Sprangers Lebensform des religiösen Menschen (162—165) fruchtbar geworden. — Für eine Neuauflage würden wir die Ergänzung durch ein Literaturverzeichnis empfehlen. L. Gilen, S. J.

Sundén, Hjalmar, Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit. 8° (451 S.) Berlin 1966, Töpelmann. 68.— DM. — Man kann sich fragen, welche Erwartungen, vom Thema her gesehen, an eine „Religionspsychologie der Rollen" gestellt werden können, wie S. sie in diesem Buche zu geben versucht (437). Die Frage kann, im Sinne des Verf.s und der von ihm geforderten Zusammenhänge dahin ergänzt werden: Was wäre unter einer Psychologie der „kosmischen Ordnung und Vergeltung" zu verstehen, und wie könnte eine solche Psychologie aufgebaut oder doch angegangen werden? Sicher könnte es bei dieser Psychologie nicht auf das Sein kosmischer Ordnung und auf die metaphysische Realität einer Vergeltung (wohl aber auf eine innerweltliche Sanktion gegenüber Verstößen bzw. dem Einhalten der kosmischen Ordnung) oder deren ethische Notwendigkeit ankommen, sondern nur auf ihre psychologische Seite. Zu fragen wäre dabei, ob und wie kosmische Ordnung (identisch mit ethischer Ordnung oder diese doch einschließend?) im Ablauf der Religionsgeschichte von religiösen Menschen oder auch von solchen, die Religion bewußt ablehnen (etwa von Atheisten verschiedenster Prägung), erlebt wird. Wie stehen religiöse und areligiöse Menschen zu dem Gedanken einer diesseitigen oder auch jenseitigen Vergeltung, die evtl. von einem transzendenten Prinzip ausgehen müßte, in der Sprache des Christentums also von einem richtenden Gott gegeben und garantiert würde? Vermutlich müßte man auch bei solchen Untersuchungen den Weg beschreiten, den S. in dem vorliegenden, einsichtsvollen und mit viel Literatur bereicherten Buche gegangen ist: das biographische bzw. geschichtliche Studium religiös (bzw. antireligiös) hervorragender Persönlichkeiten und die persönliche Befragung. S. führt amerikanische Untersuchungen des Gallup-Institutes aus dem Jahre 1948 an (Frage: „Glauben Sie an ein Leben nach dem Tod?") sowie schwedische Arbeiten aus dem Jahre 1957 (406—408). — Eine Religionspsychologie der Rolle wird zunächst umreißen, was in ihrem Bereich unter dem aus der Sozialpsychologie übernommenen Begriff der Rolle (vgl. besonders die auch von S. öfter zitierte Sozialpsychologie von Newcomb) zu verstehen ist und mit welchem Recht bzw. mit welchen Umformungen oder Akzentuierungen der Begriff in die Religionspsychologie Eingang finden kann oder sollte. Vielleicht hätte der Verf. gut daran getan, wenn er diesen Fragen ein eigenes Kapitel (evtl. zur Einleitung) gewidmet hätte. Unter den hierbei zu entwickelnden Aspekten hätte er dann wohl auch die Bedeutung und Eigenart der religiösen Rolle im Leben der hl. Theresia (57 ff.), Luthers (255 ff.), des Schweden Lars Levi Laestadius (265 ff.), Swedenborgs (299 ff.) und Grundtvigs (306 ff.) noch deutlicher herausarbeiten und analysieren können. In der gegenwärtigen Fassung des Buches (das aus der 4. Auflage des Schwedischen übersetzt worden ist) handelt der Verf. über den Begriff der Rolle an mehreren Stellen: Rolle und Rollenaneignung (7 ff.), Der Rollenbegriff in religions-

psychologischem Zusammenhang (10—32) und streng thematisch in seinem 2. Kapitel „Rolle und Lehre — Konturen zu einem wichtigen Problem" (196—235). Im 1. Kapitel des Buches fragt S. nach der psychologischen Organisation der religiösen Erlebniswelt (1—195); darin der interessante Abschnitt über „Normale katholische Frömmigkeit und die Marienoffenbarungen in unserer Zeit" (111—128). Auch hier wäre noch ein genaueres Umreißen der wohl jeweils verschiedenen „Rollen" in der Frömmigkeit der beteiligten Kinder und Erwachsenen fruchtbar gewesen, ebenso in der Untersuchung über Gebet, Meditation, Kontemplation (148—190). Im 3. Kapitel „Über den Beitrag der Psychoanalyse zur Religionspsychologie" (236—294) macht S. den Versuch, von der Lehre Freuds über das Schuldbewußtsein her die Frömmigkeit Luthers und die religiöse Entwicklung des Laestadius aus Freuds Theorie über den Vatermord zu interpretieren. In einem weiteren Kapitel behandelt er den Beitrag Jungs zur Religionspsychologie (295—335). Das letzte Kapitel ist der Frage nach „Persönlichkeit und Seele" gewidmet (336—434). Der Verf. meidet in seinem Buche sonst den Ausdruck „Seele"; er möchte ihn lieber (in Anlehnung an Bergson [419]) neu bilden oder durch den Begriff „Persönlichkeit" ersetzen, weil dadurch, wie er meint (418 f.), manche metaphysischen Hilfskonstruktionen vermieden werden können. Wenn er (ebd.) glaubt, daß der Begriff der Rolle den der Persönlichkeit mitenthalte, so ist das eine Konzeption, deren größere Verdeutlichung vielleicht auch zu den obenerwähnten kritischen Reflexionen über den Begriff der Rolle gehören könnte. — Dem dankenswerten Buch sind Namen- und Sachregister beigegeben. L. Gilen, S. J.

Jaffé, Aniela, Der Mythus vom Sinn im Werk von C. G. Jung. Kl. 8° (189 S.) Zürich-Stuttgart 1967, Rascher. 11.50 DM. — Wie sehr die Frage nach dem Sinn des Lebens C. G. Jung beschäftigt hat, kann man u. a. aus einem Brief an *E. Neumann* ersehen, der diesem Buch als Anhang beigegeben ist. Jung spricht dort von einem „latenten" und vielleicht allverbreiteten Sinn, der erst durch das reflektierende Bewußtsein des Menschen entdeckt wird. Die Hypothese eines latenten Sinnes, der auch vom Bewußtsein unabhängig wäre, kann möglicherweise durch synchronistische Erfahrungen (vgl. 172—176: Synchronizität) begründet werden (183). Dagegen kann Jung sich nicht mit dem Gedanken abfinden, daß dieser latente Sinn auch dem Schöpfer und dem Schöpfungsplan vorgelegen habe (183 f.). Welche psychologische Bedeutung der Erfahrung von Sinn zukommt, wird sehr deutlich in der Auffassung Jungs von den Psychoneurosen: sie sind das Leiden einer Seele, „die ihren Sinn nicht gefunden hat". In der Frage nach Sinn oder Unsinn des Lebens (13 f.) hat Jung zwar „die ängstliche Hoffnung, der Sinn werde überwiegen und die Schlacht gewinnen". Aber eine endgültige und sichere Antwort gibt es hier nicht; und damit bleibt er seinen agnostizistischen Gedanken treu, die ihn wohl durch sein ganzes und langes Schaffen begleitet haben. Aber auch wenn man sich diesen skeptischen Äußerungen Jungs nicht anschließt, wird man nicht leugnen können, daß im konkreten Ablauf des individuellen Lebens und auch des Weltgeschehens Sinn und Sinnlosigkeit in sehr komplexer Weise ineinander verschlungen sind. Die Unsicherheit Jungs über den Sinn des Lebens dürfte, psychologisch gesehen, auch damit zusammenhängen, daß ihm die Lehre vom Übel als einer Privatio boni und die Konzeption Gottes als „summum bonum" nicht zugänglich waren (120). In einem „echten Monotheismus" muß Gott nicht nur mit dem Guten, sondern auch mit dem Bösen identifiziert werden (119): ein Problem, dem Jung besonders in seiner „Antwort auf Hiob" (115—127) nachgegangen ist. Gerade zu diesem vielumstrittenen Buch weiß die Verf., die langjährige Mitarbeiterin und gute Kennerin der Werke Jungs, manches Verständnisvolle und Klärende zu sagen. Die Frage, ob und wie weit Gott selber „menschlicher Darstellung und menschlichem Erfassen entzogen" und „alles Reden von Gott daher symbolisch oder mythologisch ist" (16 f.), wäre wohl doch noch unter den Kategorien einer Sprachphilosophie und einer Metaphysik der Seinsanalogie zu überprüfen — Möglichkeiten, die allerdings jenseits der Grenzen dieses Buches und auch der von Jung anerkannten Erkenntnistheorie liegen. Einige andere Kapitel des Buches, das ganz im Geist und auch in der Darstellungsweise Jungs geschrieben ist (wobei ein gelegentlicher Unterton abweichender Meinung nicht zu überhören ist), seien hier noch genannt: Das Unbewußte und der Archetypus (17—30); Die

verborgene Wirklichkeit (35—58), mit einer interessanten theologischen Parallele bei Tillich; Die Individuation (85—106); Sinn als Mythus vom Bewußtsein (158 bis 176). Das Literaturverzeichnis umfaßt 4 Seiten (185—189). L. Gilen, S. J.

Vetter, August, Personale Anthropologie. Aufriß der humanen Struktur. Kl. 8° (192 S.) Freiburg-München 1966, Alber. 19.50 DM. — In dieser personalen Anthropologie, die aus Vorlesungen an der Universität München erwachsen ist, hat der Verf. immer „die Architektonik des menschlichen Wesens" (173) vor Augen. Er legt einen starken Akzent auf die Symbolik, die sich in verschiedenen Bereichen des menschlichen Daseins zeigt; ihr Verständnis ist für die Gedanken des Verf.s von wesentlicher Bedeutung. Gerade deshalb wird vielleicht mancher Leser wünschen, daß diese Auffassungen des Verf.s auch im vorliegenden Buche noch weiterentfaltet und begründet würden. In der Dimension der Raumsymbolik ist die Tatsache zu überlegen, daß der Mensch sich durch seine aufgerichtete Leibgestalt wesentlich vom Tier und seiner in die Horizontale gehenden Umweltgebundenheit unterscheidet (vgl. die Abschnitte über Animalische Polspannung [56—59], Aufbau der Nahsinne [71—75], Entsprechung der Fernsinne [76—81]). Eine Natursymbolik gibt es beim Menschen ähnlich wie bei der Pflanze, die sich vom Kern aus gleichzeitig zum Licht und zum Boden entfaltet, wobei für den Menschen der Bereich der Gefühle die dem Kern der Pflanze entsprechende Bindungsmitte (2. Teil: 93—132) darstellt. Auch der Begriff der Organsymbolik von Auge und Mund, die dem Mitmenschen das Innere des auf Gemeinschaft angelegten Individuums am meisten enthüllen, spielt für die anthropologischen Auffassungen des Verf.s eine nicht geringe Rolle. Der Mensch kann in seiner wesenhaften Struktur nicht verstanden werden, wenn man nicht, im Unterschied zu einer rein naturwissenschaftlich orientierten Psychologie und einem „ausschließlich empirischen Psychologismus" (175) neben dem vegetativen Lebensgrund mit seinen Strukturen (45—92) auch den transzendierenden Geistbereich (3. Teil: 133—172) und die Symbolik des Geistes (146—150) in gebührender Weise berücksichtigt. In der Symbolik des Geistes gründen nach V. die klassischen Künste, die Dichtung in ihren verschiedenen Formen und ebenso die platonische Metaphysik des Geistes wie die Sollensethik Kants (149). Gern würde man noch eine nähere Begründung lesen für die interessante Auffassung des Verf.s von der Beziehung zwischen der Ethik Kants und der Musik „als ihrem Unterstrom" (ebd.). Man kann aber nicht leugnen, daß eine solche Begründung notwendig sehr rational ausfallen müßte und nicht recht in den Stil des vorliegenden Buches passen würde. Außerdem kann der Leser sich darüber in einem anderen Werk des Verf.s orientieren, auf das in der Anmerkung verwiesen wird. — Der geistig interessierte Leser, der eigene und auch kritische Gedanken nicht scheut, wird dem Buche manche Einsichten entnehmen können, wenn er die Bedingung erfüllt, die V. selber anmerkt (7): er muß „die Bereitschaft zur Meditation wie zur Selbstprüfung" mitbringen. L. Gilen, S. J.

4. Gesellschaftslehre

Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, hrsg. vom *Heinrich-Pesch-Haus* Mannheim, Bd. 6. 8° (292 S.) Mannheim 1967, Pesch-Haus-Verlag. — Dieser wiederum recht wohlgelungene Band führt die Linie der früheren fort (vgl. ThPh 38 [1963] 145; 39 [1964] 475—476; 40 [1965] 476; 41 [1966] 476; 42 [1967] 477), indem er wiederum das Hauptgewicht auf die in der christlichen Gesellschaftslehre vielfach etwas vernachlässigten Probleme des politischen Lebens legt. — Der den Band eröffnende Beitrag von *J. B. Metz* „Friede und Gerechtigkeit; Überlegungen zu einer ‚politischen Theologie'" (9—19) tritt dem weitverbreiteten einseitig individualistischen Mißverständnis des Christentums von einer ungewohnten Seite entgegen: „Das Heil, auf das der christliche Glaube sich in Hoffnung bezieht, ist kein privates Heil" (9). Diese These illustriert M. an Hand des neuesten fachtheologischen Schrifttums, in dessen verschiedene Strömungen er interessante, allerdings wohl nur für den Kenner voll zu verkostende Einblicke gewährt, und begründet so die heutige große Aufgabe der Christen, die „Populorum progressio" in die Formel faßt: „Entwicklung, der neue Name für Friede" (n. 76).

— Damit leitet er bereits über zu dem anschließenden Beitrag von *E. O. Czempiel* „Die Christen und die auswärtige Politik" (20—45), dessen Inhalt deutlicher im Untertitel zum Ausdruck kommt: „Lehre vom gerechten Krieg oder Praxeologie des Friedens". Cz. ist der Meinung, die Lehre vom gerechten Krieg habe ausgedient; heute gehe es darum, die Prinzipien und die Praxis einer Friedenspolitik zu entwickeln. So richtig das letztere ist, so wenig überzeugt das erstere. Gebietet die christliche Ethik, sich der atomaren Erpressung zu beugen, den Überfall mit Atomwaffen widerstandslos über sich ergehen zu lassen? Ist der Angegriffene darauf beschränkt, die Angriffswaffen des Gegners, falls oder soweit dies im Bereich des technisch Möglichen liegt, unwirksam zu machen, im übrigen aber auf jede aktive Gegenwehr und folgerecht auch schon auf das Androhen eines Gegenschlags zu verzichten? Das sind Fragen, die heute schwerer als je auf dem Gewissen der Politiker lasten; der christliche Ethiker kann sich ihnen nicht unter dem Vorwand entziehen, sie seien antiquiert. Allerdings — und darin ist Cz. uneingeschränkt zuzustimmen —, wir dürfen nicht bei diesen Fragen stehenbleiben, sondern sollen alles tun, um im Sinne der wirklich bahnbrechenden Enzyklika „Pacem in terris" die Lehre vom Frieden und von der Friedenspolitik auszubauen und anzuwenden. Zur Friedenspolitik gehört — auch darin hat Cz. durchaus recht — namentlich seit „Populorum progressio" ganz wesentlich die Entwicklungshilfe. Aber nicht nur das Konzil hat diese noch ganz unter dem Gesichtspunkt der Distribution (Abgeben *vom* Überfluß, *den* Überfluß oder noch darüber hinaus?) gesehen, sondern auch „Populorum progressio" hat diese Sicht noch keineswegs überwunden; auch hier fehlt noch die eindeutige Klarstellung, daß es sich bei der Entwicklungshilfe entscheidend um ein *Produktions*problem handelt; daß sie den industriell fortgeschrittenen Ländern letzten Endes kein „Opfer" auferlegt, sondern die Chance hat, sich geschäftlich glänzend auszuzahlen, findet sich in der Enzyklika nicht einmal angedeutet. Wenn *ich* von einem „Opfer" gesprochen habe, das Cz. bagatellisieren zu können glaubt (35), so war damit gemeint die Vorleistung nicht der Unternehmer, sondern der Arbeitnehmer, wenn diese zugunsten der Entwicklungshilfe 41 Wochenstunden arbeiten, während 40 Stunden genügen, um die eigenen Ansprüche ans Leben zu befriedigen. Gewiß werden die Söhne und Enkel unserer heutigen Arbeitnehmer auch an den Früchten dieser Mehrarbeit teilhaben, für die heutige Generation der Arbeitnehmer dagegen bedeutet sie ein Opfer. Ob die Arbeitnehmerschaft der industriell fortgeschrittenen Länder bzw. ihre Gewerkschaften sich zu diesem Opfer bereitfinden, davon hängt es ab, ob es in der Hauptsache bei schönen Reden über Entwicklungshilfe bleibt oder wirklich ernsthaft etwas geschieht. — Wenn Cz. in diesem Zusammenhang meint, Produktivvermögen könne „im Lauf der Zeit in Genußvermögen umgewandt (sic!) werden", so unterläuft ihm eine Verwechslung. Der einzelne Besitzer von Produktivvermögen kann es gegen Genußvermögen *umtauschen;* umwenden oder umwandeln läßt es sich — von praktisch irrelevanten Ausnahmefällen abgesehen — *nicht.* Unklar ist, wohin die Bemerkung zielt, ‚Populorum progressio' „formuliere entschieden radikaler, wenn in diesem Zusammenhang dem Recht auf Eigentum Beschränkungen auferlegt werden" (ebd.): welcher „Zusammenhang" ist gemeint und im Vergleich wozu soll die Formulierung „radikaler" sein? Zudem handelt es sich an der angezogenen Stelle der Enzyklika (n. 23) gar nicht um das Recht auf Eigentum, sondern um das Eigentumsrecht selbst; *dessen* „Inhalt und Grenzen" finden sich bei Pius XI. und Pius XII. wesentlich schärfer formuliert als sowohl in „Mater et magristra" als auch in „Populorum progressio"; die Aufregung, die letztere Stelle hervorgerufen hat, läßt sich nur daraus erklären, daß die älteren und härteren lehramtlichen Äußerungen der Vergessenheit überliefert worden sind. — Der Freude über den schönen und wertvollen Beitrag von Cz. tun diese und andere kleine Mängel keinen Abtrag. — Leicht lesbar und lesenswert ist der Beitrag von *G. Tegyey* „Sozialismus in Madagaskar" (46—83). — *A. Langner* beleuchtet den „Politischen Katholizismus im Urteil des Weimarer Protestantismus" (84—116). — *J. Listl* bietet ein sehr gediegenes Referat über „Staat und Kirche in Deutschland vom Preußischen Allgemeinen Landrecht bis zum Bonner Grundgesetz" (117—165), worin man nur die letzte Entwicklungsstufe, d. i. den Wandel von der Weimarer Reichsverfassung zum Bonner Grundgesetz, gern ausführlicher behandelt sähe, doch gehörte das wohl nicht mehr zu dem ihm gestellten Thema. — *H. Marré* legt manchen klugen Gedanken vor „Zur

Problematik der Kirchensteuer" (166—181); gewiß verkennt er die Fragwürdigkeit(en) einer Institution wie der Kirchensteuer nicht; trotzdem möchte scheinen, er nehme sie nicht in ihrem vollen Gewicht. — Von den „Berichten" sei derjenige von *A. Schardt* über das „Telekolleg" des Bayerischen Rundfunks erwähnt (201—213); von den „Besprechungen" sei hervorgehoben die ebenso gründliche wie sachkundige des Sammelwerks „Entwicklungspolitik; Handbuch und Lexikon" (hrsg. v. H. Besters und E. E. Boesch [siehe auch die Besprechung in *diesem* Heft, S. 102 ff.]) aus der Feder des neuen Leiters des Heinrich-Pesch-Hauses, *H. Zwiefelhofer,* durch die nebst dem vorerwähnten Beitrag über Madagaskar die in diesen Jahrbüchern immer stark betonte Entwicklungshilfe wieder gut vertreten ist. — Bei den Daten haben sich Druckfehler eingeschlichen: das Referat von Metz kann nicht am 31. 6. 1967 gehalten worden sein (S. 9, Anm. 1); die Weimarer Reichsverfassung trägt nicht das Datum des 31. 8., sondern des 11. 8. 1919 (S. 118 im Text).

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

Appell an die Kirchen der Welt. — Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen. Deutsche Ausgabe besorgt von *H. Krüger.* 8° (289 S.) Stuttgart-Berlin 1967, Kreuz-Verlag. — Weltarmut. Eine kirchliche Denkschrift. Hrsg. und eingel. von *K. M. Beckmann* und *K. Lefringhausen.* Kl. 8° (95 S.) Stuttgart-Berlin 1967, Kreuz-Verlag. 5.80 DM. — Über den Fortschritt der Völker. Die Entwicklungsenzyklika Papst Pauls VI. „Populorum progressio". Mit einem Kommentar sowie einer Einführung von *Heinrich Krauss, S. J.* (Herder-Bücherei, 286). Kl. 8° (201 S.) Freiburg i. Br. 1967, Herder. 2.90 DM. — Die katholische Weltkirche und die Kirchen der Ökumene wetteifern derzeit miteinander in der Sorge um die sog. unterentwickelten Völker und Länder; davon legen die hier zu würdigenden Schriften beredtes Zeugnis ab. Bei der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf handelt es sich um eine Zusammenkunft von Vertretern zahlreicher Kirchen der Ökumene, unter ihnen gewiß auch namhafte Theologen, in der Hauptsache jedoch Sachverständige der verschiedenen einschlägigen Sachgebiete, davon eine große Zahl von Angehörigen der sog. „jungen Kirchen" der Entwicklungsländer selbst. Diese Zusammensetzung gab den Beratungen das Gepräge. Die Konferenz hatte keine Befugnis, namens der Kirchen zu sprechen; ihre Ergebnisse sind Anregungen für den Ökumenischen Rat der Kirchen und sollen als Vorbereitung dienen für die Weltkirchenkonferenz 1968 in Uppsala. Das Studium des Berichts lohnt sich besonders deshalb, weil es Einblick nicht nur in die Sachprobleme erschließt, sondern zugleich auch in die Art, wie sie in der Ökumene angesehen und angepackt werden. — Schon im Jahre vor der Genfer Konferenz hatte der Rat der britischen Kirchen (British Council of Churches) eine Denkschrift erlassen, die sich sehr eingehend und sachverständig mit dem gleichen Fragen- und Aufgabenkreis befaßt. Das Bändchen „Weltarmut" bringt diese Denkschrift in deutscher Übersetzung (7—53) nebst zwei Abhandlungen. *K. M. Beckmann* behandelt „‚Theologie der Revolution' und britische Denkschrift" mit dem Untertitel „Genf 1966 im Blick auf Uppsala 1968" (54—72). Die Denkschrift der britischen Kirchen hatte vom „revolutionären Charakter des Evangeliums" gesprochen (51); auf der Genfer Konferenz war mit Berufung auf A. Rich christliche Existenz als „revolutionäre Existenz" bezeichnet worden (91) und hatte H. D. Wendland über „Kirche und Revolution" gesprochen (84—90) und der Amerikaner R. Shaull in seinem erregenden Referat „Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie" (91—99) eine „Theologie der Revolution" zu entwickeln versucht. Dabei geht es um die Frage, in welchem Sinn nicht nach K. Marx die Philosophen, sondern nach dem Evangelium die Christen „die Welt zu verändern" haben und inwieweit dabei Gewalt zur Anwendung kommen kann; zu letzterer Frage gibt Papst Paul VI. in „Populorum progressio" Ziff. 30—32 eine präzise Anweisung. — *K. Lefringhausen* bietet „Sozialwissenschaftliche Beiträge zur ökumenischen Diskussion" (73—95) und darin eingeflochten einen begeisterten Bericht über die einige Monate nach der Genfer Konferenz erschienene päpstliche Enzyklika. — Zu dieser Enzyklika bietet *H. Krauss* in dem Herder-Bändchen eine „Einführung" (12—138); daran schließt sich der Abdruck der deutschen Übersetzung mit einigen kommentierenden Fußnoten (143—191). Die besondere Eigenart dieser „Einführung" besteht darin, daß der Verf. in der Lage ist, aus eigener

gründlicher Kenntnis der Verhältnisse in Entwicklungsländern zu schreiben; das kommt vor allem dem ersten Teil seiner Einführung („Der Sitz der Enzyklika im Leben" [14—85]) zustatten; im zweiten Teil („Die Enzyklika in der katholischen Soziallehre" [86—138]) kommt diese spezifische Qualifikation naturgemäß nicht mehr in gleicher Weise zur Geltung. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Soziologische Arbeiten — Travaux Sociologiques — Sociological Contributions I. Hrsg. von *Peter Atteslander* und *Roger Girod*. 8° (349 S.) Bern - Stuttgart 1966, Hans Huber. — Das Werk ist herausgegeben im Auftrag der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zusammenarbeit mit der Schweizerischen Gesellschaft für praktische Sozialforschung. Darum legt der Mitherausgeber *Atteslander* in einer ausführlichen Einleitung (9—32) die Lage der Soziologie in der Schweiz dar; er erörtert die Gründe, aus denen man gerade in der Schweiz eine besondere Aufgeschlossenheit für dieses Fach erwarten dürfe, und versucht zu erklären, warum es trotzdem dort nicht recht heimisch geworden sei; immerhin beweisen sein geschichtlicher Rückblick und seine 43 Seiten (307—349) füllende Bibliographie „ausgewählten (sic!) schweizerischen soziologischen Schrifttums", daß es so ganz schlecht um die Soziologie in der Schweiz doch nicht stehen kann. — Der „Allgemeine Teil" besteht in dem einzigen Beitrag von *René König* „Das Lehren der Soziologie und seine Wandlungen" (55—86), der in einem ganz detaillierten Lehrplan für Soziologie als Hauptfach gipfelt. — Die 8 Beiträge „Theoretische Arbeiten" greifen nach ganz verschiedenen Richtungen aus. Grundsätzlich bedeutsam ist der Beitrag von *Emil H. Walter* zur Soziologie Theodor Geigers (137—156); *Josef Leugger* eröffnet interessante Einblicke in das bisher kaum betretene Gebiet der Verkehrssoziologie (157—184). — Von den „Forschungsberichten" seien erwähnt *R. Girods* (Mitherausgeber) „Le degré d'instruction de la main-d'oeuvre" (237—252) und *F. Hess'* Social Characteristics of the Selection of Pupils for Secondary Schools" (253—266). — Die dem Buchtitel groß beigefügte römische „I" will offenbar andeuten, daß weitere Bände folgen sollen; irgendein weiterer Hinweis auf eine solche Absicht ist aber nirgends zu entdecken; selbst der Waschzettel rühmt nur die *Erstmaligkeit* eines solchen Unternehmens und läßt die Frage der *Einmaligkeit* offen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Geck, L. H. Adolf, Zur Theologie des Industriebetriebes (Sozialpolitische Schriften, 21). 8° (72 S.) Berlin 1967, Duncker & Humblot. 9.80 DM. — Als Assistent von *Götz Briefs* war der Verf. vor mehr als einem Menschenalter maßgeblich beteiligt an der Begründung einer neuen wissenschaftlichen Disziplin, der Betriebssoziologie, die, zunächst wenig freundlich aufgenommen, inzwischen ihren unbestrittenen Platz unter den sozialwissenschaftlichen Disziplinen errungen hat. Sein besonderes Anliegen ist es, den ganzen Bereich der Sozialwissenschaften, wenn nicht gar der „irdischen Wirklichkeiten" überhaupt (6), nicht nur mit philosophischen Erkenntnismitteln zu durchleuchten, sondern sie im Lichte der christlichen Offenbarung zu sehen und darzustellen. — Unbeschadet der zur Zeit heiß umstrittenen Frage, wieweit — nachdem es Gott gefallen hat, den Menschen in eine übernatürliche Heilsordnung hineinzustellen und auf ein übernatürliches Endziel hinzuordnen — überhaupt noch eine rein philosophische, insbesondere naturrechtliche Betrachtung zulässig ist, steht soviel auf jeden Fall fest: Alle Dinge der irdischen Wirklichkeit lassen sich im Zusammenhang der übernatürlichen Heilsordnung betrachten, und diese Betrachtungsweise kann Einsichten erschließen, die einer rein immanenten, ja selbst einer Betrachtung im Lichte einer sog. natürlichen Theologie nicht zugänglich sind. — Welchen Platz nimmt der Industriebetrieb objektiv in der christlichen Heilsordnung, subjektiv im Leben des als Unternehmer, Arbeitgeber, Betriebs- oder Abteilungsleiter, Meister, Vorarbeiter bis hinab zum letzten Hilfsarbeiter im Betrieb tätigen oder für den Betrieb verantwortlichen Christen ein? Darüber läßt sich eine Anzahl unbedingt gesicherter Aussagen machen. Gewagter sind schon Versuche, Betrieb, Industrie und Technik in eine christliche Eschatologie einzuordnen. Inwieweit in der Schöpfung überhaupt und in den Bereichen von Betrieb, Industrie und Technik im besonderen „vestigia SS. Trinitatis" nachweisbar sind, muß wohl die dogmatische Theologie zuerst noch genauer

klären. — Weitaus das meiste, was diese Schrift als Theologie des Industriebetriebs vorlegt, ist weder spezifisch katholische Theologie noch überhaupt Offenbarungstheologie, sondern für jeden zugänglich, der an Gott als Schöpfer der Welt glaubt, so z. B. für die nichtchristlichen Mitglieder der in manchen Entwicklungsländern bestehenden Gewerkschaften „gläubiger" Arbeiter. — Zuzustimmen ist dem Verf., daß Erwägungen über das, was ein Unternehmen oder ein Betrieb überhaupt und speziell in der Heilsordnung *ist* und was sich daraus für die innere Haltung und das äußere Verhalten ergibt, bessere Aufnahme finden als rein normative Vorhaltungen, die als weltfremdes „Moralisieren" abgelehnt werden. Letzteres, vom Verf. verabscheutes Verfahren wird aber sehr viel weniger angewandt, als er glaubt; so ist — um bei einem ganz naheliegenden Beispiel zu bleiben — die Diskussion um das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht oder die Unternehmensverfassung, wie jemand treffend formuliert hat, nichts anderes als eine „Ontologie des Unternehmens". O. v. Nell-Breuning, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Aeneas Sylvius Piccolominus (Pius II), De gestis Concilii Basiliensis Commentariorum libri II. Edited and translated by *Denys Hay* and *W. K. Smith* (Oxford Medieval Texts). 8° (XXXVIII u. 268 S.) Oxford 1967, Clarendon. 55.— Sh.

Betti, Emilio, Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften. Gr. 8° (XVI u. 771 S.) Tübingen 1967, Mohr. Br. 78.— DM; Ln. 84.— DM.

Collins James, The Emergence of Philosophy of Religion. Gr. 8° (XV u. 517 S.) New Haven & London 1967, Yale University Press. 90.— Sh.

Dinkler, Erich, Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie. 8° (VIII u. 404 S. mit 38 Abb. auf 15 Tafeln u. 8 Textabb.) Tübingen 1967, Mohr. Br. 36.— DM; Ln. 41.— DM.

Fetscher, Iring, Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. 8° (320 S.) München 1967, Piper. 14.80 DM.

Forell, Urban, Wunderbegriffe und logische Analyse. Logisch-philosophische Analyse von Begriffen und Begriffsbildungen aus der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 17). Gr. 8° (461 S.) Göttingen 1967, Vandenhoeck. 48.— DM.

Hamer, Jerome - Congar, Yves (Hrsgg.), Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Lateinischer und deutscher Text (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, XX). Gr. 8° (300 S.) Paderborn 1967, Bonifacius. 24.— DM.

Hengsbach, Franz, Das Konzilsdekret über das Laienapostolat. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, XXIII). Gr. 8° (202 S.) Paderborn 1967, Bonifacius 22.— DM.

Johannes-Kommentare aus der Griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und hrsg. von *Joseph Reuss* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 89). Gr. 8° (XXXV u. 494 S.) Berlin 1966, Akademie-Verlag. 86.50 DM.

Jung, Carl Gustav, Die Dynamik des Unbewußten (Gesammelte Werke, 8). Gr. 8° (XI u. 671 S.) Zürich-Stuttgart 1967, Rascher. 53.— DM.

Kutschera (von), Franz, Elementare Logik. 8° (VIII u. 392 S. mit 14 Textabb.) Wien - New York 1967, Springer. 48.— DM.

Leff, Gordon, Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent (c. 1250 — c. 1450). Vol. I—II. Gr. 8° (X u. 800 S.) Manchester 1967, University Press. 90.— Sh.

Maier, Anneliese, Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts (Storia e Letteratura, 105). Gr. 8° (537 S.) Roma 1967, Edizioni di Storia e Letteratura.

Marxsen, Willi, Das Neue Testament als Buch der Kirche. Kl. 8° (144 S.) Gütersloh 1966, Mohn. 12.80 DM.

Meinhold, Peter, Geschichte der kirchlichen Historiographie. 2 Bde. (Orbis Academicus, III/5). Gr. 8° (1162 S.) Freiburg - München 1967, Alber. 115.— DM.

Peperzak, Adriaan T. B., Gronden en grenzen. Wijsgerige en teologische overdenkingen. Gr. 8° (266 S.) Haarlem 1966, Gottmer 24.50 Hfl.

Philips, Mgr., L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium. Tome I. 8° (395 S.) Paris 1967, Desclée. 24.— F.

Pinborg, Jan, Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XLII, 2). Gr. 8° (368 S.) Münster - Kopenhagen 1967, Aschendorff, in Verbindung mit dem Verlag Arne Frost-Hansen. 42.— DM.

Przywara, Erich, Katholische Krise. In Zusammenarbeit mit dem Verf. hrsg. und mit einem Nachwort versehen von *Bernhard Gertz*. 8° (280 S.) Düsseldorf 1967, Patmos. 24.— DM.

Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Bd. I: Von den Anfängen bis zum Tridentinum. 1. bis 5. Aufl. hrsg. von *Carl Mirbt*. 6., völlig neu bearb. Aufl. von *Kurt Aland*. Gr. 8° (LVI u. 693 S.) Tübingen 1967, Mohr. Br. 69.— DM; Ln. 76.— DM.

Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Erster Band: Abendland — Existenz. Deutsche Ausgabe hrsg. von *Karl Rahner* und *Adolf Darlap*. Gr. 8° (XLVIII u. 1312 S.) Freiburg - Basel - Wien 1967, Herder. Subskr. 98.— DM.

Sacrosanctum oecumenicum concilium Vaticanum II, Constitutiones, Decreta, Declarationes. Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II. Gr. 8° (XXIV u. 1292 S.) Romae 1966, Typis Polyglottis Vaticanis, Libreria Editrice Vaticana. 4050.— L.

Slenczka, Reinhard, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 18). 8° (368 S.) Göttingen 1967, Vandenhoeck. Kart. 28.— DM; Ln. 32.— DM.

Schelkle, Karl Hermann, Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testamentes (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament, 8). Gr. 8° (322 S.) Düsseldorf 1966, Patmos. 34.— DM.

Schillebeeckx, Edward, Der Amtszölibat. Eine kritische Besinnung (Theologische Perspektiven). 8° (100 S.) Düsseldorf 1966, Patmos. 8.80 DM.

Schneider, Carl, Kulturgeschichte des Hellenismus. Bd. 1. Gr. 8° (XXXI u. 977 S.) München - Berlin 1967, Beck. Subskr. 65.— DM; Normalpr. 74.— DM.

Schrimpf, Gangolf, Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, II). Gr. 8° (IX u. 162 S.) Leiden 1966, Brill.

Strandberg, Carl, Zur Frage des Veräußerungsverbotes im kirchlichen und weltlichen Recht des Mittelalters (Rättshistoriskt Bibliotek, 11). Gr. 8° (226 S.) Stockholm 1967, Nordiska Bokhandeln.

The Encyclopedia of Philosophy. Editor in Chief: *Paul Edwards*. Vol. 1—8. Gr. 8° (51 u. 439 529 504 571 553 521 545 544 S.) New York - London 1967, Collier-MacMillan. Je 8/16/0 £.

Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für Josef Höfer. Hrsg. von *Remigius Bäumer* und *Heimo Dolch*. Gr. 8° (786 S.) Freiburg - Basel - Wien 1967, Herder.

Kirche und Welt

(Zum IV. Kapitel der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Vaticanum II)

Von Alois Grillmeier, S. J.

Zweiter Teil

Welt und Kirche können und müssen den einen Menschen und die eine Menschheit mit ihrer ganzen Geschichte als den gemeinsamen Bereich ihres Wirkens betrachten. Sie können je nach ihrer Zielsetzung echt verschiedene Möglichkeiten aktuieren und doch einer letzten Vollendung dieses einen Menschen dienen, und zwar so, daß nichts an dessen Wirklichkeit unerfaßt bleibt. Im Menschen und in der Menschheit konkretisieren sich Welt und Kirche in der Weise, daß der Mensch als „Welt" den Menschen als „Kirche" fördern kann und umgekehrt.

Dies ist — kurz gefaßt — der Inhalt unserer Ausführungen im I. Teil[1], der sich nur mit der Einleitung zum IV. Kapitel der PK (Teil I) befaßt. Kirche und Welt wurden als Partner jenes gegenseitigen Tauschens und Helfens vorgestellt, worauf nun in den weiteren Ausführungen dieses Kapitels der Akzent liegt. Was ist der Inhalt dieses Tauschens? Wir brauchen nicht zu betonen, daß diese Frage nur Interesse für den hat, der das ganze Kirchen- und Weltverständnis der PK mitvollziehen kann. Der Aufriß der Antwort darauf wird in der Einleitung zu Kapitel IV gegeben, auf die wir nun nochmals zurückgreifen müssen:

„In Verfolgung ihrer eigenen Heilsabsicht vermittelt die Kirche nicht nur den Menschen das göttliche Leben, sondern läßt dessen Widerschein mehr oder weniger auf die ganze Welt fallen, vor allem durch die Heilung und Hebung der menschlichen Personwürde, durch die Festigung des menschlichen Gemeinschaftsgefüges, durch die Erfüllung des alltäglichen menschlichen Schaffens mit tieferer Sinnhaftigkeit und Bedeutung. So glaubt die Kirche durch ihre einzelnen Glieder und als ganze viel zu einer humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte beitragen zu können ... Zugleich ist sie der festen Überzeugung, daß sie selbst von der Welt, sei es von einzelnen Menschen, sei es von der

[1] Vgl. ThPh 43 (1968) 18–34. Eine stark erweiterte Bearbeitung dieses Artikels erscheint demnächst in Buchform bei Bachem, Köln, in der Reihe: Das Zweite Vatikanische Konzil und die christliche Weltverantwortung, hrsg. von *A. Rauscher*. Vgl. auch *M.-D. Chenu*, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute, in: *G. Baraúna* (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute (Salzburg 1967) 226–247. – Wir verwenden im folgenden den Text der Pastoralkonstitution nach *K. Rahner – H. Vorgrimler*, Kleines Konzilskompendium (Freiburg [3]1967). Bei längeren Artikeln geben wir die Unterabschnitte in der Anordnung dieser Ausgabe an (z. B. 40,1). Wo keine weitere Angabe hinzugefügt wird, bezieht sich die Zahl auf die Pastoralkonstitution (= PK, d. i. Kirche/Welt = GSp.).

menschlichen Gesellschaft, durch deren Möglichkeiten und Bemühungen viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium erfahren kann" (40, 3 und 4).

So spricht also die PK von der Hilfe, welche die Kirche als Gemeinschaft und in den Einzelchristen der Welt als Welt bringen möchte, und zwar 1. dem Einzelmenschen, 2. der menschlichen Gemeinschaft in all ihren Formen, 3. dem Menschen als Verwandler der Welt, und dies in seiner ganzen Wirksamkeit. Umgekehrt umschreibt das Konzil auch, was es als Hilfe der Welt gegenüber der Kirche betrachtet oder erwartet. Mit dieser Thematik sind wieder die drei ersten Kapitel der PK aufgenommen, die Reflexionen nämlich auf die menschliche Person, die Gemeinschaft und die Tätigkeit der Menschen, diesmal aber unter der Frage: Was bedeutet die Wirklichkeit der Kirche für diese drei Bereiche der Wirklichkeit der Welt als solcher? Die Überlegungen des Konzils haben somit eine doppelte Richtung: sie führen von der Kirche zur Welt und von der Welt zur Kirche. Zum Verständnis der Gedanken und Argumente des Konzils, zur Begrenzung der Erwartungen und Ansprüche an die Konstitution ist noch eine methodische Vorbemerkung zu machen.

Vorbemerkung

Das „genus litterarium" der PK ist mehr oder minder das der Sozialenzykliken der Päpste seit Leo XIII. bis zu Paul VI. Der Unterschied liegt zunächst nur darin, daß hier ein Konzil spricht, und zwar bewußt in dem Stil einer „Pastoralkonstitution", in der es also — im Gegensatz zu einer dogmatischen Konstitution — nicht um Lehrfragen, sondern um die Anwendung der Lehre auf das Leben geht. Das Leben, das hier zur Frage steht, ist aber nicht unmittelbar das personal-geistliche oder auch das innerkirchliche, sondern das humane, innerweltliche Leben des menschlichen Individuums und seiner Gemeinschaft, also des Menschen, den die Kirche auch in seinem In-der-Welt-sein ernster nehmen möchte als bisher. Um des Heiles bei Gott willen soll der Mensch auch schon in seinem irdischen Bereich geheilt werden. Die Offenbarung, die der Kirche anvertraut ist, spricht in erster Linie von dem vollen Heil in Gott, das der Sünde und dem Tode entgegengesetzt ist. Doch warum erbarmt sich Gott des Menschen, auf daß er nicht untergehe wie ein Tier? Weil der Mensch Ebenbild Gottes ist (Gn 1, 27), als Geist in Fleisch, als Mann und Frau, als Person, die von Gott als freies Gegenüber betrachtet wird und schließlich zum Kind Gottes berufen ist in Christus (Röm 8, 14 19; 9, 26; Gal 4, 6 7; 1 Jo 3, 1). Kraft seiner Geistigkeit und Entscheidungsfähigkeit steht der Mensch auf einer Seinshöhe, die den aufrufbaren Ansatz zu letzter Gottgemeinschaft abgibt, wie sie die Schrift verheißt

(1 Jo 3, 2). Und wegen der inneren Einheit des menschlichen Seinsentwurfes zum In-der-Welt-sein mit der letztlich gnadenhaften Berufung zur Gottgemeinschaft läßt sich vom letzten her auf das erste hin argumentieren.

Dieser Art der Beweisführung, die vor allem dem IV. Kapitel zu eigen ist, liegt ein weiterer Unterschied der PK gegenüber den Sozialenzykliken bis zu *Quadragesimo anno* oder auch *Casti connubii* Pius' XI. zugrunde. Die genannten Enzykliken argumentieren noch vorwiegend von einem statisch-philosophischen Naturbegriff aus. In der PK wird — ohne die Berechtigung einer solchen Argumentation zu leugnen — der Mensch (als Natur und Person) betont in der Einheit der Schöpfungs- und Heilsordnung gesehen[2]. Damit wird eine theologische Anthropologie zum Ausgangspunkt der Reflexion genommen, die zugleich geschichtlich-eschatologisch ist. Von einem nur im Glauben erfaßbaren Vollbild des Menschen her wird versucht, auf gewisse Implikationen hinzuweisen, die dieses Bild für die Hebung des Menschseins als solchen enthält.

Mit Recht beruft sich also die PK auf die biblische Offenbarung über Würde und Berufung des Menschen in Christus, auf seine Gemeinschaft in der Kirche als das Angeld vollendeter Gemeinschaft überhaupt, um den „Widerschein" dieses von Gott entworfenen Bildes schon auf den Menschen fallen zu lassen, der als solcher in dieser Welt lebt. Das ist keine Grenzüberschreitung, auch wenn die Schrift selber diese Folgerungen noch nicht zieht. Wir müssen darauf hinweisen, weil dieser Beweisführung der PK die Berechtigung abgesprochen worden ist, und zwar von falschen hermeneutischen Voraussetzungen aus. In einer neueren Stellungnahme zur Soziallehre der PK wurde stillschweigend die Annahme gemacht, daß den ersten Verkündern des christlichen Glaubens und den Verfassern des NT schon alle Implikationen der Heilsoffenbarung in Christus für den Menschen als Menschen bewußt gewesen sein mußten, wenn man daraus argumentieren wolle. Dies wird an der Stellung des NT zur Sklaverei verdeutlicht[3]. Dies ist eine überholte Theorie, wie sie

[2] Vgl. dazu die wichtigen Bemerkungen von *H. de Lubac,* Natur und Gnade, in: Künftige Aufgaben der Theologie, hrsg. v. *T. Patrick Burke* (München 1967) 111–133.

[3] Diese falsche Annahme macht *H. Barion,* Das konziliare Utopia. Eine Studie zur Soziallehre des II. Vatikanischen Konzils, in: Säkularisation und Utopie, Ebracher Studien (Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1967) (187–233) 199. Er spricht von der Bezugnahme des Mitbestimmungsabschnittes der PK 68,1 auf die Gottebenbildlichkeit und meint, eine solche sei kraftlos, was er an der biblischen Stellung „zum Extremfall der Sklaverei" erläutert: „Nun läßt es sich aber nicht dartun, daß die Sklaverei als Rechtsfigur der antiken Welt und als weltlich-rechtliche Verneinung der Freiheit und Eigenständigkeit des Sklaven in der Heiligen Schrift um der Gottebenbildlichkeit des Menschen willen oder überhaupt als unsittlich abgelehnt wird... Wenn aber die Gottebenbildlichkeit so geistlich

manchen Dogmenhistorikern und Dogmatikern zu eigen war. Wenn also in der Schrift selbst aus dem Gedanken der neuen Freiheit in Christus heraus noch nicht die Folgerung gezogen wird, daß „Sklaverei" dieses so berufenen Menschen unwürdig sei, so darf darin nicht der Beweis gesehen werden, daß das biblische Menschenbild überhaupt nichts für eine solche Frage der „Menschlichkeit" hergebe.

Dafür ist eben die Kirche mit ihrer langen Geschichte da, um — nach Klärung ihrer biblisch-hermeneutischen Methoden — mehr und mehr zu erkennen, was Mensch-sein in Christus auch für das Mensch-sein in der Welt überhaupt bedeutet. Dabei mahnt das Konzil, in der Berufung auf das Evangelium Vorsicht walten zu lassen, um daraus nicht zu schnell „eindeutige" Folgerungen für „umstrittene" Fragen herauszulesen (43, 3). Auf der anderen Seite erkennt die Konstitution, daß mit der theologischen Analyse auch die Auswertung der immer deutlicher werdenden Selbstaussage des Menschen in seiner ganzen Geschichte zu verbinden sei (ebd. 44). Dabei ist zu beachten, daß diese Selbstaussage eine Selbstdeutung des konkret-historischen Menschen ist, der als Mensch und als Kind Gottes faktisch untrennbar das Werk des *einen* Gottes der Schöpfung und des Heiles ist (vgl. 41, 2, Schluß). So müssen also Kirche und Welt zusammenarbeiten, um immer tiefer über den Menschen nachzudenken. Tatsächlich ist das heutige Bild des Menschen ein Gewebe, an dem Welt und Kirche, Philosophie und Theologie, Reflexion und Erfahrung mitgewirkt haben. Das Konzil ist offen genug dafür, einzugestehen, daß dabei der Anteil der Kirche noch größer sein könnte, als er es tatsächlich ist (vgl. 43, Schluß). Mit Hilfe einer entwickelteren philosophisch-theologischen Methode, aus der Reflexion auf ihr Miterleben der Selbstentfaltung der Menschheit und ihrer eigenen Geschichte kann die Kirche heute aus dem apostolischen Kerygma tatsächlich andere Folgerungen ziehen, als dies selbst den ersten Verkündern des Glaubens möglich war. Nun sieht sie deutlicher als je, daß das Christentum kraft der ihm gegebenen Offenbarung dem Menschen zu einer immer volleren Aktuierung seines Selbst verhelfen kann und muß, um auch in dieser Welt immer mehr darzustellen, was Mensch-sein in Christus heißt. Welche Aufgabe hier der Theologie noch gestellt ist, mag aus Worten *Karl Rahners* deutlich

gemeint ist, daß sie nicht einmal die weltlich-rechtliche Unfreiheit ausschließt, dann kann sie auch eine Einzelforderung des weltlichen Wirtschafts- und Arbeitsrechts wie die Mitbestimmung aller nicht stützen, wie denn auch die Menschenrechte insgesamt, nicht nur das der Sklaverei entgegengesetzte Recht auf persönliche Freiheit, in die weltlich-rechtliche, in die politische Anthropologie gehören, nicht in die geistlich-rechtliche, theologische." Die Situation des NT ist viel besser begriffen bei *A. Th. van Leeuwen,* Christentum in der Weltgeschichte (Stuttgart – Berlin 1966) 97 f.; wichtige Hinweise im Sinne unserer Stellungnahme gibt *G. Bornkamm,* Jesus von Nazareth (Stuttgart 4-51956) 189, Anm. 31. Den Hinweis verdanke ich *B. Schüller.*

werden, der vom Menschen als Thema der Philosophie spricht, die selbst vor immer neuen Entdeckungen steht:

„Dies gilt zumal, weil die vermutbare Philosophie der Zukunft, die der sozialen Verfassung von morgen entspricht, eben doch auch ihre Wurzeln in einem Teil des deutschen Idealismus, vielleicht im Linkshegelianismus und dessen Ideologiekritik hat. Wird in dieser kommenden Philosophie die Thematik sein: Hoffnung, Gesellschaft, Ideologiekritik, neue Gestalt der Freiheit in neuer gesellschaftlicher Bindung, die Erfahrung Gottes in der Erfahrung des sich planenden Menschen usw., dann ist der Mensch, sein sich selbst ins Geplante und ebenso auch ins Unverfügbare aufgegebenes Wesen nochmals das Thema der Philosophie. Und darum ist auch von der epochalen Gestalt der Philosophie von morgen her die Wendung zu einer transzendentalen Anthropologie eine Forderung an die Theologie von heute und morgen."[4]

Nicht wenig methodisches Geschick wird dazu nötig sein, die Forderung K. Rahners zu erfüllen: die theologischen Aussagen (besonders die über den neuen Menschen in Christus) so zu formulieren, daß der Mensch merken kann, wie das in ihnen Gemeinte mit seinem Selbstverständnis zusammenhängt, das sich in seiner Erfahrung bezeugt. Da hier Philosophen wie Theologen noch auf dem Weg sind, konnte das Konzil keineswegs eine solche Anthropologie schon selber in der PK entfalten. Seine Aufgabe konnte nur die sein, den Zusammenhang zwischen göttlicher Offenbarung und dem Selbstverständnis des Menschen zu betonen: „Da es ... der Kirche anvertraut ist, das Geheimnis Gottes, des letzten Zieles der Menschen offenkundig zu machen, erschließt sie dem Menschen gleichzeitig das Verständnis seiner eigenen Existenz, das heißt die letzte Wahrheit über den Menschen" (41, 2). Einen solchen Satz einzubauen in „theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen" bleibt den Theologen überlassen, die auch die Begründung geben müssen für die „Zusammenhänge zwischen der Selbsterfahrung des Menschen und dem Inhalt der dogmatischen Sätze"[5]. Sachlich jedoch argumentiert die PK schon aus diesem Zusammenhang.

Nach diesen methodischen Bemerkungen kommen wir nun zur Sachexegese des IV. Kapitels.

Erste Richtung der Überlegungen: Von der Kirche zur Welt

Das Angebot der Kirche an die Welt ist nicht eine fertig verpackte Ware, nicht etwas, worüber sie schon ganz verfügt. Immer handelt es sich um eine Hilfe, die sie leisten „möchte". In dieser betonten Beschränkung, die bei allen Angeboten der Kirche hinzugefügt wird (41—43), spricht sich wohl volle Bereitschaft zum Geben aus, zugleich aber das Wissen darum, daß solche Angebote eine besondere An-

[4] *K. Rahner*, Theologie und Anthropologie, in: Künftige Aufgaben der Theologie, a. a. O.(Anm. 2) (31–60) 49.
[5] Ebd. 52.

strengung von seiten der Kirche und der Christen als der Gebenden fordern, wie auch darum, daß der Angesprochene mitmachen muß. Das ist beiderseits, bei Gebenden und Empfangenden, nicht immer leicht, besonders wenn es sich nicht nur um Einzelmenschen, sondern um die schwer zu bewegende Gemeinschaft hier und dort handelt.

Hier ist die Gelegenheit, um eine Bemerkung gleichsam zur „Psychologie" der PK zu machen oder, wenn man will, zu ihrer Grundeinstellung. Sie atmet ohne Zweifel einen gewissen „Optimismus", der ursprünglich von ihren Vorlagen her noch viel stärker war und nur mit einer gewissen Anstrengung, vor allem von seiten der deutschen Bischöfe her, gedämpft werden konnte. *J. Ratzinger* hat (auf einer römischen Pressekonferenz) diese Vorlagen sogar eines „Teilhardismus" beschuldigt — und das mit einigem Recht. Wenn man aber schon die „optimistische" Grundeinstellung auch der Endform der PK nicht leugnen kann, so ist dennoch der „realistische" Einschlag nicht zu übersehen: 1. Die PK weiß um jene „Welt", die mit der Sünde paktiert und sich der Gefahr der Verwerfung aussetzt (vgl. 2, 2; 13; 18; 19—20). 2. Sie stellt sich die Frage: „Wie kann man ... die Autonomie als rechtmäßig anerkennen, die die Kultur für sich beansprucht, ohne daß man zu einem rein innerweltlichen, ja religionsfeindlichen Humanismus kommt?" (56, 6.) Sie betont als Antwort auf solche Fragen immer wieder, daß es sich nur um eine Autonomie in der Abhängigkeit von Gott handeln könne (43, Schluß). 3. Wenn also die PK von einer Förderung dieser so autonomen Welt spricht, so meint sie damit immer nur den letztlich auf Gott hin förderungsfähigen und förderungswilligen Menschen — diesen aber auch mit seinem In-der-Welt-sein. Diesem Ziel dient auch „Entsagung" und gerade der Gehorsam gegen die Gebote Gottes (41, 3). 4. Daß aber die Kirche zur Förderung dieses Menschen als Menschen noch nicht genug getan hat und darum noch mehr tun kann und muß, gehört eben zu neu auf dem Konzil aufgebrochenen Erkenntnissen, die zu einem Programm für die Zukunft werden sollen. Aus ihrer Geschichte heraus, auf die das Konzil oft zurückgeschaut hat, weiß aber die Kirche, daß Programme auch scheitern können — wenn der „Mensch" als „Kirche" und als „Welt" sich nicht anstrengt (43, Schluß), wenn er versagt und des Gerichtes schuldig wird. Das Konzil rechnet jedoch auch mit dem Guten im Menschen — und die PK will ein einziger Anruf an alle positiven Kräfte sein, um den Menschen vor drohenden Katastrophen zu bewahren.

1. Eine „bessere Welt" im Einzelmenschen

Die Kirche möchte mithelfen, eine bessere Welt — als Welt wohlgemerkt — im Einzelmenschen zu schaffen. Dieser behält gerade

heute seine Bedeutung. Er soll sie sogar steigern. Der Mensch von heute ist nicht mehr der antike oder der mittelalterliche Mensch, der nur in bestimmten Schichten der Gesellschaft den Anspruch erheben konnte, seine Person voll zur Geltung bringen zu dürfen. Er ist nicht mehr das Objekt einer Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts mit ihren ungleichen Lebensbedingungen[6]. Die Revolte gegen die Scheidung des Menschen in bevorzugte und benachteiligte Klassen ist daran, sich durchzusetzen, und dies sicherer und dauerhafter dort, wo es nicht zur kommunistischen Beseitigung der herrschenden Schicht kam[7]. Der Mensch von heute[8] wehrt sich auch immer wieder dagegen, von der Masse einverleibt zu werden, wenn er auch ihrer stärksten Waffe, den „Massenmedien", oft leicht und gerne erliegt.

Unbezweifelbar hat der Mensch als solcher aus seiner Geschichte gelernt. Diese hat ihn dazu genötigt, immer mehr über seine Personwürde und alle damit gegebenen Rechte nachzudenken. „Der heutige Mensch ist unterwegs zur volleren Entwicklung seiner Persönlichkeit und zu einer immer tieferen Erfassung und Durchsetzung seiner Rechte" (41, 1). Diese Feststellung wird nicht sogleich durch Warnungen und Mahnungen gedämpft, sondern positiv bewertet. Die Erinnerung an die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" (10. 12. 1948) steht dahinter. Das Konzil durfte es wagen, aus der eigenen Überlieferung heraus Sätze zu formulieren, die ähnlich wie diese Erklärung klingen. Denn die Kirche hat die göttliche Charta der Menschenrechte: „Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums proklamiert also die Kirche die Rechte des Menschen und anerkennt und schätzt sie die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert" (41, 3). Mit Absicht wird der Akzent auf „Evangelium" gesetzt. Es hat eine allgemeinere Autorität als „Kirche". Zudem war sich das Konzil der Notwendigkeit bewußt, das Evangelium durch eine besondere theologische Bemühung der Kirche zu befragen, damit es auch etwas hergebe für die Frage der Personrechte und der Personwürde. Damit war auch eingestanden, daß von den Christen keineswegs sofort all die Folgerungen — theoretisch und praktisch — gezogen worden sind, die etwa aus dem Kerygma von der Berufung aller zum neuen Menschen in Christus für die faktische Stellung des Menschen in der Welt und in der Gesellschaft gezogen werden können. Der Weg vom Impliziten zum Expliziten, von der Theorie zur Praxis ist in diesen Fragen besonders weit. Wenn des Christen neue Freiheit

[6] Vgl. die Analysen der verschiedenen Lebens- und Sozialmodelle bei *A. Th. van Leeuwen,* a. a. O. (Anm. 3) Kap. IV–VI.

[7] *A. Th. van Leeuwen,* a. a. O. 251–263.

[8] Vgl. *J. Folliet,* Die Situation des Menschen in der heutigen Zeit, in: *G. Baraúna,* a. a. O. (Anm. 1) 141–178. F. hatte in der Theologischen Kommission besonderen Einfluß auf die Art. 4–10 (Die Situation des Menschen in der heutigen Zeit).

(Röm 8, 21; 2 Kor 3, 17; Gal 2, 4; 5, 1 13; Jak 1, 25 u. ö.) und sein volles Bürgerrecht im Gottesvolk sogar an der damaligen ungleichen Stellung der Menschen und ihrer Gliederung in Hausgenossen und Fremdlinge und Beisassen (vgl. Eph 2, 19 ff.) oder am Gegensatz von Söhnen und Sklaven (vgl. Gal 4, 1—7; Röm. 8, 15—17) erklärt werden, so wurde diese Analogie zunächst ganz auf das neue innere Verhältnis des Menschen zu Gott in Christus bezogen. Paulus wäre am Wesen der Erneuerung in Christus vorbeigegangen, wenn er mit seinem soziologischen Hinweis an erster Stelle oder auch nur in gleicher Weise eine Veränderung der damaligen sozialen Verhältnisse gefordert hätte, wie er von der inneren Hebung des Menschen aus der „Sklaverei" der Sünde zur „Freiheit" vor Gott gesprochen hat. Auch wenn er verkündete: „Da gilt nicht mehr Jude und Hellene, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr eins in Christus (Gal 3, 28), so sollte dies zunächst die entscheidende Überwindung aller Unterschiede der Rasse, der Gesellschaft, der Geschlechter durch die Einheit und Liebe in Christus bedeuten. Daraus sofort alle möglichen Konsequenzen in sozialer Hinsicht zu ziehen, hätte nichts anderes als eine Revolution und Auflösung der damaligen äußeren Ordnung bedeutet. Damit konnte sich das junge Christentum nicht belasten, ohne seine eigentliche Botschaft zu verdunkeln oder gar seine Existenz zu gefährden.

Auch von außen her hatte das Christentum noch keinen Stimulus, um die biblischen Ansätze der Menschenrechte[9] voll durchzudenken.

„...gegen die Sklaverei hat keiner der giechischen Philosophen protestiert, im Gegenteil: sie haben sich um ihre moralische Rechtfertigung mit den gequäl-

[9] Zur ideengeschichtlichen Entwicklung der „Menschenrechte" vgl. *H. Faller*, Art. „Menschenrechte", in: Staatslexikon V (^{6}1960) 659–665; *R. Schnur* (Hrsg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte (Wege der Forschung, XI [Darmstadt 1964]), hier zitiert: Menschenrechte. Wichtig ist besonders der Artikel von *G. Ritter*, Ursprung und Wesen der Menschenrechte, ebd. 202–237. Faller wie Ritter betonen den wesentlichen Anteil der Stoa und des Christentums an der „Ausbildung eines rationalen Systems überstaatlicher, sogenannter natürlicher Menschenrechte". Einen interessanten Überblick über „menschliche Personwürde" in den päpstlichen Dokumenten gab Bischof *De Smedt* im Vaticanum II anläßlich der Diskussion über die Religionsfreiheit (abgedruckt im Schema Declarationis De Libertate Religiosa 1965, 26–28). Die Entwicklung ist von zwei Polen beherrscht, die nun zu einer Spannungseinheit gebunden werden sollten: „Ubi autem in antiquioribus documentis pontificiis sermo est de vita religiosa in societate ducenda, minus attendebatur ad subiectum humanum et tota res magis considerabatur sub respectu obiecti seu veritatis admittendae et iurium Ecclesiae." Recht der objektiven Wahrheit und der kirchlichen Gemeinschaft steht in Spannung zu dem Recht der Person und des freien Gewissens. So schon bei *Benedikt XIV.*, Instructio Eo quamvis tempore, vom 4. 5. 1745. Diese beiden Tendenzen zur Wahrung sowohl der Forderung der objektiven Wahrheit wie der freien Einzelperson sollen in der Lehre von der Religionsfreiheit in eins gebunden werden. – Vgl. noch: *A. Wimmer* (Hrsg.), Die Menschenrechte in christlicher Sicht (Freiburg 1953); *A. Voigt*, Geschichte der Grundrechte (Stuttgart 1948) 161 ff.

testen Argumenten bemüht ... Am Institut der Sklaverei hat auch die stoische Philosophie nicht ernstlich gerüttelt. Es bedarf erst vieler geistiger Brücken, um vom Weltreich der Vernunft zum konkreten Staat und seiner politisch-juristischen Gestaltung den Weg zu finden. Dasselbe gilt von der unsichtbaren Gemeinschaft der Heiligen, der Jünger Christi, die das frühe Christentum predigt: auch sie führt von der Politik hinweg, nicht hinein, auch sie bildet zunächst kein neues, staatsgestaltendes Prinzip. – Immerhin: ohne Stoa und Christentum wäre es nie zur Ausbildung eines rationalen Systems überstaatlicher, sogenannter natürlicher Menschenrechte gekommen. Das neuzeitliche Menschenrecht ist nicht einfach die Frucht der von Stoa und Christentum entwickelten spätantiken und mittelalterlichen Sozialethik; aber es ruht doch ganz und gar auf den von ihnen geschaffenen geistigen Voraussetzungen: auf den Ideen des stoisch-christlichen Naturrechts und auf dem neuen Lebensgefühl einer gleichsam doppelpolig gewordenen Gesellschaft ... Alle Menschen sind gleich, sofern sie alle ohne Unterschied Geistwesen, Teilhaber am Weltgeist sind – das ist der Ausgangspunkt stoischer Philosophie; sie sind alle gleich, sofern sie alle ohne Unterschied Sünder vor Gott und ihm verantwortlich, aber auch Gottes Ebenbild und seine geliebten Kinder sind ... – das ist der christliche Kerngedanke."[10]

Wenn schon die metaphysische Reflexion auf das Wesen des Menschen ihre Bedeutung für die Wahrnehmung seiner Rechte hat, so können gerade die christliche Theologie und Philosophie hier auf wichtige Entdeckungen verweisen, so z. B. auf eine erstmalige Erfassung der Idee und des Begriffes und schließlich der Metaphysik der „Person", wie sie sich aus der Reflexion über die Gottes- und Christusoffenbarung des Neuen Testaments ergaben[11]. G. Ritter weist schließlich mit Recht darauf hin, daß die Existenz der Kirche allein, neben und über dem weltlichen Staat, „eine unentbehrliche Voraussetzung für das Werden der modernen Menschenrechte" bedeutet hat, jener Rechte, „die sich ja alle zuletzt um die Forderung der Gesinnungs-, Gewissens-, Religions- und Gedankenfreiheit gruppieren. Naturrechtliche Theorie und der Kampf religiöser Eiferer gegen jede Form von Gewissenszwang oder Staatskirchentum mußten zusammenkommen, damit die moderne Lehre von den allgemeinen Menschen-

[10] *G. Ritter*, a. a. O. 205–206. Vgl. auch unten Anm. 14. Die Auffassung Ritters von der „unsichtbaren Kirche" ist von den Ausführungen unseres I. Teils her zu beurteilen.

[11] Vgl. *A. Halder – A. Grillmeier*, Art. „Person", in: LThK VIII (1963) 287–292. Erst mühsam hob sich durch die Reflexion auf Einheit und Verschiedenheit in Gott und in Christus der Unterschied zwischen „Natur" und „Person" heraus. Auch das Personale wurde zuerst als qualitativ-individuelle Verschiedenheit an der Physis und damit noch innerhalb der „Natur" und des Sachkategorialen erfaßt. Im 6. Jahrhundert wurde dann erstmals das unaufhebbare „Für-sich-sein" einer geistigen Natur als das Wesen der Person erkannt, eine Entdeckung, die in der Trinitätslehre zugleich mit der anderen verbunden ist, daß „Für-sich-sein" zugleich „Auf-den-anderen-hin-sein" besagt, wie auch Einheit-in-Mannigfaltigkeit Grundverfassung alles Seienden ist (vgl. *W. Kern*, „Einheit-In-Mannigfaltigkeit", in: Gott in Welt I, Festgabe für K. Rahner [Freiburg – Basel – Wien 1964] 207–239). Die oftmals so leichtfertig eines einseitigen Substanzdenkens verdächtigte griechische Theologie hat damit etwas ganz Modernes entdeckt, das dann, mit augustinischen Elementen verbunden, zu einer tiefen Deutung des Personseins bei Thomas von Aquin führte.

rechten möglich wurde“ [12]. Etwas anderes sind dann freilich die rechtliche Formulierung und praktische Auswertung der so geschilderten Ansätze, die relativ spät sein können [13], wie z. B. die öffentliche Anprangerung der Sklaverei [14] oder die tatsächliche Verkündigung der

[12] *G. Ritter,* Ursprung und Wesen der Menschenrechte, a. a. O. (Anm. 9) 207. R. sieht die verschiedene Disposition, die in der Kirche als ganzer in bezug auf rechtliche und praktische Wahrung der Religionsfreiheit gegeben war. Anders war diese in der Zeit, da die Kirche selbst verfolgt war (also in einer Zeit der Mißachtung der Personrechte, unter der sie selber litt; vgl. GSp 42, Schluß), anders in der Zeit, da das Christentum sozusagen das Religionsmonopol besaß (207 f.). Allerdings muß bedacht werden, daß die Idee einer Monopolisierung zum Teil wenigstens von außen an das Christentum herangetragen wurde, nämlich durch das religiös-politische Einheitsmodell der konstantinisch-justinianischen Ära, das eine Weiterführung, Verschärfung und nur unvollständige Verchristlichung des alten römischen Modells darstellte. Das Christentum seinerseits radikalisierte das alte römische Modell durch das Bewußtsein von der einen Wahrheit und definitiven Offenbarung Gottes in Christus. Hier wurde eben nur der „eine Pol“ jener Spannungseinheit gesehen, von der oben (Anm. 9) die Rede war, das Objektive nämlich, während nun nach dem Vaticanum II (entgegen seiner Lehre) vielfach nur der „andere“ gesehen wird – das Subjektive. In der ersten Form wurde die Person dem Objektiven, in der zweiten wird die Ordnung der vermeintlichen Absolutheit der Person geopfert.

[13] Dabei konnten etwa die Formulierungen der Menschenrechte im Positivismus des 18. Jahrhunderts zum Teil recht ausführlich sein und doch Wesentliches vergessen, wie z. B. die Abschaffung der Sklaverei in der amerikanischen Bills of Rights von 1776, während doch schon Francisco de Vitoria die natürlichen Rechte der Indianer (in Südamerika) gegen die christlichen Eroberer verteidigt hatte. Mit einer möglichst umfassenden rechtlichen Aufgliederung und Verankerung der Menschenrechte müßte eine möglichst allgemein annehmbare metaphysische Begründung eben dieser Rechte in eins gehen. Aber weder die UN-Erklärung vom 10. 12. 1948 mit ihren 30 Artikeln leistet dies noch auch das Vaticanum II. Dies ist eine so schwierige Aufgabe, daß sie nur in jahrzehntelanger Arbeit verwirklicht werden kann, vielleicht in Zusammenarbeit der Pontificia Commissione di Studio „Iustitia et Pax“ (unter Kardinal Roy) mit dem Weltkirchenrat und den UN. Zur Schwere der Frage siehe *U. Scheuner,* Menschenrechte und christliche Existenz, in: *F. Karrenberg – J. Beckmann* (Hrsg.), Verantwortung für Menschen (Stuttgart 1957) 112–124.

[14] Vgl. oben Anm. 10 u. 13; ferner: *J. Schmid – B. M. Bierbaum,* Art. „Sklaverei“, „Sklave“, in: LThK IX (1964) 818–822; *J. Vogt,* Sklaverei und Humanität (Historia, Einzelschriften, H. 8 [Wiesbaden 1965]) 100 f., wo V. hinweist auf das Werk von *P. Allard,* Les esclaves chrétiens (Paris 1876, ^{5}1914), und dessen Ergebnis kurz zusammenfaßt: „Die Gleichheit der Menschen vor Gott, von Anfang an im Kult der Gemeinde verwirklicht, mußte in der Konsequenz zur Abschaffung der Sklaverei führen. Doch die religiöse Botschaft ging nicht auf die soziale Revolution aus, sondern auf die Verwandlung der Sitten. Erst nachdem die Gesellschaft christlich geworden war, konnte die Kirche mit der Verwirklichung der christlichen Freiheit beginnen und einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung der Sklaverei leisten. Diese Rolle des Christentums wird mit reicherem Material, als es Wallon (Histoire de l'esclavage dans l'antquité, I–III [Paris 1847, ^{2}1879]) zur Verfügung stand, anschaulich gemacht, aber die Betrachtung ist auf das religiöse Leben und die sittliche Lebensführung beschränkt, die wirtschaftlichen Faktoren des historischen Prozesses kommen wenig zur Geltung“ (a. a. O. 101). Sehr instruktiv ist die letzte Studie von *J. Vogt,* Die Humanisten und die Sklaverei, ebd. 112–129, wo das erschreckende Versagen der Humanisten vor diesem Problem offenbar wird. Vgl. ferner *E. G. Jacob,* Grundzüge der Geschichte Afrikas (Darmstadt 1966) 98–103, wo eine kurze, aber beschämende Geschichte des Handels mit afrikanischen Sklaven gezeichnet ist; The Negro in

Gewissensfreiheit in Glaubensfragen und die Anerkennung ihrer vollen Tragweite[15] oder auch die Bekämpfung und Abstellung eines Mißbrauches, wie ihn das Kastratenwesen in Italien und im übrigen Europa darstellte[16].

Daß das Christentum dem Menschen tatsächlich zu einem volleren „Selbst" verhelfen kann, begründet das Konzil damit, daß die Kirche kraft der Offenbarung über Gott als das Ziel des Menschen erst so recht den Sinn menschlicher Existenz erschließen kann. Die christliche Offenbarung bringt die ganze Wahrheit über den Menschen. Darum kann dieser gegenüber den Problemen der Religion, die im Christentum ihre große Chance und Erfüllung bekommen soll, nicht neutral sein (41, 1). Eigene Daseinsnot, die ihn nach dem Sinn seines Lebens, seiner Tätigkeit, seines Todes fragen läßt, führt ihn auf Gedankengänge, die der „Religion" eigen sind, das heißt zu einem Suchen nach der Transzendenz und dem Transzendenten, die letzte Hoffnung begründen können. Man muß einmal die Daseinsnot etwa der alten Völker in der Umgebung Israels und des jungen Christentums, ihr bohrendes Ringen um die Bewältigung des Todes wägen[17], um etwa den Widerhall zu verstehen, den die Botschaft von der Auferstehung für damals bedeutete. Unsere Welt kann diese Daseinsnot wohl weithin verdecken, aber keineswegs beheben. Wohl entwächst sie immer mehr dem Zeitalter der numinos-animistisch verstandenen Symbiose mit der Natur oder dem Kosmos — wenn nicht der so weitverbreitete Glaube an das Horoskop etwa den Menschen auch heute noch auf der Stufe der alten Geisteshaltung zurückhält; sie entlarvt mit steigendem Erfolg unbekannte Bedroher des Lebens und der Freiheit; sie schiebt den Gedanken an den natürlichen

American History. Prepared by Board of Education. City of New York... (Albany 1965).

[15] Zur Verurteilung des Zwangs in Glaubensfragen siehe *B. Schüller,* Religionsfreiheit und Toleranz, in: *K. Rahner – O. Semmelroth,* Theologische Akademie, 1 (Frankfurt/M. 1966) 99–116; *K. Kippert,* Die pluralistische Gesellschaft als struktureller Bezugsrahmen für die Erziehung zur Toleranz, in: *K. Kippert* (Hrsg.), Gedanken zur Soziologie und Pädagogik, Festschrift für L. Neudorfer (Weinheim – Berlin 1967) 28–40, mit weiterer Literatur. Auf geschichtliche Fragen, wie etwa gewaltsame Judenbekehrung usw., kann hier nicht näher eingegangen werden. Es sei verwiesen auf *P. Browe,* Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste (Misc. Hist. Pont., 8 [Rom 1942]) bes. 215–266; ebenso muß die Diskussion des umstrittenen Werkes von *F. Heer,* Gottes erste Liebe (München-Esslingen 1967), den Historikern überlassen werden.

[16] Näheres bei *P. Browe,* Zur Geschichte der Entmannung. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Studie (BreslStudHistTh, NF. 1 [Breslau 1936]) bes. 99–117, wo B. die weltliche und kirchliche Gesetzgebung in dieser Frage bespricht und strenge Worte über das Schweigen der Päpste und Bischöfe hat, wenn er es auch z. T. erklären kann (in Rom und im Kirchenstaat galt der Codex Iustinianeus, der für die Entmannung strenge Strafen androhte, als subsidiäres Recht, so daß keine eigene kirchliche Gesetzgebung notwendig war, u. a. m.).

[17] Vgl. die religionsgeschichtlichen Angaben bei *A. Grillmeier,* Art. „Höllenabstieg Christi", in: LThK V (1960) 450–455.

Tod beiseite, wie auch aus unserem Städte-Alltag die Leichenzüge möglichst ferngehalten werden. Die Darstellung des gewaltsamen Todes freilich dient ihr zur Unterhaltung. Der Mensch der Zukunft wird immer mehr lernen, sein Leben, sein Erbgut, seine Welt zu manipulieren[18]. Die Konfrontierung mit der Bedrohung des Lebens durch Krankheit und Tod wird mehr und mehr auf eine kurze Restzeit des Lebens zusammengedrängt — wenn nicht etwas anderes eintritt, nämlich die unmittelbare Dauerbedrohung des Menschen und der Menschheit in bisher ungeahntem Ausmaß. Es berührt im Zeitalter der Menschenrechte eigenartig, wenn gemeldet wird, daß allein in den USA so viele Atombomben gespeichert sind, als erforderlich, um jede *Einzelperson (!)* auf Erden mit 10 Tonnen herkömmlichen Sprengstoffs „einzudecken"[19]. Wird in der Zukunft diese Bedrohung in der Gestalt kreisender Atombomben über uns aufgehängt, so wird das Wort Pauli von den „Mächten", denen sich der Mensch selbst untertan gemacht hat, eine neue Konkretisierung gewinnen. Wird nicht dann auch die Botschaft von Christus als dem Sieger über die Mächte neuen Klang bekommen, an dessen Sieg der Mensch aber nur in freier Entscheidung (in Gnade) teilnehmen wird?

Eben um der Bezeugung dieser Hoffnung willen will die Kirche nicht aus der Welt weichen und sie als reine „secular city" zurücklassen. Denn sie hält eine „celebration of its liberties and an invitation to its discipline"[20] für diese „secular city" nur dann für garantiert, wenn sich der Mensch unter die Forderung und Perspektive der Offenbarung in Christus stellt. Auch der Leib wird davon umgriffen. Mag die Kirche auch eine Entwicklung in der Einschätzung des Leiblichen am Menschen gehabt haben[21], so hat sie doch im ganzen eine konstante positive Mittellinie eingehalten, zu der das Auf und Ab in der Wertung des Leiblichen außerhalb ihrer selbst in schroffem Gegensatz steht. Die harte Auseinandersetzung der Kirche mit der falschen Gnosis aller Zeiten bezeugt dies zur Genüge. Doch auch hier muß sie immer neu hinzulernen. Die Auseinandersetzungen auf dem Konzil

[18] Siehe *P. Overhage,* Experiment Menschheit (Frankfurt/M. 1967); *ders.,* Die komplexe Frage nach bewußter Steuerung der Evolution des Menschen, in *diesem* Heft 191 — 206,

[19] Vgl. Time (8. 12. 1967) 23: „The U. S. alone has enough nuclear megadestruction stored in warheads to equal the explosive power of ten tons of TNT for every person on earth." Daß ein solcher Tatbestand existiert und mit solch nüchternen Worten geschildert werden kann, muß als signifikativ für die Lage des Menschen in unserer Zeit erscheinen.

[20] So der Untertitel von *H. Cox,* The Secular City (New York [10]1966).

[21] Vgl. *A. Görres,* Pathologie des katholischen Christentums, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 (277–343) 332: „Die polaren Gegensätze der paulinischen Theologie der Ehe stellten ein Problem dar, das unter dem Einfluß gnostischer, platonischer und stoischer Strömungen oft mit einseitigen Akzentuierungen gelöst wurde." G. weist hin auf *H. Klomps,* Ehemoral und Jansenismus (Köln 1964).

über die Ehe haben gezeigt, wie sehr manche Bischöfe oder Theologen noch augustinischen und mittelalterlichen Ansätzen verhaftet waren. Die neue Biologie und Evolutionslehre werden als eine beständige Herausforderung der Kirche wirken, um sie zu immer neuem Nachdenken über den Menschen anzuregen. Eines ist ihr aber klar: Weder Biologie noch Evolutionslehre, noch Technik werden den Horizont durchbrechen, in den sie den Menschen gestellt sieht, welchen der „Herr der Profangeschichte und der Heilsgeschichte" (41, 2) entworfen hat.

Gerade das Verbleiben in diesem Horizont verbürgt die „rechte Autonomie der Schöpfung", die freilich eine relative Autonomie bleiben muß. Eine Entlassung in die absolute Autonomie wäre eine Bindung des Menschen an seine eigene Vergänglichkeit und schließlich der Ruin seiner Würde (41, 3). Denn ein kreatürlich-abhängiges Wesen findet nur dann zur aufbauenden und befreienden Selbstbejahung, wenn es sich immer in Freiheit versteht und verwirklicht vom Grund seines Seins her, seinem Schöpfer und Herrn. Dieser Einklang von Selbstbejahung in Mitbejahung des Anderen, das heißt Gottes als des eigentlichen Grundes des eigenen Seins und des Vollenders der eigenen Geschichte, ist die Garantie der wahren Autonomie des Menschen[22]. Konkret wird dies in Christus vorgelebt und demonstriert. Das Konzil erinnert andeutungsweise an das altkirchliche christologische Dogma mit der Betonung der wahren Gottheit und der wahren Menschheit in dem einen Christus. In ihm ist die vollkommenste Bindung an Gott zugleich der Grund der vollkommensten Realisierung des Menschseins. Darum ist auch die Christusnachfolge die Garantie echter Selbstverwirklichung: „Wer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mensch" (41, 1). Damit ist gesagt, daß auch Entsagung, ja das Kreuz Christi ein Weg zur Verwirklichung wahrer Menschenwürde ist. Auf der anderen Seite geht in dem Behaupten einer falschen Autonomie, das heißt in der Absolutsetzung des Menschen und im Ausleben all seiner Be-

[22] *H. R. Schlette,* Christen als Humanisten (München 1967) 75, zeigt – gewiß im Anschluß an das erwähnte Werk von *A. Th. van Leeuwen,* Christentum in der Weltgeschichte – die hebräisch-christliche Welterfahrung und Religiosität als den bestimmenden Horizont der modernen Zeit, der die wissenschaftlich-technische Zivilisation unseres Jahrhunderts in ihrer Weltweite ermöglicht. Die Beweisführung könnte bei beiden Autoren noch vertieft werden. Die atl. und ntl. Schöpfungsidee (besonders als Schöpfung durch das Wort) in Einheit mit der Idee der Erhaltung der Schöpfung durch Gott lassen diese in ihrer Eigenwertigkeit erscheinen; die Betonung des beständigen (geistigen) Wirkens dieses transzendent bleibenden Gottes in Welt und Geschichte macht den Animismus und andere Behinderungen eines technisch-physikalischen Umgehens mit der Welt überflüssig und gibt diese und den Menschen erst so recht frei zu ihrer (relativen) Eigenständigkeit.

gierden, „die Würde der menschlichen Person, statt gewahrt zu werden, eher verloren" (41, 3; vgl. 20 und 75).

Gewiß scheint hier nicht viel Neues gesagt zu sein. Doch sind drei Dinge zu beachten: 1. Hier wird von der Autonomie des Menschen und der menschlichen *Person* gesprochen. Dies ist sonst in kirchlichen Dokumenten nicht allzu häufig der Fall. Auch in der PK wird sonst mehr von einer Autonomie von Sachbereichen geredet: den irdischen Wirklichkeiten (36), der Kultur (56), der Wissenschaft (36), verschiedenen Bereichen des menschlichen Lebens (vgl. auch Laiendekret, 1), der zeitlichen Ordnung (ebd. 7) und schließlich der Schöpfung als ganzer (GSp. 41). Wenn hier die Person des Menschen in die Mitte gestellt und von ihrer Autonomie gesprochen wird, so haben wir eine Art Synthese geschöpflicher Autonomie überhaupt. 2. Damit findet die PK einen *umfassenderen und tieferen Ansatz für die Menschenrechte,* von denen dann noch konkreter gesprochen wird (an verschiedenen Stellen des IV. Kapitels und der ganzen PK) als etwa in den so positivistisch klingenden und verfaßten *Bills of Human Rights* der Neuzeit, bis hin zur „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" vom 10. 12. 1948. Eine noch so vollständige *Aufzählung* der Menschenrechte kann nicht das Fehlen einer letzten *Begründung* dieser Rechte und deren Annahme aus letzten Bindungen an Gott ersetzen. Wer den Ansatz der PK mitvollzieht, wird zu einer umfassenderen Wahrung der Menschenwürde finden als der, welcher nur einem „Katalog" solcher Rechte folgt. Hinter den modernen Fassaden positiv-rechtlich aufgebauter Menschenrechte, wie „Demokratie", „Mitbestimmung", „Gleichberechtigung von Mann und Frau" usw., kann sich viel geistige und leibliche Knechtung verbergen, wenn die innere Einsicht in die Würde des Menschen fehlt. Erst die theologische Erkenntnis von Gottes souveränem Ernstnehmen des Menschen und seiner Freiheit (bis hin zur Möglichkeit der Ablehnung Gottes selbst) zeigt uns das Ausmaß der menschlich-personalen Autonomie. 3. Das Ringen um die volle und berechtigte Wahrnehmung dieser gottgewollten Autonomie des Menschen wird als eine förderliche *Dynamik* der Gegenwart anerkannt. Damit schaut die Kirche in die Zukunft. Was diese „Bewegung" (41, 3) noch in sich birgt, wird offengelassen. Dem Konzil ist dabei das Problem einer Steuerung der menschlichen Evolution noch nicht bewußt geworden. Überlegungen zu diesem Thema werden aber den Begriff der „Autonomie" des Menschen miteinbeziehen müssen, und dies, ob der Mensch dabei als Subjekt oder als Objekt einer solchen Steuerung betrachtet wird[23].

[23] Vgl. die beiden Artikel von *K. Rahner:* 1. Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen. 2. Zum Problem der Manipulation des Menschen, in: Schriften zur Theologie, Bd. VIII (Einsiedeln 1968).

2. Von Gemeinschaft zu Gemeinschaft

Die Kirche möchte der menschlichen Gemeinschaft helfen. Die Brücke zwischen „Kirche" und „Menschheit" wird durch das Wort von der „Familie" geschlagen. Die Gesamtmenschheit ist eine Familie, in einem wahren Sinn eine Naturwirklichkeit, die in personaler Bemühung immer mehr auszubauen ist, über alle Verschiedenheiten der Rassen, der Völker, der Stämme und über alle Grenzen der notwendigen staatlichen Organisation hinaus. In der Einheit in Christus realisiert sich eine besondere Chance für die Einigung der Menschheitsfamilie, schon für diese Welt. Sie ist berufen zur einen „Familie der Kinder Gottes" zu werden. Wir wissen, wie sehr die Christenheit selber mit dem Problem der Einheit und den konkreten Spaltungen zu ringen hat. Wie soll sie da ein Ziel wie dieses: „eine Menschheit", glaubhaft machen? Aber das Versagen der Christen ist noch keine Berechtigung dazu, auf das Ideal als solches zu verzichten. Der Widerspruch zwischen christlicher Möglichkeit und Wirklichkeit muß allen Christen auf der Seele brennen. Die Ökumenische Bewegung — in der Einleitung angesprochen — hat hier einen Fehlbetrag im Konto der Gesamtchristenheit gegenüber der Menschheit auszugleichen. Dann, wenn die Christenheit selber eins ist und auch alle Brücken hin zu den religiösen Überzeugungen anderer — so weit möglich — gebaut hat, kann sie erst voll als Faktor der Einheit der Gesamtmenschheit wirksam werden. Eine Utopie? Ein neuer Aufruf zu gewaltsamer *Missionierung*? Politischer Katholizismus oder politisches Christentum? Wiederum ist für die Antwort der genaue Gesichtspunkt dieses IV. Kapitels zu beachten.

Die Sendung der Kirche ist nicht auf die Ordnung der Civitas terrena als solcher gerichtet, weder im politischen oder wirtschaftlichen noch im sozialen Bereich (42, 2). Dennoch sucht sich das Konzil die verschiedenen tiefgreifenden Möglichkeiten bewußt zu machen, durch die Verwirklichung der Sendung der Kirche als solcher auch dem Zusammenschluß der menschlichen Gesellschaft in all ihren gesunden Formen zu dienen. Alle echt menschlichen Gemeinschaftstendenzen können von den inneren Quellen, die in der Kirche fließen, mitgespeist werden. Die PK formuliert hier einen Satz, der in einer konziliaren Magna Charta der Menschenrechte stehen könnte:

„Die Kirche anerkennt ... was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist, besonders die Entwicklung hin zur Einheit, den Prozeß einer gesunden Sozialisation und Vergesellschaftung im bürgerlichen und wirtschaftlichen Bereich. Förderung der Einheit hängt ja mit der letzten Sendung der Kirche zusammen, da sie ‚in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug, für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit' (vgl. LG 1) ist."

Wiederum ist von einer Dynamik oder einem Prozeß die Rede, der im Gange ist, dem Prozeß des steigenden Zusammenschlusses, der Sozialisation, besonders im bürgerlichen und politischen Bereich. Das Wort „Kultur" ist hier noch nicht genannt. Denn man könnte auch an die Entwicklung der Menschheit zu einer Einheitskultur hin denken. Eine Monopolisierung oder Monotonisierung der Kultur, wie sie mit der modernen Technik mehr und mehr gegeben sein wird[24], wurde aber vom Konzil keineswegs als ein Ideal betrachtet. Sein Leitbild war durchwegs dieses: „Einheit in Verschiedenheit." So wurde gerade der Reichtum der einen Kirche auch von der Verschiedenheit der Kultur her betrachtet, welche die einzelnen Völker als Mitgift einbringen können[25]. Sicherlich wird die Kirche oder das Christentum mehr und mehr dazu beitragen können, auch die echte geistige und religiös-kulturelle Verschiedenheit der Menschheit zu bewahren, die im Sog der kommenden „Einheitskultur" unterzugehen droht[26].

[24] Vgl. dazu *A. Th. van Leeuwen,* a. a. O. (Anm. 3) 17–29. Auf diese Tendenz der Entwicklung wiesen die Bischöfe Zentralafrikas auf dem Konzil hin, um die starke Betonung der „Akkulturation" des Christentums in den Schemata des Missionsdekretes nicht zu einer Festlegung der Mission auf Archaismen werden zu lassen. Die Notwendigkeit einer Synthese von Christentum und Kultur bleibt dabei bestehen. *H. R. Schlette,* a. a. O. (Anm. 22) 49 f., spricht von einer „mondialen Einheitsstruktur der Welterfahrung", die christlich-anthropozentrisch konturiert sei. Tatsächlich wachsen z. B. die jungen Intellektuellen der afrikanischen Universitäten schnell in diese Einheitskultur hinein. Sie glauben damit (z. T. wenigstens) auch dem Christentum entwachsen zu können, da sie dieses vielleicht im „Busch" in einer zu archaischen Form (d. h. in einer zu starken Symbiose mit alten animistischen Auffassungen) kennengelernt haben. Ihnen müßte gezeigt werden: „Religionsfreiheit, personale Würde, Gewissensfreiheit, politische Freiheit, Gleichheit aller, Sozialisation der menschlichen Verhaltensweisen, Zukunftsorientierung des geschichtlichen Bewußtseins – dies alles und noch mehr sind die Kennzeichen einer *struktural christlichen Welt*" (ebd. [Hervorhebung von mir]). Dann werden sie das Christentum als nicht fortschrittshemmend erkennen und eine *neue* Synthese zwischen Glaube und afrikanischer Kultur finden können. Ähnliche Probleme stellen sich für die alten Religionen des Nahen und Fernen Ostens. Dazu *A. Th. van Leeuwen,* a. a. O., Kap. VII; *H. R. Schlette,* a. a. O. 72 ff.

[25] Siehe LG 13; Missionsdekret 22; Liturgiekonst. 37–40, 65, 123. Dazu *K. Rahner* in: Handbuch der Pastoraltheologie II/2, 72–74; *A. Th. van Leeuwen,* a. a. O. Index, unter dem Stichwort „Transkulturation".

[26] *H. R. Schlette,* a. a. O. 71, sagt mit Recht: „Die spirituellen Unterschiede der Menschheit werden keineswegs einer verödenden Nivellierung Platz machen müssen; denn die Homogenität, die die Säkularisierung schafft, ist keineswegs eine totale, vielmehr eine solche, die *vornehmlich den geschichtlich-öffentlichen Bereich,* das heißt die Ebene der gesellschaftlichen Kommunikation und die Weise der Weltzuwendung, betrifft. Freilich wird eine weitgehende Angleichung der Mentalitäten sowie der soziokulturellen Anschauungen und Verhältnisse kaum zu verhindern sein, so daß sich, wie es Harvey Cox dargelegt hat, ein neuer Stil der Säkularität herausbilden wird, dessen bestimmende Kennzeichen Pragmatik und Profanität sind." Die alten Religionen des Ostens werden sich schwerer tun als das Christentum, dieses neue Weltverständnis mit ihren religiösen Überzeugungen zu verbinden. Dabei muß davor gewarnt werden, die Realisierung des Christlichen einerseits mit dieser säkularisierten Profanität zu identifizieren, andererseits die christliche Synthese in einer „Erneuerung der mythisch-gnostischen Erfahrungen" zu suchen (*H. R. Schlette,* 79). (In dieser zweiten Richtung scheint sich das Buch

Der Auftrag aber, den Geist der Einheit in die Menschheit als Menschheit hineinzutragen, muß allen Christen echtes Anliegen sein. Zwei Grundzüge der kirchlichen Gemeinschaft können sich auf den Zusammenschluß der Gesamtmenschheit in besonderer Weise auswirken: ihre gesinnungsmäßige Verankerung und ihre umfassende Weite oder Universalität[27].

1. Die Möglichkeit des Zusammengehens von allgemeinmenschlichen und besonderen kirchlichen Bemühungen um die Einheit liegt darin begründet, daß jegliche Gemeinschaftsbildung von menschlichem Rang *personal* begründet ist. Sie muß getragen sein von Geist und Herz, von Überzeugung und Wille, vor allem von der Liebe. Wir erfahren es zuweilen, was da an Energien solcher Art im Menschenherzen verborgen sein und von da aus frei werden kann, in Zeiten der Not vor allem. Durch das Christentum, durch Christus und seinen Geist, sind die in diesem Herzen liegenden Potenzen in neuer Weise von letzten Zielen her aktuierbar geworden. So könnte (!) eine ganz neue einigende Dynamik in der Menschheit aufbrechen, wenn die Kirche ihr Potential als „Einheit in Glaube, Hoffnung und Liebe" (LG 8, 1), als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk" (Kirche 4, 3) voll ausleben wollte und könnte. Solche Kräfte könnten den Abbau der Selbstsucht, der Intrige, der Spaltung in allen Bereichen der sittlichen Verantwortung des Menschen bewirken, eben dort, wo es um die Verwirklichung der menschlichen Gemeinschaft als solcher geht. Dabei wollte das Konzil definitiv ein Nein sagen zur Versuchung, sowohl weltliche Mittel in den Dienst eigener kirchlicher Einheitsbestrebungen zu stellen als auch in der Politik selber mitzumischen. Darum wird ausdrücklich betont: „Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich: das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an" (42, 2). Darin liegt die Absage sowohl an das byzantinische System, kirchliche Einheit mit staatlichen Zwangsmethoden herzustellen oder zu erhalten[28], als auch an die mittelalterlich-päpstlichen Versuche zur Errichtung einer kirchlichen Theokratie[29]. Die

von *O. Eberz*, Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung München – Basel 1967], zu bewegen.) Es gibt ein Drittes: in die recht erkannte und verwirklichte Autonomie des Irdischen und Menschlichen hinein das unreduzierbar-eigene Christliche mit neuer Strahlungskraft wirken zu lassen.

[27] Zum Folgenden siehe *J. Ratzinger*, Die christliche Brüderlichkeit (München [1]1960), bes. 101 ff. (Der wahre Universalismus).

[28] Vgl. *P. Browe*, Die Judengesetzgebung Justinians, in: AnalGreg 8 (1935) 109–146; *ders.*, Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste, in: MiscHistPont 6 (1942) 241 f.; *Rh. Haacke*, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553), in: *A. Grillmeier – H. Bacht*, Das Konzil von Chalkedon II (Würzburg 1952) 95–177.

[29] Näheres bei *W. Ullmann*, Die Machtstellung des Papstes im Mittelalter

Kirche wird am meisten zur Einigung der Menschen beitragen, wenn sie von ihrem Evangelium her den Sinn für Nächstenliebe und Gemeinschaft weckt, Selbstsucht bekämpfen lehrt und so den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften, der Familie, den zivilen und wirtschaftlichen Gruppen, einen neuen Geist einhaucht. Hier läge ein großes Programm pastoraler Schulung der Christen vor, das in erschreckend geringem Maße ernst genommen wird. Der Grund dafür wird von der PK einige Paragraphen weiter genannt — die Spaltung zwischen religiösem und weltlichem Leben.

2. Eine besondere Möglichkeit, Band der Einheit für die ganze Menschheitsfamilie zu sein, liegt oder „läge" in der Universalität der Kirche. Hier schwebte dem Konzil zunächst die engere, geschlossenere Einheit der katholischen Kirche vor Augen, ohne aber exklusiv gemeint zu sein. Auf jeden Fall steht eine „christliche Brudergemeinde" auch in ihrer notwendigen Geschlossenheit „nicht gegen, sondern für das Ganze" (J. Ratzinger). Und dieses Stehen für das Ganze ist der Kirche besonders möglich, da sie „an keine besondere Form menschlicher Kultur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden ist" (42, 4). Christentum ist keine national, staatlich, kulturell, wirtschaftlich oder sozial festgelegte Gruppe. Wie oft freilich die Versuchung zu solcher Festlegung aufgetaucht ist, sagt die Geschichte. Das Konzil vertritt ja auch — wie schon gesagt — in verschiedenen Dokumenten die Notwendigkeit einer Synthese von Kirche und Kultur und damit auch Nationalität

(Graz 1960); *ders.,* Papst und König (Salzburg 1960); *ders.,* Principles of Government and Politics in the Middle Ages (London 1961); *ders.,* The Growth of Papal Government in the Middle Ages (London 1962). Einen umfassenderen Überblick über die hier einschlägigen Fragen (auch über das Christentum hinaus) versucht *A. Th. van Leeuwen* in seinem schon öfter genannten Werk zu gewinnen. – Mit diesen eben gemachten Einschränkungen ist also nicht jede Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat oder auch gegenseitige Einflußnahme abgelehnt. Sie soll nur auf dem Boden gegenseitiger Autonomie vor sich gehen. Hier steht das Problem „Kirche – Staat" nicht zum Thema. Darüber handelt das IV. Kapitel des zweiten Teils der PK. Wichtige Bemerkungen zum Problem (Kirche und Politik, Gesellschaft, Wirtschaft) macht *A. Langner* in dem von ihm herausgegebenen Werk: Katholizismus und freiheitlicher Sozialismus in Europa (Köln 1966) 62–76, mit Hinweis auf das Godesberger Programm der SPD (1959), worin die Konzilsaussage zu unserem Problem von der „anderen Seite" beleuchtet werde: „Der Sozialismus ist kein Religionsersatz. Die Sozialdemokratische Partei achtet die Kirchen und Religionsgemeinschaften, ihren besonderen Auftrag und ihre Eigenständigkeit... Zur Zusammenarbeit mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften im Sinne einer freien Partnerschaft ist sie stets bereit." Vgl. auch „Gesellschaftspolitische Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Weltkirchenkonferenzen", in: *H.-D. Wendland,* Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht (1963) 69–119. Angesichts dieser Erklärungen und bei der Zurückhaltung des Vaticanum II sollte ihm nicht der Vorwurf eines „politischen Katholizismus" gemacht werden. Vgl. *K. G. Steck,* Lumen Gentium?, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 16 (1965) 90, und dies mit Hinweis auf die Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche auf dem Konzil; *ders.,* Kritik des politischen Katholizismus (Frankfurt/M. 1963).

der verschiedenen Völker. Aber Synthese soll keine Bindung an konkrete Kulturen oder Nationen sein. Konflikte zwischen kirchlicher Universalität und nationalen Verpflichtungen werden nicht zu vermeiden sein. Aber haben die Christen schon die Möglichkeiten ihrer eigentlich so tief verankerten Einheit in den Konflikten der Welt schon genügend ausgenützt? Weil diese Einheit auf einer anderen Ebene als der politischen, der wirtschaftlichen und sozialen liegt — obwohl echt menschliche Kräfte aktiviert werden —, so darf die Kirche nicht mit einer „fünften Kolonne" verwechselt werden — ein Verdacht, den „totalitäre Systeme" gegenüber einer jeden „übernationalen" Gemeinschaft hegen. Das Wort „übernational" genügt aber nicht, um das innere Verhältnis der Kirche zu den einzelnen Gemeinschaften innerhalb der Menschheit zu bezeichnen. Sie sucht eine je variierende Synthese mit allen von ihnen, sofern in ihnen die Personwürde, die Freiheit, insbesondere die religiöse Freiheit, und alle Rechte der Person gewahrt werden (42, Schluß). Sie will durch diese Synthese sich ausdifferenzieren und ihre Katholizität entfalten, die der Ausdruck ihres Mitlebens mit den verschiedenen Völkern und Kulturen ist (vgl. LG 13).

Grundsätzlich geht also dieser Artikel 42 wiederum von der Idee der Autonomie der irdischen Gemeinschaften aus. Die Kirche selbst will darum auch nicht die Initiative zur Bildung oder Gründung von Vereinigungen ergreifen, die im Bereiche der „Welt" liegen (wie etwa politische Parteien, wirtschaftliche Zusammenschlüsse) und von ihr betrieben werden. Nur eine Ausnahme erwähnt das Konzil: „Werke der Barmherzigkeit oder andere dieser Art." Die Anregung dazu kam besonders von portugiesischen und südamerikanischen Bischöfen, die der Kirche einen gewissen freien Raum für jene Wirksamkeit sichern wollten, die ihr von ihrer Sendung her auferlegt ist[30]. Die Beachtung der Autonomie der weltlichen Gemeinschaftsbildung soll aber in eins gehen mit einem lebhaften Interesse an ihrem Gedeihen. Darum erklärt das Konzil auch, „daß die Kirche alle diese Einrichtungen unterstützen und fördern will, soweit es von ihr abhängt und sich mit ihrer Sendung vereinbaren läßt" (42, Schluß). Schließlich gehören eben auch diese Gemeinschaften in den Bereich der Weltaufgaben der Christen, die von den Laien vor allem wahrgenommen werden sollen.

3. Kirche und Weltaufgabe der Christen

a) Ein Gewissen — doppelte Verantwortung. Die Christen sind Glieder eines doppelten Ordnungsgefüges: das eine ordnet sie ein in

[30] Zu ähnlichen Fragen in Deutschland vgl. *F. Klein,* Selbsthilfe aus christlicher Verantwortung, m. e. Vorwort v. *O. v. Nell-Breuning* (Recklinghausen 1967) 146–155 (Männer der Kirchen und Wissenschaften).

das innerweltliche Zusammenleben der Menschheit, das andere schließt sie zur endzeitlichen Heilsgemeinschaft, sichtbar in der Kirche, zusammen. Christsein dispensiert nicht davon, die Weltaufgabe des Menschen ernst zu nehmen. Diese Weltverpflichtung wiederum darf nicht aus der christlichen Zielsetzung herausführen. Tatsächlich steht anstelle einer Synthese — die irgendwie immer nur recht und schlecht verwirklicht wird — oftmals eine Art von moralischer Schizophrenie zwischen weltlicher und christlicher Verantwortung. Das Konzil nennt dies eine sehr schädliche moderne Häresie: „Diese Spaltung bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben gehört zu den schweren Verirrungen unserer Zeit" (43, 1). Im Grunde geht es hier um die Bereinigung einer gegenüber der Welt zu negativ eingestellten Aszese oder positiv um die Schaffung einer ganzheitlichen Glaubenshaltung oder einer Spiritualität, welche auch die täglichen und alltäglichen weltlichen Pflichten als Bewährungsfeld christlicher Verantwortung betrachtet. Johannes XXIII. erklärt in Mater et Magistra: Wir sollten nicht törichterweise einen künstlichen Gegensatz erträumen — wo in Wirklichkeit keiner besteht — zwischen der eigenen geistlichen Vollkommenheit und dem eigenen aktiven Kontakt mit der Alltagswelt, als ob der Mensch nur dann vollkommener Christ sein könnte, wenn er alle zeitliche Tätigkeit beiseite läßt[31]. Das Problem hat einen sehr weiten Umfang und verschiedene Anwendungsbereiche, die hier im einzelnen nicht besprochen werden können[32]. Wie die Priester im „Dekret über Dienst und Leben der Priester" (12—14) dazu angehalten werden, ihr Streben nach Heiligkeit nicht *neben* ihrer priesterlichen Tätigkeit anzusiedeln, sondern es vor allem *in* ihr und *durch* sie zu verwirklichen, so gilt das gleiche auch von der Alltagsarbeit der Christen überhaupt.

„Die Christen sollen vielmehr froh sein, in der Nachfolge Christi, der als Handwerker gearbeitet hat, ihre ganze irdische Arbeit so leisten zu können, daß sie ihre menschlichen, häuslichen, beruflichen, wissenschaftlichen oder technischen Anstrengungen mit den religiösen Werten zu einer lebendigen Synthese verbinden; wenn diese Werte nämlich die letzte Sinngebung bestimmen, wird alles auf Gottes Ehre hingeordnet" (43,1).

Den Nutzen aus dieser Synthese sollen beide Seiten haben: das religiöse Leben der Christen soll einheitlicher, umfassender und reicher werden; die „Welt" soll durch die Arbeits- und Verantwortungsfreudigkeit des Christen, die aus seinem Glauben fließt, menschlicher und schöner werden. Wie immer bei einer „Synthese", so kann auch

[31] *Johannes XXIII.*, Mater et Magistra (255), in: AAS 53 (1961) 460.

[32] Es geht hier um die Begriffe der „Heiligkeit" und der „Vollkommenheit", wie sie auf dem Vaticanum II diskutiert wurden (LG, Kap. IV–VI, u. Ordensdekret; vgl. dazu *L. Kaufmann*, Evangelium suprema regula, in: *J. Ch. Hampe* [Hrsg.], Die Autorität der Freiheit II [München 1967] 291–334).

hier bald der eine Pol, bald der andere stärker betont werden. Nur muß eine Synthese aufrechterhalten werden, das heißt, es darf keiner der beiden Pole liquidiert werden. Letzteres geschähe etwa dann, wenn nun Christentum reduziert würde auf eine reine Religion der „Mitmenschlichkeit" in dem Sinne, daß rechte Gottbeziehung und Gottesliebe sich völlig konvertierten zum Dienst am Menschen oder einfachhin zum Dienst an der Welt. Selbstverständlich ist eine solche Einpoligkeit für die sogenannte „Gott-ist-tot-Theologie"[33], welche die letzte Radikalisierung einer Lehre ist, die nach *H. U. v. Balthasar* heute viele Katholiken und Christen bedroht und die für sie die „große Befreiung für die Christen unserer Zeit" ist.

„Sie löst uns ja doch aus der engen, in ihrer positiven Gesetzlichkeit unverstehbar gewordenen Kirchlichkeit und bindet uns wieder in eine Solidarität mit allen Menschen; im Grunde so, daß das wirkliche Gesetz, unter dem alle immer schon stehen, von den Christen gewußt wird, die den andern verkünden dürfen, was sie je schon sind: geliebte Kinder des Vaters in Jesus Christus ... Der Anschluß an die Kultur der Zeit scheint, nach einer Periode der ‚inneren Emigration', wiedergefunden. Und alles Kirchlich-Positive scheint durchsichtig auf die gemeingültigen Gesetze von Kosmos und Menschheit – und damit gerechtfertigt. Das ‚Weltamt der Christen' scheint gesichert, der Raum des Laien (um den Denker wie Michels so lange gekämpft haben) als *der* authentisch christliche Raum erobert. Dunkle Schatten aber fallen auf die bisherigen Umzäunungen und ‚Klausuren': manches war Weltflucht, geradezu Weltangst und Weltverketzerung bis zum Manichäismus, selbst die ‚Strukturen der Kirche' (nicht nur die äußeren ‚Bastionen') erscheinen in ihrer Mittelhaftigkeit und Relativität ..."[34]

Die Lehre, welche das Vaticanum II von der Kirche hat und in der PK voraussetzt (40, 1), erlaubt keine Reduktion des Christlichen auf reine Mitmenschlichkeit und Innerweltlichkeit oder andere Formen eines „verkürzten Kirchenprogramms", wie *H. U. v. Balthasar* es mit Recht verwirft, aber doch wohl zu schnell bei manchen katholischen Theologen vorfindet[35]. Nur als Sakrament des Heils in Christus (als

[33] Vgl. *R. L. Richard,* Secularization Theology (New York) 1967; *H. Zahrnt,* Die Sache mit Gott (München 1966) 356–381.

[34] *H. U. v. Balthasar,* Rechenschaft 1965 (Einsiedeln 1965) 11–12.

[35] *H. U. v. Balthasar,* Cordula oder der Ernstfall (Basel 1966 [mit Ergänzung in der 2. Aufl.]). Seine eigene Position entfaltet v. Balthasar wohl am eindrucksvollsten in „Herrlichkeit" (vgl. die Rezensionen von *A. Haas* in *dieser* Zeitschrift 38 [1963] 266-272; 42 [1967] 259-261; 43 [1968] 252-256). – Über die Position der protestantischen Theologen (P. Tillich, D. Bonhoeffer, H. Braun) vgl. *H. Zahrnt,* a. a. O.; zu *Harvey Cox* (The Secular City und God's Revolution and Man's Responsibility [Valley Forge, Pa., 1965]) siehe *D. Callahan* (Hrsg.), The Secular City Debate (New York – London 1966). H. Cox will „Kirche" nicht einfach auf „Welt" reduzieren, aber sie auch nicht so von ihr unterscheiden, wie es die PK will. Dem Vorwort zum zweiten Buch nach fühlt er sich unter anderem Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Gerhard v. Rad, Richard Niebuhr verpflichtet. Sicherlich kann er nichts anfangen mit der Idee von der sakramentalen Zeichenhaftigkeit der Kirche, wie sie die PK voraussetzt, vor allem auch deshalb, weil er – im Vergleich zur christlichen Überlieferung – einen ganz ungenügenden Sakramentsbegriff hat (vgl. God's Revolution, a. a. O. 79–99). In der Diskussion mit *H. Cox* muß also erst geklärt werden, was für ihn Wort, Sakrament und

Einheit der an Christi Wort Glaubenden und in seinen Sakramenten Geheiligten und in der Gemeinschaft des Hirtenamtes Geeinten) steht die Kirche der „Welt" gegenüber. Daß aber diese Welt in ihrer (relativen) Autonomie (als Gültigkeit der menschlichen Person, der menschlichen Gemeinschaft und Tätigkeit) nur mit wechselndem Glück von der kirchlichen Verkündigung und Praxis adäquat ernst genommen worden ist, darf auch nicht übersehen werden. Erst nachdem man sich über das Wesen von Kirche und von Welt mehr und mehr klar wird — und dieser Prozeß muß weitergehen —, leuchtet auch die Spannungsweite der christlichen Synthese „Christ in Welt" auf, in der auch Entsagung ihren Platz haben muß. Dabei braucht nicht jeder *einzelne* diese Synthese nach beiden Polen hin *voll und ganz* zu verwirklichen. Die Kirche *als ganze* muß dies tun, wobei den einen mehr die Verwirklichung des Kirchlichen, anderen mehr das In-der-Welt-Sein als Aufgabe zukommt. Aber „Synthese" muß es — je nach Berufung — auf jeden Fall sein, ob wir in der Welt oder im Kloster leben, ob wir Priester oder Laien sind. Auch in Jesus, Paulus, Franziskus, den großen „Entsagern", war sie verwirklicht. Vielleicht wird sie — je in der eigenen Art — nur wenigen gelingen. Die Schar der „Schwachen", welche diese Spannung nicht aushalten, wird sich teilen in solche, die sich weiterhin in eine isolierte, unproblematische, unapostolische Kirchlichkeit oder negative Aszese flüchten und weltliches Tun nur als „Abfall" davon betrachten, oder in solche, die im Ausleben einer „autonomen" Welt auf jede „Kirchlichkeit" verzichten und nur die Religion reiner Mitmenschlichkeit verwirklichen wollen oder gar — und sie sind wohl von den eben Genannten zu unterscheiden — einer Absolutsetzung des Weltlichen und ihrer eigenen Begierden erliegen (vgl. 1 Petr 1, 14) und so „der Welt gleichgestaltet werden" (vgl. Röm 12, 2).

H. U. v. Balthasar sieht die Möglichkeit, die Spannung zwischen Christ-sein und Mitmensch-sein voll auszuleben und zu verwirklichen, vor allem in den „Weltgemeinschaften" (Instituta saecularia) gegeben. „... sie sind daher, als Gestaltgebung, zweifellos die verbindende Mitte der Kirche: sie bilden die Brücke zwischen Weltstand und Gottesstand, Laien und Religiosen, und zeigen damit nicht nur die existentielle Einheit der Kirche, sondern auch ihre immerwährende und ‚modernste' Sendung in die Welt"[36] (vgl. Ordensdekret 1. 11; Missionsdekret 40).

Ministerium bedeutet. Vgl. *A. Grillmeier*, Die Reformidee des II. Vatikanischen Konzils und ihre Forderung an uns, in: Wahrheit und Verkündigung, Festschrift M. Schmaus (München – Paderborn – Wien 1967) 1467–1488. Ferner *K. Bismarck – W. Dirks* (Hrsg.), Neue Grenzen, Ökumenisches Christentum morgen I (Stuttgart – Berlin 1966); darin die Artikel von *H. Berkhof, J. B. Metz* u. *A. Auer* (162 ff.).

[36] *H. U. v. Balthasar*, Rechenschaft 13–14.

Das Konzil hat aber noch ein besonderes Anliegen: die Weltverantwortung des Christen wird aufgerufen aus dem Bewußtsein heraus, daß der Bereich der menschlichen Tätigkeit einer ungeheuren Entfaltung bedarf, um den gegenwärtigen und den kommenden Problemen der Menschheit zu begegnen — Probleme, mit denen sich der zweite Teil der Konstitution näher befaßt. Mehr als je trägt die existierende Generation der Menschheit schon die Verantwortung für die Zukunft. Die Christen dürfen diese Sorge nicht auf die Politiker und Wirtschaftler abladen. Ihr „Glaube" und ihre Brüderlichkeit müssen zum Apostolat der Weltverantwortung werden, zugleich aber auch zur Zusammenarbeit mit allen jenen aufrufen, die in der Lage sind, die Zukunft zu planen.

b) Irdische Tätigkeit und die Laien. Wo es um die menschliche Tätigkeit als solche geht, muß der Laie angesprochen werden, und zwar der Laie in der Welt. Dahinter steckt zunächst die nüchterne Einsicht in den Mangel an Seelsorgern, die mit Aufgaben hingehalten werden, die eben Laien tun können, um sie selbst für das eigentlich Priesterliche frei zu machen. Hinter der Betonung der Laiensendung heute steht aber auch die illusionslose Wahrnehmung von der Abwesenheit der Kirche in weiten Bereichen der Welt, leider auch die Beobachtung, daß es ihr an fachlich qualifizierten Laien fehlte, um ihren Anspruch an der Mitgestaltung der Welt glaubwürdig vertreten zu können. Der Klerus hatte einen übergroßen Einfluß, in bewußter oder unbewußter Übertragung seiner geistlichen Stellung auf das gesamte öffentliche Leben dort, wo die Kirche überhaupt noch Geltung hatte. So vollzieht die PK eine gewisse Grenzbereinigung, wenn sie — übrigens vorsichtiger als andere Dokumente des Konzils[37] — sagt: „Die Laien sind eigentlich, wenn auch nicht ausschließlich, zuständig für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten" (43, 2). Durch diese Einschränkung soll keine Tür offengehalten werden für die so verschriene „klerikale Bevormundung" des Laien oder gar für eine Theokratie. Es soll nur dem Priester oder dem Theologen die Chance gelassen werden, sich gegebenenfalls um die weltlichen Dinge zu kümmern oder auch sich den Profanwissenschaften zu widmen. Bei der steigenden Bedeutung etwa der Grenzgebiete zwischen Theologie und Naturwissenschaften oder — in sozialer Hinsicht — etwa der Fragen der Erziehung und der Entwicklungshilfe werden Kenner beider Sachgebiete, des kirchlichen und des weltlichen, besonders geschätzt sein.

Dem Konzil schwebt aber als Leitbild nicht sozusagen der „doctor utriusque iuris" vor — weil ein Beherrschen zweier differenzierter

[37] Vgl. LG 36,2 und 31. Maßgebend für die Stellungnahme des Konzils war Johannes XXIII., Pacem in Terris, Nr. 160. Vgl. *A.-Fr. Utz*, Die Friedensenzyklika Papst Johannes' XXIII., Pacem in Terris (Freiburg 1963) 136,

Fachgebiete immer schwieriger wird, nachdem sie je einzeln für sich ins Ungemessene wachsen. Ihren Beitrag zur Gestaltung des Profanlebens möchte die Kirche auf dem Wege eines „teamwork" erreichen, wobei die Verkünder des Evangeliums zusammengehen mit den Laien als Vertretern der weltlichen Sachgebiete. So ist es der PK daran gelegen, für beide Teile dieses Teams die *Kompetenz* abzuzeichnen und ihre *Initiative* je nach ihrem Gesetz anzuregen. Zunächst ist von den Laien die Rede. Ein starker Akzent wird auf die Empfehlung eines guten fachlichen Wissens und Forderung besonderen Könnens in den einzelnen Sachgebieten gelegt. Der „brave", aber nicht genügend qualifizierte Katholik allein genügt nicht, um ihn etwa mit kirchlicher Hilfe an besonders wichtige Stellen zu lanzieren. Fachliches und sachliches Können zusammen mit einer guten Schulung des Gewissens und ausgebildeter Verantwortlichkeit machen den christlichen Laien des öffentlichen Lebens, wie ihn sich das Konzil vorstellt.

Damit ist gesagt, daß dem Laien auch für das öffentliche Leben, das nicht unmittelbar kirchlich ist, von seinem Sachwissen und Fachkönnen her die eigentliche Entscheidung überlassen werden muß. Diese Verlagerung der Gewissensentscheidung hat einen ersten Grund in der sich steigernden Differenzierung und Ausweitung der einzelnen Tätigkeitsbereiche im Leben der profanen Gesellschaft und einen zweiten konsequenterweise darin, daß nun der Priester seine Stellung als des bevorzugten Trägers der Bildung und der geistigen Autorität, wie er sie in Landgemeinden bis weit in unser Jahrhundert hinein hatte, nicht mehr beibehalten kann. Bei der autoritativen Stellung des kirchlichen Amtes und der Stringenz der moralischen Prinzipien, die es vertrat und vertritt, lag und liegt es nahe, im Namen des Glaubens und der Sittlichkeit, um des kirchlich verstandenen bonum commune willen, gläubige Politiker, Wirtschaftler oder einfachhin Männer des öffentlichen Lebens auf die kirchlichen Konzeptionen festzulegen. Zwei Dinge konnten und können dabei zu kurz kommen: 1. der politische, wirtschaftliche, soziale Sachverstand, den die Laien vertreten sollen; 2. die Rechte einer pluralistischen Gesellschaft, die sich nicht an streng kirchliche oder konfessionell bedingte Standpunkte gebunden fühlt; dies besonders in Staaten, in denen der Katholizismus Staatsreligion ist oder eine beherrschende Stellung einnimmt, so daß ungläubige und andersgläubige Minoritäten Gesetzen folgen müssen, an die sie sich von ihrem religiösen Gewissen her nicht gebunden fühlen. Indem das Konzil die pluralistische Gesellschaft anerkannt[38] und das Dekret über die Religionsfreiheit verabschiedet hat, hat auch der katholische Politiker die Möglichkeit, etwa im Parlament

[38] Dies zeigte besonders die Diskussion um das Dekret über Kirche und nichtchristliche Religionen.

um des bonum commune dieser differenzierten Gesellschaft willen, für Gesetze zu stimmen (z. B. Ehescheidung, zivile Wiederverheiratung), die der katholischen Praxis widersprechen[39]. Die Einsicht in die wahre Sachlage ist hier entscheidend, daß einerseits der christliche oder konfessionelle Standpunkt nicht mehr geschlossen vertreten wird, und andererseits doch um des allgemeinen Wohles willen eine Ordnung getroffen werden muß. Letzte Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen, werden freilich bleiben. Dies wird der Öffentlichkeit nach den verschiedenen Naziverbrechen (Tötung Geisteskranker und körperlich Geschädigter, Euthanasie, Zwangssterilisation, Konzentrationslager, Judenverfolgung) genügend zum Bewußtsein kommen. Doch werden immer neue Grenzfälle und Gewissenskonflikte auftauchen (z. B. Fragen der Manipulation des Menschen)[40], die keine Sofortlösung finden können. Hierfür gibt die PK eine offenherzige Weisung: Die Laien sollen die Priester oder die kirchlichen Amtsträger nicht als Automaten betrachten, die sofort konkrete Lösungen für Grenzfragen geben können. Sie brauchen oft langes Studium und vor allem engen Kontakt zwischen Theologen und Laien der einzelnen Fachgebiete. Es ist auch eine Predigt der Priester an sich selbst, wenn zu den Laien gesagt wird:

„Von den Priestern aber dürfen die Laien Licht und geistliche Kraft erwarten. Sie mögen aber nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grade kompetent, daß sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten. Die Laien selbst sollen vielmehr im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes – es wird hingewiesen auf *Johannes XXIII.*, Mater et Magistra – darin ihre eigene Aufgabe wahrnehmen" (43,2).

So ist also der christlichen Lehre und Sittlichkeit, dem weltlichen Sachverstand, dem Gewissen, der menschlichen Forschung und der Entwicklung freier Raum zuerkannt. Auch mit Verschiedenheiten im katholischen oder christlichen Lager selbst wird gerechnet. Das Konzil spricht den Fall an, daß aus bester persönlicher Überzeugung heraus die Gläubigen in Fragen der Gestaltung des öffentlichen Lebens in verschiedene Gruppen gespalten sind (vgl. Schulfrage). Auf beiden Seiten wird man das Evangelium oder die Autorität der Kirche für sich in Anspruch zu nehmen suchen, um so die Entscheidung zugunsten der eigenen Richtung herbeizuführen, obwohl keine klare Äußerung der Kirche vorliegt. In diesem Falle soll darum die Kirche auch nicht auf eine bestimmte Lösung von einer der streitenden Parteien her

[39] Zu diesem Problem vgl. *F. Böckle*, Strafrecht nicht zur Förderung der Moral, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 9. 1. 1968, 9. Der Staat braucht sich in seiner Gesetzgebung nicht von den Forderungen einer religiösen oder profanen Hochethik leiten zu lassen. Er kann sich mit den Ansprüchen einer sog. „einfachen Sittlichkeit" begnügen.

[40] Vgl. oben Anm. 23.

„festgelegt" werden. Man muß eben bekennen: die Frage ist offen und ist in sachlicher Weise, in Liebe, im Blick auf das Gemeinwohl zu diskutieren (43, 3).

Die Rolle, welche die Kirche in der Welt spielen soll, ist also in erster Linie von den Laien zu übernehmen. Sie tragen damit die Hauptlast der Verchristlichung der irdischen Tätigkeiten in all ihren Bereichen. Wenn hier die Laienposition im *säkularen Bereich* so betont wird, so bleibt alles in Geltung, was die Konstitution „Licht der Völker" und das Dekret über das Laienapostolat (Apostolicam actuositatem") über die Stellung und Tätigkeit der Laien in der *Kirche* und im innerkirchlichen Leben und für die Bezeugung des christlichen Glaubens selbst gesagt haben (43, 4). Die kirchlichen Amtsträger, Bischöfe und Priester, und auch die Ordensleute werden dagegen — für ihren Weltauftrag — in erster Linie auf die Bedeutung der Strahlungskraft ihrer Lebensführung und ihres kirchlichen Berufseifers verwiesen. „In Leben und Wort sollen sie zusammen mit den Ordensleuten und Gläubigen beweisen, daß die Kirche mit all ihren Gütern schon durch ihre bloße Gegenwart eine unerschöpfliche Quelle jener sittlichen Kräfte ist, deren die heutige Welt so sehr bedarf" (43, 5). Auch von ihnen und gerade von ihnen wird Qualität in ihrem eigenen Bereich und „Fach" für den Dialog mit der Welt und den Menschen aller Weltanschauungen verlangt. Wo sie versagten, hat es sich besonders gerächt, wie das Konzil zugibt (43, 6). Vermissen unsere Laien nicht oft an unseren Priestern und Theologen reiche Bildung, lebendiges Interesse an den Problemen der Gegenwart, vor allem Kompetenz in ihrem eigenen Bereich, der Theologie? Rechter Kontakt mit der Welt ist eine schwere Kunst, und das Konzil hat einen bemerkenswerten Satz — mit dem Blick auf die Vergangenheit und die Zukunft der Kirche — geschrieben: „Die Kirche weiß auch, wie sehr sie selbst in ihrer lebendigen Beziehung zur Welt an der Erfahrung der Geschichte immerfort reifen muß" (43, Schluß). Dieser Satz ist formuliert aus dem Blick auf die großen Epochen besonderen Kontaktes oder besonderer Auseinandersetzungen mit der Welt, auch aus der Erinnerung an den Galilei-Prozeß (vgl. PK 36). Die Beziehung Kirche — Welt ist hier im positiven Sinn gemeint: das heißt, daß die Kirche erst im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende lernen muß, alle Möglichkeiten dieses Verhältnisses auszuschöpfen und es recht — nach allen Versäumnissen — zu ordnen und zu leben. Eine Kirche des „Elfenbeinernen Turms" wäre sicher leichter zu verwirklichen als eine „Kirche der offenen Tür". Nur entspricht letztere eindeutig ihrer Sendung, erstere würde ihren Heils- und Weltauftrag versäumen.

Das Konzil hat so sein Interesse an der Verwirklichung dieser Sendung gegenüber einer förderungsfähigen und förderungswilligen

„Welt" erklärt. Sie darf die Hoffnung hegen, daß es auch „im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen" (44, 1). Oder will sich die Welt zur geschlossenen Festung und zur absolut kirchenfreien „secular city" entwickeln und so sich in ihren eigensten Interessen schädigen[41]?

Zweite Richtung der Überlegungen: Von der Welt zur Kirche

Wenn schon von einem gegenseitigen Tauschen und Helfen die Rede ist, so mußte sich das Konzil auch eine gewisse Vorstellung davon machen, was die Gegengabe der Welt an die Kirche sein kann. Die Frage als solche schien manchen Vätern absurd zu sein. Erzürnt schrieb ein Bischof zum Entwurf von Artikel 44: „Omne bonum ab Ecclesia!" Darum sei der ganze Abschnitt wegzulassen. Hat dieser Vater nicht an die kaiserlichen Postkutschen gedacht, mit denen einst die Bischöfe zu den Konzilsorten der alten Kirche befördert wurden, nicht an die Flugzeuge und den modernen technischen Apparat, der allein die so schnelle und umfassende Organisation und Durchführung des Vaticanum II ermöglichte? Wann hat die Kirche je ohne die Welt gelebt? Nur andeutungsweise konnte der Anteil der Welt an dieser Symbiose aufgezeigt werden.

1. Kultur und Kirche

Die Kirche lebt mit aus den Gesamterfahrungen der Menschheit, aus ihrer Geschichte, aus dem Fortschritt der Wissenschaften, aus allen Entfaltungen der verschiedenen Kulturen. Darin offenbart sich der „Mensch", mit dem es das Evangelium zu tun hat; alle Wege der Wahrheit sind auch Wege der Begegnung mit der Kirche. Die Offenbarung Gottes erging in diese menschlichen Voraussetzungen hinein, und die Verkünder des Evangeliums mußten die Kunst der göttlichen Anpassung immer neu variieren. Sie ist ein „Gesetz aller Evangelisation" (44, 2). Die Vorstellungswelt, die Sprache, das Genie der einzelnen Völker, die Weisheit der Philosophen: all dies wird zu einem Anspruch an das Christentum, so daß es auf der Wanderschaft durch die Kulturen erst recht in seinem Gehalt sichtbar gemacht wird. Jedes Volk trägt darum zur Ausfaltung der Kirche, zu ihrer „Katholizität" bei[42]. Ein Nationalkirchentum wäre eine Abkapselung und Verarmung des Christlichen. Auch die Festlegung der Theologie auf eine Epoche — mag diese noch so wichtig und „klassisch" sein — würde ein Erlahmen

[41] Vgl. *K. Lehmann,* Die Kirche und die Herrschaft der Ideologien, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/2, Kap. 4, § 1–2; *A. Böhm,* Macht und Hinfälligkeit der Großideologien, ebd. § 3.

[42] Vgl. LG 13.

der Dynamik bedeuten, welche das Christentum jeweils zeitnah macht.

Heute fordert dieser Prozeß der Anpassung und des geistigen Tausches eine besondere Anstrengung wegen des schnellen Wandels der Verhältnisse und der Vielfalt der Denkweisen des modernen Menschen[43]. Das Hineinwachsen der Menschheit in das technische Zeitalter, in das damit verbundene neue Erleben des eigenen Selbst und der rapide Wandel der Erfahrungen lassen der Kirche weniger Zeit zur Umformung als die von den Formen der alten Kultur und den philosophischen Systemen beherrschten und geprägten Epochen der Vergangenheit. Vom Platonismus, Neuplatonismus, vom Stoizismus oder auch noch von den großen neuzeitlichen philosophischen Systemen aus an die geistige Verarbeitung des Christlichen heranzugehen, konnte man auch in der Wüste, in den Klöstern oder in den Hörsälen leisten. Heute hat sich die Welt so differenziert, daß die Hilfe der „in der Welt Stehenden" in besonderer Weise nötig ist, um „eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete" und der in ihnen arbeitenden „Mentalität" zu gewinnen, womit die Kirche zu tun haben wird. Schon haben die „Laboratorien" Forschern den Schlüssel zu Erkenntnissen über den Menschen in die Hand gegeben, die vielleicht umwälzender sein werden als die atomare Technik. Auf die christliche Anthropologie kommen ganz neue Fragen zu. Die Kirche wird — und zwar bald und nicht erst nachträglich, nach schon gesetzten Fakten — mit den „Ingenieuren des neuen Menschen" ins Gespräch kommen müssen, um mit ihrem Menschenbild nicht hoffnungslos zu veralten und um auch vielleicht eine letzte Unantastbarkeit des Menschen zu garantieren[44].

2. Kirche und soziale Entwicklung der Menschheit

Die Kirche hat eine „sichtbare und gesellschaftliche Struktur", wenn auch eigener Art, wie die Einleitung des IV. Kapitels gezeigt hat. Zu dieser gesellschaftlichen Bindung gehört das gemeinsame Glaubensbekenntnis, das gemeinsame liturgische und sakramentale Leben, die Einheit und Verschiedenheit in Leitung und Ordnung. Das Konzil hält — wie schon betont — daran fest, daß die soziale Struktur der Kirche wenigstens fundamental von Christus (nicht bloß von seinen positiven Setzungen, sondern auch von seinem Wesen und seiner Geschichte) her grundgelegt ist. Es ist eine sakramentale Struktur, die also nicht auf noch so ideale Verwirklichung von Mitmenschlichkeit

[43] Vgl., was *H. R. Schlette*, a. a. O. (Anm. 22) 53–83, zum Thema „Säkularisierung und Religionen" sagt; vgl. auch *S. v. Kortzfleisch*, Religion im Säkularismus (Stuttgart – Berlin 1967).

[44] Vgl. *K. Rahner*, a. a. O. (Anm. 23).

reduziert werden kann. Weil diese aber eben doch an menschliche Formen und Bedingungen der Gemeinschaftsbildung angeknüpft wird, so ist für die Kirche „die Möglichkeit und Tatsache einer Bereicherung durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens gegeben, nicht als ob in ihrer von Christus gegebenen Verfassung etwas fehle, sondern weil sie so tiefer erkannt, besser zur Erscheinung gebracht und zeitgemäßer gestaltet werden kann" (44, 3). Auch dieser Satz war für manche Väter derart ungewohnt, daß lebhafteste Proteste einsetzten. Nichts ist aber geschichtlich leichter zu erweisen als dies, daß der Phänotyp einer sich im wesentlichen durchhaltenden Grundstruktur der sozialen Verfaßtheit der Kirche sich gebildet hat nach den sozialen Formen der jeweiligen Umwelt und Epoche. Eine Untersuchung über diese Interferenz kirchlicher und weltlicher Sozialformen im ganzen fehlt noch[45]. Ohne weiteres ist es aber verständlich, daß sich etwa das Verhältnis der Leiter der Kirche zum Kirchenvolk anders in einer absolutistischen, anders in einer leidenschaftlich demokratisch denkenden Zeit darstellen wird. Anders wird das innerkirchliche Leben in einer autoritär regierten und dem Regime sich anpassenden Umwelt sich gestalten als in einer pluralistischen Gesellschaft; anders wird die Kirche in einer konservativ denkenden und anders in einer rapid voranschreitenden Zeit reagieren, sofern sie nur einen Kontakt mit ihrer Umwelt hat. Die Menschheit selbst lernt, sich mehr und mehr als Gemeinschaft zu verstehen und als Gesellschaft zu verwirklichen — oft aufgrund von Revolutionen und harten inneren Kämpfen. Sie will heraus aus der Aufteilung der ganzen Menschheit oder einzelner ihrer Gruppen in Freie und Sklaven, in Feudalherren und Leibeigene, in Klassen höheren und minderen Rechts (sei es rassisch, ökonomisch oder in der sozialen Stellung), in reiche und hungernde Völker. Diese Dynamik muß eine analoge Anwendung im sozialen Empfinden der Kirche selbst finden, sofern es dem Wesen des Menschen und seiner Gemeinschaft noch nicht voll gerecht wird. Das Konzil hat sowohl im Verständnis des ganzen Wesens der Kirche als auch in den Weisungen für die einzelnen Gruppen in der Kirche die Grundlagen für einen neuen „Stil" des Gemeinschaftslebens in all ihren Schichten gelegt, einen Stil, der nicht nur das Äußere, sondern die Haltungen selbst betrifft. Darum dankt die Konstitution auch allen wahren Reformern der menschlichen Gesellschaft, weil sie mit der Höherführung der Menschheit auch der Kirche neue Möglichkeiten der Selbstverwirklichung geben.

[45] Die meisten Hinweise bietet wohl noch *A. Th. van Leeuwen*, a. a. O. (Anm. 3); ferner *Ch. Duquoc*, Kirche und Fortschritt (Wien 1967); *J. A. Rios*, Person, Sozialstruktur und Kultur, in: *G. Baraúna*, a. a. O. (Anm. 1) 369–386.

Schluß

Damit sind die wesentlichen Gedanken des Konzils zur Rolle der Kirche in der modernen Welt umschrieben, soweit sie zu den grundsätzlichen Überlegungen des IV. Kapitels der PK gehören. Kaum ein anderer Text des Konzils hat zu so widersprüchlichen Äußerungen und Deutungen Anlaß gegeben wie dieser. Einer ziemlich starken Gruppe von Konzilsvätern bedeutete er Verrat am eigentlichen Wesen der Kirche, nichts anderes als Philanthropismus und Säkularisierung im negativen Sinn. Außenstehende sahen darin nichts anderes als den Versuch, den alten totalen Autoritätsanspruch der Kirche der „Welt" gegenüber aufrechtzuerhalten und in einer angepaßt-modernen Sprache wieder geltend zu machen. Beides ist falsch. Wer verstanden hat, daß mit „Kirche" und „Welt" immer der eine Mensch mit sich selber zu tun hat, kann von diesem Menschen her fortschreiten zu dem, was für ihn Kirche und was für ihn Welt bedeuten kann; er kann verstehen, wie sich das Sein, die Gemeinschaft und die Tätigkeit dieses einen Menschen sowohl „kirchlich" wie „weltlich" entfalten und vollenden soll; er kann auch begreifen, wie die „kirchliche" Existenz des Menschen seiner „weltlichen" dient und umgekehrt. Das ist in erster Linie mit dem Dialog und dem Tausch gemeint, von dem die PK spricht.

Dieses Kirche-Welt-Verhältnis hat schon begonnen mit der Existenz der christlichen Gemeinde von Anfang an. Neu daran ist nur die konziliare Reflexion auf seine Geschichte, sein Auf und Ab, seine Möglichkeiten und Aufgaben für die Zukunft. Wenn sich die Kirche von ihrer Heilssendung her auch darauf besinnt, was sie gerade in der Verwirklichung dieser Sendung auch zur Vermenschlichung der Welt beitragen kann, so aus einer vertieften theologischen Einsicht in die Einheit und doch Unterschiedenheit der Welt- und Heilsberufung des Menschen und in den Zusammenhang zwischen irdischer Geschichte und Endzeit. Die Gestalt der irdischen Geschichte scheint aber bivalent zu sein. Bald erscheint diese in der Schrift nur als der Gegenstand des Gerichts und der restlosen Vernichtung zugunsten des Kommend-Ewigen, bald leuchtet in ihr die Möglichkeit eines irdischen Paradieses auf, das käme, wenn nur der Mensch in Ordnung wäre. Die Kirche ist realistisch genug eingestellt, um kein Paradies auf Erden zu erwarten. Aus der Einsicht in die Geschichte und in das Mysterium des Kreuzes weiß sie, daß rein humanistische Träume keine Chance haben. Ja nicht einmal ihrer selbst ist sie so sicher, daß sie verheißen könnte, ihr Beitrag zur Vermenschlichung von Welt und Geschichte würde in Zukunft voll und ganz geleistet. Ihr Gewissen aber ist geweckt, und in dieser Wachheit wird es zum immer neuen Antrieb, Gott zu geben, was Gottes ist, und dem Menschen, was des Menschen ist. Der ganze Mensch aber soll Gottes sein.

Die komplexe Frage nach bewußter Steuerung der Evolution des Menschen

Von Paul Overhage, S. J.

Bewußt gewordene Evolution

Der Mensch ist, wie *G. G. Simpson* (1960, S. 134) sagt[1], „a glorious and unique species of animal. The species originated by evolution, it is still actively evolving, and it will continue to evolve. Future evolution could raise man to superb heights as yet hardly glimpsed, but it will not automatically do so. As far as can foreseen, evolutionary degeneration is at least as likely in our future as is further progress. The only way to ensure a progressive evolutionary future for mankind is for man himself to take a hand in the process. Although much further knowledge is needed, it is unquestionable possible for man to guide his own evolution (within limits) along desirable lines."

Diese Auffassung *G. G. Simpsons* dürfte wohl ein Großteil der heutigen Biologen in dieser oder jener Form vertreten. Sie alle sind davon überzeugt, daß der Mensch durch Evolution geworden ist, sich noch in Evolution befindet und noch eine weitere Evolution in die Zukunft hinein vor sich hat, deren Lenkung und Steuerung für ihn Aufgabe und Verantwortung bedeutet. Gerade das letztere wird neuerdings in den Vordergrund gestellt. So betont z. B. *J. B. S. Haldane* (1949, S. 417), „that the evolutionary process is now passing from the stage of unconsciousness to that of consciousness". „The new evolution becomes subject to conscious control", sagt *G. G. Simpson* (1950, S. 290). „Man, alone among organisms, knows that he evolves and he alone is capable of directing his own evolution. For him evolution is no longer something that happens to the organism regardless but something in which the organism may and must take an active hand." „We now are beginning", so äußert sich *J. Huxley* (1958, S. 44), „to see the whole of reality as a unitary process of evolution ... and man as the agency by means of which that process is becoming self-conscious and could become consciously purposeful." Oder an anderer Stelle (1964 b, S. 6): „Thanks to the new vision which we have attained through the knowledge explosion ... we have a new vision of our destiny. We may say that today evolution in the person of man is becoming conscious of itself." „In man", so betont auch *Th. Dobzhansky*

[1] Für die Titel der im folgenden zitierten Werke vgl. das am Ende der Abhandlung aufgeführte Literaturverzeichnis.

(1959, S. 474), „the process of evolution has created its own directing center."

Diese Aufgabe erscheint ungeheuerlich, ja geradezu utopisch. Wenn aber die Geschichte der Naturwissenschaft uns eines nicht lehre, so meint *Th. Dobzhansky* (1962, S. 333), dann sei es die Torheit, zu meinen, daß ein wissenschaftliches Ziel absolut unerreichbar sei. Unsere späteren Nachkommen werden vielleicht einmal eine derartig perfekte Kontrolle über ihre Gene gewinnen, wie sie es nur wünschen, so daß sich spezifische Gene in erwünschter Weise ändern und sich z. B. Erbkrankheiten durch Beseitigung ihrer genetischen Ursache heilen lassen. Auf jeden Fall, so schildert *J. Huxley* (1964 b, S. 6; 1963 b, S. 84; 1953, S. 133) die Situation, sei der Mensch jetzt, ob er es gerne höre oder nicht, ja ob er es erkenne oder nicht — doch sei es von Bedeutung, daß er es zu erkennen beginne —, der alleinige Handelnde für die Zukunft des gesamten Evolutionsprozesses auf dieser Erde. Er sei für die Zukunft dieses Planeten verantwortlich. Was immer er nämlich auch tue, er beeinflusse diesen Prozeß. Es sei deshalb seine Pflicht, diesen Prozeß und die in ihm wirkenden Mechanismen zu begreifen und ihn gleichzeitig in die rechte Richtung und auf dem bestmöglichen Kurs zu steuern. Es sei des Menschen Bestimmung, am schöpferischen Prozeß der Evolution führend teilzunehmen, um so neue Möglichkeiten für das Leben zu verwirklichen. Dieses Phänomen der möglich gewordenen Steuerung der menschlichen Evolution betrachtet *P. Lecompte de Noüy* (1948, S. 122) als eine regelrechte „Revolution innerhalb der Evolution".

Die Hoffnung, daß diese „Revolution innerhalb der Evolution" gelinge und überreiche Frucht trage, wird bisweilen erstaunlich hochgeschraubt, geradezu enthusiastisch zum Ausdruck gebracht. „If blind, opportunistic, and automatic natural selection could conjure man out of a viroid in a couple of thousand million years", so schreibt z. B. *J. Huxley* (1963 a, S. 4), „what could not man's conscious and purposeful efforts achieve even in a couple of million years, let alone in the thousands of millions to which he can reasonably look forward?" Wie dem auch sei, es geht in der Gegenwart, wie *J. F. Crow* (1961, S. 430) betont, schon gar nicht mehr um die Frage, ob der Mensch auf seine eigene Evolution Einfluß nehmen will oder nicht. Er sei vielmehr schon dabei, durch revolutionierende Änderungen an der Umwelt, durch medizinische Verbesserungen und durch die Erfindung antikonzeptioneller Mittel dies zu tun. „The issue is not *whether* he is influencing his evolution, but in *what direction.*"

Die Frage nach der bewußten Steuerung der menschlichen Evolution

Diese wenigen Äußerungen einiger Autoren, die sich leicht um viele erweitern ließen[2], machen wohl deutlich, daß die Frage nach der bewußten Steuerung der menschlichen Evolution in die Zukunft hinein in unseren Tagen allenthalben gestellt und lebhaft diskutiert wird, besonders innerhalb der Naturwissenschaften. Sie dürfte nicht mehr zum Verstummen zu bringen sein. Man hält ihre Beantwortung bisweilen für eine leicht zu bewältigende Aufgabe. Diesen Eindruck gewinnt man wenigstens von zahlreichen, allzu optimistischen und oberflächlichen Zukunftsvisionen. In Wirklichkeit ist aber gerade diese Frage in keiner Weise leicht und einfach zu beantworten. Sie erscheint vielmehr als ungewöhnlich schwierig und hoch verwickelt. Sie fordert nämlich gebieterisch die Klärung und Beantwortung einer Fülle weiterer kritischer und entscheidender Fragen, die die Voraussetzungen und Möglichkeiten einer sinnvollen Steuerung betreffen. Einige sollen hier angeführt und die wichtigsten dann anschließend genauer dargelegt und beurteilt werden.

Wie kann und soll der Mensch als biologischer Organismus, der biologischen Gesetzen untersteht, gegenüber sich selbst und seiner Umwelt überhaupt aktiv werden? Wie vermag er seine eigene Evolution zu kontrollieren und damit in den Griff zu bekommen? Reicht unser derzeitiges Wissen, z. B. über die erblichen Grundlagen der leiblichen Gesundheit, der geistigen Begabung und der Persönlichkeit, über das ungeheure, verwickelte Getriebe der genetischen Information und die erstaunliche Mannigfaltigkeit im Spiel der Gene, aus, um richtig und zielstrebig experimentieren, steuern und Eingriffe vornehmen zu können, die vielleicht niemals mehr umzukehren oder auszugleichen sind? Sind die komplexen Auswirkungen der natürlichen Auslese, die auch heute noch am Menschen gestaltet, wenigstens so weit bekannt, um sicher erkennen zu können, was an Eingriffen und künstlicher Auslese positiver und negativer Art noch hinzutreten muß? Inwieweit können wir die auch heute noch einwirkenden Evolutionskräfte in ihren Wirkungen prognostizieren? Wie steht es um die Sicherheit langfristiger Prognosen über die Auswirkungen von Manipulationen und Eingriffen? Solche Voraussagen erscheinen nämlich bei einer bewußten, zielstrebigen Steuerung der menschlichen

[2] „Today, more than a century after Darwin, it is almost a commonplace that mankind is the outcome of a process of evolutionary development going back to the dawn of life. It is less generally appreciated that the evolution of man is going on, and that the direction of this evolution is not foreordained or immutable. For man is an extraordinary creature. Man and man alone has it within his capabilities to refuse to accept the evolutionary direction of blind forces of nature as his inexorable fate. Man may be able to understand, to control, and to guide his evolution" (*Th. Dobzhansky* 1963, S. 138).

Evolution unbedingt notwendig, wenn nicht unrechte Mittel angewendet und falsche Wege eingeschlagen werden sollen.

Welches ist die Richtung, auf die hin das Steuer gedreht werden muß, um das gewaltige Ziel einer physischen und psychischen Vervollkommnung des Menschen zu erreichen? Wie sieht im einzelnen dieser ideale Mensch der Zukunft aus? Besteht schon ein gesichertes, verbindliches, zukünftiges Menschenbild, dem alle zustimmen und auf das hin Kurs genommen werden kann? Gibt es überhaupt — biologisch gesehen — eine genetisch ideale Population, deren Genotyp für alle Individuen eindeutig festliegt und für kommende Jahrtausende und die sich immer wieder wandelnde Umwelt der einzig richtige und beständige ist? Kennt der heutige Mensch die gesamten oder doch wenigstens einen Großteil der Möglichkeiten, die noch in seinem biologisch-psychischen Erbe enthalten sind und entfaltet werden können? Welche gezielten Veränderungen sind heute wünschenswert und welche bei späteren Generationen?

„Suppose, for example", sagt *D. M. MacKay* (1963, S. 286), „that ‚we' (biologists? or politicians?) decided (and had the power) to make the next human generation of type ‚X'. So far, perhaps, so good. But when we die, our place must presumably be taken by a new committee — which would presumably be of type ‚X'. The question we must ponder is what kind of changes these men of type ‚X' would think desirable in their successors — and so on, into the future. If we cannot answer it, then to initiate such a process might show the reverse of responsibility, on any explication of the term. In short, to navigate by a landmark tied to your own ship's head is ultimately impossible."

Diese sich aufdrängenden Fragen legen die beunruhigende Problematik offen, die sich hinter der Formulierung „bewußte Steuerung der menschlichen Evolution" verbirgt. Sie resultiert vor allem, wie wir gleich zu zeigen versuchen, aus den Mängeln und ausgedehnten Lücken im biologisch-genetischen Wissen, aus der Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode von „Versuch und Irrtum" auf den Menschen, aus der Unsicherheit langfristiger Voraussagen über die Auswirkungen der angewendeten Mittel und durchgeführten Manipulationen und Experimente, aus der Unmöglichkeit einer genetisch einheitlichen idealen Population und aus der Verschwommenheit des anzustrebenden künftigen Menschenbildes.

1. Die Frage nach dem hinreichenden biologischen Wissen

Manche optimistischen Zukunftsvisionen über die weitere, künstlich gesteuerte Evolution der Menschheit berühren merkwürdig, wenn man sich — trotz der Fülle neuer Erkenntnisse und Techniken — die

ausgedehnten Lücken unseres genetischen Wissens und der Biotechnik vor Augen hält, die noch auszufüllen sind, um z. B. exakt gezielte, *erbändernde* Wandlungen, die an die folgende Generation weitergegeben werden, herbeiführen zu können. Solche Visionen scheinen uns glauben machen zu wollen, wir seien „at a millennium of biological omniscience and omnipotence" angelangt (*H. J. Muller* 1965, S. 101). Gewiß ist es töricht, anzunehmen, wie *H. J. Muller* (1960, S. 456) sagt, „that, in the foreseeable future, knowledge would be precise enough to enable us to say what substitution to make in order to effect a given, desired phenotypic alteration — not that this would *never* be possible". Man ist allerdings beim Anblick der noch zu lösenden Probleme in ihrer phantastischen Fülle und der schier unendlichen Masse an noch zu liefernden Kausalanalysen leicht geneigt, ein solches „niemals" zu sprechen. Ein Beispiel soll deshalb eine Vorstellung von der unermeßlichen Kompliziertheit des erbbiologischen Geschehens, das erforscht werden soll, und von der Flut offener Fragen, die auf eine Antwort warten, geben, gerade weil die geplanten Manipulationen am Erbgut das Wesen des Menschen zu gefährden und abzuändern vermögen.

Man bemüht sich heute intensiv auf weltweiter Ebene, Methoden und Mittel zu entwickeln, um Zugang zu den zytologischen und molekularen Tiefen der lebenden Substanz zu gewinnen. Im Vordergrund des naturwissenschaftlichen Interesses stehen zur Zeit Untersuchungen der Molekularbiologie und Molekulargenetik, d. h. die Erforschung der Gene, der Erbfaktoren, auf der molekularen Ebene bzw. der Nukleotidfolge in der DNS-(Desoxyribonukleinsäure-)Spirale in den Chromosomen der Zelle mit der Entschlüsselung des genetischen Codes. Es geht um die Feinststruktur der Chromosomen mit ihrem Gehalt an Nukleinsäuren, den Trägern der Erbinformation, in Verbindung mit den zahlreichen Aminosäuren, die die Proteine aufbauen. Es geht um das Auswechseln von Chromosomen, Chromosomenstücken und einzelnen Genen, z. B. um die Entfernung nicht erwünschter Gene und deren Ersetzen durch Integration erwünschter Gene, so unklar und unsicher dieseWertung zur Zeit auch sein mag (vgl. S. 201).

Gerade einer solchen exakten Feinanalyse stehen immense Schwierigkeiten entgegen. „Zwischen dem DNS-Molekül und dem funktionierenden Chromosom besteht nämlich", wie *W. Beermann* (1963, S. 33, 34) sagt, „ein ähnlicher Unterschied wie beispielsweise zwischen einem informationstragenden Lochstreifen aus Papier und der Maschinerie, die den Lochstreifen vervielfältigt oder ‚abliest' und auf diese Weise den jeweiligen Abnehmern die Information überhaupt zugänglich macht. Der Vergleich hinkt zwar im einzelnen, zeigt aber, welche Aufgabe den Proteinen im Bereich des Chromosoms zufallen muß, die

Nutzbarmachung der in den Chromosomen gespeicherten Information. Das aber bedeutet Kontrolle und Regulation aller Chromosomen-Aktivitäten auf der biochemischen und morphologischen Ebene." Genauso wichtig, aber ebenso unerforscht ist auch die genetische Basis des Verhaltens oder einzelner Verhaltensmerkmale, z. B. der Intelligenz, Willensstärke, Güte, künstlerischen Veranlagung usw., die nicht an ein einzelnes Gen gekoppelt, sondern ihrer materiellen Basis nach Resultanten vieler Gene und multipler Geneinflüsse sind. Wegen dieser und anderer ausgedehnter Wissenslücken sind unsere Vorstellungen von der Struktur und Funktion der Chromosomen, wie *W. Beermann* (1963, S. 34) mit Recht sagt, noch immer „lebensfremd". Wirkliche „Chromosomenkliniken", in denen Chromosomen mit ihrem DNS- und Proteingehalt manipuliert oder neue manipulierte Chromosomensortimente hergestellt werden, sind vorerst noch nicht zu erwarten.

Gewiß ist man daran, die Zugehörigkeit bestimmter Basen bzw. Tripletts in der DNS-Spirale zu bestimmten Aminosäuren bei Mikroorganismen zu entschlüsseln, jedoch beträgt der Gehalt dieser Einzeller an DNS nur ein Tausendstel oder Millionstel von der DNS in einer menschlichen Zelle, die nach *G. Pontecorvo* (1965, S. 89) bei einer Milliarde Nukleotidpaaren liegen soll. Nach *H. J. Muller* (1965, S. 108) sind es sogar vier Milliarden. Man weiß es noch nicht genau. Aufgrund verschiedener, noch ziemlich unsicherer Annahmen wird die Zahl der Gene auf 50 000 bis eine Million geschätzt, von denen bisher etwa hundert identifiziert werden konnten. Die Aufstellung einer Genkarte der Chromosomen wie überhaupt die vollständige genetische Analyse menschlicher Chromosomen ist deshalb eine ungeheuer schwierige und langwierige Aufgabe. Wenn schon das „merely reading of the succession of the 4 billion nucleotides that lay the basis for a man is such a monstrous task, how incredibly titanic must be the job of finding out just how all these parts, through devious successions of intricately interwoven processes, finally make the man as we find him"?[3] Die Analyse der Steuerung der menschlichen Ontogenese durch die DNS und die Proteine ist wohl die weit größere und schwierigere Aufgabe als die Entschlüsselung des genetischen Codes.

[3] *W. Muller* (1965, S. 108) fügt noch hinzu: „Despite future aid from automated tools and calculators, here is work for many lifetimes, on the part of successive hosts of investigators. And if the job ever approached what might be termed completion, no one person or small group of persons, built as people are today, could have an adequate grasp of more than a relatively small portion of the whole. We are far too complicated for our individual selves to understand – even those of us who are physicists!"

2. Die Frage nach der Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode von „Versuch und Irrtum" auf den Menschen

Um das Wissen zu mehren und die Mittel zur bewußten und gezielten Weiterführung der menschlichen Evolution klarer zu erkennen, gibt es keine andere Möglichkeit als die millionen- und aber millionenfache Wiederholung der naturwissenschaftlichen Methode von „Versuch und Irrtum", also die Erzeugung „fruchtbarer Irrtümer" (*H. Hardin* 1959, S. 214). Nur auf diese Weise lassen sich allmählich die Milliarden an notwendigen Einzelfakten anhäufen und in einem Beziehungsnetz integrieren. Nur über den Probiercharakter der Experimente kann sich die gigantische Steigerung unseres Wissens vollziehen, das zu einer gezielten Steuerung der Evolution des Menschen unerläßlich, vorerst aber nur in allerersten Anfängen vorhanden ist.

Nach *H. Hardin* (1962, S. 321 f.) ist die Evolution ein endloser Prozeß, bei dem die Verschwendung, d. h. die fortwährende, überreiche Erzeugung von erblichen Varianten durch ungerichtete Mutationen, von denen weitaus die meisten ungünstig oder schädlich sind, und deren zufällige Auslese, eine entscheidende, nicht zu ersetzende Rolle spielt. Günstige Mutationen lassen sich nach Hardin nur aus einer verschwenderischen Fülle von allen möglichen Erbänderungen auslesen, wie es die Natur — nach der populationsgenetischen Theorie — im Verlauf der langen Stammesgeschichte des Lebendigen durch die natürliche Auslese getan habe.

Wie aber sollen die Millionen und Milliarden menschlicher Varianten bei einer bewußt gesteuerten Evolution geschaffen werden? Oder anders ausgedrückt: Wie weit kann und darf die naturwissenschaftliche Methode von „Versuch und Irrtum" auch auf den Menschen angewendet werden, z. B. durch Manipulationen am genetischen Code der Nukleinsäuren oder an den Chromosomen und Genen, wenn z. B. Tierversuche nicht mehr ausreichen? Die Evolution ist nämlich unter einem bestimmten Gesichtspunkt ein Prozeß, bei dem das Nukleinsäurepotential des Menschen durch Mutationen fortlaufend verändert wird. Deshalb müßte auch beim Menschen eine verschwenderische Fülle von mutierten Varianten geschaffen werden, um seine weitere Evolution steuern und gezielt voranbringen zu können. Würde man dies wirklich tun, das Ergebnis wäre ein unheimliches Emporschnellen des leiblichen und „genetischen" Todes und eine schmerzliche, unbeschreibliche Zunahme des „Leidensanteils" durch die mutierten und für die mutierten Individuen. Mit dem Fortschreiten der Zeit würde er ins Grenzenlose anwachsen. Der allergrößte Teil der zur Gewinnung günstiger Mutanten erzeugten verschwenderischen Fülle bestünde nämlich aus Monstren, Krüppeln, Idioten und Halbidioten, jedenfalls aus menschlichen Wesen, die — wie z. B. die Erbkranken — von Krank-

heit, Schmerz und Leid gezeichnet und über die Auslese auszumerzen wären. Erst dann nämlich, nach Sichtung der Mutanten durch die Auslese, führt die Evolution, wie *H. Hardin* (1962, S. 343) sagt, „zu weit schöneren Mustern und zu größerer Mannigfaltigkeit, als der Mensch jemals planen könnte".

Aufgrund welcher objektiven, allgemein anerkannten und wissenschaftlich unterbauten Wertskala oder aufgrund welchen idealen zukünftigen, aber eindeutig richtigen Menschenbildes, auf das wir noch (S. 202) zu sprechen kommen, sollen die Entscheidungen über „genetischen Tod" und „genetisches Fortleben" gefällt werden? Wer würde es wagen, diese Menschenauslese vorzunehmen und zu entscheiden, welche Varianten fortschrittlich und zukunftsträchtig und welche schädlich und deshalb auf irgendeine Weise, z. B. durch Verzicht auf die Fortpflanzung, dem „genetischen Tod" zu überantworten sind? Trotzdem meint *H. Hardin* (1962, S. 343): „Der Mensch, der sich nunmehr selbst gestaltet, kann nichts Besseres tun, als dem Beispiel der Natur nachzueifern, die Verschwendung freizugeben und zu Neuheiten zu ermutigen." Das ist klar und deutlich gesprochen[4].

3. Die Frage nach der Sicherheit langfristiger Voraussagen

Es ist wohl allgemein anerkannt, daß sich im politischen Leben, in Wirtschaft und Industrie auf längere Sicht keine einigermaßen sicheren Voraussagen machen lassen. Es spielen, z. B. bei kulturellen Weiterentwicklungen, zu viele nicht exakt faßbare Faktoren mit, nicht zuletzt auch die freien Entscheidungen des Menschen, über deren Eintreten und Inhalt niemand etwas mit Gewißheit vorauszusagen vermag. Auch das Auftreten genialer Menschen kann Richtung und Tempo einer Entwicklung aufs stärkste beeinflussen. Vor allem ist das Schöpferische unvoraussehbar.

Diese Feststellungen gelten entsprechend auch bei Prognosen über künftige Fortschritte und Erfolge bei der Steuerung der menschlichen Evolution durch Manipulationen am Erbgut des Menschen. Die Situation wird hier aber noch dadurch erschwert, daß der Mensch nicht als der allein Handelnde erscheint, sondern gleichsam noch einen Gegenspieler hat, nämlich die Evolution selbst, die den Aufbau der Tier- und Pflanzenwelt bis zum Menschen hinauf ermöglichte. Sie wirkt

[4] Man kann mit *D. W. Richards* (1964, S. 34) die besorgte Frage stellen, die ernst genommen werden sollte: Bemühen wir uns wirklich, mit der Natur zu arbeiten, oder sind wir dabei, gegen sie zu arbeiten, um sie zu kontrollieren? „There is increasing evidence that he (man) is not controlling nature at all but only distorting it... His power has extended so far that nature itself, formerly largely protective, at least in the long historical or biological view, seems to have become largely retaliatory. Let man make the smallest blunder in his far-reaching and complex physical or physiological reconstructions, and nature, striking from some unforeseen direction, exacts a massive restribution."

— und das müssen wir trotz des ungemein kleinen Zeitraums von etwa 150 Jahren, während dessen die Biologie die jetzt lebenden Organismen einschließlich des Menschen erforschen konnte, annehmen — auch heute noch fort. Sie arbeitet aber mit Jahrmillionen. Die Bildung einer Tierart, etwa durch „phyletische Evolution" (vgl. *P. Overhage* 1965, S. 171 ff.), benötigt nach den Schätzungen der Paläontologen etwa 500 000 und mehr Jahre. Legt man diesen unsere Vorstellungskraft übersteigenden Zeitraum der weiteren menschlichen Evolution zugrunde, dann lassen sich während der nächsten Jahrzehntausende genotypische Änderungen, die eine wirkliche *evolutive* Bedeutung haben, also zukunftsträchtig sind, überhaupt nicht mit einiger Sicherheit erkennen. Sie sind zu geringfügig oder können nicht als solche beurteilt werden, weil das Ziel, dem die künftige Evolution zustrebt und auf das wir noch (S. 202) zu sprechen kommen, unbekannt ist.

Auch aus der Vergangenheit und aus gegenwärtig zu beobachtenden Trends lassen sich keine eindeutigen und sicheren Schlüsse auf die weitere Richtung dieser Evolution ziehen. Vielleicht sind Trends vorhanden, die zukunftsträchtig sind, aber sie lassen sich nicht mit Gewißheit als solche erkennen. Dazu beruhen Schlüsse aufgrund von Erfahrungen und Beobachtungen der Vergangenheit und von gegenwärtigen Fortschrittstendenzen stets auf Extrapolationen oder enthalten wenigstens erhebliche Elemente von Extrapolationen. „Der Beruf des Propheten", sagt deshalb *P. Lecompte de Noüy* (1952, S. 219) mit Recht, „ist sehr gefährlich, weil die dabei angewendete Methode immer die Extrapolation ist." Wenn uns schon die ferne Vergangenheit nur verschwommen bekannt und schwierig zu erforschen ist, so gilt dies für die ferne Zukunft in noch weit höherem Ausmaß.

Auch wenn der Mensch jetzt mit dem „Experiment Menschheit" durch Manipulationen an der Natur und an sich selbst aktiv und intensiv in seine eigene Evolution einzugreifen begonnen hat (vgl. *P. Overhage* 1967), ja, wenn er alle verfügbaren Mittel, Hilfen und Kenntnisse einsetzen sollte, über den Ausgang dieses unheimlichen „Experimentes", über das endgültige Ziel, das Tempo, die Dauer des eingeleiteten Prozesses bzw. die erforderliche Zahl von Generationen läßt sich keine auch nur wahrscheinliche Prognose stellen. Wenn man sich dazu noch bewußt ist, wie dürftig, eng und einseitig sich Zukunftsprognosen von gestern ausnehmen, wenn man sie mit der Vielfalt des wirklichen Geschehens vergleicht, dann wird man gegenüber Zukunftsvisionen von heute äußerst zurückhaltend und skeptisch, wenn nicht ablehnend. Absolut gesetzte Urteile berühren dann sogar direkt unangenehm und peinlich. „Mit Sicherheit wird die Forschung eines Tages", so konnte man z. B. in einer Zeitung (1965) lesen, „die Erb-

krankheiten aus der Welt schaffen. Man wird kranke Gene wie Bakterien bekämpfen und ausrotten. Man wird die menschliche Erbmasse durch ein Sieb schütten, in dem das Beste zurückbleibt." Die wirkliche Situation hat *H. Hardin* (1962, S. 321) in die Frage gekleidet: „Wer ist weise genug, um die Gesichtszüge des Menschen auf tausend Jahre im voraus zu erkennen und die heutigen Richtlinien zu benutzen, um den Ablauf der menschlichen Evolution bewußt auf dieses Ziel hin auszurichten?"

Trotzdem werden Voraussagen der Zukunft stets eine große Anziehungskraft ausüben. Unsere Neugier — und dazu gehört auch der unauslöschliche Forschungsdrang des Menschen — treibt und ermutigt immer wieder dazu. Auch besteht eine gewisse Neigung der Biologie, zukünftige Entwicklungen zu beschreiben und einzuleiten. Das liegt zum Teil in ihrer Methodik begründet. Sie arbeitet und muß mit Hypothesen arbeiten, die die angenommene Wirklichkeit gleichsam vorwegnehmen oder vorvollziehen. Erst Laboratoriumsexperimente, also auf zukünftige Ergebnisse ausgerichtete Manipulationen, bringen dann die Bestätigung oder Nichtbestätigung der gemachten Annahme. Ohne Vermutungen und Hypothesen über Möglichkeiten und Auswirkungen, etwa bestimmter, zu vollziehender Experimente, ohne einen steten Blick auf mögliche Ziele kommt die Naturwissenschaft nicht aus.

Es ist aber sehr erfreulich, feststellen zu können, daß sich die Vertreter der ernsten naturwissenschaftlichen Forschung weithin auf recht kurzfristige Prognosen beschränken und sie sehr behutsam formulieren, gegenüber langfristigen Voraussagen aber äußerst zurückhaltend sind, gleichgültig, ob es sich um das Wachstum der Weltbevölkerung, die Verbesserung der Böden und Nahrungsmittel, die Geburtenkontrolle oder um den medizinischen Fortschritt, um Manipulationen am menschlichen Erbgut oder um Steigerung der geistigen Kräfte innerhalb der Menschheit handelt. Eugenische Vorschläge, die sich auf die ferne Zukunft des Menschen beziehen, liegen, wie *O. v. Verschuer* (1966, S. 7) feststellt, „außerhalb des Bereichs der Wissenschaft. Die ‚ferne' Zukunft des Menschen bleibt der wissenschaftlichen Ergründung verschlossen, sie kann daher kein Ziel der Eugenik sein. Und damit charakterisiert sich auch der ‚Übermensch' — dessen Erörterung in jüngster Zeit wieder so akut geworden ist — als eine Utopie und nicht als ein eigentliches wissenschaftliches Problem".

Man weiß also um die Fragwürdigkeit langfristiger Voraussagen. „Our horizon of the future is today very near to us and very limited" *(H. J. Muller* 1961, S. 447). „The *verifiable* statements that any scientist might make in predicting man's biological future are

probably vacuous" (*J. Lederberg* 1963, S. 271). Man ist sich bewußt, daß die entworfenen Zukunftsbilder meist nur Wunschbilder darstellen, die aus den heutigen Möglichkeiten schon Wirklichkeiten von morgen machen, aber dann an der Schwierigkeit scheitern, Mittel und Wege für die Verwirklichung ausfindig zu machen. Gerade „dieses Infragestellen des eigenen Vorauswissens, die Erkenntnis unvermeidbarer Gefangenschaft in der Gegenwart läßt hoffen", wie *R. Jungk* (1965, S. 13) sagt, „daß die moderne Prognostik dem Werdenden gerechter wird als die frühere, so viel selbstbewußtere Zukunftsschau, die noch meinte, Gewißheiten verkünden zu können".

4. Die Frage nach der genetisch idealen Population

Nach manchen Zukunftsvisionen erscheint der gezüchtete Mensch der Zukunft als frei und unbelastet von jeglichem Anteil an der „genetischen Bürde", d. h. an schädlichen rezessiven Genen, die im Erbgut eines jeden Menschen in größerer oder geringerer Anzahl vorhanden sind. Sie bilden sich durch Mutationen immer wieder neu, treten aber infolge des heterozygoten (gemischterbigen) Zustandes meist nicht weiter in Erscheinung. Erst wenn zwei rezessive, schädliche Gene im homozygoten (reinerbigen) Zustand zusammentreffen, machen sich ihre unerwünschten und nachteiligen Auswirkungen bemerkbar. Der Zukunftsmensch müßte deshalb für seine gesamte Genkombination frei von schädlichen rezessiven Genen sein. An diesem „idealen" Genotyp würden alle Angehörigen der Population teilhaben.

Nach *G. G. Simpson* (1961, S. 469) kann es aber eine genetisch einheitliche ideale Population gar nicht geben, in der jedes Individuum „perfekt" ist, weil es keinen einzelnen besten Genotyp oder auch nur einige wenige gibt. Bei der exakt nachgewiesenen ungeheuren Mannigfaltigkeit der Genotypen aufgrund der Heterozygotie ihrer Gene (Polymorphismus), die nach Auffassung der populationsgenetischen Theorie zur Erhaltung einer Population notwendig ist (vgl. *P. Overhage* 1965, S. 120—126), können dazu manche im Augenblick nutzlose oder wenig günstige rezessive Gene unter andern Umweltbedingungen von Vorteil und damit für das Erbreservoir der Gesamtpopulation erwünscht oder sogar lebensnotwendig sein. Die „genetische Bürde" hat deshalb auch ihre positive Bedeutung für eine Population oder Bevölkerung. Wie aber will man dann exakt festlegen und definieren, was wirklich ein „schädliches" Gen ist, das ausgemerzt werden kann oder muß? Solange aber der „vollkommene" Genotyp nicht exakt bekannt, ja überhaupt nicht möglich ist, solange es also eine Vielzahl verschiedenartiger Genotypen gibt und geben muß, verschwimmt notwendig das anzusteuernde, in ferner Zukunft liegende

Ziel. Die Richtung, in der vorzunehmende Manipulationen und Experimente liegen müssen, wird ungewiß.

Nach *Th. Dobzhansky* (1961, S. 472) hätte der Idealmensch, bei dem alle erwünschten Merkmale in seinem Erbgut vollzählig beisammen wären, einen Körper schön wie ein griechischer Gott, dazu gesund und widerstandsfähig gegenüber Kälte und Hitze, Krankheit und Infektion; er besäße das Gehirn eines Einstein, das ethische Feingefühl eines Albert Schweitzer, das musikalische Talent eines Mozart und die dichterische Kraft eines Shakespeare. Aber diese hohen Qualitäten dürften aus genetischen, physiologischen, psychologischen oder erzieherischen Gründen wohl kaum zusammen in einer einzigen Person existieren können. „I do not mean that a beautiful body is necessarily incompatible with a beautiful mind, but rather that a peak performance in each field may depend on a very special genotype, and that some of these genotypes may be multiply heterozygous for numerous genes which produce rather less desirable, or even downright undesirable, effects when homozygous."

Es gibt nach unserm heutigen Wissen kein bestimmtes, bestes Erbsortiment, das für alle kommenden Zeiten mit Sicherheit als das einzig richtige bei der bewußten Steuerung der menschlichen Evolution anzustreben ist. Menschliche Bevölkerungen sollten nach *Th. Dobzhansky* vielmehr genetisch variabel sein, „so as to maintain their Darwinian fitness and also to produce a range of genotypes which is essential for the maintenance of human social life and creativity" (ebd.).

5. Die Frage nach dem idealen Menschenbild der Zukunft

Wenn sich die Situation in solcher Weise darstellt, wie soll man dann den Menschen definieren, der „besser als der Durchschnitt der jetzt lebenden Menschen" sein soll? Vermag der Mensch überhaupt ein für die ausgedehnten künftigen Zeiträume gültiges Idealbild seiner selbst im somatischen und psychischen Bereich zu entwerfen, zu dem hin er sich allmählich umgestalten soll, wenn es nicht bloß ein einziges, sondern mehrere Bilder vom idealen Menschen der Zukunft gibt? Ist nicht die Schau seiner eigenen Zukunft dazu notwendig so stark eingeengt und unzureichend, wie wir schon betonten, daß es geradezu vermessen erschiene, auf ein derartig ungesichertes und mangelhaftes Bild hin Kurs zu nehmen? Verläuft die Grenze zwischen gesund und krank immer gleich? Welches ist der Zusammenhang zwischen Begabung und Geisteskrankheit, zwischen Genie und Irrsinn? Können nicht heute unerwünschte, erblich bedingte Merkmale und Verhaltensweisen in Zukunft einmal erwünscht sein und umgekehrt? Man darf aber eine bestimmte Erbkombination nicht als die einzig richtige er-

klären, wenn keine Sicherheit besteht, daß sie sich auch für zukünftige Generationen eignet.

Es werden zahlreiche menschliche Qualitäten von den verschiedenen Autoren angeführt, die zu pflegen oder zu züchten seien. Vielfach sind es rein biologische Verbesserungen mit entsprechenden günstigen leibseelischen Veränderungen, z. B. gestärkte Gesundheit oder verminderte Anfälligkeit für Krankheiten, Abnahme der schädlichen Gene im Strom der Keimbahn. Weit mehr noch fordert man Vervollkommnungen im seelischen Bereich. *H. J. Muller* (1961, S. 446) nennt z. B. „echte Wärme und Mitgefühl für den Mitmenschen, Neigung zur Zusammenarbeit, Tiefe und Weite der intellektuellen Begabung, Zivilcourage, Rechtschaffenheit, Hochschätzung von Natur und Kunst, Anpassungsfähigkeit im Ausdruck und Meinungsaustausch, Unabhängigkeit des Urteils und deren notwendiges Gegenstück, die intellektuelle Redlichkeit", „Steigerung des Dranges, den Dingen soweit als möglich auf den Grund zu gehen", „die Gegenstände vernunftgemäß zu ordnen", „faire Kritik mit guter Miene zu ertragen", „sich selbst zu prüfen und zu kritisieren", „starke Veranlagung zur Analyse, zu quantitativen Verfahren, zu integrativem Wirken und phantasiereichen Schöpfungen".

M. Ginsberg (1961, S. 125) erwähnt weiter „the growth of rationability, that is, the systematic organization of thought and experience", *J. P. Scott* (1961, S. 456) „the reduction of needless destructive and aggressive behavior, so that the process of cultural change and evolution may proceed in a constructive way". *J. Huxley* (1951, S. 621) nennt „the production of more fully-developed and well-integrated human personalities, with the capacity for entering into more fruitful personal relationships, and for enjoying higher and more complete satisfactions". Er spricht immer wieder von „greater fulfilment (and therefore less frustration and misery) for more human individuals, interlocking with fuller achievement (and therefore less muddle and failure) by more human societies" (1963b, S. 84) „through greater realization of human possibilities and fuller enjoyment of human capacities" (1963a, S. 6). „Fulfilment, ... more fulfilment and less frustration for more human beings" (1964b, S. 7; 1964a, S. 246) ist geradezu zum Schlagwort geworden, das in den späteren Schriften Huxleys beharrlich wiederkehrt, aber letztlich, wie *F. H. C. Crick* (1963, S. 275) sagt, ein recht vager Ausdruck bleibt, der in keiner Weise zufriedenstellt.

Gewiß sind alle diese Forderungen höchst überzeugend. Sind aber die Probleme der Wertung wirklich so einfach? Der durch die westliche Kultur geprägte Mensch lebt in einer pluralistischen Gesellschaft, in der kein bestimmter Weg als absolut besser als mehrere andere

beurteilt wird, und zwar weitgehend deshalb, wie *R. S. Morison* (1961, S. 453) sagt, weil der „Western man ... recoiled in horror at the numbers of heretics who would have to be killed if he persisted in his search for single ‚best' way of reaching salvation. The concept of polymorphism gives him a much better reason for cherishing pluralism, for it makes part of the demonstrable order of nature. It would be a pity, if, just at the moment when genetics has given this highly sophisticated notion, we should turn aside to use that science to pursue a single-minded, idealized vision of what man might become. For, in the very act of defining good, we may limit the possibilities for goodness." Einhelligkeit im Bild des zukünftigen Menschen und damit auch über die anzuwendenden Mittel und das anzustrebende Ziel dürfte wohl kaum zu gewinnen sein.

Es stellt sich schließlich auch sofort die Frage: Wer oder welche Autorität entscheidet letztlich verantwortlich, welches Idealbild des zukünftigen Menschen zu gelten, auf welchem Wege die Reise in die Zukunft stattzufinden hat und welche Experimente und Manipulationen an der Menschheit vorzunehmen sind? Eine politische Partei, eine staatliche Regierung, ein Kollegium von Professoren, eine kirchliche Gemeinschaft, ein internationales Konsortium von Politikern, Soziologen, Juristen, Philosophen, Theologen und Naturwissenschaftlern?

Noch einmal: die Frage nach der bewußten Steuerung der menschlichen Evolution

Wir haben versucht, auf einige entscheidende Fragen, die in der Grundfrage nach der bewußten Steuerung der menschlichen Evolution enthalten sind, eine Antwort zu geben. Dabei zeigte sich, daß die Grundfrage ein hochkomplexes, äußerst schwieriges, ja beängstigendes Problem aufwirft und anschneidet, beängstigend vor allem deswegen, weil beim Suchen nach Antworten und Lösungen, Eingriffen und Änderungen das Höchste und Kostbarste auf der Erde, der Mensch selbst, auf dem Spiele steht, ja um ihn gespielt wird. Es geht um nichts weniger als um seine leib-seelische Vervollkommnung oder um sein Verkümmern, um seine Existenz oder seinen Untergang.

Das gilt um so mehr, da wegen der ausgedehnten Lücken im biologisch-genetischen Wissen, wegen der Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode von „Versuch und Irrtum" auf den Menschen, wegen der Unsicherheit langfristiger Voraussagen über die Auswirkung der eingesetzten Mittel und durchgeführten Manipulationen, wegen der Unmöglichkeit einer genetisch einheitlichen idealen Population und wegen der Unklarheit des anzustrebenden zukünftigen Menschenbildes die Fahrt in die Zukunft notwendig auf einem mehr

oder weniger starken Zickzackkurs verlaufen wird. Weder der Weg noch das Ziel ist eindeutig vorgezeichnet und klar zu erkennen, sondern muß erst und immer wieder neu im Ablauf der Generation durch „Versuch und Irrtum" ertastet und gefunden werden. Es besteht deshalb wenig Hoffnung auf eine geradlinige, zielsichere, langfristig geplante Steuerung der weiteren menschlichen Evolution in die Zukunft hinein, sondern eher, wie schon gesagt, die Gefahr eines „Navigierens nach einem Markierungszeichen am eigenen Bug" (*D. M. MacKay* 1963, S. 286; *Fr. Wagner* 1964, S. 334).

Bei dieser Situation der Ungewißheit alles Zukünftigen bedeutet eine bewußte Steuerung der menschlichen Evolution in die Zukunft hinein, gerade weil sie langfristig geplant werden muß oder langfristige, schwerwiegende, meist wohl nicht mehr umkehrbare Folgen zeitigt, ein außerordentliches Wagnis mit unabsehbarem Risiko. Die Biologie wird aber dieses Risiko eingehen und die Manipulationen am Menschen ungerührt und unerbittlich durchführen. Sie sollte dabei jedoch nie vergessen, „wie kostbar die besondere Substanz des Menschen ist, diese Substanz, die Millionen von Jahrhunderten brauchte, um das zu werden, was sie heute ist, und der heute nichts in der ganzen Welt an Vielfältigkeit und Befähigung gleichkommt" (*J. Rostand* 1954, S. 154).

Literaturverzeichnis:

Beermann, W., Neue Wege der Chromosomenforschung, in: *W. Gieseler – J. Tillner* (Hrsg.), Bericht über die Tagung der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie in Tübingen 1961 (Göttingen 1963) 13–35.

Crick, F. H. C., Eugenics and Genetics, Discussion, in: *G. Wolstenholme* (Ed.), Man and his Future (London 1963) 274–277.

Crow, J. F., Mechanisms and Trends in Human Evolution, in: Daedalus 90 (1961) 416–431.

Dobzhansky, Th., Genetics and the Destiny of Man, in: Proc. X. Internat. Congr. of Genetics Montreal 1958, Vol. I (Toronto 1959) 468–474.

–, Comments in Genetic Evolution, in: Daedalus 90 (1961) 461–463.

–, Mankind Evolving (New Haven 1962) XIII u. 381 S.

–, Anthropology and the Natural Sciences – The Problem of Human Evolution, in: Curr. Anthropology 4 (1963) 138, 146–148.

Ginsberg, M., Social Evolution, in: *M. Banton* (Ed.), Darwinism and the Study of Society. A Centenary Symposion (London 1961) 95–127 .

Haldane, J. B. S., Human Evolution: Past and Future, in: *G. J. Jepsen – E. Mayr – G. G. Simpson* (Ed.), Genetics, Paleontology and Evolution (Princeton, N. J. 1949) 405–418.

Hardin, H., Nature and Man's Fate (New York 1959) XIV u. 375 S.

–, Naturgesetz und Menschenschicksal (Stuttgart 1962) 375 S.

Huxley, J., Genetics, Evolution and Human Destiny, in: *L. C. Dunn* (Ed.), Genetics in the 20th Century (New York 1951) 591–621.

–, Evolution in Action (London 1953) IX u. 160 S.

–, Cultural Process and Evolution, in: *A. Roe – G. G. Simpson* (Ed.), Behavior and Evolution (New Haven 1958) 437–454.

–, The Future of Man: Evolutionary Aspects, in: *G. Wolstenholme* (Ed.), Man and his Future (London 1963a) 1–22.

–, Education and the Humanist Revolution, in: Eugenics Review 55 (1963b) 81–96.

–, Essays of a Humanist (London 1964a) 288 S.

–, The Impending Crisis, in: *S. Mudd* (Ed.), The Population Crisis and the Use of World Resources (World Acad. Art and Science, No. 2) (Den Haag 1964b) 6–11.

Jungk, R., Anfänge und Zukunft einer neuen Wissenschaft: Futurologie 1985, in: *R. Jungk – H. J. Mundt* (Hrsg.), Unsere Welt 1985 (München 1965) 13–16.

Lecompte du Noüy, P., Die Bestimmung des Menschen (Stuttgart 1948) 296.

Lederberg, J., Biological Future of Man, in: *G. W. Wolstenholme* (Ed.), Man and his Future (London 1963) 263–273.

MacKay, D. M., Discussion. Eugenics and Genetics, in: *G. Wolstenholme* (Ed.), Man and his Future (London 1963) 285–286.

Morison, R. S., Comments in Genetic Evolution, in: Daedalus 90 (1961) 451–453.

Muller, H. J., The Guidance of Human Evolution, in: *S. Tax* (Ed.), Evolution after Darwin, Bd. II (Chicago 1960) 423–462.

–, Should we weaken or strengthen our Genetic Heritage? in: Daedalus 90 (1961) 432–450.

–, Means and Aims on Human Genetic Betterment, in: *T. M. Sonneborn* (Ed.), The Control of Human Heredity and Evolution (New York 1965) 100–122.

Overhage, P., Die Evolution des Lebendigen. Das Phänomen (Freiburg 1963) 262 S.

–, Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität (Freiburg 1965) 280 S.

–, Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution (Frankfurt 1967) 463 S.

Overhage, P. - Rahner, K., Das Problem der Hominisation, 3. Aufl. (Freiburg 1965) 400 S.

Pontecorvo, G., Prospect for Genetic Analysis in Man, in: *T. M. Sonneborn* (Ed.), The Control of Human Heredity and Evolution (New York 1965) 80–99.

Richards, D. W., A Clinican's View of Advances in Therapeutics, in: *P. Talalay* (Ed.), Drugs in Society (Baltimore 1964) 27–35.

Rostand, J., Biologie, Wissenschaft der Zukunft (Darmstadt 1952) 303 S.

Scott, J. P., Comments on Genetic Evolution, in: Daedalus 90 (1961) 454–458.

Simpson, G. G., The Meaning of Evolution (New Haven 1950) XV u. 564 S.

–, Man's Evolutionary Future, in: Zool. Jahrbücher (Syst.) 88 (1960) 125–134.

–, Comments on Genetic resp. Cultural Evolution, in: Daedalus 90 (1961) 468–470, 514–535.

v. Verschuer, O., Die Frage nach der Zukunft des Menschen in der Sicht der Genetik, in: Umschau in Wissenschaft und Technik 66 (1966) 5–7.

Wagner, Fr., Die Wissenschaft und die gefährdete Welt (München 1964) VIII u. 574 S.

Zwei Formen der logischen Analyse und ihre philosophischen Implikationen

Von Rainer Carls, S. J.

Obwohl die Anfänge der modernen Logik schon mehr als 100 Jahre zurückliegen, wird sie auch heute noch von vielen Philosophen und Geisteswissenschaftlern abgelehnt oder mit Argwohn betrachtet. Ein wichtiger Grund für diese Einstellung dürfte die Befürchtung sein, daß gewisse philosophische Theorien, welche mit der aristotelischen Logik und Sprachanalyse zusammenhängen, durch Ergebnisse der neuen Logik in Frage gestellt werden. Deshalb verschließt man sich ihren Erkenntnissen, und diese Haltung ist um so folgenschwerer, als dadurch eine tiefere Erfassung der Wirklichkeit verhindert werden kann.

Dieser Aufsatz will versuchen, die ältere und die neuere Form der Logik unter dem Gesichtspunkt der ihnen zugrunde liegenden logischen Analyse darzustellen und miteinander zu vergleichen. Dieses Thema kann freilich im Rahmen eines Artikels nicht erschöpfend durchgeführt werden. Wichtig ist jedoch, daß die eigentliche Akzentverlagerung deutlich wird und daß diese Arbeit ein Anstoß zu weiteren Studien ist, von denen es bis heute leider viel zu wenige gibt.

Bevor wir auf die Darstellung und den Vergleich der beiden Formen der logischen Analyse näher eingehen und die philosophischen Folgerungen aus ihnen andeuten, müssen wir noch einige wichtige Begriffe erläutern.

Mit *„logisch"* meint man einerseits das natürliche und unreflektierte Schließen, mit dem wir von Annahmen oder Erkenntnissen zu Folgerungen fortschreiten. Mit „logisch" bezeichnet man aber auch alles, was mit der Wissenschaft zusammenhängt, die dieses natürliche Schließen zu systematisieren sucht. In diesem zweiten Sinn soll das Wort hier verwendet werden. Die Tätigkeit eines wissenschaftlich arbeitenden Logikers kann man daher beschreiben als methodische Reflexion auf die Inhalte des Denkens, insofern diese rein formale Eigenschaften besitzen oder in rein formalen Beziehungen zueinander stehen. Was unter „rein formal" zu verstehen ist, soll nicht näher dargelegt werden. Ganz allgemein ist zu sagen, daß rein formale Eigenschaften oder Beziehungen von den jeweiligen speziellen Denkinhalten unabhängig sind und daß sie in vielen verschiedenen Denkinhalten in gleicher Weise verwirklicht sein können. Werden die Ergebnisse dieser methodischen Reflexion eines Logikers zusammengefaßt und geordnet, so erhält man ein *wissenschaftliches System* der *Logik*.

Die *methodische Reflexion* innerhalb einer Wissenschaft geht stets von einer Analyse des Gegebenen aus. Die Elemente, Strukturen und Gesetzlichkeiten, welche sich bei dieser Analyse ergeben, sind die Grundlage für den Aufbau eines

wissenschaftlichen Systems. Diese Analyse hängt aber offensichtlich vom jeweiligen weltanschaulichen Standpunkt und der Fähigkeit des Analysierenden ab, und das nachher konstruierte wissenschaftliche System beruht seinerseits auf der Schärfe und Gründlichkeit der ersten Analyse. Infolgedessen kann ein etwas einseitig gesetzter Aspekt oder eine übersehene Unterscheidung am Ende zu Unvollkommenheiten im System, ja in Grenzfällen sogar zu Fehlern führen.

Dies gilt ebenso beim Aufbau eines logischen Systems. Das vorgegebene Material, welches ein Logiker analysiert, sind die Inhalte des Denkens, die Begriffe und Aussagen, deren formale Beschaffenheiten und Beziehungen es festzustellen gilt. Diese Analyse der Denkinhalte nennt man *„formale Begriffsanalyse"*. Da nun die formalen Strukturen unserer Denkinhalte in gewisser Weise durch Strukturen der Sprache abgebildet werden, kann man ebenfalls die Wörter und Sätze der Sprache als Grundlage für die Analyse verwenden. Man spricht dann von einer *„Sprachanalyse"*. Freilich muß die Sprachanalyse immer auf die Begriffsanalyse bezogen bleiben, da zwischen den Denkstrukturen und den Sprachstrukturen manchmal bedeutende Unterschiede bestehen. Der ganze Komplex von Begriffs- und Sprachanalyse kann *„logische Analyse"* genannt werden.

Wie jede andere Wissenschaft setzt auch die logische Analyse und der Aufbau eines logischen Systems immer schon Logik voraus, und zwar letztlich das natürliche, unreflektierte Schließen. Dieses wird jedoch oftmals durch inhaltliche Besonderheiten des zu untersuchenden Gegenstandes gefärbt oder gar verfälscht. Um diese Fehlerquelle auszuschalten, haben schon Sokrates und Platon über das eigene logische Schließen reflektiert, und Aristoteles hat seine Untersuchungen systematisch in der Syllogistik, der Modalitätenlogik und anderen Teildisziplinen zusammengefaßt. Diese logischen Theorien wurden gleichsam zwischen das unreflektierte Schließen und die anderen Wissenschaften geschoben, um als untrügliches Organon für den Aufbau dieser Wissenschaften zu dienen. Dabei war beabsichtigt, daß möglichst alle logischen Gesetze unseres natürlichen Schließens systematisch zusammengefaßt wurden, und lange war man der Meinung, daß dies Aristoteles vollständig gelungen sei. So schreibt Kant im Jahre 1787:

„Daß die Logik diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, läßt sich daraus ersehen, daß sie seit dem *Aristoteles* keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen ... Merkwürdig ist noch an ihr, daß sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können und daß sie also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint."[1]

Nun hängt aber der Aufbau eines allumfassenden logischen Systems von der Genauigkeit der ersten Analyse ab, und wir haben keine Gewähr, daß Aristoteles seine Analyse wirklich bis in die letzten Feinheiten durchgeführt hat. Daher kann man auch die Vollständigkeit und die uneingeschränkte Anwendbarkeit seiner logischen Systeme in Frage stellen. Ein Kriterium für ein vollständiges logisches System wäre die Tatsache, daß es das immer schon vorgegebene unreflektierte Schließen einholt und ihm soweit als möglich entspricht. Wir werden später sehen, daß die aristotelische Logik diese Forderung kaum erfüllt.

Da man bei der Systematisierung wissenschaftlicher Theorien immer schon Logik braucht, wird die Genauigkeit und Vollständigkeit einer Wissenschaft teilweise von der Vollständigkeit des zugrunde liegenden logischen Systems abhängen. In der Vergangenheit sind bei vielen wissenschaftlichen Disziplinen die Mängel der zugrunde gelegten aristotelischen Logik durch das natürliche Schließen ergänzt worden. Selbst Aristoteles stützt sich beim Aufbau seines Wissenschaftssystems oftmals auf unreflektierte logische Schlüsse, die über sein logisches System weit hinausgehen. Dennoch hat sich die unbestrittene Vorrang-

[1] *I. Kant,* Kritik der reinen Vernunft; Vorrede zur 2. Aufl. (1787), B VIII.

stellung der Syllogistik in der Vergangenheit auf den Aufbau verschiedener Wissenschaften einseitig ausgewirkt. Das gilt besonders für die Philosophie. Diese benutzte ja die Syllogistik nicht nur als formales Werkzeug, sondern sie mußte ja als scientia universalis die logischen Systeme der Vergangenheit auch inhaltlich untersuchen, da diese in einer engen Beziehung zu ontologischen und erkenntnistheoretischen Problemen stehen. Man denke nur an die Kategorienlehre, an die Begriffshierarchie der arbor porphyriana, an das Universalienproblem usw. Umgekehrt haben aber auch gewisse weltanschauliche Ansichten auf die logische Analyse zurückgewirkt und manche Einseitigkeiten zur Folge gehabt. Dieser circulus vitiosus wurde erst durch die moderne Logik aufgebrochen.

Die Weiterführung der Logik wird besonders in der Analyse der elementaren, unzusammengesetzten Aussagen sichtbar. Hier steht der *dreiteiligen Analyse* bei den Aristotelesnachfolgern die Form der *zweiteiligen Analyse* in der modernen Logik gegenüber[2]. Wir wollen uns auf diesen Punkt beschränken.

Es soll bei unserer Darlegung zwischen den *Sprachelementen,* den Sätzen und Wörtern, und den *Denkinhalten,* den Aussagen (lat.: enuntiabile) und Begriffen, unterschieden werden. Von einer *Aussage* wird hier nicht im Sinne des Aktes, sondern des Inhaltes gesprochen. Dabei wollen wir von der möglichen Urteilsdimension der Aussagen absehen. Als *elementar* sind alle die Aussagen zu betrachten, die keine einfachere Aussage als Teilelement enthalten. Alle zusammengesetzten, negierten oder unregelmäßig gebauten Aussagen wollen wir hier nicht berücksichtigen. Die elementaren Aussagen sind entweder *singulär, partikulär* oder *universal* (allgemein) und die genaue Unterscheidung dieser drei Klassen ist von größter Wichtigkeit. Denn während die von Aristoteles inspirierte logische Analyse die universalen Aussagen als das Primäre auffaßte und die singulären auf diese zurückzuführen versuchte, ist die moderne Analyse gerade von den singulären Aussagen ausgegangen und hat aus der strengen Unterscheidung von singulär und universal ihre Hauptanregung empfangen.

Aristoteles und die dreiteilige Analyse

In den Werken des Aristoteles finden sich viele oft gegensätzliche Aussagen über das Gebiet der logischen Analyse, die nur schwer miteinander in Einklang gebracht werden können. Dazu kommt noch die Echtheits- und Datierungsfrage seiner Schriften. Ohne Vollständigkeit anzustreben, wollen wir nur einige Gedanken der aristotelischen Analyse angeben und zugleich auf die beiden Quellen hinweisen, aus denen sie verstanden werden können, nämlich auf die philosophischen Theorien des Sokrates und Platon einerseits und auf das spezielle Interesse des Aristoteles an der Sprache andererseits.

Sokrates ging es in seiner Philosophie darum, das Was bestimmter Tugenden zu finden (vgl. Aristoteles, Met. M 4, 1078 b 17—30). Im Vordergrund seines Interesses standen also die Beziehungen zwischen Allgemeinem und Allgemeinem, nämlich zwischen Definiens und Definitum. Platon folgte weitgehend seinem Lehrer, wenn er sich in seinen Hauptwerken auch mehr mit der Frage nach dem ontischen Fundament des Allgemeinen befaßte. Erst in seinen Spätwerken wandte er sich

[2] Die Ausdrücke „zweiteilige" bzw. „dreiteilige" Analyse sind meines Wissens in der logischen Literatur noch nicht verwendet worden.

wieder eigentlich logischen Problemen zu, z. B. der Prädikation vieler Dinge von einem (Sophistes 251 A—C) und der Dihairesis (Sophistes 264 C — 268 D; Politikos). Auch Platon untersuchte fast ausschließlich die Beziehungen zwischen allgemeinen Begriffen, und auch er behandelte das Verhältnis des konkreten Einzeldings zum Allgemeinen mehr am Rande.

Aristoteles ist in vielem von Sokrates und Platon abhängig, wenn auch die eigentliche Sprachanalyse bei ihm einen größeren Raum einnimmt. So unterscheidet er in den „Kategorien" zwischen *dem in Verbindung Gesagten,* wie „(ein) Mensch läuft" [3], und *dem ohne Verbindung Gesagten,* wie „Mensch", „siegt" (Kat. 2, 1a 16—19). Jedes ohne Verbindung Gesagte bezeichnet eine οὐσία oder ein Wieviel (Quantität) oder ein Wie-Beschaffen (Qualität) oder eine andere der sog. Kategorien (Kat. 4, 1b 25—27). Mit dem Ausdruck „das ohne Verbindung Gesagte" sind offenbar nicht nur einzelne Wörter gemeint, sondern auch Wortverbindungen, wie es das Beispiel „im Lyzeum" für die Kategorie des Wo zeigt. Aristoteles scheint solche Hilfswörter wie die Präpositionen nicht als selbständige Größen betrachtet zu haben. Bedeutsam ist für uns, daß er als Beispiele für die οὐσία nur allgemeine Nomina wie „Mensch" und „Pferd" angibt und daß sich in dieser Schrift nirgends ein singuläres Substantiv wie „Sokrates" findet. Selbst da, wo Aristoteles ein echtes Individuum anzielt, benennt er es mit Hilfe des allgemeinen Ausdrucks „ὁ τὶς ἄνθρωπος" (z. B. Kat. 5, 2a 13). Es ist leicht, zu sehen, daß dieser Ausdruck keineswegs ein einzelnes Ding in seiner unvertauschbaren Individualität bezeichnet, denn „irgendein bestimmter Mensch" und „Mensch" sind offensichtlich Ausdrücke, die den gleichen Umfang haben. Jedes einzelne ohne Verbindung Gesagte soll schon für sich allein seinen vollen Sinn tragen. Durch die Verbindung kommt nur noch Bejahung oder Verneinung zustande (Kat. 4, 2a 4—10). Auch Aristoteles beschäftigt sich also vornehmlich mit allgemeinen Ausdrücken. Diese sind selbständige Zeichen und haben isoliert vom Satz schon ihren vollen Sinn. Ihre Verbindung bringt außer Wahrheit und Falschheit sinngemäß nichts Neues hinzu.

Jedoch findet sich in den „Kategorien" auch ein etwas anderer Gedanke. Aristoteles spricht davon, daß Seiendes von einem Subjekt ausgesagt wird, wie man z. B. „(ein) Mensch" von irgendeinem bestimmten Menschen als Subjekt aussagt (Kat. 2, 1a 20—22). Zugleich behauptet er auch, daß das Unteilbare und das der Zahl nach Eine von nichts als Subjekt ausgesagt wird (Kat. 2, 1b 6 f.) Es ist freilich nicht klar, ob nach Aristoteles das Aussagen des Singulären überhaupt

[3] Die Klammern geben hier und später die beiden möglichen Übersetzungen wegen des fehlenden unbestimmten Artikels in der griechischen Sprache an.

nicht möglich oder ob es nur falsch ist. Auf jeden Fall wird eine gewisse Ordnungsfolge der Ausdrücke zugegeben. Dies wird noch klarer durch die Unterscheidung zwischen den ersten und zweiten οὐσίαι. Was von keinem Subjekt ausgesagt wird und keinem inhäriert, ist οὐσία im eigentlichen Sinn (Kat. 5, 2a 11—14). Alles andere wird von diesen ersten οὐσίαι ausgesagt oder ist in ihnen als Subjekt (Kat. 5, 2a 34 f.). Die ersten οὐσίαι nehmen also eine Vorrangstellung ein. Außer ihnen gibt es noch zweite οὐσίαι, nämlich die Arten und Gattungen, wie Mensch und Sinnenwesen. Mit „οὐσία" will Aristoteles das eigentlich Seiende bezeichnen. Aber dieses Wort hat bei ihm bald die Bedeutung „Wesen" und bald die Bedeutung „Substanz" [4]. Hier wirkt wahrscheinlich die platonische Ideenlehre nach, die in den Wesenheiten die eigentlichen Seienden sah, während Aristoteles dem konkreten Einzelnen die eigentliche Existenz zuschrieb. Aristoteles selbst scheint mit dem Ausdruck „zweite οὐσία" nicht ganz zufrieden gewesen zu sein, denn bald nachdem er ihn eingeführt hatte, stellte er die zweiten οὐσίαι doch näher zu den Qualitäten als zu den ersten οὐσίαι, den individuellen Dingen.

„Jede οὐσία scheint ein Dieses zu bezeichnen. Bei den ersten οὐσίαι ist es zweifellos wahr, daß sie ein Dieses bezeichnen, denn das, worauf man hier hinweist, ist unteilbar und der Zahl nach Eines. Bei den zweiten οὐσίαι wird zwar durch die Weise der Benennung der Schein erweckt, als bezeichneten sie ein Dieses, wenn man ‚Mensch' oder ‚Lebewesen' sagt. Das ist aber nicht wahr, vielmehr wird eher ein Wie-Beschaffenes bezeichnet. Denn das Subjekt ist hier nicht eines wie die erste οὐσία, sondern der Mensch und das Lebewesen werden von vielen gesagt." [5]

Freilich unterscheidet Aristoteles die zweiten οὐσίαι auch noch von den gewöhnlichen Qualitäten, wie dem Weißen, aber das ändert nichts an ihrem eigentlich qualitativen Charakter (Kat. 5, 3b 18—23).

So wichtig diese Unterscheidung zwischen den ersten und zweiten οὐσίαι ist — sie spielt übrigens eine große Rolle in der modernen Analyse —, für Aristoteles hat sie letztlich keine große Bedeutung gehabt. Dazu trug wohl der platonische Hintergrund seiner Philosophie wie auch der vieldeutige Ausdruck „οὐσία" bei. Eine Einebnung des Unterschiedes geschah schon dadurch, daß Aristoteles *das Aussagen* eines Allgemeinen von einem Allgemeinen in gleicher Weise behandelt wie das Aussagen eines Allgemeinen von einem Individuellen, obwohl doch eine Analogie vorliegt (vgl. Kat. 3, 1b 10—15). Denn wenn man auch im echten Sinne von Sokrates aussagen kann, daß er ein Mensch ist, so gilt es doch nur im übertragenen Sinne von *dem* Menschen, daß er ein Lebewesen ist. Man meint mit dem Subjekt „der Mensch" eben keine einheitliche existierende Größe, und man möchte auch nicht

[4] Vgl. *Suzanne Mansion,* La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote, in: RevPhLouv 44 (1946) 349–369.

[5] Vgl. Kat. 5, 3b 10–18; vgl. auch Met. 5, 10a 23 ff.; Soph. el. 22, 178b 37 f.

von dieser aussagen, daß sie ein Lebewesen ist, vielmehr will man zum Ausdruck bringen, daß von jedem konkreten Einzelnen, der ein Mensch ist, auch das Lebewesen ausgesagt werden muß. Dabei hat der Ausdruck „aussagen von" einen anderen Sinn als in dem Falle, wo man etwas von einem Individuum aussagt. Nur wenn man sich *den* Menschen als wirklich existierend dächte (platonisch?), könnte man vielleicht im univoken Sinn davon sprechen, daß von diesem etwas ausgesagt wird.

Auch in dem Werk „Peri hermeneias" sind die beiden Quellen der aristotelischen Analyse, der platonische Einfluß und die eigenständige Beschäftigung mit der Sprache, zu merken. Die Analyse der Sprache hat hier jedoch eine noch größere Bedeutung als in den „Kategorien". Es wird deutlich zwischen einer Gedankenebene und einer Sprachebene unterschieden:

„Wie aber in der Seele die Gedanken bald ohne Wahrheit und Falschheit sind, bald so, daß ihnen notwendig eines von beiden zukommt, so geschieht es auch in der Sprache. Mit der Verbindung und der Trennung ist das Falsche und das Wahre verknüpft."[6]

Wieder finden wir hier die Auffassung, daß die Ausdruckselemente der Sprache schon für sich allein den vollen Sinn tragen, der den Vorstellungen entspricht, und daß ihre Verbindung Wahrheit und Falschheit mit sich bringt. Von der Trennung, die offenbar die Negation meint, können wir ganz absehen.

Sobald Aristoteles auf die einzelnen Sprachelemente, die *Nomina* und ῥήματα zu sprechen kommt (P. h. 1, 16a 13—16), erfahren wir genauer, wie er sich die Verbindung dieser Elemente denkt. Für uns ist wichtig, daß ein Nomen schon für sich allein „ein bezeichnender Laut" sein soll (P. h. 2, 16a 19), während ein ῥῆμα „immer ein Zeichen von etwas ist, was von einem anderen gesagt wird" (P. h. 3, 16b 6—11), was nämlich an oder in einem Subjekt ist. Außerdem wird behauptet, daß alle einfachen Aussagen etwas einem Etwas zu- oder absprechen (P. h. 5, 17a 20 f.), daß das, wovon etwas ausgesagt wird, ein Nomen ist (P. h. 10, 19b 5 f.) und daß in jeder aussagenden Rede ein ῥῆμα vorkommt (P. h. 5, 17a 9—11). Daher muß jede Bejahung aus Nomen und ῥῆμα bestehen (P. h. 10, 19b 10—12). Nach Aristoteles scheint es sich also bei einer Aussage nicht um die bloße Verknüpfung zweier gleichartiger Elemente zu handeln. Vielmehr sind die Nomina selbständige Zeichen für etwas Bestimmtes, während die ῥήματα neben ihrer Zeichenfunktion auch noch eine Beziehung auf ein Etwas (auf ein Subjekt) zum Ausdruck bringen. Ῥῆμα darf man nicht einfach die Bedeutung „Verb" geben, denn Aristoteles sagt, daß Nomen und ῥῆμα unbeschadet ihres Sinnes umgestellt werden

[6] Peri herm. 1, 16a 9–13.

dürfen, und er führt als Beispiel die beiden Sätze „ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος" und „ἔστι ἄνθρωπος λευκός" an (P. h. 10, 20b 1 f.). Dieses Beispiel ist jedoch nur dann sinnvoll, wenn man „ἄνθρωπος" und „λευκός" als Nomen resp. als ῥῆμα auffaßt. Es ist also möglich, daß Aristoteles auch einen solchen zusammengesetzten Ausdruck wie „ist weiß" als ῥῆμα bezeichnet hat. Wir sehen daraus, daß die Sprachanalyse Aristoteles dazu führte, eine tiefgreifende Asymmetrie zwischen den beiden Bestandteilen der Aussagesätze, den Nomina und ῥήματα, zu konstatieren. Auch dies ist ein zentraler Gedanke der modernen Analyse.

Jedoch wird diese Asymmetrie an anderer Stelle wieder eingeebnet. Die ῥήματα sollen nämlich, für sich allein ausgesagt, Nomina sein und wie diese etwas bezeichnen (P. h. 3, 16b 19 f.). Als Infinitive und Partizipien haben sie ja den gleichen Charakter wie die Nomina, und sie können dann natürlich auch an der Stelle des Subjekts stehen. Aber gerade durch diese Verselbständigung verlieren sie ihre Besonderheit, ihr wesentliches Bezogensein auf ein Subjekt, und sind isolierte Symbole wie die Nomina. Aristoteles stellt sich nicht die Frage, ob dieser Schritt der Verselbständigung der ῥήματα einfachhin erlaubt ist, und nichts hindert ihn jetzt, eine Aussage als eine bloße Verbindung zwischen einem für sich selbst sinnvollen Nomen und einem ebenso für sich sinnvollen ῥῆμα-Nomen aufzufassen.

Eine zweite Einebnung der Asymmetrie liegt in der Gleichsetzung der allgemeinen Nomina, wie „Mensch", und der singulären Nomina, wie „Kallias", in bezug auf das Aussagen. Auch in dieser Schrift wird der analoge Gebrauch des Ausdrucks „aussagen von" nicht recht beachtet, und Aristoteles spricht im gleichen Sinn davon, daß etwas von einem Allgemeinen wie auch daß etwas von einem Einzelnen ausgesagt wird (vgl. P. h. 7, 17b 1–3). Ja es wird sogar behauptet, daß manche Dinge allgemein und manche individuell sind, und das Einzelding wird dadurch vom allgemeinen Ding abgehoben, daß es nicht von mehreren ausgesagt wird (P. h. 7, 17a 38–b1). Dieser Definition scheint die Meinung zugrunde zu liegen, daß auch das Einzelne aussagbar ist und auf der Seite des Prädikats stehen kann. Aristoteles hat dabei vielleicht an Sätze wie „dieser Mensch ist Kallias" gedacht. Damit ist aber die Gleichsetzung von Allgemeinem und Einzelnem in bezug auf das Aussagen noch weiter durchgeführt als in den „Kategorien", und eine eigentliche Aussageordnung wird nicht mehr erwähnt. Freilich hat Aristoteles bemerkt, daß die Negation einer vollständigen Gleichsetzung im Wege steht. Negiere ich nämlich einen singulären Satz wie „Sokrates ist weiß", so wird das Prädikat negiert: „Sokrates ist nicht weiß." Negiere ich dagegen allgemeine oder partikuläre Sätze, so werden gerade die verallgemeinernden oder partikularisierenden Partikel, z. B. „jeder, irgendein, kein", von der Negation betroffen (P. h. 7, 17b 38–18a7). Jedoch hat er daraus keine Folgerungen für eine deutliche Unterscheidung der allgemeinen und singulären Sätze gezogen.

Das Schwanken zwischen der asymmetrischen und der mehr symmetrischen Auffassung der Elemente einer Aussage hat auch Folgen für die Interpretation des „ist" gehabt. Bald scheint ihm Aristoteles den vollen Charakter eines ῥῆμα zuschreiben zu wollen und bald sieht er es nur als ein Hilfswort an, welches eine Verbindung herstellt. Es ist daher kaum möglich, eine eindeutige Lehre über das „ist" aus dieser Schrift zu entnehmen, und wir wollen hier nicht näher darauf eingehen.

Wir haben gesehen, daß in den beiden angeführten Werken des Aristoteles ein gewisses Schwanken zwischen zwei Arten der Analyse

zu merken ist. Dies wird anders, sobald sich Aristoteles an den Aufbau seiner Syllogistik macht. Zwar nimmt er weder zu der einen noch zu der anderen Art ausdrücklich Stellung, aber alle seine Beispielsätze in den beiden „Analytiken" bestehen aus zwei Nomina, die durch eine Kopula, meist durch ὑπάρχει, verbunden sind. Auch wenn Aristoteles eine gewisse Analogie der Kopula anzuerkennen scheint (Anal. pr. A 34), spielt diese Auffassung im Aufbau der Syllogistik weder bei Aristoteles noch bei seinen Nachfolgern eine große Rolle.

Fast die gesamte nacharistotelische Logik hat eine beliebige Aussage als ein dreiteiliges Gebilde angesehen, in dem zwei Begriffe durch eine Kopula, die nicht ausdrücklich genannt zu werden braucht, verbunden sind. Jeder Satz soll sich auf dieses dreiteilige Schema „A ist B" zurückführen lassen. Um das zu erreichen, wird z. B. der Satz „Sokrates schreibt" in die Form „Sokrates ist ein Schreibender" übersetzt. Zwischen Subjekt und Prädikat soll eine gewisse Gleichartigkeit bestehen, so daß ihre Vertauschung erlaubt ist, ohne daß dadurch die Aussage sinnlos würde. Höchstens der Wahrheitswert verändert sich dadurch. Etwaige Schwierigkeiten, die die singulären Sätze machen, umging man dadurch, daß man die singulären Subjektsnomina als Ausdrücke für singuläre Begriffe ansah. Die Kopula gilt als Bindeglied zwischen den beiden Begriffen, jedoch wird sie in verschiedener Weise interpretiert. Für die einen soll sie eine gewisse Identität zum Ausdruck bringen, nach anderen soll sie die Faktizität des Verhältnisses der beiden Begriffe betonen, und von noch anderen wird sie als Ausdruck für das Sein angesehen.

Die Syllogistik folgt dieser dreiteiligen Analyse. Jeder kategorische Syllogismus soll nichts anderes sein als eine zerlegte Aussage, bei der die beiden Eckbegriffe des Subjekts und Prädikats durch einen dazwischengeschobenen Mittelbegriff so getrennt werden, daß wiederum zwei selbständige dreiteilige Aussagen entstehen. Man kann sogar zeigen, daß diese Syllogistik vollständig ist, d. h., daß sie alle Schlußfolgerungen umfaßt, die im Rahmen der dreiteiligen Analyse gemacht werden können. Auch die Lehre von der Definition durch Genus und spezifische Differenz und die Arbor porphyriana mit ihrer Begriffshierarchie vom Individuum bis zum höchsten Genus stützen sich ganz auf diese dreiteilige Analyse.

Obwohl diese Art der Analyse eine gewisse Berechtigung hat, bringt sie doch viele Probleme in bezug auf die singulären Sätze und auf die Negation mit sich. Auf eine Schwierigkeit, die ihr aus der deutschen Sprache erwächst, möchte ich kurz hinweisen. Während die lateinischen Sätze „Socrates est homo", „Socrates est magister Platonis", „homo est animal", „homo est albus" wegen der fehlenden Artikel die gleiche dreiteilige und symmetrische Struktur besitzen, unterscheiden sich die

entsprechenden deutschen Sätze „Sokrates ist *ein* Mensch", „Sokrates ist *der* Lehrer Platons", „*der* Mensch ist *ein* Sinnenwesen", „*ein* Mensch ist weiß" sehr durch die beigefügten Hilfswörter, deren Rolle im Satz man nicht einfach übersehen darf. Daher ist eine einfache Dreiteilung eines Satzes im Deutschen nicht gegeben.

Die zweiteilige Analyse in der modernen Logik

Der stärkste Einwand gegen die dreiteilige Analyse kam jedoch von der Mathematik her, die am Anfang des 19. Jahrhunderts durch die damals aufkommenden Grundlagenprobleme immer mehr zu einer gründlichen Reflexion auf die ihr zugrunde liegenden Argumentationsweisen gedrängt wurde. Die Mathematiker entdeckten bald, daß die klassischen Schlußweisen für die Mathematik ungenügend waren[7]. Rein intuitiv war man freilich schon früher weit über die klassische Logik hinausgegangen. Nun aber verlangten die Mathematiker immer dringlicher nach einer gründlichen Revision der bis dahin als allein gültig angesehenen Logik. Bald zeigte es sich, daß auch die außerhalb der Mathematik tatsächlich angewandten Schlußweisen keineswegs von den klassischen logischen Theorien erfaßt wurden[8]. Die ersten Versuche einer Umgestaltung der Logik führten zu keinen befriedigenden Ergebnissen, da sie immer noch stark von der dreiteiligen Analyse beeinflußt waren. Erst als *Peirce, Peano* und vor allen Dingen *Frege* die Sprache in einer neuen Weise zu analysieren begannen, bereiteten sie einer neuen Sicht den Weg. Ich möchte hier nur die grundlegenden Gedanken *Freges* anführen und ihn selbst dabei möglichst oft zu Wort kommen lassen.

Frege ging als Mathematiker von dem mathematischen Begriff der Funktion aus, den er gründlich analysierte. So unterschied er streng zwischen dem sprachlichen Ausdruck einer solchen Funktion und der Funktion selbst.

„Wenn es sich darum handelt, die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ‚Function' in seinem mathematischen Gebrauche anzugeben, so verfällt man leicht darauf, Function von x einen mittelst der Bezeichnungen der Summe, des

[7] Ein Beispiel dafür ist der Schluß von den Prämissen „Jede natürliche Zahl ist entweder größer oder kleiner als jede von ihr verschiedene natürliche Zahl" und „Keine natürliche Zahl ist kleiner als die natürliche Zahl 1" auf „Jede von 1 verschiedene natürliche Zahl ist größer als 1". Obwohl es sich hierbei um einen ganz einfachen Beweis handelt, ist dieser Schluß ohne wesentliche außerlogische Zusätze und Veränderungen der Prämissen mit Hilfe der klassischen Logik allein nicht zu leisten, schon deswegen nicht, weil mehr als drei Termini in ihm auftreten.

[8] Ein Beispiel dieser Art ist z. B. der Schluß von „Alle Pferde sind Tiere" auf „Alle Pferdeköpfe sind Tierköpfe". Wenn hier von Schlußweisen in bzw. außerhalb der Mathematik gesprochen wird, so bedeutet das nicht, daß die Mathematik besondere Schlußweisen besäße. Vielmehr läßt sich für das obige Beispiel aus der Mathematik leicht ein logisch exakt gleiches Beispiel außerhalb der Mathematik finden.

Products, der Potenz, der Differenz usw. aus ‚x' und bestimmten Zahlen gebildeten Ausdruck zu nennen. Dies ist deshalb unzutreffend, weil hierdurch die Function als ein *Ausdruck,* als eine Verbindung von Zeichen, nicht als das dadurch Bezeichnete hingestellt wird. Man wird darum versuchen, statt ‚Ausdruck' zu sagen ‚Bedeutung eines Ausdrucks.'[9]

Sodann unterschied Frege zwischen einer Funktion und ihren Funktionswerten.

„Setzen wir z. B. in den Ausdruck $(2 + 3 \cdot x^2) \cdot x$' für ‚x' der Reihe nach die Zahlzeichen ‚0', ‚1', ‚2', ‚3' ein, so erhalten wir als zugehörige Bedeutungen die Zahlen 0, 5, 28, 87. Keine dieser Bedeutungen kann den Anspruch erheben, unsere Function zu sein. Das Wesen der Function giebt sich vielmehr in der Zusammengehörigkeit kund, die sie zwischen den Zahlen stiftet, deren Zeichen wir für ‚x' setzen, und den Zahlen, die dann als Bedeutungen unseres Ausdruckes auftreten ... Das Wesen der *Function* liegt demnach in dem Theile des Ausdrucks, der noch außer dem ‚x' vorhanden ist. Der Ausdruck einer *Function* ist *ergänzungsbedürftig, ungesättigt.* Der Buchstabe ‚x' dient nur dazu, Stellen offen zu halten für ein Zahlzeichen, das den Ausdruck ergänzen soll, und macht so die besondere Art der Ergänzungsbedürftigkeit kenntlich, die das eigenthümliche Wesen der grade bezeichneten Function ausmacht."[10]

Schließlich stellte Frege noch die Funktion ihren Argumenten gegenüber. Diese sind die Bedeutungen der Zeichen, die an die Stelle der Variablen eines Funktionsausdruckes treten, also z. B. die Zahlen 0, 1, 2, 3 im obigen Zitat.

„Es kommt mir darauf an, zu zeigen, daß das Argument nicht mit zur Function gehört, sondern mit der Function zusammen ein vollständiges Ganzes bildet; denn die Function für sich allein ist unvollständig, ergänzungsbedürftig oder ungesättigt zu nennen. Und dadurch unterscheiden sich die Functionen von den Zahlen von Grund aus ... Wir sehen nun auch, wie man leicht dazu verführt wird, grade in der Form des Ausdrucks das Wesentliche der Function zu sehen. In dem Ausdrucke erkennen wir die Function dadurch, daß wir ihn zerlegt denken; und eine solche mögliche Zerlegung wird durch seine Bildung nahegelegt. Die beiden Theile, in welche der Rechnungsausdruck so zerlegt wird, das Zeichen des Arguments und der Ausdruck der Function, sind ungleichartig, da ja das Argument eine Zahl, ein in sich abgeschlossenes Ganzes ist, was die Function nicht ist."[11]

Die Funktion, ihre Werte und ihre Argumente sind etwas Außersprachliches.

Für die logische Analyse ist der Gedanke von großer Wichtigkeit, daß in dem Funktionszeichen, z. B. in dem „+" des Summenausdrucks „0+2", zwar das Wesen der speziellen einzelnen Funktion ausgedrückt wird, nämlich die Summenfunktion im Gegensatz z. B. zur Funktion der Differenz oder des Produkts. Aber seinen eigentlichen Sinn als Funktionszeichen gewinnt das „+" erst im Zusammenhang des ganzen Zahlenausdrucks. Andernfalls wird nämlich die Ungesät-

[9] *G. Frege,* Grundgesetze der Arithmetik I (Jena 1893) § 1, S. 5.
[10] Ebd.
[11] *G. Frege,* Function und Begriff (Jena 1891) 6 f.

tigtheit nicht genügend berücksichtigt, die wesentlich zu jeder Funktion gehört und die durch die mit Argumentausdrücken besetzten Stellen angezeigt wird. Will man daher die Summenfunktion in ihren beiden Aspekten auch sprachlich wiedergeben, dann müßte man sie z. B. durch „ . . . + - - - " oder durch „x + y" zum Ausdruck bringen, wobei die Punkte, Striche oder Variablen als Leerstellen für die Argumentzeichen gelten und das Ungesättigtsein angeben, während das „+" den Symbolkomplex speziell als Summenausdruck charakterisiert. Das „+" allein erweckt nämlich den Eindruck, als handle es sich bei ihm um ein abgeschlossenes und selbständiges Symbol. (Daß wir es hier mit einem Funktionsausdruck mit zwei Argumentstellen zu tun haben, besagt nichts wesentlich Neues.) Gegenüber dem Funktionszeichen „+" haben die Argumentzeichen „0" und „2" ihren vollen Sinn auch außerhalb des Ausdrucks „0+2", da sie Zahlen bezeichnen, also in sich geschlossene Größen.

Diese Erkenntnisse auf dem Gebiet der mathematischen Ausdrucksformen verwandte Frege bei der logischen Analyse. So war er der Meinung, daß auch in der Sprache die einzelnen Wörter nicht notwendig eine Bedeutung oder daß sie wenigstens nicht ihre volle Bedeutung außerhalb des Satzzusammenhanges zu besitzen brauchen, sondern daß sie ihren eigentlichen Sinn oftmals gerade erst aus dem Zusammenhang mit anderen Wörtern gewinnen. Dieser Gedanke ist zwar schon viel früher vertreten worden, z. B. in der Lehre von den synkategorematischen Termen in der Scholastik. Aber Frege sprach diese These in ganz allgemeiner Form aus:

„Nach der Bedeutung der Wörter muß im Satzzusammenhange, nicht in ihrer Vereinzelung gefragt werden." [12]

Deshalb ging Frege in seiner logischen Analyse nicht von den einzelnen Wörtern oder Begriffen aus und betrachtete dann die Sätze und Aussagen als etwas Abgeleitetes. Für ihn waren vielmehr die Sätze und Aussagen das Primäre, und die Wörter, Wortkomplexe oder Begriffe kamen erst an zweiter Stelle. Außerdem sah er die singulären Aussagen und Sätze für elementarer an als die allgemeinen und begann seine Analyse bei ihnen. Diese singulären Sätze analysierte er in ähnlicher Weise wie die mathematischen Funktionsausdrücke.

„Behauptungssätze im allgemeinen kann man ebenso ... zerlegt denken in zwei Theile, von denen der eine in sich abgeschlossen, der andere ergänzungsbedürftig, ungesättigt ist. So kann man z. B. den Satz

‚Caesar eroberte Gallien'

zerlegen in ‚Caesar' und ‚eroberte Gallien'. Der zweite Theil ist ungesättigt, führt eine leere Stelle mit sich, und erst dadurch, daß diese Stelle von einem Eigennamen ausgefüllt wird oder von einem Ausdrucke, der einen Eigennamen vertritt, kommt ein abgeschlossener Sinn zum Vorschein. Ich nenne auch hier die Bedeu-

[12] *G. Frege,* Die Grundlagen der Arithmetik (Breslau 1884) Einl. XIII.

tung dieses ungesättigten Theiles Function. In diesem Falle ist das Argument Caesar."[13]

Ein singulärer Aussagesatz — die allgemeinen und partikulären sind anders zu behandeln — zerfällt also in zwei Teile, in einen Namen für ein Einzelding und in einen ungesättigten Ausdruck für eine Funktion, die man auch „*Aussagefunktion*" nennt. Da die Subjekte aller singulären Sätze einfache oder zusammengesetzte Namen für Einzeldinge sind und da man den Rest solcher Sätze als einen Ausdruck für eine Aussagefunktion auffassen kann, gilt diese zweiteilige Analyse für alle singulären Sätze. Man kann hier gut an die aristotelische Zerlegung eines Satzes in Nomen und ῥῆμα denken.

Bei Sätzen mit Relationsausdrücken lassen sich die Erkenntnisse Freges noch entsprechend erweitern. In dem Beispiel „Caesar eroberte Gallien" ist nämlich nicht nur „Caesar", sondern auch „Gallien" ein Name für ein ganz bestimmtes Einzelding, wogegen „eroberte" einen wesentlich anderen Charakter hat. Dieser Satz läßt sich daher auch in zwei Argumentausdrücke und einen Funktionsausdruck zerlegen. Wir können also neben den singulären Subjekten auch alle anderen Eigennamen zu den Argumentausdrücken rechnen. Entsprechend dem mathematischen Vorbild „x + y" gäbe es dann nicht nur einfach-ungesättigte Funktionsausdrücke wie „x läuft", sondern auch zwei- und mehrfach-ungesättigte wie „x eroberte y" oder „x liegt zwischen y und z". Da aber in allen diesen Fällen ein Satz in einen Funktionsausdruck und einen oder mehrere untereinander gleichwertige Argumentausdrücke zerfällt, hat auch hier die Bezeichnung „zweiteilig" noch ihre Berechtigung. Alle Eigennamen wie „Sokrates", „Gallien" und alle Wortverbindungen, die den grammatischen Charakter von Eigennamen haben, wie „die Hoffnung", „die Frau des Sokrates", „die Primzahl zwischen 12 und 16" dürfen als Argumentausdrücke betrachtet werden. Sie haben auch außerhalb des Satzzusammenhanges ihre volle Bedeutung und meinen stets ein singuläres konkretes oder abstraktes Seiendes. Diese einfachen und zusammengesetzten Eigennamen kommen nicht nur als Subjekte in singulären Sätzen vor, sondern auch als Objekte und in präpositionellen Ausdrücken.

Den Eigennamen stehen die Funktionsausdrücke gegenüber. Das, was von einem singulären Satz übrigbleibt, wenn man einen, mehrere oder alle Argumentausdrücke wegnimmt, ist als Ausdruck für eine Aussagefunktion anzusehen. Von besonderem Interesse sind die nicht weiter zerlegbaren Funktionsausdrücke, d. h. diejenigen, welche sämtlicher Argumentausdrücke entblößt sind. Beispiele dafür sind nicht nur die verbalen, sondern auch die nominalen Prädikate wie „x ist weiß", „x ist größer als y", „x ist ein Mensch", „x ist Vater von y".

[13] *G. Frege,* Function und Begriff, a. a. O. 17.

Alle diese reinen Funktionsausdrücke enthalten ein allgemeines Begriffswort und stets auch das im singulären Satz vorkommende Verb. Sie unterscheiden sich von den Argumentausdrücken, wie sich das Summenzeichen einer mathematischen Formel von den Zahlzeichen unterscheidet. Auch sie sind ungesättigt und warten auf eine Ergänzung durch Eigennamen, um etwas Abgeschlossenes zum Ausdruck zu bringen, nämlich eine Aussage.

Die neue zweiteilige Analyse führt somit zu einer strengen Unterscheidung zwischen Eigennamen und Begriffswörtern. Die Begriffswörter bilden immer den Hauptbestandteil in den prädikativen Funktionsausdrücken. Die Möglichkeit der Herauslösung eines Begriffswortes aus dem Satzzusammenhang birgt die Gefahr in sich, daß man die Begriffswörter wie Eigennamen behandelt, da in isolierter Stellung ihr grundsätzlich prädikativer Charakter nicht sichtbar wird. Bei einem verbalen Begriffswort wie „läuft" ist diese Gefahr sehr gering, da bei ihm der prädikative Funktionscharakter nur durch die Partizipienbildung verlorengeht. Sehr leicht bringt man aber die substantivischen Begriffswörter wie „Mensch", „Stein" usw. mit den Eigennamen in Verbindung. Herausgelöst aus dem prädikativen Zusammenhang, erscheinen sie uns wie Namen für irgend etwas Einheitliches. Die moderne Analyse lebt jedoch von der strengen Unterscheidung zwischen Namen und allgemeinem Begriffswort. Wie die aristotelische Gegenüberstellung von erster οὐσία als etwas Individuellem und zweiter οὐσία als etwas Qualitativem zeigt, handelt es sich dabei nicht um ganz neue Erkenntnisse. Frege erläutert den Unterschied zwischen Namen und Begriffswort wie folgt:

„Zunächst ist es unpassend, ein allgemeines Begriffswort Namen eines Dings zu nennen... Nur mit dem bestimmten Artikel oder einem Demonstrativpronomen gilt es als Eigenname eines Dinges, hört aber damit auf, als Begriffswort zu gelten. Der Name eines Dinges ist der Eigenname. Ein Gegenstand kommt nicht wiederholt vor, sondern mehrere Gegenstände fallen unter einen Begriff ... Bei einem Begriffe fragt es sich immer, ob etwas und was etwa unter ihn falle. Bei einem Eigennamen sind solche Fragen sinnlos. Man darf sich nicht dadurch täuschen lassen, daß die Sprache einen Eigennamen, z. B. Mond, als Begriffswort verwendet und umgekehrt; der Unterschied bleibt trotzdem bestehen. Sobald ein Wort mit dem unbestimmten Artikel oder im Plural ohne Artikel gebraucht wird, ist es Begriffswort."[14]

Natürlich rechnet Frege auch die Adjektive und Vollverben zu den Begriffswörtern.

Die scharfe Trennung zwischen Namen und Begriffswörtern machte es notwendig, mehrere Anwendungsweisen des Wortes „ist" zu unterscheiden. Von den Existenzsätzen wollen wir absehen. Einen wichtigen Platz hat das „ist" in den prädikativen Funktionsausdrücken

[14] *G. Frege,* Die Grundlagen der Arithmetik, a. a. O. § 51, 63 f.

wie „x ist weiß" oder „x ist ein Mensch". In diesen Fällen will es offenbar nur den prädikativen Charakter des gesamten Ausdrucks angeben und ist am ehesten als eine synkategorematische Partikel anzusehen, die inhaltlich nichts hinzufügt. Als solche steht es immer mit einem allgemeinen Begriffswort zusammen. Anders ist jedoch das „ist" in einem Satze wie „Sokrates ist der Mann der Xanthippe" zu beurteilen, da der Ausdruck „der Mann der Xanthippe" kein allgemeines Begriffswort, sondern ein Name ist und folglich zu den Argumentausdrücken gerechnet werden kann. Frege erklärt dieses „ist" in folgender Weise:

„Der Begriff – wie ich das Wort verstehe – ist prädicativ. Ein Gegenstandsname hingegen, ein Eigenname ist durchaus unfähig, als grammatisches Prädicat gebraucht zu werden. Dies bedarf freilich einer Erläuterung, um nicht falsch zu erscheinen. Kann man nicht ebensogut von etwas aussagen, es sei Alexander der Große, oder es sei die Zahl Vier, oder es sei der Planet Venus, wie man von etwas aussagen kann, es sei grün, oder es sei ein Säugethier? Wenn man so denkt, unterscheidet man nicht die Gebrauchsweisen des Wortes ‚ist'. In den letzten beiden Beispielen dient es als Copula, als bloßes Formwort der Aussage ... In den ersten drei Beispielen wird dagegen das ‚ist' wie in der Arithmetik das Gleichheitszeichen gebraucht, um eine Gleichung auszusprechen. Im Satze ‚der Morgenstern ist die Venus' haben wir zwei Eigennamen ‚Morgenstern' und ‚Venus' für denselben Gegenstand. In dem Satze, ‚der Morgenstern ist ein Planet', haben wir einen Eigennamen: ‚der Morgenstern', und ein Begriffswort: ‚ein Planet'. Sprachlich zwar ist nichts geschehen, als daß ‚die Venus' ersetzt ist durch ‚ein Planet'; aber sachlich ist die Beziehung eine ganz andere geworden. Eine Gleichung ist umkehrbar; das Fallen eines Gegenstandes unter einen Begriff ist eine nicht umkehrbare Beziehung. Das ‚ist' im Satze ‚der Morgenstern ist die Venus' ist offenbar nicht die bloße Copula, sondern auch inhaltlich ein wesentlicher Theil des Prädicats, so daß in den Worten ‚die Venus' nicht das ganze Prädicat enthalten ist."[15]

Daß ein Gegenstandsname nicht Prädikat sein kann, hängt eng zusammen mit der Erkenntnis des Aristoteles, daß das Unteilbare und der Zahl nach Eine von nichts ausgesagt wird. Jedoch hat er sich später offenbar von solchen Sätzen irritieren lassen, in denen ein Eigenname doch auf der Seite des grammatischen Prädikats steht. Frege löste diesen scheinbaren Ausnahmefall auf, indem er das „ist" in einem solchen Satz als zweistelligen Funktionsausdruck mit der Bedeutung „x ist dasselbe wie y" bzw. „x ist gleich y" auffaßte. Durch diesen Gedanken wurden sämtliche Gleichungen der Mathematik unter die gewöhnlichen Sätze der Sprache eingereiht. Das „ist" hat also in diesen Fällen nicht nur eine formale, sondern eine volle inhaltliche Bedeutung.

Der mathematischen Funktionenanalyse entsprechend fragt Frege schließlich noch nach den *Funktionswerten der Aussagefunktionen.*

[15] *G. Frege,* Über Begriff und Gegenstand, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 16 (1892) 193 f.

Diese Werte lassen sich ja durch eine Variierung der Argumente erkennen. Ersetzt man also in dem Satz „Caesar eroberte Gallien", der eine *wahre* Aussage zum Ausdruck bringt, „Caesar" durch „Napoleon", so entsteht ein *falscher* Satz. Das gleiche gilt, wenn man für „Gallien" „Persien" nimmt. Ersetzt man jedoch „Caesar" durch „Alexander" und zugleich „Gallien" durch „Persien", so erhält man wiederum einen *wahren* Satz, nämlich „Alexander eroberte Persien". Während sich bei einer Variierung der Argumente einer mathematischen Funktion als Werte verschiedene Zahlen ergeben, sind die Werte, welche eine Aussagefunktion bei Variierung ihrer Argumente annimmt, die beiden sog. „*Wahrheitswerte*", wahr und falsch.

Nachdem Frege die singulären Aussagesätze in Analogie zu den mathematischen Zahlenausdrücken analysiert hatte, mußte er noch zeigen, daß sich auch die nichtsingulären Sätze dieser neuen Auffassung unterordnen lassen.

„Man könnte gegen die prädicative Natur des Begriffes geltend machen, daß doch von einem Subjectbegriffe gesprochen werde. Aber in solchen Fällen, wie z. B. in dem Satze

‚alle Säugethiere haben rothes Blut',

ist die prädicative Natur (Anm.: Was ich hier prädicative Natur des Begriffes nenne, ist nur ein besonderer Fall der Ergänzungsbedürftigkeit oder Ungesättigtheit, ...) des Begriffes nicht zu verkennen; denn man kann dafür sagen:

‚was Säugethier ist, hat rothes Blut'

oder ‚wenn etwas ein Säugethier ist, so hat es rothes Blut'."[16]

In dieser Analyse erhalten auch die verallgemeinernden und partikularisierenden Hilfswörter ihre eigentliche Bedeutung.

„Dabei ist zu bemerken, daß die Wörter ‚alle', ‚jeder', ‚kein', ‚einige' vor Begriffswörtern stehen. Wir sprechen in den allgemein oder particulär bejahenden und verneinenden Sätzen Beziehungen zwischen Begriffen aus und deuten die besondere Art dieser Beziehung durch jene Wörter an, die also logisch nicht enger mit dem darauffolgenden Begriffsworte zu verbinden, sondern auf den ganzen Satz zu beziehen sind."[17]

Der allgemeine Satz „alle A sind B" muß so analysiert werden: „für alle x: wenn (x ist A), dann (x ist B)", und der partikuläre Satz „irgendein A ist B" muß wiedergegeben werden durch: „für irgendein x: (x ist A) und (x ist B)". Diese allgemeinen und partikulären Sätze enthalten nämlich an sich keine Eigennamen und sprechen deshalb auch nicht aus, was einem bestimmten Ding zukommt. Nach Freges Auffassung besagen sie vielmehr Beziehungen zwischen prädikativen Begriffen[18], zwischen Aussagefunktionen. Das „ist" in diesen Sätzen hat keine Eigenständigkeit, sondern gehört ganz zum zweiten prädikativen Ausdruck. Singuläre und allgemeine Sätze dürfen also nach

[16] *G. Frege*, Ueber Begriff und Gegenstand, a. a. O. 197 f.
[17] Ebd.
[18] „Begriff" ist hier im Sinne Freges, der ja ein extremer Platonist war, als reale Entität und nicht nur als Denkinhalt zu verstehen.

der modernen Analyse auf keinen Fall einander logisch gleichgestellt werden.

Die zweiteilige Analyse eröffnete auch ganz neue Einsichten in das Verhältnis zwischen einem Prädikat wie „x schreibt", „x ist ein Mensch" und dem ihm entsprechenden abstrakten Namen wie „das Schreiben", „das Menschsein". Jedoch können wir hier darauf nicht eingehen. Auf dem Hintergrund der zweiteiligen Analyse entwickelte Frege ein neues System der Prädikatenlogik, welches heute fast allgemein akzeptiert ist. In diesem System sind sämtliche Argumentationsweisen der mathematischen Wissenschaften ableitbar. Auch die Syllogistik hat in dieser neuen Logik ihre Gültigkeit nicht verloren, nur tritt sie jetzt als ein Teilgebiet logischer Schlußweisen innerhalb einer viel umfangreicheren Logik auf. Die Fundamente der Logik sind gleichsam hinter die Syllogistik verlegt worden, so daß sie zu einem ableitbaren Bereich einer viel elementareren Logik geworden ist.

Philosophische Konsequenzen aus den beiden Formen der logischen Analyse

Wie schon vorhin gesagt wurde, besteht zwischen logischer Analyse und philosophischem System ein gewisses gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis. Denn einerseits kann die logische Analyse durch einen weltanschaulichen Hintergrund beeinflußt werden, und andererseits kann der Aufbau eines philosophischen Systems in gewissem Maße von der Art der logischen Analyse abhängen.

Wir haben schon gesehen, wie die Betonung des Allgemeinen in der sokratisch-platonischen Philosophie sich auf die logische Analyse bei Aristoteles auswirkt, obwohl gerade Aristoteles dem konkreten Einzelnen die Vorrangstellung im Bereiche der Seienden einräumt. Selbst da, wo Aristoteles zu Erkenntnissen gelangt, die das Individuelle deutlicher hervortreten lassen könnten, werden diese Ansätze doch wieder verwischt. Sie wirken sich nicht weiter aus, weil das Individuelle in seinem Eigenwert zuwenig vom Allgemeinen abgehoben wird. Die weitgehende Gleichsetzung von allgemeinen und singulären Aussagen muß unter dieser Rücksicht verstanden werden. Darum kann man sagen, daß die dreiteilige Analyse der Aussagen in Subjektsbegriff – Kopula – Prädikatsbegriff in gewisser Weise eine Folge aus dem platonischen und auch aristotelischen Interesse an den allgemeinen Wesenheiten ist.

Vielleicht bedurfte es erst der Monadenlehre von Leibniz, vielleicht auch des Empirismus mit seiner hohen Bewertung des Individuellen, damit auch in der logischen Analyse die Eigenbedeutung des Singulären erkannt werden konnte. Frege selbst war zwar extremer Begriffsrealist und wollte die Zahlen auf keinen Fall nur als psychologische Konstruktionen erklären, aber auch bei ihm dürfte die empiristische Denkweise des 19. Jahrhunderts ihre Spuren hinterlassen haben. So verobjektivierte er die abstrakten Seienden, z. B. die Zahlen, und schrieb ihnen eine gewisse unsinnliche Gegenständlichkeit zu, ja sie hatten für ihn fast den gleichen objektiven Charakter wie die empirischen Gegenstände. Diese Verselbständigung der Zahlen ermöglichte es ihm, streng zwischen den individuellen,

objektiven Zahlen-Gegenständen und den ungesättigten und ungegenständlichen Funktionen zu unterscheiden. Die Übertragung dieses Verständnisses auf die konkreten empirischen Gegenstände und die allgemeinen prädikativen Funktionen war nur eine konsequente Weiterentwicklung dieses Ansatzes. Sie ist zugleich die Grundlage für die zweiteilige logische Analyse.

Uns interessieren hier besonders die Auswirkungen der beiden Formen der Analyse auf philosophische Theorien. Diese zeigen sich vor allen Dingen in der Auffassung des Individuellen, in dem Verständnis des Allgemeinen und in der Interpretation der Struktur einer Aussage.

Eines der bedeutsamsten Momente in der aristotelischen Philosophie ist die Hervorhebung des *Individuellen.* Aristoteles hat gegenüber seinem Lehrer Platon immer wieder betont, daß nicht dem Menschen an sich das Sein in erster Linie zukommt, sondern dem konkreten einzelnen Menschen wie dem Sokrates. Alles, was nicht konkretes Individuum ist, alle Formen, Seinsprinzipien usw. besitzen Sein nur in bezug auf ein konkretes Individuum. Diese wichtige Erkenntnis ist jedoch beim Aufbau des philosophischen Gesamtsystems von Aristoteles und von seinen Nachfolgern immer wieder übersehen worden, und diese Tatsache läßt sich wenigstens zum Teil als eine Folge aus der dreiteiligen Analyse erklären. Die Diskrepanz zwischen philosophischer Grunderkenntnis und praktischer Durchführung des Systems macht sich besonders da bemerkbar, wo man von „Substanz" spricht. Das Wort kommt nämlich in der von Aristoteles inspirierten Philosophie in mindestens vier verschiedenen Bedeutungen vor.

In einem ersten Sinne bedeutet „Substanz" dasselbe wie „konkretes Individuum". So kann man nach der Kategorienlehre von Sokrates aussagen, daß er eine Substanz ist, wie man von ihm sagt, daß er ein Mensch oder daß er ein Lebewesen ist. „Substanz" meint hier ein selbständiges Seiendes, ein Dies-da in seiner unverwechselbaren Individualität, und zwar mit allen seinen Eigenschaften und Besonderheiten. Ein solches konkretes Individuum ist natürlich von nichts anderem mehr aussagbar, und es inhäriert auch keinem anderen. Deshalb kann man diesen Begriff der Substanz als höchstes Genus betrachten, sofern man darunter einen Begriff versteht, der den größten Umfang innerhalb eines bestimmten Seinsbereiches besitzt. Unter ihn fallen eben alle konkreten Individuen, die ja in bezug auf das Sein einen besonderen Bereich bilden.

Sobald ein Verfasser den Blick auf die Eigenschaften z. B. des Sokrates richtet und ihr Verhältnis zu Sokrates bestimmen möchte, taucht gewöhnlich ein anderer Substanzbegriff auf. „Substanz" wird jetzt als „Seinsfundament für die Akzidentien" beschrieben, d. h. als „etwas, das bestehen bleibt, auch wenn die Akzidentien wechseln". Meist wird dieser Substanzbegriff einfachhin mit dem vorigen identi-

fiziert. Dies hätte zur Folge, daß der konkrete Philosoph Sokrates mit dem Fundament für die Akzidentien des Sokrates zusammenfiele. Jedoch besteht zwischen beiden ein erheblicher Unterschied, da der konkrete Philosoph Sokrates, der sicherlich ein selbständiges Seiendes ist und damit eine Substanz im ersten Sinne, nicht zugleich kein Philosoph sein kann, da man das Philosophsein als Akzidens nicht als einen Teil der Substanz im zweiten Sinne ansehen kann. Ebenso kann ich zwar von Sokrates aussagen, daß er ein Mensch ist, nicht aber von einem Seinsfundament für Akzidentien. Außerdem trifft auf Substanz in diesem zweiten Sinne die Beschreibung „selbständiges Seiendes" nur sehr analog zu. Zwar ist es das Seinsfundament der Akzidentien, welches dem Sokrates seinen Selbstand verleiht, aber dieses ist eben nicht im Vollsinn selbständiges Seiendes, sondern kann nur sein mit den Akzidentien. Ein Sokrates ohne seine Akzidentien kann zwar gedacht werden, in der Wirklichkeit gibt es nur den Sokrates mit seinen Akzidentien. Daher kann man von Sokrates nicht aussagen, daß er eine Substanz in diesem zweiten Sinn *ist*, sondern nur daß sein Selbstand und seine Identität in Raum und Zeit durch diese Substanz grundgelegt werden, daß diese Substanz ihn mitkonstituiert, daß er diese Substanz *hat*. Zwischen beiden Substanzbegriffen besteht ein ähnliches Anologieverhältnis wie zwischen Wesen als Einzelwesen und Wesen im Gegensatz zum Sein. Andererseits ist richtig, daß sowohl das konkrete Individuum wie auch das substantielle Seinsfundament der Akzidentien von keinem andern ausgesagt werden können und keines von beiden einem andern nach der Weise der Akzidentien inhäriert. Jedoch rechtfertigt das noch nicht eine Identifizierung beider Begriffe.

Eine noch größere Verwirrung entsteht, wenn man „Substanz" drittens als „letztes Aussagesubjekt" beschreibt, d. h. als „etwas, von dem alles andere ausgesagt wird". Abgesehen davon, daß dabei der analoge Gebrauch der Worte „aussagen" und „Aussagesubjekt" nicht beachtet wird, erweckt diese Definition auch noch den Eindruck, als ob es eine geordnete Aussagenreihe gäbe, bei der z. B. Sokrates als Begriff mit kleinstem Umfang den Anfang und Substanz als höchstes Genus das Ende bildet. Dabei wird die einzigartige Stellung des singulären Aussagesubjekts zu allen seinen Prädikaten nicht berücksichtigt, und die partikulären Aussagen werden überhaupt nicht in Betracht gezogen. Dazu kommt noch eine andere Mehrdeutigkeit, je nachdem mit welchem der beiden vorhin angeführten Substanzbegriffe man die neue Bestimmung gleichsetzt. Dies hat wiederum Folgen für die Auffassung der Aussagen überhaupt. Identifiziert man nämlich „letztes Aussagesubjekt" mit „konkretes selbständiges Individuum", dann muß man sich dieses singuläre Aussagesubjekt in

der Weise denken, daß es implizit schon alles enthält, was ihm durch Prädikation explizit zugeschrieben werden kann, auch wenn ich davon nur einen Bruchteil weiß. Das, was das reale Subjekt schon immer enthält, wird durch die Prädikation rational entfaltet und zugleich doch zum Subjekt in Beziehung gesetzt. Identifiziert man dagegen „letztes Aussagesubjekt" mit „Seinsfundament für die Akzidentien", dann stellt man sich jenes entblößt von den Akzidentien vor, und das Aussagen muß dann eher als ein Zusammenfügen angesehen werden. Jedoch stößt man bei dieser Deutung auf große Schwierigkeiten. Denn mit dem Satz „Sokrates geht" will man offenbar nicht von dem substantiellen Fundament für die Akzidentien aussagen, daß es geht, sondern vom konkreten Sokrates. Außerdem kann man bei der Gleichsetzung von Prädizieren und Inhärieren ein solches Prädikat wie „ist ein Mensch" nicht mehr unterbringen, da es zwar von Sokrates prädiziert werden kann und doch nicht dem substantiellen Seinsfundament für die Akzidentien inhäriert. Die Gleichsetzung der logischen Ordnung des Prädizierens mit der Realordnung des Inhärierens ist also kaum möglich[19]. Ein wichtiger Grund dafür dürfte sein, daß man nicht genügend zwischen den singulären und allgemeinen Aussagen unterscheidet. Solange man nämlich den Namen „Sokrates" als Ausdruck für einen Singularbegriff ansieht, der dann eben nur das Begriffliche enthält, und solange man meint, durch ein Subjekt wie „ein bestimmter Mensch" ein bestimmtes Individuum zu bezeichnen, kann man die Auffassung kaum vermeiden, daß im Aussagesubjekt alles Substantielle, alles Unveränderliche enthalten sei, während alles Wandelbare, Akzidentelle erst durch die Prädikation hinzugefügt werde.

Dieses letzte hat noch zu einer vierten Bedeutung des Wortes „Substanz" geführt. Hat man erst einmal das beharrende Seinsfundament für die Akzidentien als Substanz angenommen und zugleich das letzte Aussagesubjekt in dessen Nähe gerückt, so stellt sich auch die Frage, wodurch diese Substanz noch näherhin zu charakterisieren ist. Man sieht dann schnell, daß es gerade die wesentlichen Bestimmungen sind, die das Beharrende kennzeichnen, beim Sokrates z. B. sein Menschsein und sein Lebendigsein. So rückt der Substanzbegriff ganz in die Nähe des Wesensbegriffes. Diese Wesensbestimmungen werden dann im Anschluß an Aristoteles „zweite Substanzen" genannt, obwohl οὐσία bei Aristoteles nicht einfachhin mit Substanz zu identifizieren ist. Die Bezeichnung „Substanz" für die Wesenheiten ist noch aus einem anderen Grunde verständlich. Aufgrund der Unterscheidung

[19] Eine entsprechende Diskussion über die Mehrdeutigkeit des Materiebegriffs findet sich in dem Artikel „Zur aristotelisch-scholastischen Problematik von Materie und Form" von *Josef de Vries*, in: Schol 32 (1957) 161–185.

zwischen in sich Seienden und Seienden in einem Anderen meinte man, daß die Distinktion zwischen Substanz und Akzidens vollständig sei. Da stellte sich aber sofort die Frage, unter welchen Oberbegriff die Wesenheiten wie das Menschsein zu subsumieren seien. Denn einerseits sind sie keine Akzidentien, anderseits sind sie auch keine individuellen konkreten Seienden wie z. B. Sokrates. Meist stellte man sie zu den Substanzen, um die Distinktion zwischen Substanz und Akzidens beibehalten zu können. Aristoteles hat diese Schwierigkeit gesehen und diese Wesensbestimmungen einerseits οὐσίαι genannt und anderseits dennoch den Qualitäten, also Akzidentien, nahegestellt. Noch größere Verwirrung entsteht, wenn man nicht nur das Menschsein, sondern sogar *den* Menschen als Beispiel für eine Substanz angibt. Dazu kann man natürlich leicht verleitet werden, da durch den gleichartigen sprachlichen Bau der beiden Sätze „Sokrates ist sterblich" und „der Mensch ist sterblich" der Eindruck erweckt wird, als bezeichne „der Mensch" etwas ebenso Selbständiges wie der Name „Sokrates", und man ist dann leicht geneigt, *dem* Menschen einen substantiellen Charakter zuzuschreiben.

In der aristotelisch-scholastischen Philosophie erhält auf diese Weise das Allgemeine doch eine größere Bedeutung, als ihm eigentlich zukommt, wenn man mit der These ernst macht, daß das konkrete Einzelding das eigentlich Seiende ist. Durch den vieldeutigen Gebrauch des Ausdruckes „Substanz" wird der besondere Charakter der konkreten Individuen immer wieder eingeebnet. Bald werden diese nämlich mit ihrem substantiellen Teil identifiziert, und bald gehen sie sogar fast in ihrem Wesen auf. Das konkrete Einzelne wird so durch das Allgemeine verdrängt und fast nur noch als ein Modus der allgemeinen Wesenheit angesehen. Das Einzelne wird vom Allgemeinen her verstanden, und das Allgemeine ist wieder das Bekanntere und Frühere. Der Grund für diese Diskrepanz zwischen theoretischer Betonung der Besonderheit des Individuellen und praktisch durchgeführten Essentialismus ist sicherlich zum Teil in dem platonischen Hintergrund[20] zu suchen, aber auch in der dreiteiligen Analyse und der damit gegebenen Gleichsetzung von singulären und allgemeinen Aussagen.

Demgegenüber tritt die Sonderstellung der konkreten Individuen in der zweiteiligen Analyse deutlich hervor[21]. Schon sprachlich und logisch besitzen die Individuen besondere Züge. So treten sie stets

[20] Vgl. dazu die Ausführungen von *Johannes Hirschberger*, Geschichte der Philosophie I (Freiburg 1954) 145 f. und 163 ff.

[21] Jedoch besitzen nicht nur konkrete Individuen diese Sonderstellung, da die abstrakten „Individuen", wie das Menschsein oder die Zahl Drei, logisch und sprachlich ganz gleich behandelt werden, obwohl es sich bei diesen um Individuen in einem ganz analogen Sinn handelt.

auf der Seite des Subjekts auf und sind nie eigentliches logisches Prädikat, wenn man sie auch bisweilen als Bestandteile eines solchen ansehen darf. Auch die Relationensätze bilden keine Ausnahme, sofern man sie in der neuen Weise analysiert. Ein konkretes Individuum, welches nicht notwendig ein substantielles Seiendes zu sein braucht, wie z. B. der Nordpol oder die Spitze des Eiffelturms, wird durch Eigennamen oder Demonstrativpronomina bezeichnet, und diese Ausdrücke unterscheiden sich deutlich von den allgemeinen Begriffsworten. Sie wollen unmittelbar nur eine Beziehung zu dem Bezeichneten herstellen, wie es deutlich in dem Satz „dies da ist viereckig" zum Ausdruck kommt. Freilich tun sie dies oftmals mit Hilfe begrifflicher Inhalte, aber sie beabsichtigen dabei keineswegs, das Gemeinte begrifflich zu erfassen. Vielmehr dienen diese Inhalte dazu, das Gemeinte eindeutig zu charakterisieren. So tritt in dem komplexen Namen „die Frau des Sokrates" zwar das Begriffswort „Frau" auf, und auch der Name „Sokrates" impliziert für den Sprecher und Hörer begriffliche Inhalte, aber alle diese dienen lediglich dazu, die Frau des Sokrates (mit allen ihren bekannten und unbekannten Eigenschaften) von allen übrigen Individuen eindeutig abzuheben. Ich kann hier auf die Theorie der Namen nach der modernen Analyse nicht näher eingehen. Wichtig ist jedoch, daß ein konkretes Individuum nicht allein durch Begriffsworte beschrieben werden kann. Jede Prädikation ist zwar eine rationale begriffliche Entfaltung dessen, was ein Individuum alles besitzt. Jedoch kann durch eine noch so vollständige Prädikation allein niemals das eingeholt werden, was das gemeinte Individuum schon immer enthält. Ein Individuum ist mehr, als jemals durch einen Komplex allgemeiner Prädikate ausgedrückt werden kann. Eben diese Tatsache kommt in der scholastischen These zum Ausdruck: „Individuum est ineffabile." Eine Gefahr, das konkrete Individuum fast völlig in seinem substantiellen Prinzip oder gar in seinem Wesen aufgehen zu lassen, besteht nun nicht mehr, weil das Singuläre und das Allgemeine logisch grundsätzlich verschieden zu bewerten sind. Dem Singulären bleibt somit die Sonderstellung erhalten, die es nach der Hauptintention der aristotelischen Philosophie haben sollte.

Was die *allgemeinen Wesenheiten* betrifft, so vertrat Aristoteles gegenüber der platonischen Ideenlehre die Auffassung, daß sie kein eigenes getrenntes Sein besäßen, sondern nur im konkreten Einzelnen existierten. Das Allgemeine soll also wesentlich bezogen sein auf die Einzeldinge. Aber bei der Durchführung des philosophischen Systems schrieb die von Aristoteles inspirierte Philosophie den allgemeinen Wesenheiten doch eine größere Selbständigkeit zu, als ihnen eigentlich zukommen durfte. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß der gleich-

artige Bau der beiden Sätze „Sokrates ist sterblich" und „der Mensch ist sterblich" einen Vertreter der dreiteiligen Analyse dazu verleiten kann, *dem* Menschen eine ähnliche Selbständigkeit zuzuerkennen wie dem Sokrates. Durch die Totalabstraktion, durch das gedankliche Herauslösen eines abstrakten Totum, also von „etwas, das Mensch ist", aus dem konkreten einzelnen Menschen glaubte man zu einem Begriff des Menschen zu kommen. Dabei betonten die Philosophen im Gefolge des Aristoteles ausdrücklich, daß dieses Totum, als Allgemeines gedacht, ein Gedankending und darum eines selbständigen abstrakten Daseins nicht fähig sei. Aber indem man das Allgemeine, also den Menschen, zu einem logischen Aussagesubjekt machte und sogar behauptete, daß man von ihm z. B. das Sterblichsein aussagen könne, gab man diesem abstrakten Totum doch eine gewisse Selbständigkeit, obwohl man zugleich immer wieder betonte, daß das Allgemeine kein von den konkreten Individuen verschiedenes reales Seiendes sei. Um die Möglichkeit der Totalabstraktion und ihre reale und logische Bedeutung auch sprachlich aufzuzeigen und um wirklich jeden Satz in die dreiteilige Form „A ist B" zu bringen, substantivierte man die Adjektive und Verben. So wurde aus „er läuft" ein „er ist ein Laufender" und aus „er ist klug" ein „er ist ein Kluger". Diese Umwandlung war deshalb notwendig, weil die Partikel „alle", „ein", „kein" der nichtsingulären Sätze nur in Verbindung mit Substantiven konstruiert werden können. Aber durch eine solche Partizipienbildung und Substantivierung verlieren die Verben weitgehend ihren dynamischen Charakter, den sie schon rein sprachlich besitzen. Der Inhalt der verbalen Prädikate wird statisch. Aus einem, der singt, wird so ein Singender oder gar ein Sänger, also einer, der singen kann. Während das Wort „singt" seinen Bezug auf das grammatikalische Subjekt nie verliert, ist der Ausdruck „Sänger" oder „Singender" ziemlich selbständig. Der Satz „Caruso ist ein Sänger" erweckt den Anschein, als werde hier eine Beziehung gestiftet zwischen einem Individuum und einem irgendwie selbständigen Totum abstrakter Art. Ähnliches gilt für die nichtsingulären Sätze. Diese scheinbare Verselbständigung des Allgemeinen und seine statische Interpretation wie auch die Gleichschaltung der singulären und allgemeinen Aussagen haben ihren Grund darin, daß man das Allgemeine nicht nur als grammatikalisches, sondern auch als logisches Subjekt ansieht, d. h. als etwas, von dem etwas ausgesagt wird.

Demgegenüber wird im Zusammenhang mit der zweiteiligen Analyse das Allgemeine sprachlich und logisch streng vom Singulären getrennt und auch ontologisch ganz anders bewertet als dieses.

Der logische Ort des Allgemeinen ist nach der neuen Analyse grundsätzlich das Prädikat. Ein sprachliches Prädikat darf jedoch

nicht einfach als ein Name für ein abstraktes Seiendes angesehen werden, wenn man auch nicht bestreiten möchte, daß ihm ein solches zugrunde liegen kann. Auch erweckt ein solches Prädikat nie den Anschein von etwas Abgeschlossenem, da es immer notwendig Beziehung auf das Subjekt besagt. Wie das begriffliche Erfassen die Grundlage jeden Prädikates ist, so bringt jedes Prädikat auch die Eigentümlichkeiten eines Begriffes zum Ausdruck. Zwar wird mit den prädikativen Begriffswörtern wie „Mensch", „läuft", „klug" auch der jeweilige spezielle Begriffsinhalt ausgedrückt. Aber wie ein Begriff immer zugleich intentional ist, also sich auf singuläre Dinge bezieht, so darf man auch ein Begriffswort nicht einfachhin aus seiner prädikativen Phrase lösen und als einen abgeschlossenen Namen auffassen. Vielmehr sind die Begriffswörter oft nur Bruchstücke von (umfassenderen) prädikativen Phrasen wie „ist ein Mensch", „ist klug", in gleicher Weise wie das Wort „Hut" ein Bruchstück in der Phrase „auf der Hut sein" ist. Allgemeines, Begriff und Prädikat sind somit korrelativ. Dabei sind alle Prädikate als solche in bezug auf die Einzeldinge sprachlich und logisch als gleichwertig anzusehen, mögen sie nun etwas Substantielles oder etwas Akzidentelles, etwas Wesentliches oder etwas Unwesentliches zum Ausdruck bringen, mögen sie substantivisch, adjektivisch oder verbal formuliert sein. Unter der Rücksicht der logischen Hinordnung auf das Individuum gibt es auch kein Näher und Ferner in der Weise, daß z. B. der Begriff des Menschen dem des Lebewesens vorgeordnet wäre. Erst aufgrund ihres Inhaltes oder ihres Umfanges kann man die Prädikate unterscheiden und in Reihen anordnen. Dabei darf man jedoch das Individuum niemals als Glied einer solchen Reihe ansehen. Indem die moderne Analyse die grundsätzlich prädikative Natur aller Begriffe behauptet, führt sie eine strenge Trennung zwischen singulär und allgemein durch.

Eine Schwierigkeit scheinen die nichtsingulären Sätze zu bieten, da in ihnen Begriffsworte nicht nur an prädikativer Stelle, sondern auch als grammatikalische Subjekte vorkommen. Man darf aber nicht vergessen, daß diese Sätze nach der zweiteiligen Analyse anders interpretiert werden müssen. Wenn ich nämlich statt „alle Menschen sind sterblich" sage „für alle x (wenn x ein Mensch ist, so ist x sterblich)", dann besitzt das Begriffswort „Mensch" wieder seinen prädikativen Charakter; es ist zwar sprachliches, aber nicht logisches Subjekt des allgemeinen Satzes. Wem diese Deutung der nichtsingulären Sätze zu sehr von der sprachlichen Struktur abzuweichen scheint, der möge bedenken, daß die Sprachstrukturen sich oftmals erheblich von den Strukturen des Denkens unterscheiden. Die Zerlegung des verbalen Prädikats „geht" in „ist ein Gehender" erscheint einem Vertreter der zweiteiligen Analyse ebenso künstlich wie die obige Zerlegung der nicht-

singulären Sätze einem Vertreter der dreiteiligen Analyse. Durch diese Zerlegung der nichtsingulären Sätze vermeidet die moderne Analyse den Anschein, als sprächen diese Sätze über alle Menschen, über irgendeinen Menschen oder gar über den Menschen. Zugleich macht sie so deutlich, daß in den nichtsingulären Sätzen zwei prädikative Begriffe bzw. zwei diesen Begriffen entsprechende Realitäten zueinander in Beziehung gesetzt werden[22]. Man darf zwar in der

[22] Gerade gegen diese Deutung der nichtsingulären Sätze wenden sich die Vertreter der dreiteiligen Analyse. Ihre Voraussetzung ist dabei, daß jeder elementare Satz ein logisches Subjekt haben muß. Folglich seien für den Satz „alle Menschen sind sterblich" alle (realen) Menschen als logisches Subjekt anzusehen. Gegen diese Auffassung kann die zweiteilige Analyse mehrere Schwierigkeiten vorbringen. Einmal müßte man nämlich ganz analog zu dem eben erwähnten Satz keinen (realen) Menschen als logisches Subjekt des Satzes „kein Mensch ist ein Pferd" ansehen, was nicht recht sinnvoll ist. Sodann müßte man erklären, warum der negierte nichtsinguläre Satz einen ganz anderen Charakter hat als der negierte singuläre, warum durch das Negieren eines singulären Satzes nur das vom Subjekt Ausgesagte diesem Subjekt abgesprochen wird, das Subjekt selbst aber unverändert bleibt, während sich in nichtsingulären Sätzen durch das Negieren auch das logische Subjekt ändert, indem aus „alle Menschen sind sterblich" wird „irgendein Mensch ist nicht sterblich". – Diese Auswirkung des Negierens auf die nichtsingulären Sätze wird leicht verständlich, wenn man im Sinne der zweiteiligen Analyse die partikularisierenden und verallgemeinernden Hilfswörter auf den ganzen Satz bezieht und sie nicht zum logischen Subjekt rechnet. Danach bringen die nichtsingulären Sätze zweierlei zum Ausdruck: ein Beziehungsverhältnis und dessen Geltungsbereich. Die Art des Geltungsbereichs wird gerade mit Hilfe von „alle", „irgendein", „kein" usw. beschrieben. So kann man der Meinung sein, daß der Satz „alle Menschen sind sterblich" besagt, daß das Menschsein das Sterblichsein logisch impliziert, und zwar für den Bereich aller Seienden. (Diese Deutung wird freilich nicht von allen anerkannt.) Die Negation dieses Satzes wäre dann gleich der Behauptung, daß Menschsein und Sterblichsein auseinanderfallen, und zwar wenigstens für einen Teilbereich der Seienden, was in dem Satz „irgendein Mensch ist nicht sterblich" ausgedrückt wird. – Dazu kommt noch die Tatsache, daß die dreiteilige Analyse jeweils ausdrücklich feststellen muß, für welche Satzarten eine conversio simplex möglich ist und für welche nicht, während sich dies in der zweiteiligen Analyse ganz organisch ergibt. Analysiert man „irgendein Grieche ist ein Philosoph" in „für irgendein x: (x ist Grieche) und (x ist Philosoph)", dann sieht man sofort, daß die beiden prädikativen Phrasen wegen der Konjunktion „und" einfach vertauscht werden können, ohne daß sich der Wahrheitswert ändert, und man versteht sofort, daß dies in den allgemeinen Sätzen wegen der „wenn-dann"-Beziehung nicht möglich ist. Die zweiteilige Analyse behauptet sogar, daß die beiden konvertierten Sätze „irgendein Grieche ist ein Philosoph" und „irgendein Philosoph ist ein Grieche" auch ihrem Sinn- und Aussagegehalt nach völlig gleich sind. Außerdem sollen sie genau die gleiche Bedeutung haben wie die Sätze „es gibt irgendeinen griechischen Philosophen" und „es gibt einen Griechen, der Philosoph ist". Dagegen müßte die dreiteilige Analyse erklären, worin der Unterschied im Sinngehalt der obigen Sätze besteht, da diese ganz verschiedene logische Subjekte besitzen müssen. – Deshalb ist es nach der zweiteiligen Analyse falsch, in den grammatischen Subjekten der nichtsingulären Sätze auch die logischen Subjekte zu suchen. Auch die Phrasen „für alle x", „für einige x" darf man nicht als Ausdrücke des logischen Subjekts ansehen, da sonst die gleiche Schwierigkeit wie oben für das „für kein x" entstehen würde. Vielmehr erweist sich die Frage nach dem logischen Subjekt der nichtsingulären Sätze für die zweiteilige Analyse als ziemlich irrelevant. Sie stützt sich ja auf die Voraussetzung, daß jeder (elementare) Satz ein logisches Subjekt haben muß. Für die zusammengesetzten Sätze wie

Umgangssprache weiterhin die nichtsingulären Kurzsubjekte „alle Menschen", „ein Laufender", „kein Kluger" verwenden, aber nach der zweiteiligen Analyse ist vom logischen Gesichtspunkt aus der isolierte Gebrauch solcher selbständiger Begriffsworte nicht mehr notwendig. Darum verliert für die zweiteilige Analyse die Totalabstraktion vollständig ihre logische Bedeutung. Anderseits fordert jedoch die Bildung der prädikativen Phrasen eine logische Entsprechung, die man „prädikative Abstraktion" nennen könnte. Sie besteht darin, daß man verstandesmäßig aus den konkreten Individuen die begriff-

---

„Peter ist mein Freund, und Paul ist sein Bruder" oder „wenn ich auf diesen Knopf drücke, dann kommt unser Dienstmädchen" ist diese Voraussetzung sicher nicht richtig, denn in ihnen gibt es nicht ein einziges logisches Subjekt. Da die zweiteilige Analyse die nichtsingulären Sätze ganz nahe an die zusammengesetzten Sätze heranrückt, ist die Frage nach dem logischen Subjekt dieser Sätze überhaupt nicht so brennend. Man denke nur an Freges Beispiel „wenn etwas ein Säugetier ist, dann hat es rotes Blut". – Insistiert man dennoch darauf, daß auch die nichtsingulären Sätze ein logisches Subjekt haben müssen, dann kann man es vielleicht in den nichtkategorialen Bestimmungen „etwas", „ein Ding", „ein Seiendes" oder „ein x" finden, auf keinen Fall jedoch in einem kategorialen Inhalt. Vertritt man außerdem noch im Sinne des gemäßigten Realismus die Auffassung, daß das Allgemeine nur in konkreten Dingen verwirklicht ist, dann ist es natürlich richtig, daß die nichtsingulären Sätze in einem gewissen Sinne auch über konkrete Individuen sprechen, in denen allein die Beziehungen zwischen zwei allgemeinen Wesenheiten realisiert werden. Aber eigentlich ausgesagt wird das Bestehen einer gewissen Beziehung zwischen zwei Begriffen oder Begriffsinhalten, wie es z. B. in *Venns* Diagrammen durch das Verhältnis zweier Kreise verdeutlicht werden kann. – Ebenso sieht die zweiteilige Analyse *den* Menschen nicht einfachhin als logisches Subjekt des Satzes „der Mensch ist ein Sinnenwesen" an. Vielmehr weist sie darauf hin, daß das sprachliche Subjekt „der Mensch" in mehrfacher Weise interpretiert werden kann: einmal demonstrativ im Sinne von „dieser Mensch da", und dann haben wir einen singulären Satz vor uns, in dem ein bestimmter Mensch logisches Subjekt ist; zweitens universal im Sinne von „alle Menschen", und dann handelt es sich um einen gewöhnlichen allgemeinen Satz, für den das oben Gesagte gilt; drittens kann man „der Mensch" im platonischen Sinne als Namen für ein kaum zu rechtfertigendes Zwittergebilde zwischen singulär und universal ansehen, als Namen für einen quasisingulären Idealmenschen, in dem man das Allgemeine subsistieren läßt; schließlich wird der obige Satz noch so interpretiert, als werde eine Wesensaussage gemacht, die deshalb mehr besagt als der allgemeine Satz „alle Menschen sind Sinnenwesen". Ein Vertreter der zweiteiligen Analyse kann dies zugeben, ohne seine Auffassung von dem prädikativen Charakter des Allgemeinen ändern zu müssen und ohne den Menschen als Aussagesubjekt ansehen zu müssen. Nach ihm wird in dem obigen Beispielsatz zwischen dem Menschsein und dem Sinnenwesensein nur eine viel engere Beziehung ausgesagt als durch einen allgemeinen Satz. Darin liegt nach ihm die Bedeutung der Wesensaussage. Während der gewöhnliche allgemeine Satz „alle Menschen sind Sinnenwesen" nur das *tatsächliche* Bedingtsein der einen Form durch die andere zum Ausdruck bringt, spricht der Satz „der Mensch ist ein Sinnenwesen" über eine *notwendige* Relation zwischen beiden Formen. Diese Tatsache kann man sogar in der Analyse dieses Satzes berücksichtigen. Man braucht ihn nur in der folgenden Weise aufzulösen: „für alle x (*weil* x Mensch ist, ist x Sinnenwesen)" oder „für alle x (wenn x Mensch ist, ist x notwendig Sinnenwesen)" oder „es ist notwendig daß: für alle x gilt (wenn x Mensch ist, ist x Sinnenwesen)". Auch in diesem Fall behält also nach der zweiteiligen Analyse „Mensch" seinen prädikativen Charakter (vgl. dazu das System der strikten Implikation von *C. L. Lewis* in: *Lewis – Langford,* Symbolic Logic [New York 1932]).

lich faßbaren allgemeinen Besonderheiten herauslöst und in prädikativen Phrasen wie „ist ein Mensch", „ist sterblich", „lebt" zum Ausdruck bringt. Diese Phrasen darf man sich aber nicht als Namen für ein abstraktes Totum denken. Vielmehr soll durch ihre Verwendung jeder Anschein von Abgeschlossenheit und Selbständigkeit der ausgedrückten begrifflichen Inhalte vermieden werden. Auch kann die Gefahr einer zu statischen Auffassung dieser Inhalte beseitigt werden. Während die dreiteilige Analyse die Verben substantivieren mußte und dabei die sprachliche Dynamik der Verben unterdrückte, ist man in Verbindung mit der zweiteiligen Analyse eher geneigt, auch in den substantivisch oder adjektivisch formulierten Phrasen den verbalen Charakter zu sehen. In der dreiteiligen Analyse sagte man „Sokrates ist ein Lebender", die moderne Analyse verwendet lieber die ursprünglichere Redeweise „Sokrates ist lebendig" oder gar „Sokrates lebt", in der das dynamische Moment besser zum Ausdruck kommt. Selbst ein Prädikat wie „ist ein Mensch" wird von ihr eher als ein Ausdruck für den Vollzug des Menschseins angesehen und nicht so sehr als eine bloße Konstatierung, daß jemand ein Mensch ist. Neben der prädikativen Abstraktion behält in der zweiteiligen Analyse auch die Formalabstraktion eine wichtige, logische und sogar ontologische Bedeutung, worauf wir hier nicht näher eingehen können[23].

Ontologisch gesehen, wird in der zweiteiligen Analyse die scharfe Trennung bestätigt, zwischen den Einzeldingen, denen das Sein in erster Linie zukommt, und den Formen und Seinsprinzipien, die nur aufgrund der Einzeldinge existieren. Jeder Übergang zwischen diesen beiden Bereichen ist von vornherein ausgeschlossen. Aufgrund der in vielen Einzelwesen realisierten substantiellen oder akzidentellen Formen wird das (vorerst undifferenziert erfaßte) Individuum geistig begriffen, was man dann in einem Prädikat zum Ausdruck bringt. Prädizieren besagt somit ein geistiges Entfalten des sinnlich Erfaßten und zugleich doch auch das Aufstellen einer Beziehung zwischen einem Ganzen (dem konkreten Individuum) und einem begrifflichen Teilaspekt desselben, der seinen ontologischen Grund in einer Form hat.

[23] Anzumerken ist jedoch, daß dieser Formalabstraktion in der modernen Logik ein explizit aufgestelltes Prinzip zugrunde liegt. Durch dieses wird der Übergang erlaubt z. B. von dem Prädikat „ist ein Mensch" zu dem abstrakten Namen „das Menschsein", der auch das logische Subjekt eines Satzes zum Ausdruck bringen kann. Die sprachlich leicht auszuführende Umwandlung vom Prädikat zum Subjekt hat nämlich nach der Auffassung der neuen Analyse logische und ontologische Voraussetzungen, die ausdrücklich festgelegt sein müssen. Hat man dieses Prinzip der Formalabstraktion einmal in die Logik eingeführt, dann läßt sich die zweiteilige Analyse an vielen Stellen in eine dreiteilige überführen. Jedoch bleiben wichtige Unterschiede im Verhältnis zur klassischen dreiteiligen Analyse. Wichtig ist auch, daß alle Gesetze der klassischen Logik sich ohne Berufung auf das Prinzip der Formalabstraktion und damit ohne die dreiteilige Analyse einer Aussage darstellen lassen.

Das Bezogensein dieser Formen auf das konkrete Individuum ist dabei ihr wesentliches Merkmal. Es ist durchaus nicht notwendig, daß jedem Prädikat eindeutig eine reale Form entspricht. Auf jeden Fall aber hat eine solche Form in bezug auf das konkrete Individuum einen qualitativen Charakter, da sie ein Wie-Beschaffensein des Individuums besagt. Das gilt auch für die sog. substantiellen Formen, was schon Aristoteles ganz richtig behauptete, als er die zweiten οὐσίαι als etwas Qualitatives beschrieb. Eine innere Stufung dieser prädikativen Begriffe oder auch der ihnen entsprechenden Formen aufgrund ihrer Beziehungen zueinander und zu den konkreten Individuen soll keineswegs abgestritten werden, und die Unterscheidung von substantiell und akzidentell, wesentlich und unwesentlich bleibt weiterhin gültig. Wichtig ist nur, daß die wesentlich abgeleitete und abhängige Existenzweise aller dieser Formen und ihr grundsätzlicher Unterschied zu allen konkreten Individuen erst in Verbindung mit der zweiteiligen Analyse richtig gewertet werden können.

Was die Deutung der *Aussagenstruktur* in der dreiteiligen Analyse angeht, so kann ich nur auf ein paar Theorien hinweisen. Da nach dieser Analyse alle Sätze die Grundstruktur „A ist B" besitzen sollen und da die Subjekts- und Prädikatsbegriffe jeder Aussage als ziemlich eigenständige Größen aufgefaßt werden, stellt sich vor allem die Frage nach dem logischen Sinn des Wortes „ist", also der Kopula. Denn zwei Begriffsworte wie „treu" und „Mensch" ergeben bei bloßer Vereinigung noch keinen Satz, sondern nur wieder ein (zusammengesetztes) Begriffswort, nämlich „treuer Mensch". Daher muß in der Kopula „ist", so schließt man, die eigentlich aussagestiftende Funktion zum Ausdruck kommen. Worin aber diese aussagestiftende Funktion näherhin besteht, wird ganz verschieden dargestellt. Die einen geben der Kopula, vielleicht angeregt durch mathematische Sätze wie „1 + 1 ist 2", den Sinn von Identität. Andere meinen, daß durch sie dem Sachverhalt zwischen Subjekt und Prädikat Existenz zugeschrieben wird und daß sie deswegen ein Sein zum Ausdruck bringe. Wieder andere kommen zu der Auffassung, daß sich in der Kopula die Setzung, die Behauptung eines Sachverhaltes ausprägt im Gegensatz zur bloßen Vorstellung dieses Sachverhaltes, die in einem zusammengesetzten Begriffswort zum Ausdruck gebracht wird. Allen diesen Interpretationen liegt eine richtige Erkenntnis zugrunde, aber in Verbindung mit der zweiteiligen Analyse muß man doch erhebliche Einschränkungen machen.

Schon Frege hatte erkannt, daß das „ist" in manchen Sätzen, z. B. in den mathematischen Gleichungen, eine Identität zum Ausdruck bringt. Das gilt aber keineswegs für alle Sätze. Außerdem ist das „ist" in solchem Falle kein Ausdruck für eine eigentliche Kopula mehr, die

einen Subjektsbegriff mit einem Prädikatsbegriff in Verbindung bringt, sondern es ist Ausdruck für ein zweistelliges, vollwertiges Prädikat, während Subjekts- und Prädikatsnomen zusammen das logische Subjekt bezeichnen. Deshalb ist der Satz „die Venus ist der Morgenstern" ohne Änderung des Sinnes in den Satz „die Venus und der Morgenstern sind dasselbe" umformbar.

Die Vertreter der zweiteiligen Analyse können auch zugeben, daß in allen nichtsingulären Aussagen ein Sachverhalt beschrieben wird, sofern man unter Sachverhalt nicht einfach eine Beziehung zwischen zwei „Sachen", also zwischen zwei in sich abgeschlossenen Gesamtheiten, versteht und meint, daß diesem Sachverhalt durch die Kopula Existenz zugeschrieben wird. Nach der zweiteiligen Analyse handelt es sich bei einem Sachverhalt um eine Beziehung zwischen zwei prädikativen Begriffen (bzw. deren Grundlage in der Wirklichkeit). Außerdem drückt das „ist" in „jedes A ist B" und „irgendein A ist B" nach dieser Auffassung keineswegs das Sein des Sachverhaltes aus, sondern es gehört ganz zur zweiten prädikativen Phrase. Dies läßt sich aus dem folgenden Beispiel gut erkennen: Der Satz „jeder Mensch muß sterben" geht nach der modernen Analyse über in „für jedes x (wenn x ein Mensch ist, dann muß x sterben)". In dem ursprünglichen Satz kommt kein „ist" vor, das Subjektswort „Mensch" gehört nach der Umformung zu der bedingenden prädikativen Phrase, während der ganze Prädikatsausdruck „muß sterben" zur bedingten prädikativen Phrase des Satzgefüges wird. Gegen den Einwand, daß einem Sachverhalt nach dieser Analyse kein Sein zugeschrieben wird und daß er sich nur auf der Ebene des Vorgestellten bewege, kann man antworten, daß einem solchen Sachverhalt ebensoviel oder ebensowenig Sein zugeschrieben wird wie jedem anderen Sachverhalt, der in einem konditionalen Gefüge zum Ausdruck kommt, z. B. in dem Satz „wenn Sokrates ein Mensch ist, dann ist er sterblich". Ähnliches läßt sich auch gegenüber manchen Vertretern der dreiteiligen Analyse sagen, die der Kopula eine große Bedeutung zuschreiben, da nur sie allein die Form der Aussage beinhaltet, während Subjekt und Prädikat zusammen nur die Materie einer Aussage sind und über den Bereich des Begrifflichen nicht hinauskommen. Diese These stützt sich nämlich auf die Voraussetzung, daß Subjektsnomen und Prädikatsausdruck Namen für in sich abgeschlossene Einheiten sind, was die zweiteilige Analyse gerade in Frage stellt.

Es bleibt also nur das Problem der Interpretation der Kopula in den singulären Sätzen. Auch für diesen Bereich könnten manche Vertreter der dreiteiligen Analyse Einwände gegen die zweiteilige Analyse erheben. Sie könnten davon ausgehen, daß die Wahrheit eines Urteils die Gleichförmigkeit des Urteils mit dem Sachverhalt fordert und daß

folglich den drei realen Gegebenheiten in einer Sache, nämlich ihrer Individualität, ihrem allgemeinen Wesen und ihrem Sein, auch im Urteil drei Elemente entsprechen müssen. Wenn man nun das Individuum im Subjekt, das allgemeine Wesen im Prädikat wiederfindet, dann müßte gerade in der Kopula das Sein selbst ausgedrückt werden. So wie der dinglichen Synthese von Individuum und allgemeinem Wesen die einfache Zusammensetzung von Subjekt und Prädikatsnomen entspricht, so soll der veritativen oder urteilenden Synthese die Verbindung von Subjekt und Prädikatsnomen durch die Kopula entsprechen. Auch ein Vertreter der zweiteiligen Analyse könnte dieses Argument weitgehend akzeptieren. Nur wird er einwenden, daß das isolierte Prädikatsnomen das allgemeine Wesen eben nicht entsprechend zum Ausdruck bringt, da dieses wesentlich nicht etwas Selbständiges, sondern etwas Bezogenes ist. Nur im ganzen Prädikatsausdruck, d. h. in der Gesamtheit aus Prädikatsnomen und Kopulaausdruck, findet man die Entsprechung zum allgemeinen Wesen oder zu allgemeinen Beschaffenheiten eines Dings. Wären die Begriffe wirklich abgeschlossene Größen, dann könnte durch die Verbindung zweier Begriffe nur wieder etwas Begriffliches entstehen, und man brauchte ein Drittes, die Kopula, um aus ihnen eine Aussage zu bilden. Sobald man aber das ganze Prädikat eines Satzes als Ausdruck für eine ungesättigte begriffliche Aussagefunktion und das singuläre Subjekt als Ausdruck für ein in sich abgeschlossenes Argument der Aussagefunktion betrachtet, dann kommt man schon durch die Verbindung dieser beiden Elemente bis zu einer neuen überbegrifflichen Einheit, nämlich zu einer Aussage. Wie konkretes Individuum und begriffliches Wesen auf zwei ganz verschiedenen Seinsebenen liegen, so gehören auch logisches Subjekt und logisches Prädikat einer Aussage zwei ganz verschiedenen Dimensionen an und können schon in einer einfachen Zuordnung etwas Neues und Andersartiges ergeben. Jedoch muß man sich hüten, eine so entstehende Aussage sofort einem Urteil gleichzusetzen. Aussagen bringen zwar eine Beziehung zwischen Individuum und allgemeiner Wesenheit zum Ausdruck, aber sie haben nicht die Absicht, diese Beziehung als real und wahr hinzustellen. Daher behält die Urteilssynthese auch in der dreiteiligen Analyse ihre logische Bedeutung, obwohl sie nicht mehr in der Kopula ihren Ausdruck findet. Was eine Aussage zum Urteil macht, wird deutlich, wenn wir den Satz „ich liebe dich" in zwei verschiedenen Situationen betrachten. Einmal soll er von einem Schauspieler auf der Bühne gesagt werden, das andere Mal von einem verliebten Menschen. Grammatikalisch ist es derselbe Satz, er bringt den gleichen Inhalt zum Ausdruck, und doch ist er im ersten Falle nicht als ein Urteil aufzufassen. Erst wenn z. B. ein junger Mann in einem zärtlichen Zwiegespräch einem Mäd-

chen gegenüber so spricht, können wir vernünftigerweise die Frage stellen, ob dies wahr sei, ob bei ihm wirklich Liebe zu ihr vorhanden sei. Die jeweilige Situation, in der ein Satz geäußert wird, z. B. ob er in einem Märchen vorkommt oder in einem wissenschaftlichen Lehrbuch steht, gibt uns die Möglichkeit, bloße Aussagen von Urteilen zu unterscheiden. Die Kopula allein macht aus den Aussagen eines Märchens noch keine Urteile, und folglich kann man der Kopula nicht eine urteilsbegründende Funktion zuschreiben. Wie Einzelding, Wesen und Sein zu drei ganz verschiedenen Bereichen gehören, so entfalten sich auch die drei geistigen Tätigkeiten, welche diesen drei Bereichen entsprechen, nämlich das Nennen, das Aussagen und das Urteilen, in drei wesentlich verschiedenen Dimensionen. So wird das Einzelding durch den singulären Subjektsausdruck benannt, der vollständige Prädikatsausdruck sagt Wesen und Eigenschaften von ihm aus, und die gesamte Aussage wird ihrerseits auf dem Hintergrund des Seins beurteilt. Das Urteilen selbst ist aber aus der sprachlichen Formulierung der Aussage nicht zu erschließen, sondern nur aus der jeweiligen Situation, in der sich ein einzelner aussagender Akt oder dessen sprachlicher Niederschlag befindet. Dies wird noch verständlicher, wenn man bedenkt, daß das Beurteilen des Inhaltes einer Aussage sich nicht selbst im Inhalt der Aussage niederschlagen kann. Die Unterscheidung von Urteilen und Aussagen macht es auch begreiflich, wie einige Wissenschaften, z. B. die Mathematik und Logik, ganze hypothetisch-deduktive Aussagensysteme auf ihre logischen Eigenschaften und Beziehungen hin zu untersuchen vermögen, ohne voraussetzen zu müssen, daß auch nur eine dieser untersuchten Aussagen tatsächlich wahr ist. Aus dem Gesagten ergibt sich somit, daß die dreistufige Grundstruktur des Urteils auch von Vertretern der zweiteiligen Analyse angenommen werden kann, sofern man nur einige Akzente anders setzt.

Abschließend kann man also sagen, daß die Befürchtungen gegenüber der modernen Form der Sprachanalyse unbegründet sind. Die philosophischen Theorien hinsichtlich der konkreten Einzeldinge, der abstrakten Wesenheiten und der Struktur eines Urteils bzw. einer Aussage, welche eng mit dem aristotelischen Realismus zusammenhängen, werden durch die zweiteilige Analyse nicht nur nicht in Frage gestellt, sondern sie werden sogar noch besser bestätigt als in Verbindung mit der aristotelischen Sprachanalyse. Deshalb lohnt sich gerade für realistische Philosophen eine Beschäftigung mit den neuen Erkenntnissen und Problemen der modernen Logik und Sprachanalyse.

Säkularisation und Utopie

Zur gleichnamigen Festschrift für Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag[1]

Von Oswald von Nell-Breuning, S. J.

Dieser Festschrift, für die kein Herausgeber namentlich zeichnet, ist es in seltener Weise gelungen, die Beiträge von 17 Mitarbeitern, darunter zwei evangelischen *(W. Anz, H. Schomerus)* und zwei katholischen *(S. Buve, OSB, R. Hauser)* Theologen, um ein einheitliches Thema, genaugenommen allerdings um ein Haupt- und ein Nebenthema, zu gruppieren. Das Hauptthema hat zudem einen höchst persönlichen Bezug zu dem Gelehrten, dem diese Festschrift gewidmet ist; in ihr findet dieser Bezug sich namentlich da ausgesprochen, wo *H. Barion* den seiner Meinung nach von Forsthoff erbrachten Nachweis, daß „Sozialstaat und Rechtsstaat in einem Spannungsverhältnis stehen und sich verfassungsrechtlich nicht verschmelzen lassen" (191/2), als „eine der großen Leistungen Forsthoffs" rühmt. Das würde nicht weniger bedeuten, als daß das Bonner Grundgesetz, die verfassungsrechtliche Grundlage der Bundesrepublik Deutschland, nach dessen Artt. 20 und 28 die Bundesrepublik ein *„sozialer Rechtsstaat"* ist, aus den Angeln gehoben wäre. So steht im Hintergrund dieser ganzen Festschrift die für unser Verfassungsrecht entscheidende Frage: Sind Rechtsstaat und/oder Sozialstaat *Ideologien,* ist der „soziale Rechtsstaat" eine *Utopie?* Natürlich beschränken die Beiträge des Bandes sich nicht auf diese Einzelfrage, sondern greifen, wie das Thema der Säkularisation, so auch das Thema Ideologie und Utopie in seiner ganzen Breite auf. Nur auf einzelne dieser Beiträge kann hier eingegangen werden.

Carl Schmitt schreibt mit der bei ihm gewohnten intellektuellen und emotionalen Schärfe über „Die Tyrannei der Werte" (37–62); härter kann man mit der Wertphilosophie kaum ins Gericht gehen. So ernst manche seiner Einwendungen gegen die Wertphilosophie zu nehmen sind, der ihr zur Last gelegte Vorwurf der Tyrannei ist nicht begründet, ebensowenig aber damit ausgeräumt, daß man vom „Wert" zum „Gut" zurückkehrt, denn die von Ethikern und Juristen seit jeher geübte *Güter*abwägung müßte im Sinne von C. S. dem gleichen Verdikt verfallen. – Der Rückgriff auf den alten scholastischen Satz „Ens est unum, verum, bonum" mag primitiv erscheinen, und doch muß dort wohl angesetzt werden, um wenigstens einen Versuch zu machen, sich noch gegenseitig zu verstehen.

Im Gegensatz zu C. S.s Behauptung, der Wertbegriff sei ursprünglich im Wirtschaftsleben beheimatet, möchte der Nationalökonom betonen:

1. wenn überhaupt, dann besteht zwischen dem Wertbegriff, wie er in den Wirtschaftswissenschaften verstanden wird, und dem philosophischen Wertbegriff höchstens ein sehr weitläufiger Zusammenhang;

2. im Grunde genommen handelt es sich im wirtschaftlichen Bereich um zwei verschiedene Wertbegriffe, die kaum mehr als den bloßen Namen gemeinsam haben;

3. derjenige wirtschaftswissenschaftliche Wertbegriff, den C. S. offenbar im Auge hat, bezeichnet überhaupt nichts anderes als eine Verhältniszahl, nach der getauscht wird, z. B. 7 Kühe für ein Schwert, ohne daß den Tauschgegenständen selbst irgendeine ihnen innewohnende Werthaftigkeit zugeschrieben oder gar

[1] Ebracher Studien. Gr. 8° (382 S.) Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1967, Kohlhammer. 46.— DM.

darüber, worin sie allenfalls bestehen könnte, etwas ausgesagt würde. Der angebliche wirtschaftswissenschaftliche Wertbegriff ist nichts anderes als die *Blendwirkung eines Wortes*. Auf die Frage, warum gerade in diesem Verhältnis getauscht wird oder ob und in welchem Sinn es „richtig" sei, in diesem Verhältnis zu tauschen, erteilt die Wirtschaftswissenschaft, *ohne* den Wertbegriff bemühen zu müssen, ihre Antwort in der Lehre von der *Preis*bildung.

Recht instruktiv sind die Beiträge von *E. W. Böckenförde* „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation" (75–94) und *J. Freund* „Das Utopische in der gegenwärtigen politischen Ideologie" (95–118). – Da sich bis heute hinsichtlich Utopie und Ideologie ein einheitlicher Sprachgebrauch nicht durchsetzen konnte, muß man bei jedem Beitrag sich vergewissern, was *sein* Verfasser mit diesen termini meint; vielleicht verhält es sich so, daß wir mangels einer ausreichenden Zahl von Sprachsymbolen darauf angewiesen sind, diese beiden (wie so viele andere) in einer Mehrzahl von Bedeutungen zu verwenden; für „Säkularisation" trifft dies unbestrittenermaßen zu.

Der Beitrag von *H. J. Arndt* „Die Figur des Plans als Utopie des Bewahrens" (119–154) ist für den Wirtschaftswissenschaftler und Politologen geschrieben und hat ihm wirklich sehr viel zu bieten. Umgekehrt wendet sich der Beitrag von *B. Willms* „Zur Dialektik der Planung; Fichte als Theoretiker einer geplanten Gesellschaft" (155–167) an Philosophen oder doch vorwiegend geistesgeschichtlich interessierte Leser.

Die Gruppe „Religion – Ethik – Moral" wird eingeleitet durch *Pascual Jordan* „Religion und Ideologie als geschichtliche Wirkmächte" (171–185). Hart ist sein Urteil über *Bultmann*, dessen „gesamten Bestrebungen ... die unabänderliche Überzeugung zugrunde (liege), die Naturwissenschaft von heute sei noch immer die Naturwissenschaft von vor hundert Jahren und die naturwissenschaftlichen Irrtümer des vorigen Jahrhunderts müßten heute noch von der Theologie mit tiefem Respekt gewürdigt und als unumstößliche Wahrheit anerkannt werden" (180).

Im Zentrum des ganzen Werks steht der herausfordernde Beitrag von *H. Barion* „Das konziliare Utopia; eine Studie zur Soziallehre des 2. Vatikanischen Konzils", zugleich der längste von allen (187–233 = 47 Seiten). – Lapidar erklärt der Verfasser: „Der korrekte Kanonist kann den progressistischen Texten, Thesen und Tendenzen des Vaticanum II in allen grundsätzlichen Fragen nur zustimmen, wenn er verleugnet, was er bis zum Tode Pius' XII. als verpflichtende katholische Glaubenslehre betrachtet hat, wissenschaftlich betrachten mußte und lehramtlich zu betrachten gehalten war" (189, II. 1 am Anfang). Hier ist der Kanonist einem *fundamentalen dogmatischen Irrtum* erlegen. Zweifellos hat das 2. Vatikanische Konzil nicht nur an der Haltung, d. i. der Seh- und Verfahrensweise Pius' XII., sondern auch an einigen seiner *lehrhaften* Aussagen, speziell im Bereich der Soziallehre Änderungen vorgenommen, darunter auch an solchen, die verbindlichen lehr*amtlichen* Charakters waren. Aber etwas ganz anderes ist „verpflichtende katholische *Glaubens*lehre", die als solche nicht nur vom „korrekten Kanonisten", sondern von jedem Katholiken anzunehmen und zu halten *war* und selbstverständlich auch heute noch ganz ebenso anzunehmen und zu halten *ist*. In dem „Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind", vom 22. 9. 1967 ist in Ziff. 17–21 mit aller wünschenswerten Klarheit der Unterschied herausgearbeitet zwischen dem, was die Kirche mit unumstößlicher Gewißheit als von Gott verbürgt und deswegen mit dem Anspruch auf *Glaubens*zustimmung vorlegt, und dem, was sie mit minderem Verpflichtungsgrad lehrt, weil sie die Möglichkeit nicht ausschließen kann, daß sie irrt und nach erlangter besserer Erkenntnis sich berichtigen muß. Für die Mehrzahl der theologisch nicht geschulten Gläubigen mag das neu und erschreckend

sein, aber gerade dem *Kanonisten* sollte die Stufenleiter der Verpflichtungsgrade kirchenlehramtlicher Verlautbarungen, anders ausgedrückt der Katalog der „censurae theologicae", geläufig sein.

Würde B. sich begnügen, einzelne Aussagen des Konzils, insbesondere seiner Pastoralkonstitution, kritisch zu beleuchten, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Man kann auch bereitwillig zugeben, daß die Ausführungen dieser Konstitution zur Frage des „superfluum", gegen die B. polemisiert (209–220), wenig geglückt sind. Deren Schwäche liegt allerdings nicht darin, daß sie „progressistisch" wären, gleichviel, welchen Wertakzent man dieser Qualifikation beilegen mag, sondern im Gegenteil darin, daß sie *hinter* den in „Quadragesimo anno" erreichten Stand der Erkenntnis *zurück*fallen. Dort (nn. 50/51) war klargestellt, daß hohe Einkünfte, die zu nützlichen Investitionen verwendet werden (und auf solche drängt ja auch die Pastoralkonstitution), keineswegs zu den „superflua" gehören und darum keine Verpflichtung besteht, sie wegzugeben.

Als ganz schwere Verfehlung („formal genommen imponierendes Quidpro-quo"!) will B. es dem Konzil anlasten, daß es in seiner Eigentumslehre sich über den, wie er meint, „fundamentalen begrifflichen Unterschied zwischen (von Gott) erschaffenen und (vom Menschen) geschaffenen Gütern" hinwegsetze (219, Ziff. 4). Bisher war es nur eine ideologische Gruppe auf seiten der Bodenreformer, die den Boden einer rechtlichen Sonderregelung deswegen unterwerfen wollte, weil er von Gott erschaffen, alles übrige dagegen Menschenwerk sei. Dem haben wir immer entgegengehalten, dadurch, daß menschliche Arbeit Gottes Schöpfungswelt umgestaltet und für den menschlichen Gebrauch herrichtet, bleibe deren Geschöpflichkeit völlig unberührt, dies um so mehr, als auch die menschliche Arbeitskraft ein Geschenk des Schöpfers sei. Jetzt erhalten diese ideologischen Bodenreformer unerwartete Schützenhilfe von B. Ganz in ihrem Sinn will er das, was er „Primärkommunismus" nennt, nämlich die in der ganzen christlichen Tradition festgehaltene Wahrheit, daß Gott die Erdengüter nicht diesem oder jenem einzelnen Menschen, sondern *dem* Menschen gewidmet hat mit der Folge des „usus communis" und der „administratio et dispensatio particularis" (S.Th. II.II q. 66), *nur* gelten lassen für „die erschaffenen, die noch unbearbeiteten Güter" (ebd. Ziff. 2); aus diesem Kommunismus lasse sich „nichts ableiten über die Sozialpflichtigkeit, über die ethische Bewertung, über die Eigentumszurechnung des Besitzes an geschaffenen Gütern, die erst durch menschliche Arbeit aus den von Gott erschaffenen Gütern entstanden sind" (ebd. Ziff. 3). Für die Eigentums*zurechnung* trifft das in der Tat zu; dagegen bildet für das rechte Verständnis der Institution des Eigentums überhaupt und folgerecht für die Sozialpflichtigkeit der im partikulären Eigentum stehenden Güter dieser „Primärkommunismus" schlechterdings *die* metajuridische Grundlage. Das hat Pius XII. mehrfach (beispielsweise Utz-Groner 506) eindeutig ausgesprochen und ist heute noch ebenso verbindlich wie damals.

Wo aber findet sich das in der Überschrift des B.schen Beitrags angesprochene *„konziliare Utopia"?* Wohl ehestens in B.s weitläufiger Polemik gegen „Die konziliare Lehre von der Mitbestimmung aller" (193–208), wo es allerdings B. selbst ist, der die Utopie produziert, stellt er sich doch die vom Konzil befürwortete „participatio in inceptis" (Ziff. 68) als eine Art unmittelbarer Demokratie vor: jeder einzelne im Unternehmen Beschäftigte solle persönlich an den zu treffenden Entscheidungen mitwirken, als ob nach der Meinung des Konzils *dies* sich als Anspruch aus der Menschenwürde ergäbe. Selbstverständlich läßt sich eine solche Forderung weder begründen noch (mindestens in größeren Betrieben und Unternehmen) praktisch durchführen; der Konzilstext enthält denn auch nichts, worauf sich eine solche Auslegung stützen könnte. Wenn „Utopie" Vergewaltigung der Zukunft nach vorgefaßtem Modell ist, dann geht das Konzil gerade hier

der Gefahr der Utopie weit aus dem Wege, denn es läßt für die praktische Durchführung alle Möglichkeiten offen („modis apte determinandis") und fordert nicht, die Mitbestimmung unverzüglich oder doch zu einem bestimmten künftigen Termin allgemein einzuführen, sondern empfiehlt, sie „voranzubringen" („promoveatur").

B. allerdings entwickelt aus seiner Deutung des Herrenworts vom Zinsgroschen seinen eigenen „Utopiebegriff" (188), beruft sich aber auch auf das andere Herrenwort „Quis me constituit iudicem?" (201). Wenn er letzteres dort anzöge, wo das Konzil ganz in den Spuren der traditionellen katholischen Soziallehre die bestehende Güterverteilung beanstandet und breitere Vermögensstreuung fordert, würde man das verstehen, denn hier müssen wir uns in der Tat Rechenschaft darüber geben, ob wir damit nicht etwas tun, was das Herrenwort ablehnt. Daß B. es bei der Frage der Mitbestimmung anzieht, wo es nicht ums Teilen, sondern um Gesellschaftsgestaltung geht, muß befremden. Die Erklärung muß wohl darin gefunden werden, daß B., der ganz im Sinne von Forsthoff dazu neigt, den Begriff „sozial" distributistisch-egalitaristisch zu verengen, wenn nicht gar ausschließlich in diesem engen Sinn mißzuverstehen, in der Mitbestimmung ein Problem der Macht-*Teilung* sieht, was der Pastoralkonstitution bestimmt fremd ist. Ehrlicherweise wird man aber zugeben müssen, daß an *anderen* Stellen auch die Pastoralkonstitution sich von dieser Vereinseitigung des Begriffs „sozial" und der sozialen Problematik nicht ganz freizuhalten vermag; auch bei ihr kommt das Aufbauende und Gestalterische der Sozial-, d. h. *Gesellschafts*politik nicht voll zu seinem Recht.

Auf weite Strecken glaubt man B. dahin verstehen zu müssen, die Kirche habe sich zu Fragen der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung *weder* „kerygmatisch" *noch* „sozialphilosophisch", also rundweg überhaupt *nicht* zu äußern. Das kann aber nicht seine Meinung sein, da es nach ihm „die kerygmatische (sic!) Aufgabe der Kirche wäre, die heutige Währungspolitik einmal energisch an das 7. Gebot rückzubinden" (232). Mit guten Gründen kann man sich eine entschiedenere Stellungnahme zugunsten der Wertbeständigerhaltung des Geldes wünschen, als sie in Ziff. 70 der Pastoralkonstitution geboten wird. Allerdings, wenn B., wie es den Anschein hat, „kerygmatisch" gleichsetzt mit Berufung auf die Heilige Schrift, dann überfordert er die Kirche; über Fragen des modernen Geldwesens (fiduziarische Währung; soll im Konfliktsfall der Binnenwert oder der Außenwert der Währung stabil gehalten werden?) würde sie die Heilige Schrift vergeblich konsultieren.

Vollends um ein entscheidendes Mißverständnis handelt es sich, wenn B. ein „Dilemma der katholischen Soziallehre" darin erblickt, daß sie sich auf Mutmaßungen stützen müsse; mit Mutmaßungen gebe es „keine katholisch, kirchlich, theologisch verbindliche Soziallehre" (231). Diesem Mißverständnis erliegen heute viele, die es von Rechts wegen besser wissen müßten. Ethische Normen auf konkrete Sachverhalte und praktische Probleme, beispielsweise auf das moderne Geldwesen und die Werterhaltung des Geldes (siehe vorstehend!), anzuwenden ist nur möglich, indem man bestimmte Sachverhalte und Sachzusammenhänge (Regelmäßigkeiten, Gesetzmäßigkeiten) als gegeben *unterstellt*. Soweit sie sich nicht aus der jedermann zu Gebote stehenden täglichen Erfahrung, verbunden mit gesundem Menschenverstand, ergeben, müssen sie als sog. *Lemmata* aus den fachlich einschlägigen Disziplinen übernommen werden; in die ethische Aussage gehen sie als *Hypothesen* ein. Für die Richtigkeit dieser Lemmata kann die Kirche nicht bürgen; sie können von vornherein irrig sein, sie können auch durch die Entwicklung überholt werden. Das ist nicht allen bewußt; darum erinnert das Konzil im Prooemium der Pastoralkonstitution vorsorglich noch eigens daran. In bezug auf diese Lemmata obliegt der Kirche die *Sorgfaltspflicht*, sich mit den

ihr zu Gebote stehenden menschlichen Mitteln ihrer Verläßlichkeit zu vergewissern; *lehramtlich* zuständig ist sie für die Richtigkeit und Schlüssigkeit der aus ihnen gezogenen ethischen Schlußfolgerungen, die als solche selbstverständlich mit den ihnen zugrunde gelegten Hypothesen stehen und fallen. Wenn das 2. Vatikanische Konzil und die Enzyklika „Populorum progressio" gewisse bei der UNCTAD herrschende, mit der z. Z. bei uns noch geltenden neoliberalen Dogmatik nicht übereinstimmende nationalökonomische Ansichten übernehmen, d. h. als richtig *unterstellen,* werden diese dadurch keineswegs Gegenstand katholischer Soziallehre; jedem Fachmann bleibt das uneingeschränkte Recht, sich darüber ein eigenes Urteil zu bilden. Für diese Urteilsfähigkeit gibt es nur eine einzige Grenze: sie darf nicht in Widerstreit geraten mit Konstanten der *metaphysischen Anthropologie,* die für das christliche Menschenbild *konstitutiv* sind (vgl. „Mater et Magistra", nn. 219/220). An diesen Konstanten der metaphysischen Anthropologie hat das 2. Vatikanische Konzil nicht gerüttelt; keiner seiner „progressistischen Texte, Thesen und Tendenzen" (189; s. oben!) rüttelt auch nur im geringsten daran. Allerdings mußte seine Pastoralkonstitution verabschiedet werden, ohne die nötige Zeit gehabt haben, um auszureifen; das weiß niemand besser als die Konzilsväter selbst. Wenn dagegen B. die Konzilsväter und ihre „periti" als Ignoranten hinstellt, die sich von ihrem Progressismus zu illegitimen Grenzüberschreitungen hinreißen ließen, so ist das im höchsten Grade ungerecht. Diese Grenzüberschreitungen deutet B. in die Konzilsaussagen hinein und schafft sich so sein Angriffsziel. Da derzeit aber auch anderwärts ähnliche Mißverständnisse und Mißdeutungen auftreten, besteht ein dringendes Bedürfnis, daß Theologen vom Fach den Traktat „de locis theologicis" den heutigen Erfordernissen entsprechend neu bearbeiten und die einschlägigen wissenschaftslogischen Prinzipien so klar wie möglich darlegen.

Überaus wohltuend berührt der Übergang von diesem polemischen Beitrag zu dem irenischen und sympathischen von *R. Hauser* über „Utopie und Hoffnung" (235–251). Mit Recht beklagt H. es als einen Mangel, daß im Bewußtsein der heutigen Christenheit fast nur die Hoffnung des eigenen individuellen Heiles steht, wogegen die Hoffnung auf die vom Urchristentum so glühend erwartete Wiederkunft des Herrn und die damit anhebende vollendete Gottesherrschaft allzusehr zurücktritt. Evangelische Leser werden vielleicht denken, bei ihnen sei das eschatologische Bewußtsein stärker entwickelt, als dieser katholische Theologe – offenbar auf Grund seiner Erfahrung – bei seinen Glaubensgenossen voraussetze. Die ebenso schlichte wie edle Sprache des Beitrags verdient besonderen Dank.

Von den Beiträgen der beiden evangelischen Theologen, *W. Anz,* „Zum Verhältnis von Politik und Ethik bei Aristoteles" (253–262), und *H. Schomerus,* „Irdische und utopische Gesellschaft bei Pascal" (263–276), ist der erstere rein philosophischer Art; er beleuchtet die aristotelische Lehre von Hegel her. Was mit dem Thema des zweiten Beitrags gemeint ist, errät der Leser nicht. Das erkannte der Verfasser selbst und erläutert, es gehe darum, wie „Pascal die vom irdischen Menschen entworfene und die ihm angemessene Gesellschaft aneinander mißt" (264). Dieser Beitrag hat nicht nur einen theologischen Einschlag, sondern gipfelt in einer theologischen (biblischen) Lösung: dem „vanitati enim creatura subiecta est" (Röm 8,20) stellt Pascal das „liberabitur" entgegen (ebd.) 21. – Wenn der Verfasser Pascal richtig deutet, kommt dessen Auffassung von der Erbsünde und der Verderbtheit der menschlichen Natur derjenigen der evangelischen Theologie zum mindesten nahe. – Vieles von dem, was die hier vorgelegten Pascalschen „Fragmente" über die Halbwisser enthalten, wirkt in der Tat wie eine Vorwegnahme der heutigen „lesenden Analphabeten".

Zu den Beiträgen der Abschnitte „Naturwissenschaft" (279–323) sowie „Kunst und Literatur" (327–382) wagt der Rez. mangels Sachkunde keine Stellungnahme.

Ist der Mensch konstruierbar?

Von Wolfgang Büchel, S. J.

I. Der mathematische Weg

Unter der Frage nach der Konstruierbarkeit des Menschen hat vor einiger Zeit *W. Rohrer* eine Schrift zum Thema „Mensch und Automat" herausgebracht, die die Überlegenheit des Menschen im Unterschied zu den meisten ähnlichen Publikationen vermittels gerade jener Methode herausstellt, die dem Rechenautomaten seine Leistungsfähigkeit verleiht, nämlich vermittels der Mathematik[1]. Rohrer greift zurück auf das sog. Unentscheidbarkeitstheorem von *K. Gödel,* welches im wesentlichen besagt, daß in gewissen Gebieten der Mathematik die folgende merkwürdige Situation besteht: Wenn man versucht, das betreffende Gebiet zu formalisieren, d. h., seine Sätze als logische Ableitungen aus einer bestimmten Anzahl von Axiomen darzustellen, dann lassen sich immer Sätze angeben, welche sich nicht durch eine logische Schlußfolgerung aus dem vorgegebenen Axiomensystem ableiten lassen und doch offenbar wahr sind. Man kann dann natürlich das Axiomensystem erweitern, indem man einen solchen unableitbaren Satz als zusätzliches Axiom zu dem ursprünglichen Axiomensystem hinzunimmt; aber dann gibt es wieder Sätze, die sich auch aus dem neuen, erweiterten Axiomensystem nicht ableiten lassen und doch offenbar wahr sind, und auf diese Weise kann man in infinitum fortfahren. „Der Formalismus hat auf jeder Stufe den Charakter der Unvollkommenheit, insofern es immer Probleme, ja sogar solche einfacher arithmetischer Natur geben wird, die zwar innerhalb des Formalismus formuliert und durch Einsicht, jedoch nicht durch Deduktion innerhalb des Formalismus entschieden werden können."[2] Und da die Tätigkeit eines Rechenautomaten immer nur in der logischen Deduktion aus vorgegebenen Axiomen bestehen kann, zeigt sich bei Problemen dieser Art die Überlegenheit der geistigen Einsicht des Mathematikers gegenüber der Arbeit des Rechenautomaten.

So weit der Grundgedanke der Argumentation Rohrers, der zwar nicht völlig neu ist, aber philosophischerseits vor Rohrer kaum entsprechend gewürdigt wurde. Der Vorzug dieser Argumentation liegt in ihrem rein mathematischen Charakter, der keinerlei metaphysische Voraussetzungen macht, die doch immer wieder zu Kontroversen führen können. Die in philosophischer Hinsicht entscheidende Frage gegenüber dieser wie allen ähnlichen Argumentationen muß offenbar lauten: In welchem Umfang und in welchem Sinn wird bewiesen, daß der Mensch (oder das organische Leben usw.) nicht auf eine bloße Konstellation oder Konfiguration rein anorganischer Elemente zurückgeführt werden kann?

Hinsichtlich der Frage nach dem Umfang der nicht rückführbaren Phänomene ist es zweckmäßig, zwischen den von außen her beobachtbaren objektivierten Verhaltensweisen von Mensch und Maschine einerseits und den nur durch Introspektion zugänglichen und in diesem Sinn subjektiven Gegebenheiten meines Bewußtseins (denn das Fremdbewußtsein kann ich ja nur aus den von außen her beobachteten Verhaltensweisen des anderen erschließen) andererseits zu unterscheiden. Die Zweckmäßigkeit dieser Unterscheidung wird bei der Argumentation von Rohrer besonders deutlich; denn für den Bereich der von außen beobacht-

[1] *W. Rohrer,* Ist der Mensch konstruierbar? (München 1966).

[2] *H. Weyl,* Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft (München ³1966 280.

baren objektivierten Verhaltensweisen läßt sich aus dem Unentscheidbarkeitstheorem keine Überlegenheit des Mathematikers gegenüber dem Rechenautomaten ableiten. Für jenen mathematischen Satz nämlich, den der Automat aus dem ihm vorgegebenen Axiomensystem nicht ableiten kann, kann auch der menschliche Mathematiker keine logische Ableitung hinschreiben, sondern er kann nur den Satz selbst hinschreiben und dazusagen oder -schreiben, daß der Satz wahr sei. Die Erkenntnis der Wahrheit des Satzes gewinnt der Mathematiker zwar aus seiner Einsicht in den betreffenden Sachverhalt; doch diese Einsicht gehört zu jenen nur durch Introspektion zugänglichen subjektiven Bewußtseinsgegebenheiten, von denen wir zunächst absehen.

Die Niederschrift des fraglichen Satzes und die Erklärung, daß er wahr sei, kann aber auch der Automat leisten. Denn der betreffende Satz ist nicht etwa beliebig wählbar, sondern er muß nach dem von Gödel angegebenen, genau festgelegten Verfahren aus dem Axiomensystem konstruiert werden, und diese Konstruktion kann man, darauf hat *I. J. Good* vor kurzem aufmerksam gemacht, wegen ihres eindeutig festgelegten Charakters wieder dem Automaten übertragen[3]. Der Automat erhält also den Auftrag, den fraglichen Satz (nicht logisch abzuleiten, sondern) zu konstruieren, hinzuschreiben und dazuzuschreiben: „Der Satz ist wahr"; und damit leistet der Automat im äußerlich beobachtbaren objektivierten Bereich genau ebensoviel wie der menschliche Mathematiker. Der Automat kann dann den konstruierten Satz zu dem ursprünglichen Axiomensystem hinzunehmen, kann aus dem so erweiterten Axiomensystem einen neuen unableitbaren Satz konstruieren usw. in infinitum.

Es sollte vielleicht darauf hingewiesen werden, daß die Erklärung „Der unableitbare Satz ist wahr" im Bereich des logisch Ableitbaren und Objektivierbaren nichts voraushat vor der gegenteiligen Behauptung „Der Satz ist falsch". Wenn der menschliche Mathematiker die Wahrheit des Satzes behauptet, so handelt er, vom Bereich des logisch Ableitbaren und Objektivierbaren her gesehen, vollkommen willkürlich; und der Rechenautomat erhält nur darum den Auftrag, den Satz für wahr zu erklären, damit er bei dieser „willkürlichen" Entscheidung dieselbe Wahl trifft wie der Mensch. Wenn man will, kann man sich den Automaten zur Vermeidung aller Schwierigkeiten nicht von einem Menschen gebaut, sondern von Gott geschaffen und programmiert denken; dann bleibt der Automat eine bloße Konfiguration rein anorganischer Elemente, und er leistet doch aufgrund dieser materiellen Konstruktion im Bereich des äußerlich Objektivierten und Beobachtbaren dasselbe wie der Mensch. (Natürlich braucht Gott unseren Gödel-Automaten nicht unmittelbar zu erschaffen, sondern er kann einen größeren Automaten schaffen, der so programmiert ist, daß er einen Gödel-Automaten baut und es so auch in dieser Hinsicht dem Menschen gleichtut.)

Um die Überlegenheit des Menschen aufzuweisen, muß also gezeigt werden, daß der nur der Introspektion zugängliche subjektive bewußte Akt der Einsicht in die Wahrheit des unableitbaren Satzes nicht durch irgendeine Konstellation rein anorganischer Elemente geleistet werden kann. Wir wollen sehen, wie weit dies aufgrund des Gödelschen Unentscheidbarkeitstheorems möglich ist.

Angenommen, aus dem Zusammenwirken einer Konstellation rein anorganischer Elemente entstehe der Akt der Einsicht in die Wahrheit eines unableitbaren Satzes. Angenommen weiter, der Vorgang der Entstehung dieses Aktes sei wenigstens grundsätzlich in menschlichen Begriffen eindeutig beschreibbar. Dann würde, so argumentiert Rohrer, die Beschreibung der Entstehung des einsehenden Aktes zugleich eine *Ableitung* des unableitbaren Satzes darstellen, und das widerspräche dem Gödelschen Theorem.

---

[3] *I. J. Good* in: British Journ. Philos. Science 18 (1967) 144.

Wir wollen nicht auf Einzelheiten dieser Argumentation eingehen, die vielleicht noch etwas genauer herausgearbeitet werden müßten, als es bei Rohrer der Fall ist. Wesentlich ist wohl folgendes: Angesichts der Tatsache, daß die analysierend-konstruierende Methode der Kybernetik immer mehr Lebensbereiche erfaßt und so ihres „Geheimnisses" entkleidet, wird hier *gerade aus der mathematischen Analyse der kybernetischen Methode heraus deutlich, daß eine kybernetische Konstruktion von Bewußtsein, d. h. eine eindeutige positive Beschreibung, wie aus einer Konstellation rein anorganischer Elemente Bewußtsein entstehen könnte, grundsätzlich unmöglich ist.* Dieses Ergebnis kann angesichts der Faszination, die von der kybernetischen Methode ausgeht, nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Allerdings müssen auch die Einschränkungen des Ergebnisses beachtet werden. Ausgeschlossen ist nur eine *in menschlichen Begriffen eindeutig beschreibbare* Entstehungsweise von Bewußtsein; denn nur diese würde eine Ableitung eines unableitbaren Satzes ergeben. Eine in menschlichen Begriffen nicht eindeutig beschreibbare Entstehungsweise von Bewußtsein aus anorganischen Elementen ist also nicht ausgeschlossen. Das ist wichtig angesichts der Tatsache, daß schon die Mehrzahl der mikrophysikalischen, rein anorganischen Vorgänge nach der Quantenphysik (Unschärfenbeziehung) keine eindeutige Beschreibung mehr zuläßt, und allen Anzeichen nach handelt es sich dabei nicht nur um eine augenblickliche Grenze der physikalischen Naturbeschreibung, sondern um eine grundsätzliche Grenze der menschlichen Naturerkenntnis[4]. Man wird also gewiß erwarten dürfen, daß die etwaige Entstehung von Bewußtsein aus anorganischen Elementen sich erst recht nicht mehr eindeutig beschreiben ließe, und damit wäre die Schwierigkeit aus dem Gödelschen Theorem umgangen.

Man wird vielleicht einwenden, daß die mikrophysikalischen Vorgänge und ebenso die etwaige Entstehung von Bewußtsein aus anorganischen Elementen zwar nicht für den menschlichen, aber wohl für einen höheren Geist erkennbar sein müßten. Aber läßt sich aus einer derartigen höheren Erkenntnis noch eine logisch-deduktive Ableitung des unableitbaren Satzes gewinnen? Schließlich ist ja der tatsächliche Vorgang der Entstehung von Bewußtsein zumindest dem göttlichen Geist eindeutig erkennbar, und doch läßt sich aus dieser göttlichen Erkenntnis keine logische Ableitung gewinnen, die dem Gödelschen Theorem widerspräche.

Zusammenfassend ist also zu sagen: Aufgrund des Gödelschen Theorems ist es grundsätzlich unmöglich, eindeutig positiv zu erklären oder zu beschreiben, wie aus einer Konstellation anorganischer Elemente Bewußtsein entstehen könnte; aber die Möglichkeit, daß auf eine der menschlichen Erkenntnis nicht voll durchschaubare Weise aus anorganischer Materie Bewußtsein entsteht, kann von hier aus nicht ausgeschlossen werden.

II. Der philosophische Weg

Läßt sich durch philosophische Überlegungen nachweisen, daß Leben und Bewußtsein nicht aus einer Konstellation anorganischer Materie entstehen können? Auch hier ist es zweckmäßig, zwischen dem äußerlich Beobachtbaren und dem nur durch Introspektion Zugänglichen zu unterscheiden.

Die bekannten vitalistischen Argumente für ein überstoffliches Lebensprinzip beziehen sich auf das äußerlich Beobachtbare und lassen sich kybernetisch widerlegen. Als Beispiel seien die Teilungsexperimente von Driesch betrachtet. Hier wird argumentiert: Im Augenblick der Teilung war nur ein Ganzes, also auch nur ein Prinzip der Ganzheit wirklich; durch die bloße Teilung wird der Organismus,

[4] Vgl. *W. Büchel,* Philosophische Probleme der Physik (Freiburg 1965) 374–399; *ders.* in: ThPh 42 (1967) 187.

und zwar als ein Ganzes, vervielfältigt. Wäre eine rein körperliche Struktur nach der Art einer Maschine, d. h. ein im Raum ausgedehntes und differenziertes materielles System, der Grund der Ganzheit, so müßte diese Struktur in jedem Teil so ganz sein wie im Ganzen. Das widerspricht aber der räumlichen Natur einer Maschine.

Um das Teilungsexperiment kybernetisch nachzubilden, ist davon auszugehen, daß nach *J. v. Neumann* (Werkzeug-)Maschinen möglich sind, die sich bei Vorhandensein entsprechenden Materials identisch reproduzieren, d. h. eine Maschine genau gleicher Art neben sich aufbauen[5]. Diese Selbstreproduktion soll das modellmäßige Gegenstück zur Zellteilung darstellen. (Der Unterschied zwischen der Vermehrung der Zelle durch Teilung und der der Maschine durch Produktion einer neuen Maschine ist natürlich an sich groß, aber für die vitalistische Ganzheitsargumentation, um die es hier geht, bedeutungslos). Bei der Selbstreproduktion enthält die neue Maschine auch eine Kopie des in der alten Maschine enthaltenen Programms. Das Programm befiehlt, daß die Produktion neuer Maschinen beständig fortschreitet und daß sich die dabei entstehenden Maschinen in solchen räumlichen Konfigurationen anordnen und umlagern, wie es die Zellen in den frühen Embryonalstadien tun. Der strukturierte *Komplex* von vielen Einzelmaschinen ist also das Analogon für den vielzelligen Organismus und seine Entwicklung. Das in allen Maschinen enthaltene Programm enthält weiter den Befehl: Wenn eine einzelne oder einige wenige Maschinen aus dem Gesamtverband herausgelöst werden, dann fangen sie mit der ganzen Sache wieder von vorne an und bilden so einen neuen „Organismus". Bei diesem Beispiel ist der „Grund der Ganzheit", nämlich das Programm, in rein materieller Form in jedem einzelnen Teil, d. h. in jeder einzelnen Maschine, enthalten, aber die Ganzheit ist nicht „in jedem Teil so ganz wie im Ganzen"; denn im Teil, in der einzelnen Maschine, ist sie nur in der Form des bloßen Programms enthalten, in der Struktur des Gesamtverbandes dagegen als *ausgeführtes*, als *realisiertes* Programm.

Man wende nicht ein, das Programm sei „geistgeprägte", also nicht bloße anorganische Materie; denn in diesem Sinn ist *jede* Maschine geistgeprägte Materie, und eine derartige „Geistprägung" sollte nach dem Vitalismus gerade nicht ausreichen, um die Lebensphänomene zu erklären.

Das kybernetische Modell versagt natürlich, wenn die Elementarmaschinen, die jeweils einer Zelle entsprechen, selbst auseinandergenommen werden; aber das gilt auch für den lebenden Organismus: wenn bei der Teilung die Zellen zerstört werden, ist keine Regeneration mehr möglich.

Ähnlich wie die vitalistischen Ganzheitsargumente lassen sich die Argumente aus dem Lernen und dem gestaltbedingten Reagieren der Tiere kybernetisch entkräften, was im Zeitalter lernender und lesender Automaten wohl nicht besonders ausgeführt zu werden braucht[6]. Man muß nur beachten, daß man einen Organismus natürlich nicht vergleichen darf mit einem jener Automaten, wie sie heute zu industriellen und ähnlichen Zwecken tatsächlich gebaut werden; denn diese Automaten sollen nach der ausdrücklichen Absicht ihrer Konstrukteure nicht den Gesamtbereich der Funktionen eines Organismus übernehmen, sondern ganz speziellen Zwecken dienen und können darum nicht mit einem kompletten Organismus, sondern nur etwa mit einem Auge oder einem Ohr oder einer Hand usw. verglichen werden. Außerdem ist zu bedenken, daß das Gehirn infolge der Kleinheit seiner Bauelemente millionenmal mehr Information speichern kann und aus Erbanlagen und Erfahrung auch gespeichert hat als irgendeiner der heutigen

[5] Für eine allgemeinverständliche Darstellung vgl. etwa *N. Moray*, Cybernetics (Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism, 131) (New York 1963) 97 ff.

[6] Zum Ganzen vgl. etwa die Diskussion in: *N. A. Luyten* (Hrsg.), Mensch und Technik (Naturwissenschaft und Theologie, 9 [Freiburg 1967]) 104–109.

Computer; ein solcher rein quantitativer Unterschied im Speicherbetrag führt aber, wie der Computerbau immer wieder zeigt, zu einer dem Laien als „qualitativ" erscheinenden Verschiebung der Leistungsgrenzen des Computers.

Die Grenze der kybernetischen Nachbildung wird wohl erst erreicht, wenn wir von den äußerlich beobachtbaren Verhaltensweisen zu den nur der Introspektion zugänglichen Bewußtseinsgegebenheiten übergehen. Eine *eindeutige, positive* Erklärung, wie aus einer Konstellation anorganischer Elemente Bewußtsein entstehen könne, dürfte bei Phänomenen wie Liebe, Freude usw. wohl in gleicher Weise unmöglich sein wie bei der mathematischen Einsicht in die Wahrheit eines unableitbaren Satzes. Aber da sich schon das mikrophysikalische anorganische Geschehen einer eindeutigen positiven Beschreibung zum Teil grundsätzlich entzieht, bliebe wenigstens zunächst noch die Möglichkeit offen, daß auf eine der menschlichen Erkenntnis nicht eindeutig erfaßbaren Weise aus anorganischer Materie Bewußtsein entstünde. So wie ein menschlicher Embryo schon in seinen ersten Stadien alle ontologischen Voraussetzungen besitzt, aus denen später Bewußtsein entsteht, so ähnlich würde nach dieser heute gewiß nicht gerade seltenen Auffassung schon die sogenannte anorganische Materie über alle ontologischen Voraussetzungen verfügen, die bei geeigneter Kombination anorganischer Elemente Bewußtsein auftreten ließen (etwa indem eine bestimmte Art von Elementarteilchen dann „zu sich selbst", d. h. zu Bewußtsein, käme, wenn ein derartiges Teilchen einen aus anderen Teilchen aufgebauten Organismus zur Informationsaufnahme usw. zur Verfügung hätte). Solange eine derartige Möglichkeit nicht klar ausgeschlossen ist, kann der Wesensunterschied zwischen Geist und Materie offenbar nicht als erwiesen gelten.

Die traditionelle Geistmetaphysik bietet denn auch Argumente an, die den Wesensunterschied zwischen Geist und Materie erweisen sollen. Aber die Materie, um die es dabei geht, ist immer die Materie der klassischen Physik, d. h. eine Materie, der zumindest ein echtes, eigentliches räumliches Nebeneinander und zeitliches Nacheinander zukommt. Die Quantenphysik hat uns aber gelehrt, daß die tatsächliche Materie kein echtes, eigentliches Nebeneinander und Nacheinander aufweist. Vielmehr zeigen die mikrophysikalischen Objekte Verhaltensweisen, die die Annahme einer gewissen Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit erfordern; und bei den Makrokörpern als Kollektiven zahlloser Mikroobjekte geht diese Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit nicht grundsätzlich verloren, sondern sie läßt sich lediglich nicht mehr in ihren Auswirkungen beobachten, ganz ähnlich wie in einer zusammengeballten Menschenmasse die individuellen Reaktionen des Einzelnen weiterbestehen, aber für den außenstehenden Beobachter in der Kollektivreaktion der Masse sozusagen verschwinden[7]. Die tatsächliche Materie ist also wesentlich verschieden von der räumlich-zeitlichen „Materie", auf die sich die traditionelle, auch die transzendentale Geistmetaphysik bezieht; der schlüssige Nachweis, daß aus einer bloßen Konstellation überräumlicher und überzeitlicher anorganischer Elemente grundsätzlich kein geistiges Bewußtsein entstehen kann, muß folglich wohl erst noch erbracht werden.

[7] Vgl. Anm. 4. Siehe auch *W. Büchel* in: StimmZeit 181 (1968), 239–245.

Besprechungen

Mysterium Salutis. *Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik.* Hrsg. von *Johannes Feiner* und *Magnus Löhrer*. Bd. II: *Die Heilsgeschichte vor Christus.* Unter Mitarbeit von *Hans Urs v. Balthasar, Jakob David, Alfons Deissler, Herbert Doms, Johannes Feiner, Francis Peter Fiorenza, Heinrich Gross, Adalbert Hamman, Georg Holzherr, Walter Kern, Magnus Löhrer, Johann Baptist Metz, Georg Muschalek, Franz Mussner, Josef Pfammatter, Karl Rahner, Rupert Sarach, Josef Scharbert, Leo Scheffczyk, Franz Josef Schierse, Piet Schoonenberg, Raphael Schulte, Christian Schütz, Michael Seemann, Wolfgang Seibel, Bernhard Stoeckle, Ferdinand Ulrich, Damasus Zähringer.* Gr. 8° (XIX u. 1196 S.) Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, Benziger. 78.— DM.

Dieser 2. Band von Mysterium Salutis besteht aus 3 Teilen: Gott als Urgrund der Heilsgeschichte (13–401) – Der Anfang der Heilsgeschichte (403–1019) – Geschichte der Menschheit vor Christus (1021–1144). Am Schluß stehen Kurzbiographien der Mitarbeiter dieses 2. Bandes (1145 f.), Personenregister (1147 bis 1164) und Sachregister (1165–1196).

Zunächst seien hier einige Bemerkungen zu den einzelnen Kapiteln gegeben, wobei es nicht zu einer Erwähnung und erst recht nicht zu einer genügenden Diskussion aller Einzelfragen kommen kann; diese Bemerkungen können nur eine allgemeine Orientierung angeben. Darauf folgt eine kurze Gesamtbeurteilung dieses 2. Bandes.

Im 1. Kap. (15–43) spricht *Hans Urs v. Balthasar* vom Zugang zur Wirklichkeit Gottes. Es ist die Frage nach der Gotteserkenntnis des Menschen. Dabei will er alle Momente bedenken, die nach dem Zeugnis der Offenbarung selber die menschliche Gotteserkenntnis als Ganzes bedingen. Er geht vom menschlichen Du aus und führt vom menschlichen Du zum göttlichen. Am Schluß geht er kurz auf das Verhältnis der Religionen zur Bibel ein und zeigt auf, wie außerbiblische Religiosität auf die Bibel einwirkte und dabei selbst Läuterung erfuhr.

Das 2. Kap. (47–144) *Die Selbsterschließung des dreifaltigen Gottes* besteht aus drei Abschnitten: Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung *(Raphael Schulte);* Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung *(Franz Josef Schierse)* und Die Trinität in der Liturgie und im christlichen Leben *(Adalbert Hamman).* – Die Ausführung der neutestamentlichen Trinitätsoffenbarung ist sehr erfreulich. Nach methodischen Vorbemerkungen entfaltet Schierse: Die Gottesverkündigung Jesu – Jesus und der Heilige Geist – Die Verkündigung der werdenden Kirche (Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für das Verständnis des christlichen Gottesglaubens – Die Bedeutung der pneumatischen Phänomene im Leben der Urkirche für die Entstehung des trinitarischen Bekenntnisses) – Die johanneische Geistvorstellung – Trinitarische Formeln und Texte im Neuen Testament. – Dabei wird deutlich, daß die ntl. Trinitätsoffenbarung bereits in der Verkündigung Jesu grundgelegt ist. Man kann sehen, daß bei aller Vorsicht doch in der Verkündigung Jesu selbst diese Offenbarung schon zu erkennen ist. – Einige Aussagen können mit Fragezeichen versehen werden. So wenn Schierse schreibt: „Etwas überspitzt könnte man auch sagen: Nicht Jesus offenbart das Trinitätsgeheinnis (als eine in sich ruhende gleichsam metaphysische Wahrheit), sondern die Trinitätslehre will uns zeigen, wer Jesus wirklich war und ist" (89). Wenn er sagt, daß alle Stellen, in denen sich Jesus als „Sohn" bezeichnet, umstritten sind und daß es deswegen klüger erscheint, sie nicht für eine historische Rekonstruktion des Selbstbewußtseins Jesu zu benutzen (94), kann man die Frage stellen, ob diese Stellen mit Recht umstritten sind oder nur aus einem bestimmten Apriori heraus, nämlich daß Jesus nicht Gottes Sohn ist. Denn allgemein gesprochen ist ja das doch kein Grundsatz, daß man etwas, was von irgendeiner Seite bestritten wird, nicht mehr annehmen kann! – Daß bei der Erklärung der Taufe Jesu von Adoption gesprochen wird (100, Anm. 47), ist mißverständlich. – Kann man sagen, daß die Apostel-

geschichte den ganzen Pfingstbericht „wohl zu Recht als freie schriftstellerische Komposition" erklärt? (114, Anm. 80). – Im 3. Abschnitt ist die Zwischenüberschrift S. 138 (Sakramente, Sakramentalien, Kirchenjahr) nicht treffend, weil vorher schon von Taufe und Eucharistiefeier die Rede ist und in diesem Abschnitt nur Firmung, Bußsakrament und Priesterweihe beachtet sind. Daß das liturgische Jahr die Heilsökonomie nach dem trinitarischen Schema darstellt (139), ist nicht ganz richtig (vgl. 2. Vat. Konzil, Liturgiekonstitution Art. 102: „... Im Kreislauf des Jahres entfaltet sie das ganze Mysterium Christi von der Menschwerdung und Geburt bis zur Himmelfahrt, zum Pfingsttag und zur Erwartung der seligen Hoffnung und der Ankunft des Herrn").

Es folgt im 3. Kap. (146–217) die Entfaltung der lehramtlichen Formulierungen und der Dogmengeschichte der Trinität *(Leo Scheffczyk)*. Darin ist auf die Entfaltung der Trinitätslehre und die Verlagerung von der ökonomischen zur immanenten Trinitätslehre immer wieder aufmerksam gemacht. Für die Trinitätslehre Tertullians ist die neueste Untersuchung von *J. Moingt*, Théologie trinitaire de Tertullien I–III (Théologie, 68–70 [Paris 1966]), nicht ausgewertet und noch nicht angeführt. Daß das Glaubenssymbol von Nicaea die „ewige Zeugung" nicht enthält (176), ist übertrieben, wenn auch etwas Richtiges dabei gesehen ist. Wenn auch nicht die letzte spekulative Erklärung gegeben ist, so ist doch explizit gegen Arius herausgestellt: γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα. Die Beurteilung dieses Symbols ist wohl etwas zu negativ (176)! – Bei der Ausfaltung des Dogmas in der Lehrverkündigung der Kirche, dort, wo Marksteine der Entwicklung der dogmatischen Formeln aufgezeigt werden (188–192), hätte das 2. Konzil von Konstantinopel genannt werden müssen, da doch hier erstmals konziliär die Formel μία φύσις – ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν (DS 421) gebraucht wurde. – Der Hinweis auf die Problematik des 17. Jahrhunderts ist nicht genügend. So fehlt z. B. der damalige Streit um den angeblichen Platonismus der Väter (Souverain, J. F. Ch. Löffler).

Im 4. Kap. werden die Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes im Licht der Heilsgeschichte aufgezeigt. *A. Deissler* entfaltet die Lehre von Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament (226–269): Die Eigenart der Selbstoffenbarung Gottes – Der alttestamentliche Monotheismus – Der welttranszendente Gott – Jahwe als bundeswilliger Gott. Es folgt die Lehre von den Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes im Neuen Testament *(J. Pfammatter,* 272–290); in einem 3. Abschnitt macht *M. Löhrer* dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes (291–315). – Die Einordnung dieses Kapitels in die ganze Ausführung scheint problematisch zu sein. Die Herausgeber haben dies wohl selbst verspürt; deswegen wurde in der Einleitung zu diesem Kapitel ausdrücklich darauf hingewiesen (220; dazu schon 5–11). Es sei aber trotzdem erlaubt, die gewählte Anordnung in Frage zu stellen. Da es sich um die Verhaltensweisen Gottes handelt und darum also Gott als Offenbarer stark beachtet wird (vgl. 226 ff. u. 272 ff.), andererseits aber auch im 1. Kap. Gottes Offenbarung herausgearbeitet wurde, hätten wohl die beiden ersten Abschnitte von Kap. 4 im Zusammenhang der Ausführung von Kap. 1 eingeordnet werden können; dort wäre für diese Ausführungen ein günstigerer Ort! Die dogmatischen Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes könnten in oder nach dem 5. Kap. einen besseren Platz finden, denn nach dem Aufzeigen des systematischen Entwurfs einer Theologie der Trinität könnten diese dogmatischen Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes sehr gut angebracht werden; außerdem schließt Kap. 5 an Kap. 3 an (vgl. 317).

Das 5. Kap. *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte* (317–397) ist von *K. Rahner* ausgeführt. Im 1. Abschnitt ist Methode und Struktur des Traktats „De Deo Trino" dargestellt; im 2. Abschnitt folgen Grundzüge der kirchenamtlichen Trinitätslehre, im 3. Abschnitt der systematische Entwurf einer Theologie der Trinität. – In diesem Kapitel finden sich viele Wiederholungen dessen, was schon früher gesagt wurde. Es erfolgt der Aufstieg von der ökonomischen zur immanenten Trinität. Dabei wird expliziert, daß nur der Sohn Mensch werden konnte und kann. Grundthese dieser Ausführung ist, daß die ökonomische Trinität die immanente Trinität ist und umgekehrt (328). – R. versucht die Trinitätslehre und den Glauben vor einem Tritheismus zu schützen;

er meint, daß dort, „wo man sich anstrengt, die Wahrheit der Trinität zu realisieren", im religiösen Bewußtsein ein Tritheismus entsteht, der nur verbal durch das (natürlich nie geleugnete) Bekenntnis zur Einheit Gottes überwunden wird (342, Anm. 43). – In dieser Ausführung ist manches zu sehr verallgemeinert. So ist einige Male gesagt, daß es bei den Theologen seit Augustinus (gegen die ihm vorausgehende Tradition) eine mehr oder weniger ausgemachte Sache ist, daß jede der göttlichen Personen Mensch werden könne. Richtig daran ist, daß diese Aussage gegen die voraugustinische Auffassung steht; ungenau ist aber, daß es unter den Theologen nach Augustinus eine ausgemachte Sache ist, denn in dieser Zeit finden sich manche, die diesen Standpunkt nicht vertraten. – In seinem Bemühen, den Tritheismus auszuschließen, scheinen manche Formulierungen mißverständlich zu werden. So ist wohl die Formulierung nicht befriedigend: „Es gibt daher auch ‚innertrinitarisch' nicht ein gegenseitiges ‚Du'" (366, Anm. 29). Das „daher" schließt sich an die Ausführung an, daß in Gott nicht drei mit verschiedenem Selbstbewußtsein sind. Letzteres ist selbstverständlich anzunehmen, aber daß man daraus folgern darf, daß es kein gegenseitiges „Du" in Gott selbst gibt, ist nicht überzeugend. Richtig ist natürlich auch, daß es sich bei der Aussage, „In Gott gibt es ein dreifaches Ich (oder ein dreifaches Du)" um analoge Begriffe handelt. – Wenn anderswo gesagt wird, daß die Aussage der drei Personen die Einheit nicht beinhaltet, daß also die Einheit gleichsam von außen herangetragen werde (391), dann scheint das nicht ganz zu stimmen, wenn bei allen Begriffen bedacht wird, daß sie analog und nur analog Anwendung finden. Auch wenn gültig ist, daß wir nur von der ökonomischen Trinitätslehre zur immanenten kommen, so muß doch beachtet werden, daß wir Gott nicht nur ökonomisch als dreifaltig bezeichnen dürfen: er ist es auch in sich! – Interessant ist, was als Aporetik des „Person"-Begriffs in der Trinitätslehre ausgeführt ist (385–393). Dabei geht es um die Fragen: „Ist der Personbegriff geeignet, das in dem Zusammenhang der Trinitätslehre Gemeinte sachentsprechend zur Aussage zu bringen? Die sachliche Frage lautet: Was ist mit ihm in *diesem* Zusammenhang eigentlich gemeint? – Für die *bisherige Systematik* ist folgende Frage wichtig: Haben wir darin die Aussage erreicht, die die kirchenamtliche Lehre mit Hilfe des Personbegriffes macht?" (385). R. meint, daß das Wort „Person" in der Trinitätslehre mißverständlich ist: „Wenn *wir heute* von Person im Plural reden, denken wir vom heutigen Verständnis des Wortes her fast zwangsläufig an mehrere geistige Aktzentren, geistige Subjektivitäten und Freiheiten. Drei solche gibt es aber in Gott nicht" (387; vgl. 343). Er sagt, daß früher Person in recto nur die distinkte Subsistenz aussagte und die natura rationalis nur in obliquo mitbezeichnete, in der Neuzeit aber im profanen Personbegriff das Geistig-Subjektive das in recto Verstandene geworden ist (388). Er betont auch, daß selbstverständlich eine theologische Sprachregelung nicht vom einzelnen Theologen nach Belieben vorgenommen werden könne. „Es bleibt dem einzelnen Theologen also gegenwärtig gar nichts anderes übrig, als *auch* den Personbegriff in der Trinitätslehre zu verwenden und ihn nach Kräften vor den Mißverständnissen zu schützen, von denen er heute sehr bedroht ist" (388). Er meint dazu aber, daß es möglich sei, einen Begriff in seiner Erklärung „in einen bestimmten anderen Begriff hinein" zu konkretisieren und zu kondensieren (389). Dies versucht er für den Personbegriff in der Trinitätslehre, indem er die einzelne göttliche „Person" als „Gott als in der bestimmten distinkten Subsistenzweise existierend und begegnend" versteht (389): „Der eine Gott subsistiert in drei distinkten Subsistenzweisen." R. führt dann weiter aus, wie dies zu verstehen sei und welche Schwierigkeiten, aber auch welche Vorteile diese Bestimmung habe. – Zu dieser Ausführung ist zu bemerken, daß die Möglichkeit eines Mißverständnisses bei dieser Beschreibung nicht in gleicher Weise gegeben ist wie bei der Benennung „Person", weil der Begriff „distinkte Subsistenzweise" in unserem Erfahrungsbereich keinen fest umschriebenen Inhalt hat. Die Schwierigkeiten, daß Konkretes abstrakt ausgedrückt wird und Verallgemeinerung erfährt – und daß dieser Begriff auch analog verstanden werden muß –, bleibt aber auch. Kerygmatisch scheint diese Bestimmung, daß der eine Gott in drei distinkten Subsistenzweisen subsistiert, bis jetzt noch nicht brauchbar zu sein; sie ist ungewohnt, vielleicht auch zu dinglich; vor allem aber scheint sie die Gefahr eines modalistischen oder adoptianistischen

Verständnisses nicht genügend auszuschließen. Wir stehen eben in dem Bemühen, Modalismus und Thritheismus zu vermeiden! Die hier vorgeschlagene Erklärung – sie ist praktisch nur die scholastische Definition von Person: subsistens distinctum in natura rationali – führt nicht zum modalistischen Verständnis; aber sie kann in diesem Sinn mißverstanden werden. – Wie es scheint, ist mit dieser Beschreibung das alte Überlieferte wiedergegeben; etwas radikal Neues – oder eine bedeutende Weiterführung – scheint damit aber nicht gegeben zu sein.

Kap. 6 enthält eine allgemeine Grundlegung der Protologie und theologischen Anthropologie. Der 1. Abschnitt „Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie" (*K. Rahner,* 406–420) will im Hinblick auf die folgenden Kapitel dieses Bandes grundlegend sein. Im 2. Abschnitt bietet *H. Gross* die theologische Exegese von Genesis 1–3 (421–438). Was hier gesagt ist, wird in den folgenden Kapiteln mehrfach aufgenommen und weitergeführt.

Im 7. Kap. wird die Schöpfungslehre entfaltet: Schöpfung ist verstanden als bleibender Ursprung des Heils. Im 1. Abschnitt zeigen *W. Kern* und *F. Mussner* die biblische Grundaussage auf. Die Sicht der Schöpfung in Christus ist arg fragmentarisch. Im 2. Abschnitt „Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens" geht *W. Kern* den einzelnen Fragen der Schöpfungslehre nach und bringt guten Einblick in ihre einzelnen Aspekte; er gibt die einzelnen Antworten positiv und auch spekulativ. Nicht genügend beantwortet scheint die Frage zu sein, wie man die Schöpfungswirklichkeiten als Participatio verstehen kann. – Im 3. Abschnitt „Schöpfung und Bund als Natur-Gnade-Problem" (*G. Muschaleks,* 546–557) ist das Natur-Gnade-Problem von einer Sicht berührt, nicht aber in der ganzen Tiefe zur Entfaltung gebracht; dies wird hoffentlich in anderem Zusammenhang erfolgen.

Vom 8. bis 10. Kap. wird die theologische Anthropologie, die bereits im 6. Kap. eine allgemeine Grundlegung fand, ausführlich entfaltet: es geht um den von Gott geschaffenen und begnadeten, gefallenen und wieder in Gnade aufgenommenen Menschen. – Die Ausführungen über den Ursprung des Menschen *(J. Feiner,* 562–581) und darin vor allem die Frage des Evolutionismus und Monogenismus könnten wohl nach der Behandlung des Urstandes und der Erbsünde besser zur Geltung kommen, weil sie diese voraussetzen. – Es folgen Abschnitte über den Menschen als Einheit von Leib und Seele *(Francis P. Fiorenza / J. B. Metz),* den Menschen als Person *(Ch. Schütz / R. Sarach),* den Menschen und das Wort *(F. Ulrich),* Zweigeschlechtlichkeit und Ehe *(H. Doms),* den Menschen und die Gemeinschaften *(G. Holzherr)* und schließlich von *J. David:* Die schöpferische Kraft des Menschen – Theologie der Arbeit und der Technik. – Es ist sehr erfreulich, daß die Geschöpflichkeit des Menschen so umfassend zur Darstellung kam. Bei der Erklärung des Personseins des Menschen ist wohl auf die Subsistenz als das Konstitutive zuwenig geachtet und die Relationalität zu stark betont. Die Ausführungen über die Beziehung Mensch – Wort sind in ihrem Inhalt schwer zu fassen und werden von Lesern, die in der Sprachphilosophie nicht geschult sind, kaum verstanden werden. – S. 616 ist irrtümlich von einer Entscheidung im Jahre 1313 im Konzil von Vienne die Rede; es muß 1312 heißen.

Im 9. Kap. (805–843) geht es um den Menschen als Gottes übernatürliches Ebenbild und den Urstand des Menschen *(W. Seibel).* Es ist ein guter Überblick gegeben. Auf die in neuerer Zeit aufgeworfene Problematik, daß dem ersten Menschen die Gnade nur angeboten war, daß er sie aber niemals angenommen hat, ist in diesem Beitrag nicht geachtet. Als sichere Glaubenslehre ist entfaltet, „daß der erste Mensch im Stande der übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott, also im Stand der heiligmachenden Gnade, lebte" (829). – Der Unterschied zwischen unserer Situation des Sterbenmüssens, welche Straffolge ist, und der Situation im Urstand ist nicht genügend herausgestellt (837 f.).

Das 10. Kap. *Der Mensch in der Sünde* (845–938) schrieb *Piet Schoonenberg.* Von ihm wurde im vergangenen Jahr eine eigene Monographie veröffentlicht: Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch, Einsiedeln – Zürich – Köln 1966 (vgl. die Besprechung in: ThPh 42 [1967] 123 f. von *O. Semmelroth).* Die ersten Abschnitte bringen eine Darstellung der Theologie der Sünde; der 5. Abschnitt – Erbsünde und Sünde der Welt – ist zum großen Teil problematisch. Der Verf.

selbst weiß dies. Er versteht diese Ausführung als Versuch (928). Für seine Auffassung, in welcher die Erbsünde in der Sünde der Welt aufgenommen ist, will er sich nicht total festlegen, auch wenn klar zu erkennen ist, daß er selbst diese Sicht der traditionellen Erklärung vorzieht (932 ff.). Erbsünde bezeichnet er als „Situiert-Sein" (928), und zwar als ein existentiales Situiert-Sein (930). Diese Bestimmung scheint annehmbar zu sein; dabei erhebt sich aber die Frage, ob mit dieser Bestimmung genügend zum Ausdruck gebracht wird, daß dieses Situiert-Sein beinhaltet, daß der einzelne Mensch aufgrund dieses Situiertseins innerlich seinsmäßig ohne die entsprechende Gnade und damit Sünder ist. – Die Einheit von Erbsünde und Sünde der Welt denkt Sch. als Deutungsmöglichkeit in der Weise, daß „sich die Sünde eines chronologisch ersten Sünders nicht wesentlich von den späteren Sünden unterscheidet" (933), so daß diese erste Sünde nur als ein Glied in eine ganze Reihe aufgenommen ist, „so daß alle Sünden, die erste eingeschlossen, den Menschen auf gleiche Weise von seinem Anfang an situieren" (933). Diese Möglichkeit, die, wie Sch. selbst sagt, von der traditionellen Erbsündenlehre abgelehnt wird, will er ernsthaft bedenken. – Zu diesen Ausführungen ist zu sagen, daß sie nicht voll befriedigen. In einzelnen Punkten scheinen sie mit der traditionellen Erbsündenlehre, vor allem mit den positiven Inhalten des Konzils von Trient, nicht vereinbar zu sein. Es scheint die Lehre von der Unsterblichkeit als außernatürlicher Gabe nicht genügend getroffen zu sein (935), wobei selbstverständlich nicht gedacht werden kann, daß der Mensch im Urstand schon in seiner Vollendung war und deswegen im Diesseits ohne Ende geblieben wäre. Ein Übergang aus dem Diesseits in die Vollendung wäre für ihn auch notwendig gewesen. Die Frage ist nur, wie dieser Übergang gedacht werden kann. Vielleicht wird darüber in späteren Ausführungen noch gehandelt. – Problematisch ist vor allem noch seine Ausführung über die Allgemeinheit der Erbsünde. – Zur Problematik Monogenismus oder Polygenismus und Erbsünde haben sich in letzter Zeit mehrere geäußert, u. a. *K. Rahner,* Erbsünde und Evolution, in: Concilium 3 (1967) 459–465.

Im 11. Kap. (943–1019) wird die Welt der Engel und Dämonen als heilsgeschichtliche Mit- und Umwelt des Menschen erklärt. *M. Seemann* hat die Stellung der Engel im Heilswerk Christi richtig und genügend herausgestellt. Auch die Existenz der Engel bei der Verkündigung der Geburt Jesu und seiner Auferstehung wird angenommen, wobei freilich die Weise dieser Erscheinungen nicht nähere Erklärung findet. – Der Abschnitt über die Dämonen *(D. Zähringer)* enthält eine positive Darlegung. Auf die Problematik der Existenz des Teufels, ob also wirklich geschaffene reine Geister, die von Gott abgefallen sind, existieren, ist nicht genügend reflektiert. Es hätte eine Auseinandersetzung mit neueren Publikationen in dieser Frage, wie z. B. mit der von *C. Duquoc,* Satan – Symbol oder Person, in: Gott vor uns (Theol. Brennpunkte 8/9 [Bergen-Enkheim 1966]) 49–57, erfolgen müssen.

Das 12. und letzte Kap. dieses Bandes (1023–1142) hat die Überschrift: *Theologie der Menschheitsgeschichte vor Christus. B. Stöckle* geht im 1. Abschnitt auf die Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit und das Vorauswirken der Erlösung ein; im 2. Abschnitt handelt er von der außerbiblischen Menschheit und den Weltreligionen. – Das Vorauswirken der Erlösung ist wohl nicht genügend entfaltet, denn auf die Frage, was denn diese vorauswirkende Erlösung alles umfaßt, ist keine genügende Antwort gegeben. Frage nach dem Reichtum und den Grenzen dieser vorauswirkenden Erlösung, Erfahrung dieser Erlösung! S. 1043 ist ein kleiner Irrtum unterlaufen, indem es heißt, daß nach Gen 3,15 das Weib der Schlange den Kopf zertritt. – Zur Theologie der Religionen sind einige Bemerkungen gemacht; es kann sich aber dabei nur um eine erste Information handeln. – Im 3. Abschnitt „Heilsgeschichte und Heilsordnung des Alten Testaments" zeigt *J. Scharbert* die Geschichte Israels als Heilsgeschichte: Verheißung an die Erzväter – Exodus und Sinai-Bund – Von Josue bis David – David und die Zeit der Könige – Exil und nachexilische Gemeinde. Er erklärt außerdem die Heilsinstitutionen des AT: Bund und Gesetz; Bundeskult, Bundesmittler; Bundesvolk.

Gesamtbeurteilung: 1. Die Einzelausführungen sind – trotz der erwähnten Mängel und Fragen – zum großen Teil sehr instruktiv. Sie bieten gründliche Information,

enthalten die traditionelle Lehre der Einzelpunkte und wollen da und dort darüber hinausführen zu einem besseren, unserer Zeit entsprechenderen Verständnis der Glaubenswahrheiten. Daß es sich dabei vielfach um Versuche handelt, ist klar zu erkennen; daß diese Erklärungsversuche nicht voll befriedigen, ist nicht verwunderlich. Sie machen aber auf jeden Fall auf die Problematik aufmerksam.

2. Es ist gut, daß die einzelnen Fragen nicht in sich isoliert, statisch, betrachtet sind, sondern daß man eine Zusammenschau anstrebte. So ist sehr zu loben, daß in der Trinitätslehre nicht nur auf die immanente Trinität geachtet wurde, sondern vor allem auch auf die ökonomische und auf die Einheit von ökonomischer und immanenter. Es ist zu erwähnen, daß die Schöpfungslehre heilsökonomisch interpretiert wurde, denn in unserer konkreten Ordnung sind Schöpfungswirklichkeit und Heilswirklichkeit eine Einheit. Dazu kommt die christologische Charakterisierung der ganzen Weltwirklichkeit. Daß die Anthropologie so ausführlich dargestellt wurde und daß die Angelogie und Dämonologie im Zusammenhang der Anthropologie gesehen werden, ist ebenfalls anzuerkennen.

3. Aus der Ausführung der einzelnen Kapitel kommt man zum Urteil, daß der Titel des 2. Bandes dieser heilsgeschichtlichen Dogmatik – Die Heilsgeschichte vor Christus – nicht treffend ist, denn dieser Band enthält die Gotteslehre und die Anthropologie, die allgemein gelten und nicht ein Spezificum der Zeit vor Christus sind. Diesem Titel entsprechen eigentlich nur voll die Ausführungen des letzten Kapitels, dazu noch einiges über die Situation im Paradies und die Erbsünde. – Man kann sich die Frage stellen, ob nicht die ausführliche Darstellung des Christusgeheimnisses diesem Band vorausliegen müßte.

4. Wer sich mit diesem 2. Band gründlich beschäftigt, wird viele gute Einsichten und wertvolle Anregungen finden. Es bleibt nun noch zu wünschen, daß die noch fehlenden Bände bald erscheinen. R. Lachenschmid, S. J.

v. Balthasar, Hans Urs, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik.* Bd. III, 2: *Theologie.* Teil 1: *Alter Bund.* 8° (413 S.) Einsiedeln 1967, Johannes-Verlag. 35.— DM/sFr.

Der Vorgänger (vgl. ThPh 42 [1967] 259–261) zu diesem Schlußband (in drei Teilen) bewegte sich „im Raum der Metaphysik". Mit dem 1. Teil des abschließenden Bandes gelangt das gewaltige und bewundernswerte Unternehmen an den Ort, zu dem das ganze Werk strebte: zur Theologie der Herrlichkeit des lebendigen Gottes, der „oft und auf vielerlei Weisen durch die Propheten zu den Vätern geredet hat" und „am Ende dieser Tage zu uns redet durch den Sohn ... den Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens" (Hebr. 1,1–3). Damit greift dieser Band nochmals die Thematik des 1. Bandes (Begegnung mit der „Herrlichkeit" der biblisch-christlichen Offenbarung) auf. Im letzteren wurde jedoch nur einführend gleichsam eine theologische Ästhetik als aisthesis, als „Erblickung" der sich offenbarenden Herrlichkeit entworfen. Diese mußte sich als vorläufig erklären, „weil der theologische Akt geformt wird von seinem Inhalt, zu dem hin er übersteigt, und hier nicht nur im allgemein philosophischen Sinn, der für jede Erkenntnis gilt, sondern im theologischen, wonach jede ‚Erblickung' des lebendigen Gottes eine ‚Entrückung' des Geschöpfes über sich und seine natürlichen Erkenntnisfähigkeiten hinaus voraussetzt, die für das Geschöpf ‚Gnade' heißt und es befähigt, der Herrlichkeit des Herrn in seiner Selbstpreisgabe standzuhalten" (11). Es geht also jetzt um die Herrlichkeit Gottes als der „Göttlichkeit Gottes", denn nichts anderes kann nach dem Verf. das Formalobjekt glaubender Wahrnehmung der Offenbarung sein als Gott, sofern er Gott ist – und nicht etwa, sofern er der Horizont für das Woher und Wohin der Welt ist, denn hierin ist er Gegenstand der Philosophie oder der „Natürlichen Theologie". Als Leitmotiv durch den ganzen vorliegenden Band kann gelten, daß „es also bei allen geschöpflichen Einkleidungen des Redens und Handelns Gottes im Raum der Heiligen Schrift im wesentlichen nur um die Begegnung des Menschen mit der Göttlichkeit oder Herrlichkeit Gottes geht" (11), also um sein in ihm selbst und in seiner Selbstpreisgabe waltendes Hehr- und Herrsein (12). Dies ist das unterscheidend Eigene Gottes, das, wodurch er sich in alle Ewigkeit von allem Nichtgott unterscheidet, sein Ganz-Anderes, das er nur so mitzuteilen

vermag, daß es in der Mitteilung selbst sein Eigenes bleibt. Biblisch bedeutet dies: Je tiefer das Geschöpf ein wirkliches, anerkennendes Verständnis für das Göttliche Gottes gewinnt, desto deutlicher wird ihm „das Überhinaus der Liebe Gottes über alle Verstehbarkeit" (vgl. Eph 3,19).

An dieser Stelle der Einleitung bringt der Verf. eine beherzigenswerte Mahnung an: „Vor diesem Paradox, das mit der Selbstmitteilung des Ganz-Anderen anhebt und in der Danksagung des eingeholten Geschöpfes endet, gibt es kein Ausweichen. Wollte ein Christ sich unter dem Vorwand, das Paradox Gottes sei ihm zu steil und, weil unauflöslich, auch zuwenig fruchtbar, davon abwenden und sein vermeintliches Heil in der bloßen Zuwendung zu seinen Mitgeschöpfen suchen, denen er ja kraft der Sendung Christi zugewiesen sei, so wäre er, was ihn betrifft, aus dem Raum der Offenbarung herausgetreten. Christlich begegnet der Christ seinem Nächsten nur, wenn er in der ‚Furcht Gottes' etwas vom ganz-anderen Maß der Liebe Gottes des Herrn erfahren hat und seinen Nächsten in Demut auf dieses unerreichbare Maß hin zu lieben versucht. Zwischenmenschliche Verhältnisse sind als solche von vornherein auf das ‚Dialogische' hin angelegt, da Mensch und Mensch in der gleichen Natur kommunizieren" (12 f.). Die geschaffene Welt weist aber in ihrer Nichtnotwendigkeit auf einen Abgrund von freier „Herrschaftlichkeit" zurück, da Gottes Verhältnis zur Welt keine solche vorgängige „Kommunion" voraussetzt. Nun hat Gott den Menschen, an den er sein Wort richtet, mit Willen und Verstand ausgerüstet, mit deren Hilfe er (mit der Gnade Gottes) den Akt des Hörens und Verstehens vollziehen kann. „Aber wenn der Mensch wirklich Gottes Wort und Selbstmitteilung hören und verstehen soll, dann gewiß nicht von einem neutralen Vorwissen dessen her, was ‚Worte' besagen, was ‚Wahrheit' ist, also nicht von einer vorgängig eröffneten dialogischen Ebene, sondern allein durch ein primäres Betroffensein von der undialogischen Voraussetzung des angeknüpften Dialogs, nämlich der Göttlichkeit oder Herrlichkeit Gottes. Fände dieser Schock nicht statt, so stünde das ganze Gespräch auf einer Grundlage von Unwahrheit" (13). So kann wohl Vertrautheit mit Gott entstehen, aber niemals Gewöhnung an ihn. „Die Furcht des Herrn ist der Ursprung der Weisheit", aber auch: „Die Furcht des Herrn ist die Vollendung der Weisheit" und ihre „Krönung" (Sir 1,14.16.18).

Aus dieser Situation, deren scharfe, klare und deshalb befreiende Kennzeichnung der Verf. an den Anfang seiner Darstellung der „Herrlichkeit" im AT stellt, zieht er den, wie mir scheint, etwas unvermittelten Schluß: „Daher ist es untunlich, den Gegenstand der Theologie mit dem Begriff ‚Mysterien' zu umschreiben, als bestünde er formell aus ‚Wahrheiten', die über den Geist des Menschen hinausliegen und deshalb geglaubt werden müssen, um dann einigermaßen als ‚eine großartige Ordnung, eine höhere himmlische Welt ... ein Kunstwerk der vielgestaltigen Weisheit Gottes' verstanden zu werden; nicht um Wahrheiten geht es primär, sondern um den lebendigen Gott in seiner Herrlichkeit; er selber ist alle Wahrheit, und er genügt" (13 f.). Diese grundlegende Objektion ist gegen die Theologie *Scheebens* gerichtet, die im 1. Band (98–110) ausführlich dargestellt wurde. Liest man diese Darstellung, so muß man den Eindruck gewinnen, der Einwand treffe eigentlich auf Scheeben nicht oder nur teilweise zu. Zwar wird auch hier „eine gewisse Geschichtslosigkeit des theologischen Gemäldes" (I, 109) beanstandet, aber es heißt dort u. a. doch auch über Scheebens Theologie: „Es ist Theologie des sich selber verklärenden, die Menschheit in sich einbeziehenden göttlichen Eros, und somit wirklich im höchsten Sinne und Grade eine Theologie der ‚Herrlichkeiten der göttlichen Gnade'. Herrlichkeit im Sinne der Strahlungskraft Gottes, im Sinne der Herrschaftlichkeit, mit der er den ‚Schoß' Kreatur an sich reißt und befruchtet, im Sinne der absoluten Selbstzwecklichkeit und Selbstgenügsamkeit..." (I, 109). Obwohl m. E. also der Einwand des Verf.s die Theologie Scheebens im ganzen nicht trifft, so wird man doch zugeben müssen, daß hier eine Gefahr aufgezeigt wird, der Scheeben vielleicht hie und da erlegen ist (z. B. bei der Behandlung der Trinität in den „Mysterien"), nämlich Theologie als über-rationales System von Mysterien aufzufassen und über dem gotischen System-Dom „den lebendigen Gott in seiner Herrlichkeit" zu vergessen.

Der Verf. weist noch auf eine bedeutungsvolle Tatsache hin, die im ganzen Werk immer wieder begegnet: an entscheidenden Stellen der Schrift zeigt sich die

„Glorie" Gottes (kabôd), *bevor* das Wort Gottes ergeht (so in der großen Sinaiepiphanie, in der Dornbuschvision, in den Berufsvisionen von Isaias und Ezechiel usw.). Es ist wie „das Vortreten Dessen, der in seiner Unterschiedenheit wahrgenommen werden muß, bevor der Mensch seine Anrede vernimmt" (14). Angesichts der vortretenden Herrlichkeit „sinkt Moses in die Knie und beugt das Gesicht zur Erde" (Ex 34,8), Elias verhüllt sich (1 Kön 19,13) Isaias hält sich für verloren (Is 6,5) usw. Der Verf. hält diese Szenen für exemplarisch für jeden Hörer des Wortes Gottes: „Er vernimmt Gott in einer Entrückung aus sich selbst, er hört und begreift Gott in Gott und durch Gott. Was immer im Raum der Offenbarung des lebendigen Gottes vor sich geht, ereignet sich in einem durch Gott eröffneten und dem Menschen jenseits seiner bloßen ‚Natur' zugänglich gemachten Feld; dort, wo Gott beim erwählten Volk Wohnung nehmen will, an einem Ort Gottes also, wird ein Bundesverhältnis, eine Existenz nach der Weisung (tora) Gottes, eine Heiligkeit innerhalb des Raumes der Heiligkeit Gottes möglich" (15). Dieses Vortreten des absoluten Subjektes ist aber nie abstrakt, nie ohne Beziehung auf den Betroffenen. Der sich enthüllende Gott offenbart immer seine Heiligkeit mit und läßt so den erblickenden Menschen in seiner Unheiligkeit mitenthüllt sein (vgl. Is. 6,5). Die Herrlichkeit Gottes ist die sich aufdrängende Herrschaftlichkeit dessen, der auf die Welt zukommt, richtend und begnadend, und darin unterscheidet sich die biblische Wirklichkeit von den außerbiblischen Götterepiphanien.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen, die wir wegen ihrer Bedeutung für das ganze Werk ausführlich zitieren, gibt der Verf. einen Überblick über das „Themenfeld der biblischen Ästhetik" und einen Ausblick auf den letzten Band (16–28). Es folgt sodann der 1. Teil „Gottes Herrlichkeit und der Mensch" mit 3 Abschnitten (A. Herrlichkeit; B. Bild; C. Gnade und Bund, 31–195). Wir können aus der großen Fülle des hier Gebotenen nur ein Thema herausgreifen. Das Kap. „Herrlichkeit" beginnt mit dem Thema „Erscheinung, kabod" (31. ff.). Interessant ist es, wie der Verf. zu dem biblischen Begriff hinführt. Er beginnt mit einem Hinweis auf das „Urphänomen der Mächtigkeit" im Reich des Lebendigen und des Menschen. Schon den Lebewesen „eignet die nie ganz verständliche Macht, voreinander zu erscheinen und sich dabei nicht nur in ihrer nackten Existenz zu bekunden, sondern auch ihre Mächtigkeit, die einen Bann um sich zieht, sei es um andere von ihrem Lebenskreis fernzuhalten, sei es um sie in ihrer Gewalt zu behalten" (32). Es gibt von hier aus auch verwandte anthropologische Vorkommnisse: „Es gibt so etwas wie eine Magie, einen Zauber der Persönlichkeit, anziehend oder in Abstand haltend, mehr vital oder mehr geistig, ein geheimnisvolles, aber in seinem Dasein und seinen Wirkungen unverkennbares Kräftezentrum der Person, das noch diesseits von Worten und Gebärden den Raum um sich her biologisch-geistig gestaltet und ordnet." Im menschlichen Bereich besagt kabod „die ausstrahlende und so Erscheinung werdende ‚Wucht' oder Mächtigkeit eines Wesens" (M. Buber). Kann man in Analogie hierzu auch von einem kabod Gottes sprechen? Wenn ja, dann dürfte die Mächtigkeit dieses Ich sogleich den Charakter der Majestät annehmen und die bannende Kraft (zugleich Distanz und Nähe) den der Herrschaftlichkeit und (als Vergegenwärtigung der Absolutheit Gottes) der Hehre und Herrlichkeit." Die Theophanien, deren wichtigste am Sinai statthat, wollen als überwältigende Vergegenwärtigungen des lebendigen Gottes verstanden sein, und zwar einerseits so, daß die sinnliche Sphäre, die wesenhaft zum Menschen gehört, mit in Anspruch genommen wird, daß es also zu einem äußerlichen ‚Sehen' und ‚Hören' Gottes kommt, anderseits aber der angegangene Mensch klar versteht, daß die sinnliche Manifestation die Anzeige – gleichsam das Signal und Symbol – für das Hiersein der absoluten, geistigen und unsichtbaren Mächtigkeit ist, vergleichbar der Art, wie ein Mensch sein Gegenüber fixiert, ehe er mit ihm zu sprechen beginnt" (34). Wichtig ist hier und für alle folgenden Ableitungen des Verf.s, daß alle Aspekte in ihrer gegenseitigen Ergänzung und Durchdringung gesehen werden müssen (35). So müssen auch „Erscheinung" und „Subjekt", obwohl sie im vorliegenden Werk getrennt behandelt werden, immer in ihrer Zusammengehörigkeit gesehen werden. Deshalb muß von Erscheinung immer „gebrochen" geredet werden, weil das Erscheinende ein freies Subjekt ist. Im 4. Esdrasbuch finden wir dafür ein vor-

treffliches Bild: „Seine Herrlichkeit zog durch die vier Tore des Feuers und des Erdbebens, des Sturmes und des Hagels, um dem Stamm Jakobs Gesetz und dem Geschlecht Israels Gebot zu geben." (4 Esd [3], 19). Also: Nicht die Tore selbst sind der kabod, vielmehr durchfährt sie dieser mit der ihm eigenen Gewalt. Diese Freiheit des Erscheinens und des Erscheinenden ist – wie schon Bd. I, 20 und Bd. III/1, 271 f., 865 f. dargestellt wurde – ein Wesensmoment des Schönen. Um so mehr gilt dies von Erscheinungen des ewig freien Gottes, der auf keine weltliche Gestalt naturhaft festgelegt werden kann. Die „Dialektik der sinnlichen Anzeige" wird nun in weiteren Gegensatzpaaren verfolgt: Kennen – Nichtkennen, Schauen – Nichtschauen, Gestalt – Nichtgestalt, hellichte Finsternis, Wohnstatt und Ereignis und Dialektik des Feuers (37–48). Als nächstes lenkt der Verf. das Augenmerk auf das Angezeigte, das göttliche Ich, das sich im biblischen Raum als ein Sprechend-Handelndes von sich her offenbart (49–68, Themen: Integration, Macht, Wort, Heiligkeit und Name).

Als zweites Thema der theologischen Ästhetik bietet sich die Leitidee „Bild" an, und zwar „Bild als natürliche Schwebe" (81–95) und „Bild als Weltlichsein vor Gott" (96–132). Bild verweist zunächst auf das von Gott Geformte, das Geschöpf: „Dieses wird zwar nur durch seine Herkunft von Gott und deshalb auch seinen Hingang zu Gott in seinem Bildsein verstehbar, doch wird ihm dabei ein Raum des Insichseins vor Gott und geradezu ein Gegenübersein gewährt, um angesichts Gottes eine ‚Welt' zu sein" (81). Erst wenn dieses Eigensein des Bildes hinreichend bedacht worden ist, kann das dritte Leitwort folgen: Gnade und Bund (133–195). Dieser 3. Themenbereich umfaßt das Werk, das Gott zwischen sich und seinem Bild errichten will und das durch Begriffe wie Gnade, Bund, Gerechtigkeit abgesteckt werden kann. Wie es aber möglich ist, daß „die vergänglichen und immerfort versagenden Ordnungen des sterblichen Daseins standhalten im Angesicht der absoluten und unverrückbaren Ordnung, wie es zugehen muß, damit die offensichtlich nötige äußere Indulgenz und Kondeszendenz Gottes, das menschlich Krumme als gerade gelten zu lassen, dem Unrechten eine vor Gott gültige Rechtheit zu imputieren, zusammenfalle mit wirklichem, seinshaftem Rechtsein: dieses letzte Mysterium der biblischen Offenbarung wird auch die letzte Frage einer theologischen Ästhetik sein müssen. Gerade dieser dritte Fragenkreis kann seine letzte Aufhellung erst im Neuen Bund finden, wo das Bild Gottes eins wird mit dem Wort Gottes, wo es somit selber zum subsistierenden Bund (Hebr 9,14 f.) und damit zur subsistierenden Gnade (2 Kor 8,9) und Gerechtigkeit (1 Kor 1,30) wird" (17 f.).

Nochmals könnte alles bisher Gesagte abstrakt bleiben, weil geschichtslos; denn erst die Geschichte, die den Menschen als Sünder überführt und Gott vor die Tatsache des gebrochenen Bundes stellt, macht sichtbar, was Gottes Herrlichkeit im Konkreten ist (199–281). Unter zwei Themen wird das Drama dargestellt: A. Der gebrochene Bund. B. Der Gehorsam der Propheten. Die lange Geschichte der Bundesbrüche zeichnet der Verf. nicht im einzelnen nach; dem Thema entsprechend braucht nur das Verhalten der Herrlichkeit Gottes zur Sünde beleuchtet zu werden. Vom Bund her erscheint Sünde wesentlich als Untreue (199) und damit als negatives Spiegelbild und Gegenbeweis für die Einmaligkeit des Gottesgedankens von Israel.

Den Abschluß des Werkes bildet das dritte Hauptkapitel „Das lange Zwielicht" (283–382): Der zweite Isaias, der das Mysterium vom Gottesknecht enthüllte, hatte ziemlich eindeutige Heilsverheißungen gegeben. Dieses Heil kam jedoch nicht, „und in der geschichtlichen Nichterfüllung der Heilsansagen gelangte die Prophetie als ganze an ihr Ende. Die Nachklänge der nachexilischen Prophetie sind unbedeutend, sie verlieren sich ins Sacerdotale (Zacharias) und Kultische (Malachias). Die Stille, die nach dem Versagen der prophetischen Stimmen eintritt, ist unheimlich. Hat Gott sein Volk nun doch aufgegeben?" (279). Drei Unternehmungen des Judaismus müssen als Versuche gewertet werden, die Herrlichkeit Gottes trotz ihrer Verborgenheit in eine Offenbarkeit zu zwingen. Der erste Versuch („Herrlichkeit vorne", 283–297) ist die (bald scheiternde) Ankündigung der jetzt unfehlbar messianisch-geschichtlich kommenden Herrlichkeit Gottes: daran zerbrach die Prophetie. Der zweite Versuch, die Apokalyptik („Herrlichkeit oben", 298–316), wollte die innergeschichtlich-zukünftig nicht-

kommende Herrlichkeit Gottes mystisch im „Oben" des Himmels oder in der Vorwegnahme des zweiten (himmlischen) Äons herbeiholen; aber auch dieser Versuch scheiterte, weil er die von Gott konkret der Geschichte eingeschriebene Gestalt als mehr oder weniger unerheblich betrachtete. Der dritte Versuch, die hellenisierende Weisheitstheologie („Herrlichkeit vorweg", 317–336), „will die Herrlichkeit weder bloß futurisch noch bloß mystisch-eschatologisch heranholen, sondern sie kontemplativ aus der Totalität von Schöpfung und Heilsgeschichte ersehen und erfahren" (281). Dadurch wird zwar eine Erweiterung geleistet, die den Anschluß der Weisheit Israels an die Weisheit der Völker und eine gemeinsame Sprache als Voraussetzung für Mission herstellen wird. Aber der Sinn für die „Akuität" (281) dessen, was das alte Israel als das Ereignis der Herrlichkeit Gottes erfahren hatte, geht fast ganz verloren.

Und ein letzter Ausblick: „Ohne Messianismus, Apokalyptik und Weisheitstheologie kein Neues Testament: sie sind alle drei unerläßliche Vermittler, weil sie die Geschichtsgestalt Israels nach drei Richtungen hin transzendent werden lassen. Wo sie aber mit ihrer weitenden Funktion selber Lösung sein wollen, verstellen sie zugleich den Platz für die Lösung Gottes und werden – auch und gerade im christlichen Raum – zu deren Widersachern. Nur wer die vorsehungshafte Vermittlung der judaistischen Theologie in ihrer ganzen Schwebe beläßt, kann die Herrlichkeitserfahrung Alt-Israels mit der Herrlichkeitserfahrung der Christen in Zusammenhang bringen" (281).

Ich weiß nicht, ob es mir gelungen ist, wenigstens einen schwachen Hinweis auf die Fülle theologischer Perspektiven zu vermitteln, auf die bezwingende „innere Systematik", auf die ganze theologische Dramatik um die Herrlichkeit Gottes und des von ihr angerufenen Menschen, die dieses erstaunliche Werk bietet. Selbstverständlich wird dieser Band seine notwendige Ergänzung und Erfüllung finden im hoffentlich bald folgenden über das Neue Testament. A. Haas, S. J.

Küng, Hans, *Die Kirche* (Ökumenische Forschungen, hrsg. v. *Hans Küng* u. *Joseph Ratzinger*. I. Ekklesiologische Abteilung, Bd. I. Gr. 8° (606 S.) Freiburg 1967, Herder. 42.— DM.

K. legt hier ein einzigartiges Buch über die Kirche vor. Das starke persönliche Engagement und die lebendige Sprache machen die Lesung des Buches zu mehr als einem nüchternen Studium. Man mag allerdings auch Anlaß sehen, über den allzu rhetorischen Charakter der Darstellungsweise zu klagen. Aber sie läßt den Leser keineswegs in der Fülle des kenntnisreich und mit vielen Einzelheiten ausgebreiteten positiven Stoffes ertrinken, sondern macht es durch die klare Gliederung leicht, den Gedanken zu folgen. Bei aller Ungewohntheit mancher Aussagen, die auch Schockierendes nicht scheuen, bietet das Buch eine durchaus katholische Ekklesiologie. Auch in dem, was sie an Fragen weckt oder unter Anklage stellt, bleibt sie im Bereich des katholisch nicht nur Möglichen, sondern wohl auch Notwendigen. Auf einige Einschränkungen kommen wir noch zurück.

Der erste Abschnitt des Buches hat programmatische Bedeutung. Es geht dem Verf. um die wirkliche Kirche. Natürlich will er all das herausarbeiten, was nach dem Stifterwillen Christi Kirche ist und sein soll. Aber er konfrontiert mit ihren Wesenszügen die wirkliche, geschichtliche Kirche, und den Leser konfrontiert er sowohl mit der Wesensstruktur wie mit der Wirklichkeit der Kirche. Denn er will – dieser Aspekt kennzeichnet das ganze Buch – immer wieder an die appellieren, die die Kirche je in ihrer Zeit zu verwirklichen haben. So spricht dieser erste Abschnitt vom Wesen der Kirche in ihrer geschichtlichen Gestalt und damit von ihrem Wandel im Laufe der Kirchengeschichte wie aber auch schon im Kirchenbild des Neuen Testamentes. Das gebrochene Kirchenbild fordert so die glaubende Betrachtung.

Gerade um dieser grundsätzlichen Betonung der ernstzunehmenden Geschichte in der Betrachtung der Kirche willen muß nun auch ein kritisches Wort zur, wie dem Rez. scheint, zu geringen Ernstnahme der Geschichte durch den Verf. gesagt werden. K. betont das an sich durchaus richtige Prinzip, daß „apostolische Nachfolge konkret in der immer wieder neuen lebendigen Konfrontation der Kirche mit dem ursprünglichen, grundlegenden und maßgebenden Zeugnis der

Heiligen Schrift geschieht" (423). So sehr er aber auch betont, daß diese Konfrontation dort geschehe, „wo man diesem biblischen Zeugnis in Verkündigung, Glaube, Handeln treu bleibt, wo die Bibel nicht geschlossenes Buch ... bleibt, sondern wo sie als ein lebendes Zeugnis, als eine gute, frohe, den Menschen befreiende Botschaft hier und heute vernommen und geglaubt wird", so kann man sich doch des Eindrucks schwer erwehren, daß diese Konfrontation zu unmittelbar als direktes Gegenüber der heutigen Kirche und des biblischen Textes gedacht sei. Nun ist aber zwischen der Kirche heute und der Heiligen Schrift bzw. der apostolischen Zeit, die sich in der Schrift niedergeschlagen hat, kein luftleerer Raum, sondern gefüllte Geschichte, und zwar Geschichte, die die Kirche in der Lebenskraft des Gottesgeistes durchlebt hat. Hier muß man wohl eine gewisse Schwäche der Betrachtungsweise K.s sehen. Der Nachdruck, der am Anfang auf das Moment der Geschichtlichkeit gelegt wird, findet in den weiteren Bemühungen des Buches doch wohl nicht die hinreichende Ernstnahme. Die Geschichte, und diese im Sinne des katholischen Glaubens an die vom Geist des erhöhten Herrn durchlebte Kirche, hat, wenn auch in anderem Ausmaß und anderer, jeweils genauer zu prüfender Weise als in der apostolischen Zeit, normativen Charakter für die Kirche hier und jetzt. Mit den lehramtlichen Entscheidungen und der Entfaltung apostolischer Grundgegebenheiten im Selbstverständnis der Kirche geht K. doch wohl in einer Weise um, die ihrer wirklichen Bedeutung nicht gerecht wird und auch hinter der Gründlichkeit, mit der die Anfänge behandelt werden, unproportioniert zurückbleibt.

Der zweite Abschnitt arbeitet das komplizierte Problem der Gründung der Kirche durch Christus in gut differenzierter Weise heraus. Eine solche kann ja nicht voll dem historischen Jesus zugeschrieben werden, sondern muß das Wirken des nachösterlichen Christus in der Kirche der apostolischen Zeit einbeziehen, so daß das Wort „Gründung" oder „Stiftung" einen einigermaßen analogen Charakter erhält.

Als dritter Abschnitt schließt sich die Darstellung der Grundstruktur der Kirche an. Sie wird geradezu trinitarisch dargestellt durch die Beziehung der Heilsgemeinde zu den drei Personen des dreifaltigen Gottes: sie ist Gottesvolk, Geistesgeschöpf und Christusleib. Unter diesen Themen ist eine ganze Fülle von Einzelthemen höchst bedeutsamer Art subsumiert wie etwa das Verhältnis des neuen zum alten Gottesvolk, die Freiheit, Geistigkeit und charismatische Struktur der Kirche und die Bedeutung der Sakramente, vor allem Taufe und Eucharistie für das Leben des Herrenleibes.

Die alten vier Notae der Kirche werden im vierten Abschnitt interessanterweise als „Dimensionen der Kirche" behandelt, eine Betrachtungsweise, die der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität tatsächlich eine größere Inhaltsfülle und Bedeutung gibt, als wenn diese Themen nur als Attribute betrachtet würden, an denen man in einer keineswegs stringenten Apologetik früher die Legitimität der katholischen Kirche zu erweisen suchte.

An den fünften und letzten Abschnitt wird man wohl mehr als an die übrigen einige Fragen richten. Es geht um die Dienste der Kirche, deren Darstellung man im Ganzen durchaus seine Zustimmung geben kann, wenn auch die Akzente oft sehr einseitig gesetzt sind und die Darstellung deutlich von einer Vorliebe des Verf.s für bestimmte Schriften des Neuen Testamentes gefärbt ist. Fragen wird man allerdings, ob die Glaubensgeschichte der Kirche und die Quellen der Frühzeit wirklich die Möglichkeit bieten, die Notwendigkeit des geweihten Amtes für die Feier der Eucharistie, wenn auch nur im Notfall, in Frage zu stellen. Man kann natürlich fragen, was geschehe, wenn im Notfall ein Laie mit der um ihn gescharten Gemeinschaft Eucharistie zu feiern sucht. Wenn man auch zugeben wird, daß da nicht einfach nichts geschieht, heißt das doch nicht, daß dort sakramentale Eucharistie geschieht. Als Ausdruck des Votums der Eucharistie mag man so etwas gelten lassen, übrigens ohne einem solchen Versuch – so gut gemeint er sein mag – wahre Legitimität zuschreiben zu können, da nun einmal die Eucharistiefeier der zentralste kirchliche Akt ist. Noch fragwürdiger scheint die schon in „Strukturen der Kirche" vertretene merkwürdige These, ähnlich wie die (Gnaden-)Wirkung der Taufe durch das Votum des Sakramentes erlangt werden könne, sei es vielleicht auch möglich, den Zutritt zum geistlichen Amt in einer

Notordination durch das Votum danach zu erlangen, wenn die Ordination selbst nicht empfangen werden könne (521). Hier ist doch wohl eine Verwechslung geschehen, die theologisch verhängnisvoll ist. Das, wodurch man in der Ordination das geistliche Amt empfängt, also die ekklesiologische Wirkung dieses Sakramentes, empfängt man bei der Taufe eben gerade nicht durch das Votum dieses Sakramentes. Das Votum der Taufe, als personale Hingabe an Gott, die im Sakrament ihren Ausdruck finden sollte, erwirkt von seiten Gottes seine personale gnadenhafte Selbstmitteilung an den Menschen, während die ekklesiologische Wirkung (der character indelebilis) durch das Votum nicht mitgeteilt wird. So mag das Votum des geistlichen Amtes die mit dem Sakrament der Weihe auch vermittelte Gnade mitteilen, die ekklesiologische Wirkung des Amtes selbst aber wird durch das Votum nicht mitgeteilt. Das geistliche Amt ist, wie K. an anderer Stelle (438 ff.) richtig betont, Dienst in der Kirche, nicht aber etwas, das primär dem persönlichen Heil dient.

So angenehm das Buch zu lesen ist, so ist seine dialektische Darstellungsweise Anlaß für Mißverständlichkeiten, weil sie nicht voll durchgeführt ist. Der Verf. setzt seinen manchmal überraschenden Thesen immer wieder die ergänzende Antithese in einer Weise gegenüber, die Extreme und Einseitigkeiten einigermaßen vermeidet. Es wäre aber – wie die Wirkung bei weniger reifen Lesern erfahrungsgemäß zeigt – gut gewesen, wenn der Verf. die Synthese auch selbst ausdrücklicher dargestellt hätte. Nicht selten nämlich kann man beobachten, wie sich Leser seiner Thesen bedienen, um die eigene Vorliebe zu stützen, ohne die Antithesen ebenso ernst zu nehmen wie K. selbst es tut. O. Semmelroth, S. J.

Riedlinger, Helmut, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (Quaestiones disputatae, 32). 8° (160 S.) Freiburg – Basel – Wien 1966, Herder. 14.80 DM.

R.s Ausgangspunkt bei dieser Untersuchung ist die Überzeugung, daß alle Fragen im Hinblick auf das Wissen Christi während seines irdischen Lebens nach einer Klärung des Verhältnisses zwischen Geschichtlichkeit und Vollendung dieses Wissens drängen. „War das Wissen des irdischen Jesus in seinem ganzen Vollzug geschichtlich, so daß die Vollendung erst dem erhöhten Herrn zukäme? Oder war sein Wissen im Grunde bereits auf Erden vollendet, und gäbe es somit keine wirkliche Geschichte dieses Wissens selbst, sondern nur eine Geschichte seiner Manifestation? Oder war das Wissen Jesu in einer Hinsicht geschichtlich und in anderer Hinsicht vollendet? War der irdische Jesus zugleich auf dem Weg und am Ziel, *simul viator et comprehensor?*" (21) – diese und noch andere Fragen werden gestellt und bestimmen den Horizont der Untersuchung.

Nach der Fragestellung entfaltet R. das Zeugnis der Schrift. Er geht vom Christushymnus des Philipperbriefes aus und bringt dann die Lehre vom Wissen Christi bei Markus, Matthäus, Lukas, im Hebräerbrief und bei Johannes. Er weist darauf hin, daß eine steigende Vernachlässigung der Geschichtlichkeit des geistigen Daseins Jesu schon bei Matthäus und Lukas, vor allem aber bei Johannes erfolgte. Am ausgeprägtesten sei die Geschichtlichkeit des geistigen Daseins Jesu bei Markus dargestellt; auch im Hebräerbrief sei sie mit Nachdruck verteidigt. Nach Mk 13,32 (Mt 24,36) erscheine Jesus als Nichtwissender; er werde aber niemals als Irrender vorgestellt. „Von einem Irrtum im Vollsinn, der ein schuldhaftes Versagen des Geistes implizierte, könnte eine Christologie, die sich an das Kerygma des Neuen Testaments hält, auf keinen Fall sprechen, weil Jesus nach dem Zeugnis von 2 Kor 5,21; Hebr 4,15; 1 Petr 2,22; Jo 8,46; 1 Jo 3,5 ohne Sünde war" (36). Wenn Irrtum hier so eingeschränkt verstanden wird – als schuldhaftes Versagen des Geistes –, kann man die Frage stellen, ob R. die Möglichkeit eines nicht schuldhaften Versagens des Geistes Jesu während seines irdischen Lebens und damit also die Möglichkeit und vielleicht sogar die Wirklichkeit eines Irrtums im nicht vollen Sinn anerkennt. Er gibt eine Antwort, indem er schreibt: „Es muß lediglich damit gerechnet werden, daß die geistige Existenz Jesu sich auf geschichtliche Weise konkretisierte, das heißt bedingt durch das, was ihm jeweils aufgegeben war, was die Überlieferung ihm zutrug und die gegenwärtige Situation verlangte. Damit war aber notwendig auch eine Unzulänglichkeit, Vorläufigkeit und Überholbarkeit des geistigen Verhaltens gegeben, die als Versagen oder

Verirrung ausgelegt werden konnte" (36 f.). – R. legt größten Wert darauf, die Geschichtlichkeit des geistigen Daseins und darin des Wissens Jesu in den Schriften des Neuen Testaments aufzuzeigen. Dabei stellt er aber auch fest, daß selbst Markus nicht an der Aufdeckung dieser Geschichtlichkeit interessiert war, „sondern viel eher an dem Aufweis, daß das Wissen des Sohnes Gottes hoch in himmlische Sphären hineinreicht" (37). Wenn er betont, daß bei Matthäus, Lukas und vor allem Johannes Abstriche an der Geschichtlichkeit erfolgten (48 54 58–71), dann klingt dies etwas abwertend im Hinblick auf das Wissen Jesu während seines irdischen Lebens. Dabei scheint nicht genügend beachtet zu sein, daß auf diese Weise die Wirklichkeit Jesu in gewisser Hinsicht tiefer zum Ausdruck gebracht wird, als es in der Darstellung des Markus geschieht.

Im folgenden Teil geht es um die kirchliche Überlieferung im Altertum, Mittelalter und in der Neuzeit. Es schließt sich eine kurze Darstellung der neueren Diskussion *(H. Schell, A. Loisy* und *M. Blondel)* an. Darauf werden die Reaktionen des kirchlichen Lehramtes aufgezeigt: das Dekret „Lamentabili" – das Dekret vom 5. Juni 1918 – die Lehre Pius' XII. (aus „Mystici Corporis" und „Haurietis aquas"). – Bei diesen Ausführungen erfolgt zunächst eine Darstellung und dann eine kritische Stellungnahme. Bei der Lehre Pius' XII. ist vor allem auf ihre Verbindlichkeit reflektiert und die Frage gestellt, „ob die Theologie unter Umständen von den angeführten Äußerungen Pius' XII. abweichen kann" (135). R. meint, daß sie keineswegs als ein eindeutiges Veto gegenüber jeder Erneuerung der Theologie des Wissens Jesu angesehen werden müsse, mit der Einschränkung: „Freilich wird die Theologie nur aus schwerwiegenden Gründen von den vom Papst übernommenen traditionellen Lehraussagen abgehen können" (137). Er selbst ist nun der Ansicht, daß diese schwerwiegenden Gründe gegeben sind.

In einem letzten Teil – Ausblick – stellt R. zunächst neue Wege geschichtlichen Verstehens dar; schließlich bringt er in seinen Schlußüberlegungen seine eigene Auffassung.

Von den neueren Arbeiten über das Wissen und Bewußtsein Christi sind nur einige aus dem mitteleuropäischen Raum ausgewählt, so ein Aufsatz *A. Durands*, die Untersuchungen *E. Gutwengers*, Arbeiten von *R. Haubst* und *J. Mouroux*, Veröffentlichungen von *J. Galot, E. Schillebeeckx* und *K. Rahner*. R. erkennt den Wert der einzelnen Publikationen an, bemerkt aber auch, daß nach seiner Meinung in keiner von ihnen die Geschichtlichkeit des Wissens Christi genügend erfaßt ist. So übt er auch seine Kritik an *K. Rahners* Ausführung. Er meint, in Zukunft könne es dem Dogmatiker nicht mehr genügen, wie K. Rahner es tut, „dem Exegeten eine Auffassung des Wissens und Bewußtseins Jesu ‚anzubieten', die sich mit seinen historischen Befunden lediglich ‚verträgt' " (151), denn eine bloße Verträglichkeit mit den historischen Befunden besage noch nicht, daß dem Ganzen der biblischen Verkündigung voll entsprochen werde. – R.s 2. Einwand gegen Rahners Auffassung richtet sich gegen dessen Verständnis der Visio immediata. Kann es eine Gottesschau als Gottessohnbewußtsein ohne das intentionale Gegenüber des Vaters geben? ist seine Frage. Mußte mit der hypostatischen Union das Gottessohnbewußtsein als ein ständig anwesendes mitgegeben sein? – Ein weiterer Einwand: Rahner erreiche nur mittels gezwungener Ausflüchte eine verbale Übereinstimmung mit den kirchlichen Dokumenten. So meint R.: „Rahners Deutung führt uns also erneut vor die Frage, ob die volle Anerkennung der Geschichtlichkeit des Wissens Jesu nicht doch eine offene Korrektur der überlieferten und teilweise auch amtlich beglaubigten Vorstellungen verlangt" (153). – In diesem Zusammenhang äußert nun R. seine eigene Meinung, die er dann im folgenden weiter ausführt: „Man wird zwar eine Durchlichtung der Grundbefindlichkeit Jesu nicht leugnen wollen, aber seine Gottesschau doch auch oder sogar eher als sich geschichtlich ereignendes Ich-Du-Verhältnis zum Vater auffassen, wie es dem Gesamterzeugnis der neutestamentlichen Christologie zu entsprechen scheint" (153).

R. meint, daß die früher gängigen Antworten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr einfach übernommen werden können (155). „Auf die Dauer geht es daher nicht an, die mittelalterlichen Bezeichnungen der Wissensarten Jesu beizubehalten und zugleich stillschweigend umzudeuten oder nur noch als bloße ‚Momente' oder ‚Namen' des einen Bewußtseins Jesu gelten zu lassen. Es wird

auch auf die Dauer nicht genügen, künftig statt von einer ‚seligen' von einer ‚unmittelbaren' Gottesschau Jesu zu sprechen und daneben weiterhin das eingegossene und erworbene oder allein das erworbene Wissen zu setzen. Wer nicht immer wieder in die alten Denkgeleise hineingelenkt werden will, wird schließlich nicht nur von den antiquierten Vorstellungen, sondern auch von den damit verbundenen Namen Abschied nehmen müssen" (157f.). – Diese Forderung scheint nicht voll einsichtig zu sein. Es ist zunächst notwendig, den richtigen Gehalt der traditionellen Lehre aufzugreifen; dann wird sich vielleicht eine genuine Entfaltung anbahnen, in der das Positive der überlieferten Lehre aufgenommen und weitergeführt wird. Ob man dann die alten Namen übernimmt oder neue sucht, ist eine sekundäre Angelegenheit! – R. versucht, eine neue Antwort zu geben, indem er das Ganze des Wissens Jesu „geschichtliche Gottesschau" nennt. Dabei soll diese Bezeichnung nicht eine besondere, vom übrigen Geistesleben verschiedene Art des Wissens betreffen, „sondern das Ganze des Wissens Jesu, in dem Geschichtlichkeit und eschatologische Herrlichkeit in einer uns letztlich unbegreiflichen Weise vereinigt sind" (158). Er nennt das Wissen Jesu „geschichtlich", weil es tief in Welt und Zeit, in eine bestimmte Epoche der Geschichte Israels eingelassen ist. Damit soll auch gesagt sein, „daß die irdische Gottesschau Jesu nicht ohne weiteres als ständig anwesende zu denken und irgendwo im Untergrund des Bewußtseins oder an der Spitze der Seele fest anzusiedeln ist. Wer die Geschichtlichkeit des Wissens Jesu voll anerkennt, wird vielmehr auch Raum lassen für die Möglichkeit, daß der, der Gott war, ohne aufzuhören, wahrer Mensch zu sein, sich so sehr der Geschichtlichkeit ausliefern konnte, daß er auch in der menschlichen Schau seiner eigenen Gottheit erst mit der Zeit voll zu sich selbst kam und auch zeitweilige Unterbrechungen und geschichtlich einmalige Höhen und Tiefen seiner Gottesschau erfuhr. Zwar wird man eine so weitgehende Auslieferung Jesu an die Geschichtlichkeit nicht eindeutig als Tatsache feststellen, aber doch dafür die Möglichkeit offenlassen" (159).

In dieser Konzeption ist erfreulich, daß die Geschichtlichkeit des Wissens Jesu während seines irdischen Lebens radikal ernst genommen ist. Ihr Wert ist vor allem darin zu sehen, daß in ihr die Einheit des aktuellen Wissens Jesu während seines irdischen Lebens betont und damit die Vorstellung, es habe verschiedene Weisen übernatürlichen, thematischen Wissens nebeneinander gegeben und Jesus habe auf Erden schon die beseligende Schau der Seligen gehabt, als unmöglich abgetan wird. Richtig ist selbstverständlich, daß im Wissen Christi Geschichtlichkeit und eschatologische Herrlichkeit „in einer uns letztlich unbegreiflichen Weise vereinigt sind". – Wenn nun hier das gesamte irdische Wissen Jesu einfachhin „geschichtliche Gottesschau" genannt wird, kann man die Frage stellen, ob dadurch die Problematik der Lehre vom Wissen Jesu auf Erden nicht etwas verdeckt wird. Der Wert und die Schwäche der hier vorgetragenen Auffassung scheinen darin zu liegen, daß die Frage nach dem Wissen Christi aus einer Christologie „von unten", d. h. aus einer Christologie, die von Christi Menschsein ausgeht, einer Beantwortung zugeführt wird, wobei die notwendige Ergänzung aus einer Christologie „von oben", d. h. aus dem Wesen der hypostatischen Union, nicht erfolgt. Die hypostatische Union wird nicht geleugnet, und im letzten sind bei R. von dort her auch Einsichten mitaufgenommen; aber diese Sicht ist nicht genügend beachtet. Dies ergibt sich aus der ganzen Darstellung; es fällt aber vor allem auf, wenn er schreibt: „Eine umfassende dogmatische Interpretation des Wissens und Bewußtseins Jesu wird daher primär vom Gesamtzeugnis der neutestamentlichen Christologie und erst danach von dem bei aller Bedeutung doch sekundären Begriff der hypostatischen Union ausgehen müssen" (151). Bei allen Einzelfragen der Christologie muß „von oben" und „von unten" – oder umgekehrt „von unten" und „von oben" – in je verschiedener Weise gedacht werden; R. hat hier, wie es scheint, den einen Aspekt etwas vernachlässigt. Dadurch ist er in einer Hinsicht zu wertvollen Einsichten gekommen, die sich freilich in anderen Publikationen auch schon irgendwie finden, scheint aber die ganze Frage nicht genügend beantwortet zu haben. Man wird wohl zur „geschichtlichen Gottesschau" Christi während seines Erdenlebens eine einzigartige übernatürliche Grundbefindlichkeit unthematischer Art – was Rahner „visio immediata" nennt – hinzudenken müssen. R. Lachenschmid, S. J.

Nicolas, Josephe H., O. P., *Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique* (Bibliothèque Française de Philosophie, 3). 8° (431 S.) Paris 1966, Desclée. 390.— FB.

Der Verf. behandelt die Probleme, welche sich bei einer Kritik der Gotteserkenntnis ergeben können, in umfassender und gründlicher Weise, wobei er sich entschieden auf einen traditionell-thomistischen Standpunkt stellt. – Der erste Teil ist der „rein rationalen", natürlichen Gotteserkenntnis gewidmet; denn die übernatürliche Gotteserkenntnis setzt die Möglichkeit der natürlichen Erkenntnis voraus und ist in ihrer Eigenart durch diese bedingt (10 f.). Kap. 1 untersucht den Übergang von der konkreten (35 ff.), unmittelbaren (42 ff.), also intuitiven (47 ff.) Erkenntnis des allgemeinen Seienden, welche in jedem Urteil gegeben ist (54), zur Erkenntnis Gottes. Dieser Übergang geschieht nicht durch Explikation dessen, was in jedem geistigen Vollzug bereits implizit enthalten ist; denn entgegen den Erklärungsversuchen der modernen Vertreter des ontologischen Gottesbeweises – u. a. werden M. Blondel, J. Maréchal, M. Sciacca, H. de Lubac angeführt, deren Konzeption nach Urteil des Verf.s letztlich auf den Ontologismus Malebranches hinausläuft – steht die Behauptung des Daseins Gottes nicht am Anfang der geistigen Tätigkeit des Menschen (18 ff.), sondern ist nur durch Aufweis der Kontingenz des in der Erfahrung gegebenen Seienden und durch einen Kausalschluß zu erreichen (55 ff.). – Kap. 2 fragt, wie durch Vermittlung der Geschöpfe nicht nur die Existenz, sondern auch wesentliche Eigenschaften Gottes erkannt werden können. Entscheidend ist dabei die Exemplarursächlichkeit, welche aus der Wirkursächlichkeit entspringt (91 ff.): Weil die Dinge der Welt von Gott geschaffen sind, sind sie ihm trotz und in aller Unähnlichkeit auch ähnlich. Daher können die Begriffe, in denen wir die Vollkommenheiten der Dinge erfassen, auch von Gott ausgesagt werden. Jedoch sind zu einer eigentlichen Übertragung auf Gott nur die „offenen" oder analogen Begriffe geeignet (100). Die Übertragung selbst geschieht im Urteil (109 f.). – Im 3. Kap. werden die Bedingungen untersucht, unter denen eine Aussage über Gott gültig ist. Die Begriffe müssen einer ständigen Kritik unterworfen werden, damit wirklich nur die „offenen" Begriffe, welche eine „perfectio simplex" wiedergeben, auf Gott angewandt werden (124 ff.). Die Urteile über Gott müssen an der dreifachen Regel der Kausalität, der Negation und der Überbietung gemessen werden (142 ff.). Ebenso unterliegt das schlußfolgernde Denken besonderen Bedingungen: Die aposteriorische (von den Geschöpfen aufsteigende) und die apriorische (von einem auf Gott übertragenen Begriff ausgehende) Schlußfolgerung haben ihren unvertauschbaren Platz in der natürlichen Gotteserkenntnis (148 ff.). Auch die theologische Sprache muß jeweils kritisiert werden (152 ff.); dabei beschäftigt sich der Verf. eingehend mit der Möglichkeit eines uneigentlichen, metaphorischen Sprechens von Gott, bei dem „geschlossene" Begriffe von Gott ausgesagt werden (161 ff.).

Der zweite Teil des Buches behandelt die auf Offenbarung beruhende übernatürliche Erkenntnis des Geheimnisses Gottes. Ein erstes Kapitel (das 4. Kap. im Gesamt) fragt nach der Möglichkeit und dem Wesen der Offenbarung (185 ff.). Aus eigenen Kräften kann der geschöpfliche Geist Gott nur insoweit erkennen, als Gott zum Verständnis der Welt notwendig ist; das Wesen Gottes in sich bleibt ihm verschlossen. Es gibt daher in Gott „viel mehr zu erkennen" (187), als dem natürlichen Geist zugänglich ist. Nur eine Offenbarung kann dem Menschen das innere Geheimnis Gottes eröffnen. Daher kann und muß der Mensch die geoffenbarte Wahrheit, wenn sie an ihn ergeht, zwar als wahr annehmen, „aber er weiß nicht und kann nicht wissen, warum sie wahr ist; er kennt nicht den Grund ihrer Wahrheit. Der Grund, weshalb er sie als wahr annimmt, ist somit gerade die Tatsache, daß sie geoffenbart ist" (196). Damit der Mensch die Offenbarung in dieser Weise als wahr annehmen kann, muß Gott die menschliche Erkenntnisfähigkeit von innen her auf die Höhe des zu erkennenden Gegenstandes (des Geheimnisses Gottes) erheben (197 209 ff.). Voraussetzung zu dieser Erhebung ist die „potentia oboedientialis" des geschöpflichen Geistes (201 ff.), d. h. seine Offenheit, durch Gottes Tun in seinem Sein selbst modifiziert und vertieft werden zu können, ohne daß seine Natur dadurch zerstört würde (205). Die Offenheit selbst versteht N. als „simple non-répugnance" (212) des natürlichen

Geistes gegenüber der Erhebung, woraus nach ihm allerdings keineswegs folgt, daß der Geist die Erhebung nur passiv über sich ergehen läßt: Die Geistnatur selbst wird vielmehr erhoben und zum Prinzip der neuen Tätigkeit; die Unterscheidung von „natürlich" und „übernatürlich" im übernatürlich erhobenen Menschen ist nur eine Abstraktion und bedeutet nicht, daß es zwei real verschiedene Teile im Menschen gibt; die Natur selbst ist durch die Gnade verändert (214 f.). Leider läßt der Verf. diese Aussagen später bei der Behandlung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie (275–300) nicht zur vollen Auswirkung kommen. Auch wird nicht klar ersichtlich, welche innere Beziehung in unserer tatsächlichen Ordnung der Mensch, welcher „de facto" die übernatürliche Gnade nicht hat, zu dieser Gnade besitzt. Hat auch er nur eine „non-répugnance" gegenüber der gnadenhaften Erhebung? – Ein besonderes Problem des Offenbarungsgeschehens bildet das Sprechen Gottes durch menschliche Bilder und Begriffe. Wie können menschliche Ausdrucksmittel eine übermenschliche, göttliche Wahrheit wiedergeben? Mit dieser Frage setzt sich das 5. Kap. auseinander. Damit wir erfahren, wer Gott in sich ist, müssen besondere Begriffe, die aus der menschlichen Erfahrung genommen sind und die vom Standpunkt der natürlichen Vernunft „geschlossene Begriffe" sind, von Gott ausgesagt werden. Aufgrund einer besonderen Einwirkung Gottes wählt der Offenbarungsmittler (der Prophet) ganz bestimmte Begriffe aus dem Erfahrungsbereich aus (z. B. die Begriffe der Vaterschaft und der Zeugung), um durch sie eine Aussage über das innere Geheimnis Gottes zu machen (241 ff.). Die natürliche Vernunft müßte eine Übertragung dieser Begriffe auf Gott ablehnen. Die Offenbarung aber gibt uns die Sicherheit, daß die Begriffe eine „perfectio simplex" wiedergeben und daher auf Gott angewandt werden müssen (243). Bei der Übertragung müssen in entsprechender Weise dieselben Gesetze der Analogie berücksichtigt werden, die auch bei der rationalen Gotteserkenntnis gelten. Die Anwendung dieser Gesetze geschieht in der Theologie, die als Wissenschaft den Glauben zur Voraussetzung hat, aber ein rationaler Vollzug ist. In der Theologie verbinden sich Glaubenslicht und Vernunftlicht zu organischer Einheit (267).

Das 6. Kap. untersucht die Möglichkeitsbedingungen analoger Glaubenserkenntnis in den Dingen der Welt selbst. Die geschaffene Wirklichkeit als solche muß eine Offenheit zum Geheimnis Gottes selbst haben. Hier stößt der Verf. auf die traditionelle Lehre von den Spuren und dem Ebenbild des dreifaltigen Gottes in der Schöpfung (332 ff.). – Im letzten Kapitel behandelt N. die Überschreitung der analogen Gotteserkenntnis in der mystischen Erkenntnis und untersucht die Beziehungen zwischen Mystik und begrifflicher Theologie.

Im ganzen Buch zeigt sich das Bemühen, eine wirkliche Erkenntnis Gottes zu ermöglichen und dennoch die göttliche Transzendenz, die jedes menschliche Erkennen übersteigt, zu wahren. Damit trifft der Verf. zweifellos ein Anliegen, das heute viele Menschen erfüllt. In anderer Hinsicht nimmt er jedoch in einer Weise gegen gewisse Denkbewegungen moderner Philosophen und Theologen Stellung, die sich u. E. auf seine eigenen Untersuchungen ungünstig auswirkt. Zwar ist es heute durchaus geboten, „das Mißtrauen, welches die kantianische Kritik und die Phänomenologie uns bezüglich jeder Ontologie eingeflößt haben" (55), zu überwinden; und sicherlich können wir heute wieder unvoreingenommener als noch vor einigen Jahrzehnten die selbstverständliche Einheit von Subjekt und Objekt und den Vorrang des Objektes gegenüber dem Subjekt anerkennen und in unserer Philosophie und Theologie zur Geltung bringen. Das heißt aber nicht, daß wir wieder *hinter* die transzendentale Denkweise zurückgehen und deren fruchtbare Ergebnisse unberücksichtigt lassen könnten. Auch wenn man etwa gegen die Entwürfe M. Blondels oder J. Maréchals durchaus kritisch eingestellt sein mag, so müßte man sich, um ihnen gerecht zu werden, doch wohl positiver zu ihrem Anliegen stellen, als es in der vorliegenden Arbeit sichtbar wird.

Es war wohl die Besorgnis, die Gotteserkenntnis könne auf ein bloßes Bedürfnis des Menschen reduziert werden (vgl. z. B. 31 f.), welche den Verf. davor zurückschrecken ließ, das Subjekt der Erkenntnis und seine Bedeutung für den objektiven Erkenntnisvollzug näher zu betrachten. Ob nicht der sicher noch ungenügende Versuch E. Le Roys (16), der die Gotteserkenntnis in einem *Verhalten* des Menschen verankert und grundlegt, eingehenderer Erwägung wert wäre? Kann der

Mensch grundsätzlich jederzeit, wenn er nur zu begrifflichem Erkennen fähig ist, Gott erkennend erreichen, oder gehört zur Gotteserkenntnis nicht notwendig die Erfahrung absoluten Sinnes? Diese Erfahrung aber geschieht nur in einem Gesamtverhalten der menschlichen Person. Damit die Seinserfassung Grundlage der begrifflichen Gotteserkenntnis sein kann, erfordert sie bestimmte personale Implikationen. Daher wäre der Zusammenhang zwischen der begrifflichen Erkenntnis und dem personalen Vollzug, in dem sich Erkennen und Lieben, Ich und Du, Personmitte und Welt in organischer Einheit durchdringen, näher zu untersuchen. N. spricht zwar von dem ganzheitlichen Erkenntnisbegriff, wie er biblischem Denken entspricht. Aber diese Gedanken werden erst gegen Ende der Arbeit angedeutet (366) und haben auf das Gesamt seiner Überlegungen kaum einen Einfluß gehabt. Andernfalls hätte der „mystische" Aspekt des Glaubens nicht erst am Schluß zur Sprache gebracht werden können, sondern hätte bei der Kritik der begrifflichen Gotteserkenntnis mitbedacht werden müssen. Auch hätte die Bedeutung des Glaubenslichtes für die rationale theologische Erkenntnis stärker aufgezeigt werden müssen. Was heißt es für den konkreten Vollzug dieser Erkenntnis, daß sie die Wirksamkeit des Glaubenslichtes zur Voraussetzung hat?

Unseres Erachtens hat der Verf. also die Zentrierung und Synthetisierung der begrifflich-rationalen Erkenntnis im personalen Verhalten des Menschen zu wenig zur Geltung gebracht. Berücksichtigt man diese aber mehr, so gewinnt eine theologische Erkenntnislehre wohl eine neue Orientierung. Es seien nur einige Punkte als Fragen angedeutet:

1. Das personale Verhalten ist wesentlich geschichtsbezogen. Muß daher nicht die Verbindung jeder Gotteserkenntnis mit der geschichtlichen Umwelt stärker hervorgehoben werden? Setzt nicht jede Gotteserkenntnis (auch die sog. philosophische Gotteserkenntnis) einen Anruf Gottes durch die jeweilige Geschichte (vor allem durch das mitmenschliche Du) voraus?

2. Muß die personale Haltung, in die die Erkenntnis integriert ist, nicht stärker bei der Bestimmung der analogen, von Gott aussagbaren Begriffe herangezogen werden? Es muß einen Maßstab geben, nach dem von Gott aussagbare und nicht aussagbare Vollkommenheiten unterschieden werden. Alle Vollkommenheiten, die wir tatsächlich in der Welt erreichen, sind aber begrenzt und können daher nicht ohne weiteres einen Maßstab liefern. Auch das begriffliche Verständnis dieser Vollkommenheiten geschieht immer im Modus der Begrenztheit. Muß der Maßstab deshalb nicht von einer überbegrifflichen Öffnung der erkennenden Person auf den transzendenten Gott herkommen?

3. Das personale Verhalten ist in unserer Ordnung immer auf die übernatürliche Gnade und Offenbarung bezogen. Die Vernunfterkenntnis, welche im personalen Verhalten verankert ist, steht daher in irgendeinem Zusammenhang mit dieser Offenbarung. Wie ist dieser Zusammenhang näher zu bestimmen? Sind Vernunft- und Offenbarungserkenntnis hinreichend unterschieden, wenn man sagt: Vernunfterkenntnis ist die Erkenntnis, welche die menschliche Ratio durch eigene Anstrengung erwerben kann; Offenbarungserkenntnis dagegen übersteigt die menschliche Ratio (195)? Könnte es nicht so sein, daß sich die göttliche Offenbarung dem Menschen gerade in der Anstrengung der im übernatürlichen Verhalten gründenden Ratio mitteilt? Sind daher Glaube (propter auctoritatem) und eigene Einsicht (Evidenz) so stark zu trennen, wie es der Verf. tut (263)?

4. Dem Aspekt der personalen Ganzheit auf seiten des Menschen entspricht der personale Charakter der Offenbarung auf seiten Gottes: Gott teilt sich gnadenhaft mit. Diese Eigenart der Offenbarung muß von Anfang an eine theologische Erkenntnislehre bestimmen. Kann man daher bei der Frage, wie wir das Geheimnis der Dreifaltigkeit erkennen können, weitgehend von der Tatsache absehen, daß uns die immanente Trinität nur in der ökonomischen Trinität erschlossen ist?

Trotz dieser kritischen Fragen, deren Beantwortung eine lange Diskussion erforderte, darf der Wert der Untersuchung nicht verkannt werden. Neben sehr vielen fruchtbaren Anregungen gibt das Buch vor allem eine klare, persönlich durchdachte und gestaltete Zusammenfassung der scholastischen Lehre über die Weise und die Möglichkeit menschlicher Gotteserkenntnis. Keine ernsthafte Beschäftigung mit demselben Problem kann diese Lehre unberücksichtigt lassen.

E. Kunz, S. J.

Weisung der Väter. *Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt.* Eingeleitet u. übers. von Bonifaz Miller (Sophia, 6) Kl. 8° (517 S.) Freiburg i. Br. 1965, Lambertus. 48.— DM.

Welche eminente Bedeutung die „Apophthegmata Patrum", jene berühmte Sammlung von Aussprüchen der großen Mönchsväter der Frühzeit, die gegen Ende des 5. Jahrhunderts von einem unbekannten Sammler herausgegeben wurde und in verschiedenen Ausgaben und Übersetzungen die Mönchsfrömmigkeit aller nachfolgenden Jahrhunderte genährt hat, für die Geschichte des Mönchtums haben, ist bekannt. Hat doch *K. Heussi* wesentliche Teile seines bis heute noch nicht überholten Werkes über den „Ursprung des Mönchtums" (Tübingen 1936, zumal S. 133–280) aus ihnen geschöpft. Daß – trotz der imponierenden Studie von *W. Bousset* über die Textüberlieferung und den Charakter der Apophthegmata (s. Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums [Tübingen 1923]) – noch viele Fragen offenstehen (vgl. *Th. Lefort* in: RevHistEccl 21 [1925] 102 f. und *J. Lebreton* in: RechScRel 12 [1924] 358–363), ist ebenfalls bekannt; erfreulicherweise hat der französische Jesuit *J.-C. Guy* sich darangemacht, die von Bousset begonnenen Bemühungen um die Erstellung eines kritischen Textes fortzuführen (vgl. sein Buch: Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum [Brüssel 1962]), wobei er, nachdrücklicher als sein berühmter Vorgänger, die außergriechische Überlieferung miteinzubeziehen sucht. Aber schon jetzt, wo wir noch an die von *J. B. Cotelier* im Jahre 1677 veranstaltete und bei Migne (PG 65,72–440) nachgedruckte Ausgabe verwiesen sind, sind die Apophthegmata die Quelle Nr. 1, an die man sich zu halten hat, wenn es darum geht, ein zuverlässiges Bild von der Spiritualität der Gründerväter des Mönchtums zu gewinnen. Freilich muß man sich dabei über die Aussagekraft und -grenze klarwerden, welche diesem „genus litterarium" der Weisheitssprüche eigen ist. Bekanntlich ist es keine ursprünglich mönchische oder auch nur christliche Erfindung; vielmehr hat es seine Vorläufer und Vorbilder in der griechisch-hellenistischen Literatur (vgl. *Th. Klauser* in: RAC 1,545 f.), wo man unter einem „Apophthegma" einen „pointierten Ausspruch" oder auch eine Anekdote versteht (vgl. vor allem Plutarch v. Chäronea, Apophthegm. regum und Apophtegm. Laconica). Klauser, a. a. O., nennt als Vergleichsformen auch das, was in der hellenistischen Literatur als Apomnemoneuma, als Gnome oder auch als Chreia (Chrie) bezeichnet wurde. In der Mönchsspiritualität des 4. u. 5. Jahrhunderts gewinnt das Wort „Apophthegma" allerdings eine zusätzliche Bedeutung, die vermutlich der Inspirationsmantik entnommen ist, wo zumal das Verbum „apophthengomai" in drastischer Weise das inspirierte Reden ausdrückt: Der redende Prophet (die Pythia) gibt im Orakelspruch nur den „Wortleib" (phthongos), während der Inhalt (der logos) aus dem inspirierenden Geist stammt (in dieser Weise wird man wohl auch Apg 2,4.14 zu verstehen haben). Wenn dies stimmt, dann wird man bei den „Apophthegmata Patrum" als vorchristliche Parallele eher an die Bedeutung „Orakel" als an die Analogie mit den „Sinnsprüchen" bei Plutarch u. a. m. zu denken haben. Jedenfalls hat seinerzeit *I. Herwegen, O. S. B.* (Vätterspruch und Mönchsregel [Münster 1937]) die Dinge so gedeutet. Tatsache ist, daß das „Wort", welches an zahllosen Stellen der „Apophthegmata Patrum" ein Jünger von seinem Abba erbittet und erwartet, als „Gotteswort" eines „Geistträgers" angesehen wird (als besonders deutlich seien genannt: PG 65,133 A [Abba Are] und 180 AB [Abba Zacharias]).

Von den Apophthegmata sind uns verschiedene Bearbeitungen und Anordnungen überliefert – eine nach den Namen der betr. Mönchsväter geordnete (das sog. Alphabeticum), eine nach Themen geordnete und dann noch Mischformen. Die hier zu besprechende Übersetzung bietet den vollständigen Text des Alphabeticums nach dem Text bei Cotelier-Migne (n. 1–948); außerdem sind noch Stücke aus den von H. Rosweyde edierten „Verba seniorum" (PL 73, 855–1022) beigefügt (n. 949–1240). (Eine unvollständige Übersetzung des Alphabeticums war übrigens kurz zuvor im Styria-Verlag [Graz – Wien – Köln 1963] erschienen: Sprüche der Väter, Hrsg. u. übers. v. *P. Bonifatius, O. S. B.* Vgl. die Besprechung des Rez. in: Schol 39 [1963] 282 f.) Der Übersetzer hat dankenswerterweise einen recht ausführlichen Anmerkungsteil beigegeben, ferner eine Erklärung der wichtigeren Begriffe und eine fast 20 Seiten umfassende

Bibliographie, die dem Buch von *U. Ranke-Heinemann,* Das frühe Mönchtum (Essen 1964), entnommen ist.

„Traduire, c'est trahir." Dieses Sprichwort hat natürlich auch gegenüber der vorliegenden Übersetzung sein Recht. Wir haben hier nicht den Raum, Text für Text durchzudiskutieren. Und wenn wir uns überhaupt zu solch kritischer Lesung anschicken, tun wir es nicht, um den Wert des geleisteten Werkes zu mindern, sondern um unsere dankbare Freude über das Geschenkte auszudrücken. Die „Abhandlung" des Antonius d. Gr. über die drei „motiones" (S. 21, n. 22) müßte wohl im Licht der stoischen Psychologie, aber auch im Zusammenhang mit der „mystischen" Erfahrung späterer Autoren gedeutet werden; es muß hier genügen, darauf hinzuweisen, daß diese Idee von den „motiones in anima" eine grundlegende Rolle in den „Exercitia spiritualia" des hl. Ignatius von Loyola spielt (vgl. dazu die Studie des Rez.: Die frühmonastischen Grundlagen Ignatianischer Frömmigkeit, in: Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis [Würzburg 1956] 223–262, vor allem 239–246).

In dem Logion des Abba Achilas (53, n. 128) sollte man das griechische „meletao" nicht mit „betrachten" wiedergeben, sondern mit „aufsagen", „hersagen"; vgl. dazu unseren Aufsatz: „Meditatio" in den ältesten Mönchsquellen, in: GuL 28 (1955) 360–373.

Die Übersetzung des Ausspruches von Abba Ammoes (55, n. 134) dürfte wohl kaum den Sinn treffen; ich vermute, daß die „thyridia kekoniamena meta biblion membranon" nicht „frischgestrichene Türen samt den Pergamentblättern mit Schrifttexten" sind, sondern die „weißschimmernden Fensternischen mitsamt den Pergamentblättern". (Daß die Fensternischen als eine Art Bücherschrank dienten, ist beispielsweise aus der lateinischen Übersetzung der Pachomiusregel bekannt.)

In dem Wort des Abba Abraham (58, n. 140) wird man das griechische „logismos" nicht einfach mit „Denken" übersetzen dürfen; das Wort ist in der frühmonastischen Literatur sehr häufig und meint den versucherischen Gedanken, insofern als er durch seine Wucht und Zähigkeit sich als dämonisch erweist (vgl. die oben genannte Studie des Rez. über die frühmonastischen Grundlagen Ignatianischer Frömmigkeit, 244–246; ferner *K. Heussi,* a. a. O. 258).

Zum Schluß seien noch einige Bemerkungen zu den vom Übersetzer beigegebenen „Anmerkungen" (455–485) angefügt. Die These, daß „die Heilige Schrift im geistigen Leben der Wüste nicht die Rolle spielt, die man erwarten würde" (458 f.), scheint uns eine sorgsame Überprüfung zu fordern; wir möchten der Kürze halber auf unseren Artikel „Vom Umgang mit der Bibel im ältesten Mönchtum" (ThPh 41 [1966] 557–566) verweisen. – Ob es zur Erklärung des Antoniusspruches, wo Enthaltsamkeit bzgl. der Zunge und des Bauches gefordert wird, wirklich nötig ist, auf pythagoreische und gnostisch-manichäische Einflüsse zurückzugreifen? (Zu 459, n. 6.) – Die Frage „Mönche und Rechtgläubigkeit" ist vermutlich doch vielschichtiger, als es die Notiz auf S. 465, n. 87 ahnen läßt. Beispielsweise wurden im Streit um Chalkedon von beiden Seiten die Mönche als Zeugen und Kämpfer der jeweiligen Position aktiviert. – Die Notiz über Euagrius Ponticus (472, n. 227) wird der Bedeutung des Mannes kaum gerecht, und zwar gerade im Hinblick auf seine Bedeutung für das Mönchtum. H. Bacht, S. J.

McSorley, Harry J., *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition* (Breitäge zur Ökumenischen Theologie, 1). 8° (XII u. 340 S.) München 1967, Hueber. 45.— DM.

Eine neue ökumenische Reihe (Herausgeber *Heinrich Fries*) stellt sich hier mit einer vorzüglichen Forschungsstudie vor. Es ist die Erstlingsarbeit (Dissertation an der theologischen Fakultät der Universität München aus dem Jahre 1965) eines jungen Amerikaners, Mitglieds der Kongregation der Paulist Fathers. Von den mannigfachen Versuchen der letzten Zeit, einzelne Lehren der Reformatoren oder der protestantischen Theologen mit der Auffassung des Katholizismus in Einklang zu bringen, scheint dieser, der sich mit der grundlegenden These Luthers vom unfreien Willen des sündigen Menschen beschäftigt, am meisten zu befriedigen. Besonders imponieren muß dabei, daß der Verf. eingehende Kenntnisse auf sämtlichen Gebieten der Theologiegeschichte (Schrift, Patristik, Scho-

lastik, Humanismus, Luther, neuere Literatur), die das gewohnte Niveau weit überragen, mit einem ausgereiften Urteil über systematische Zusammenhänge und ökumenische Deutungsmöglichkeiten verbindet.

Den Höhepunkt der Darstellung bildet der III. und letzte Teil: Luther, De servo arbitrio (274–337). Das Ergebnis lautet: „In seiner Antwort auf Erasmus in De servo arbitrio, worin Luther seine ‚summa caussae' zum Ausdruck gebracht sah, benutzte Luther zwei Grundargumente: ein necessitaristisches und ein biblisches. Eine sorgfältige Analyse des necessitaristischen Arguments, das von einem eigenartigen Verständnis der Unterscheidung zwischen necessitas consequentis und necessitas consequentiae belastet ist, zeigt, daß seine Behauptung von der Notwendigkeit alles Geschehens nicht unbedingt deterministisch, unter Ausschluß des liberum arbitrium, verstanden werden muß, sondern als Bekenntnis zur Vorsehung Gottes verstanden werden soll. Das necessitaristische Argument führt jedoch Luther insofern in eine theologische Verlegenheit, als dieses es ihm unmöglich macht, überzeugend zu erklären, daß der Mensch allein – und nicht Gott – die Ursache der Sünde ist, und ihm keinen Raum läßt für eine persönliche Glaubensentscheidung. In Luthers biblischem Argument wird sein reformatorisches Hauptanliegen verwirklicht. Im Gegensatz jedoch zu seinem necessitaristischen Argument ist dieses völlig katholisch" (359). Die entscheidende Beweisführung liegt in dem kurzen Abschnitt: „Die Bedeutung von Luthers necessitaristischem Argument für das servum arbitrium: Eine Leugnung der natürlichen Freiheit des Willens oder eine Bestätigung von Gottes Vorsehung?" (288–303). Hier könnte es vielleicht dem kritischen Leser so scheinen, als ob der Verf. den Luthertexten allzu großes Wohlwollen entgegenbrächte, wenn er z. B. nur „Schwächen" und „Mißverständnisse" hervorhebt, aber er sagt auch klar: „Wenn Luther in Wirklichkeit die Existenz des liberum arbitrium des Menschen unter dem Eindruck von Gottes Vorsehung nicht leugnet, so macht das Fehlen einer durchgehenden Bestätigung des natürlichen liberum arbitrium zusammen mit dem häufigen Gebrauch von allzu vereinfachenden und absoluten Ausdrücken es nicht nur sehr schwer, festzustellen, daß er diese Wahrheit der katholischen Tradition nicht leugnet, es wird vielmehr dadurch der Eindruck bestärkt, daß er die Existenz des freien Willens in den Geschöpfen ablehnt" (303). Bedeutsam ist jedenfalls, daß die radikalen Formulierungen Luthers in diesem Punkt weder von den lutherischen Bekenntnisschriften noch von den lutherischen Theologen insgesamt bis in die neueste Zeit übernommen wurden und deshalb keinen Gegensatz der Konfessionen begründen (330–337).

Dem Hauptstück dienen der I. Teil („Der Status Quaestionis": 32–255) und der II. Teil („Erasmus, De libero arbitrio": 258–272) nur als Vorbereitung. Die wichtigsten Kapitel seien hier namentlich genannt: 2. Das biblische Verständnis von Freiheit und Knechtschaft (36–60); 4. Freier und unfreier Wille bei Augustinus (64–108); 6. Der freie Wille und die Verknechtung durch die Sünde in der Frühscholastik und bei Thomas von Aquin (126–176); 7. Freier Wille, unfreier Wille und Neosemipelagianismus in der Spätscholastik (177–206); 8. Luthers frühe Reaktion: vom liberum arbitrium zum servum arbitrium (206–257); 9. Die Lehre des Erasmus vom freien Willen nach der Schrift De libero arbitrio unter Heranziehung des Hyperaspistes (258–272). Besonders eingehend sind die Ausführungen zu Augustinus und Thomas von Aquin, die zudem gut die fortschreitende Lehrentwicklung berücksichtigen. Hinzu kommen noch die vielen Exkurse: Der analoge Gebrauch der Begriffe peccatum, bonum und virtus bei Augustinus und das Problem der „Guten Werke" der Ungläubigen (70–72); Die Bedeutung von „servum arbitrium" bei Augustinus (91–93); Synergismus und Semipelagianismus (102–104); Hat Luther Thomas gekannt? (137–138); Der analoge Gebrauch der Begriffe „iustitia", „virtus" und „bonum" bei Thomas von Aquin (162–163); Das Axiom: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam, und das Verdienst: Neo-Semipelagianismus? (163–172); War Luther Determinist? (242–244); War Erasmus ein am Glauben uninteressierter Skeptiker? (260–262); Luthers Bild vom menschlichen Willen als Reittier Gottes oder Satans (309–313). Alles das wird vortrefflich mit einschlägigen Texten belegt und durch Hinweise auf die neueste, sowohl katholische als auch protestantische Literatur erläutert.

Abgesehen davon, daß das unentbehrliche Personenverzeichnis fehlt und daß

die patristischen Angaben nicht nach den besten Editionen zitiert werden, wird demgegenüber die Kritik kaum irgendwo Anlaß zu einem Eingreifen entdecken können. Wenn einem das Urteil über den Semipelagianismus bei Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel zu hart erscheint, so ist nicht zu übersehen, daß der Verf. in den „Schlußthesen" betont: „Diese Theologen waren sich nicht bewußt, daß die von ihnen vertretenen Thesen bereits kirchlich verurteilt waren" (339). Höchstens wären differenziertere Aussagen bezüglich der Gnadentheologie des zu Ende gehenden 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts zu vermissen; jedoch erklärt der Verf. selbst: „Es bleibt zu fragen, ob die Ockham-Biel-Richtung die allgemeine oder die Hauptlehre der katholischen Theologen zur Zeit der Reformation darstellt, wie Luther glaubte. Bevor diese Frage eine abschließende Antwort erfahren kann, bedarf es noch einer Reihe von Untersuchungen über die Theologen des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts. Solche Untersuchungen müßten sich nicht nur mit den deutschen Theologen, sondern auch mit französischen, englischen, spanischen und italienischen befassen" (204). Schließlich würde so das bereits gewonnene Bild, zumal das von Luthers Theologie, kaum wesentlich verändert werden. J. Beumer, S. J.

Wichmann, Ottomar, *Platon. Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk*. 8° (703 S.) Darmstadt 1966, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 91.— DM. Vorzugspreis für Mitglieder: 44.50 DM.

Fußend auf umfassender Kenntnis von Originalquellen wie auf kritischer Verwertung wichtiger Arbeiten vergangener und jüngster Forschung, versucht der Verf. eine das vielschichtige Gesamtwerk umfassende Darstellung Platons. Als Philosoph schreibt W. diese Gesamtdarstellung. Darin unterscheidet er sich von dem Platonwerk, das von Wilamowitz als philologisch-historischer Fachmann rein positivistisch schrieb (1929), den Philosophen Platon ausklammernd. Das Friedländersche Platonwerk (I, 1953; II, 1957; III, 1960) läßt dagegen den Philosophen zu Wort kommen durch klare Nachzeichnung des von Platon Gesagten, durch Gliederung und Gruppierung des Platonischen Schrifttums mit Hilfe von Sprachstatistik, Kunstform und Problembewegung; dichterische und literarische Eigenart der Dialoge wie formale und sachliche Beziehungen unter den einzelnen Dialogen stehen im Dienste des Platonverständnisses.

Im Vergleich zu Friedländer vermittelt das Wichmannsche Werk ein eindrucksvolles Bild von der inneren Geschlossenheit platonischer Philosophie, indem es die „Idee des Guten" als die Einheit in der Vielheit platonischer Denkbewegung herausstellt, auf der alle platonische Philosophie beruht. Da die Idee des Guten in ihrer alles übergreifenden Wesenhaftigkeit nie endgültig zu fassen ist, ist Platons Philosophie dynamisch zu begreifen als dauerndes Ringen um die Erfassung dieses Urgrundes aller Dinge. Weil der Verf. aus der geschichtlich bedingten Aussageform die Aussageabsicht herausschält, darf er mit Recht sagen, daß „Platon bis zum heutigen Tage unmittelbar zu uns geblieben ist"(3). So bringt die Erklärung platonischer Philosophie durch die unserer Zeit nicht nur eine Aufhellung und Vertiefung platonischer Problematik zum Ausdruck, sondern zeigt auch „eine Verbundenheit im Innersten und Ursprünglichsten" (4). Daß dieser beständige Dialog zwischen Platon und der Gegenwart vieles nicht ausspricht, ist in der Vielfalt geistigen Seins zugrunde gelegt und läßt eine Schau Platons, wie sie der Verf. gibt, nie zum Abschluß kommen.

Abschließend möchte ich einen anderen Vorzug dieses Werkes im Vergleich zu den ebengenannten Gesamtdarstellungen erwähnen, nämlich das verhältnismäßig ausführliche Eingehen auf die Bedeutung des „Mathematischen" für das platonische Denken und für dessen Fortwirken – Ausführungen, mit denen ich allerdings nicht immer einverstanden sein kann.

So belegt W. z. B. das Fortwirken Platons durch einen Vergleich mit Kopernikus (173 633 637). Mit Rücksicht auf die Art der Arbeitsleistung des Kopernikus müßte freilich dieser Hinweis ergänzt werden durch die Narratio prima des Georg Joachim Rhetikus, der klar berichtet, daß Kopernikus mit seinen Leistungen auch Platon verpflichtet ist.

Auch der heutige Mathematiker weiß, daß er durch die in Platon greifbare

griechische Mathematik angesprochen wird (vgl. die folgende Besprechung des Rez. von *H. J. Krämer,* Der Ursprung der Geistmetaphysik [Amsterdam 1964] in *diesem* Heft, S. 268, und von *I. Düring,* Aristoteles [Heidelberg 1966], in: ThPh 42 [1967] 443; ferner meinen Beitrag „Zur mathematischen Fundierung der platonischen Philosophie" [demnächst in *dieser* Zeitschrift]).

Bis zur Stunde bleibt die Forderung, welche der vom Verf. angeführte Toeplitz 1931 (663, Anm. 62) erhob, den ganzen Bestand der Ideenlehre im Verhältnis zur Mathematik zu erforschen, unerfüllt. Dem Philosophen hilft eine solche Erforschung, wie uns Proklos' Prolegomena zum Euklid-Kommentar lehren, zu einer tiefen Erfassung der Strukturen geistigen Seins. Ferner wird es möglich sein, den geistigen Prozeß nachzuvollziehen, durch den Platon „Mathematik" mit seinsmetaphysischen Spekulationen bindet. Diesen geistigen Prozeß kann man kurz so erläutern: es gibt eine *besondere* Arithmetik mit *einzelnen* Zahlen, mit *besonderen* Beziehungen und mit besonderen Eigenschaften dieser Beziehungen. Wenn man nacheinander die Gegenstände, die Beziehungen und dann auch noch die Beziehungseigenschaften verallgemeinert, befindet man sich in der formalen Beziehungslogik. Mit dieser hat man es in Parmenides zu tun.

Für das Verständnis Platons ist folgende Beobachtung der modernen Algebra noch besonders aufschlußreich. Diese beschäftigt sich weniger mit dem Zahlenindividuum als mit der Gemeinschaft. Sie beobachtet, daß bei den ganzen Zahlen die Addition, Subtraktion und Multiplikation gleichsam in der Familie bleiben, nicht aber die Division. Die Gesamtheit der ganzen Zahlen enthält die Summe S (a, b), die Differenz D (a, b), das Produkt P (a, b) von irgend zweien unter ihren Elementen, aber nicht immer den Quotienten Q (a, b). Das führt zum Begriff einer Gesamtheit mathematischer Gegenstände, die gegenüber gewissen Beziehungen abgeschlossen ist.

Nimmt man z. B. eine allgemeine Menge G an. Hier sind aufgestellt worden eine verallgemeinerte Summe S (a, b), eine Differenz D (a, b), ein Produkt P (a, b) und ein Quotient Q (a, b). Dann nennt man G eine additive *Gruppe,* wenn diese Menge gegenüber S und D abgeschlossen ist; man nennt G einen *Ring,* wenn diese Menge gegenüber S, D und P abgeschlossen ist, und endlich einen *Körper,* wenn diese Menge gegenüber S, D, P und Q abgeschlossen ist. Mit der Lehre von solchen Gesamtheiten und von ihren Beziehungen zu anderen Gesamtheiten hat es die neuere Algebra zu tun.

In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, daß die oben angeführten Überlegungen zu anderen Gesamtheiten führen, die man als Ideale und Klassenringe kennzeichnet. Mit Hilfe dieser modernen Überlegungen kann man manche Stellen im Parmenides interpretieren (vgl. die folgende Besprechung des Rez. zu *H. J. Krämer,* Der Ursprung der Geistmetaphysik).

Dieser knappe mathematische Exkurs soll zeigen, wie die Darstellung des Verf.s ergänzt und vertieft werden muß, wenn man die mathematischen Grundlagen der platonischen Philosophie nach dem von W. selbst befolgten Grundsätzen erarbeitet.

K. Ennen, S. J.

Krämer, Hans Joachim, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin.* 8⁰ (480 S.) Amsterdam 1964, Schippers. 65.— Hfl.

Dieses umfangreiche Werk, welches ich zunächst in seinen Grundzügen kurz skizzieren möchte, will die dem späteren Platonismus eigentümliche Lehre von den „Ideen im Geiste Gottes" (22) genetisch darstellen. Im Anschluß an Platon begegnet eine Variante, die von Zahlen im Geiste Gottes spricht (23–29): bei Nikomachus von Gerasa, Seneca, Hierokles und in den Chaldäischen Orakeln. Über die Herkunft dieser Lehre weist Seneca auf Xenokrates hin, dem zweiten Nachfolger Platons (29). Die doxographischen Berichte orientieren über seine Philosophie (30 29–45): An der Spitze des Seinsgebäudes liegt die Monas (37), die gekennzeichnet ist als „peritton" (ungerade) und als „protos theos" (37). Ihr gegenüber steht die Dyas als Weltseele (39), die nächst der Monas die höchste Gottheit ist. Sie geht hervor durch die Begrenzung der ἀόριστος δύας durch das ἕν. Im Kosmos ist ἀόριστος δύας als Materialprinzip zu denken (40). Die Weltseele

ruht auf der „unbegrenzten Zweiheit", welche zwischen Weltseele und Monas vermittelt. Monas und Dyas stehen sich dualistisch gegenüber (41). Monas wird in betontem Sinne Nus genannt (41). Die Nus-Monas schließt die transzendenten Ideen und die Zahlenwelt denkend in sich (44).

Eine Untersuchung des pythagoreischen Schrifttums (45–62) mit Hilfe bestimmter Kriterien (Groß-Kleines, Raumdimensionen, apeiron, Mesotes-Lehre usw.) läßt die in „pythagoreischen Überlieferungszentren" mitgeführten Lehren abheben (49–51 56–60). Danach ist xenokratische Lehre: die Immanenz der Zahlen in der Nus-Monas; der transzendentalen göttlichen Monas steht als Gegenprinzip die Dyas gegenüber; die Weltseele und der ganze Kosmos wird aus der Dyas abgeleitet (62).

Diese Lehre des Xenokrates wird weiter erhellt und bestätigt durch Numenios (63–92), Plutarch, Albinos, Maximos (92–119). Zusammenfassend stellt der Verf. S. 119 fest, daß „der mittlere Platonismus zwar mehr als der neuere unter der philologisch-historischen Autorität der platonischen Schriften steht, daß aber neben den autoritativen Texten in entscheidenden Punkten und weit stärker, als bisher angenommen war, die innere Lehre der Älteren Akademie, das heißt aber des Xenokrates, einwirkt".

Die bisherige Untersuchung zeigt die „konstruktiv-systematische Kraft" des Xenokrates, welche „das Ererbte zwar konservativ, aber durchaus selbständig zu neuer Ordnung zu führen vermag (126)"; es ist „Urbild der reinen Geistmetaphysik, wie sie im christlichen und modernen Idealismus ihre eigentümliche Ausarbeitung erfahren hat" (126).

Die Bedeutung des Xenokrates wird aber erst voll bewertet werden können, wenn die in Met. Λ skizzierte „Nus-Theologie" des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu Xenokrates gesehen wird (127–191). Hier zeigen Aristoteles und Xenokrates eine Verwandtschaft, die nicht durch Abhängigkeit des Aristoteles von Xenokrates zu verstehen ist, sondern umgekehrt. Der innerakademische Raum ist für die Metaphysik des Aristoteles Vorbild, nicht die Dialoge Platons (189).

Nach dem Verf. führt das systematische Durchdenken der platonischen Dialoge (Politeia, Parmenides, Sophistes, Timaios 201 (193–207) hin zur innerakademischen Lehre Platons und ihrer mathematisch fundierten Geistmetaphysik (194). Ergänzend treten hinzu Zeugnisse der Platonschüler, so das des Speusipp: „Das innerakademische System Platons und Speusipps zeigt das ἕν als überseienden Ursprung (ἀρχή, στοιχεῖον) vor dem zahlenhaft (τετράς, δεκάς) entfalteten, im Denken (νοῦς) zusammengefaßten Weltmodell, an das sich als dritte Seinsstufe die mathematisch (geometrisch) organisierte Weltseele und zuletzt die Körperwelt anschließt:

ἕν
νοῦς (ἀριθμοί, μεγέθη)
ψυχή
σώματα" (221).

Dasselbe Schema kehrt wieder im gnostischen Valentinianismus (223–264) und in der alexandrinischen Logos-Theologie (264–292).

Das Denken Plotins (292–369) geht auf innerakademische Tradition zurück: „Der Gang der Untersuchung hat – stufenweise zu tieferer Begründung aufsteigend – zuerst die Rolle der Zahlen im Nus als Indiz notiert (Kap. III, 4), dann die Konstruktion des Denkens aus dem Ur-Akt zwischen Monas und Dyas, durch den Zahl und Nus gleich ursprünglich konstituiert werden, historisch eingeordnet (Kap. III, 5) und endlich die Begründung des Denkens im Ursprung selbst, das Eins als Denk-Potenz, bis zur Akademie zurückverfolgt (Kap. III, 6)" (368).

Die Systeme Platon – Speusipp – Plotin stimmen überein (369). Nun erhebt sich die Frage, wie „sich die Tradition dieser Systemform (ἕν über νοῦς) zu jener anderen von Xenokrates herreichenden mittelplatonischen (νοῦς = μονάς) geschichtlich und der Sache nach verhält" (369).

Abschließend behandelt der Verf. das gegenseitige Verhältnis dieser beiden aus einer Quelle fließenden Traditionsströme (371–447). Wie dieses zu verstehen ist, ergibt sich schon aus dem Untertitel „Abwandlungen eines Systems" (371).

Diese wertvolle wissenschaftliche Untersuchung vermittelt ein eindrucksvolles Bild vom Wesen, Fortwirken und von der inneren Geschlossenheit platonischen

Denkens, gesehen vom Standpunkt des Verf.s. Gleiches ist zu sagen von der Konsequenz, mit der platonisches Denken in ein systematisches Ganzes eingeordnet wird, selbst wenn manche Aussagen eine unterschiedliche Überzeugungskraft besitzen.

Wenn *H. Flashar* gelegentlich der Besprechung von Krämers Dissertation (Arete bei Platon und Aristoteles [Heidelberg 1960], in: Gymn 69 [1962] 102–106) es für nötig ansah, auf den erheblichen Grad der Schärfe gegenüber Cherniss, einem verdienten Forscher von souveräner Fachkenntnis, hinzuweisen wie auf die öfteren summarischen Urteile über die Forschung, dann darf man erfreulicherweise in dieser Untersuchung auf einen solchen Hinweis verzichten.

Daß diese Untersuchung Zustimmung und Widerspruch ausgelöst hat und noch weiter auslösen wird, ist sicher ein Zeugnis für ihre Güte, da sie zwingt, eingenommene Positionen neu zu überdenken. Sie schenkt ferner der Forschung viele Anregungen über noch zu leistende Einzeluntersuchungen. Ich weise z. B. hin auf die Bemerkung des Verf.s S. 223 und 224: Herkunft, Umfang, Entwicklung, Einteilung und Wesen der gnostischen Bewegung seien ein hochkomplexes Problem; es sei trotz intensiver Forschung und Diskussion bisher nicht ausreichend erklärt; es werde durch neue oder noch nicht ausgewertete Funde offengehalten; es fordere die Zusammenarbeit von Orientalisten, Sinologen, Ägyptologen, Theologen und Altertumswissenschaftlern. Ähnliches kann man auch fordern von anderen in der Untersuchung angesprochenen geisteswissenschaftlichen Problemen. Aufgrund solcher Einzeluntersuchungen wird man dann auch erst endgültig urteilen können über einzelne vom Verf. vertretene Thesen.

Grundlage der ganzen Untersuchung ist das durch die Esoterik allein bestimmte Platonbild, nach dem die Dialoge nur eine propädeutische Funktion besitzen (K. verteidigt seinen Standpunkt in: MusHelv 21 [1964] 140 und Kantstudn 55 [1964] 73). Hierzu bemerkt *Merlan*: Was K. zur Verteidigung seines Standpunktes beibringt, „scheint mir recht irrevelant zu sein" (vgl. Gymn. 72 [1965] 546). Diese Platonauffassung ist nicht schlechthin neu, sondern ist manchen wissenschaftlichen Untersuchungen verpflichtet. Ich erinnere an *Toeplitz*: „Plato hat in seinen exoterischen Schriften, d. h. in den für die große Öffentlichkeit bestimmten Dialogen, die wissenschaftliche Erkenntnistheorie, die er in der Vorlesung ‚Über das Gute' berührt haben muß, nie dargelegt und nie darlegen wollen. Nur soweit ethische oder pädagogische Zwecke es ihm erwünscht erscheinen lassen, streift er den Bereich, der uns hier interessiert. Neben dieser schriftstellerischen Tätigkeit läuft bei Plato die große wissenschaftliche Gemeinschaftsarbeit im engen Kreise der Akademie, in der sich ein großer Teil seiner Lebensarbeit, seine Wirksamkeit als Persönlichkeit dokumentiert. Man muß sich das vergegenwärtigen, um an den mathematischen wie an den erkenntnistheoretischen Bestand seiner Dialoge mit der richtigen Einstellung heranzutreten" (Mathematik und Ideenlehre bei Plato [Berlin 1931] 12; jetzt abgedruckt in: Wege der Forschung, Bd. XXXIII: Zur Geschichte der griechischen Mathematik, hrsg. von *O. Becker* [Darmstadt 1965] 45–75 54). K. wie *Gaiser*, beide Schadewaldt-Schüler, vertreten mit aller Konsequenz die Meinung, die Esoterik sei Zentrum platonischer Philosophie, die zu einem besseren Verständnis der Dialoge führe. Beide Forscher weisen immer wieder auf die Mathematik hin als eine Wesenskomponente der Philosophie, auch eine durchaus nicht neue Erkenntnis. K. spricht immer wieder von der mathematischen Fundierung der platonischen Philosophie. Zur Erhellung der Grundthese hätte man sich gewünscht, er hätte nach dem Vorbild Gaisers (Platons ungeschriebene Lehre [Stuttgart 1963]) durch Einzelanalyse die Gestalt jener Mathematik sichtbar gemacht, die der Fundierung dient. *Toeplitz*, der a. a. O. 54 (12) bemerkt, daß „es kaum einen Dialog Platons gibt, der frei wäre von mathematischen Anzüglichkeiten", meint a. a. O. 53 (11), daß die Dialoge die entscheidende Quelle bleiben, die Mathematik in den Griff zu bekommen. Er erhebt a. a. O. 60 (18) die Forderung nach einer systematischen Erforschung des ganzen Bestandes der platonischen Ideenlehre in seinem Verhältnis zum Mathematischen. Das verlangt, wie es Toeplitz in seinen Kolloquien immer betonte, subtile Einzelanalysen. Ein Beispiel solch meisterhafter Einzelinterpretation zeigt die a. a. O. abgedruckte Dissertation von *A. D. Steele*, Über die Rolle von Zirkel und Lineal (Berlin 1934), mit ihrer Deutung der Sklavenaufgabe des Menon. Eine solche

mathematische Interpretation wäre zu leisten für die Dialoge Politeia, Parmenides, Sophistes, Timaios, von denen der Verf. sagt, daß deren „einschlägige Zeugnisse, bis in ihre Konsequenzen durchdacht, von selbst auf innerakademische Voraussetzungen führen" (201).

Abschließend möchte ich an einer Parmenidesstelle einen Weg zeigen, mathematische Kundgebungen zu erfassen (vgl. auch meinen Beitrag: Zur mathematischen Fundierung der platonischen Philosophie, demnächst in *dieser* Zeitschrift): Parm. 145 E: τὸ ἕν ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸ ἕν ἐν ἑτέρῳ, kann man mit Hilfe moderner Algebra so erhellen: Es handelt sich hier um einen geordneten Ring, der von selbst ein Integritätsbereich ist und der sich in einem Körper einbetten läßt. So wird in jenem Körper eine Anordnung herbeigeführt, die zur Anordnung des Ringes paßt; zwischen je zwei Elementen des einfassenden Körpers liegt im Falle der dichten Anordnung ein Element des eingefaßten Körpers, also:
τὸ ἕν ἐν ἑαυτῷ = τὸ ἕν: ein Ring mit Integritätsbereich
τὸ ἕν ἐν ἑτέρῳ = τὸ ἕν: ein Ring, in einem Körper von gleicher Anordnung eingebettet.

Aus solchen Einzelanalysen werden dann jene Wesenszüge griechischer Mathematik sichtbar, die für die Charakteristik geistigen Seins überhaupt eigen sind, nämlich: logischer Konstruktivismus, subtile Relationserkenntnis und Ganzheitsbetrachtung.

In diesem Zusammenhang wird man sich auch durch den Proklos-Kommentar zu Euklid anregen lassen, der die seinsmetaphysischen Bezüge mathematischer Denkweise wie ihre Struktur untersucht und im Gegensatz zu Aristoteles die Meinung vertritt, daß mathematische Denkformen Schöpfungen der geistig immateriellen Seele sind und die Seele hinwenden zum Absoluten.

Wenn man so die Forderung nach der systematischen Erforschung der mathematischen Kundgebungen der Dialoge erfüllt hat, erhebt sich eine Frage, die in folgenden Ausführungen *Merlans* anklingt (bei der Besprechung des oben genannten Werkes von *Gaiser* in: Gymn 72 [1965] 545): „Vor allem aber fragt sich weiter, ob es denn im rekonstruierten System Platos auch nur das Geringste gibt, was nicht ebensogut in einem exoterischen Werk darstellbar gewesen wäre. Das System scheint weder schwerer noch tiefsinniger zu sein, als was Plato veröffentlicht hat – warum also eigentlich ein Esotericum? Der Parmenides und Teile des Timaeus muten dem Leser doch viel mehr zu als das System dem Hörer; und wenn das System Platos gesprochenes Wort repräsentiert, so sieht man nicht recht ein, worin dessen Überlegenheit dem ‚bloß' geschriebenen (Phaedr, 276) gegenüber bestehen soll." K. Ennen, S. J.

Hünermann, Peter, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie.* 8° (440 S.) Freiburg 1967, Herder. 52.— DM.

Die Redlichkeit der Theologie hat ihr Kriterium daran, ob sie sich den von den Denkern ihrer Zeit aufgeworfenen Problemen stellt. Ein Grundzug der epochalen Wende vom 18. aufs 19. Jahrhundert ist die Entdeckung von Geschichte und Geschichtlichkeit, nach F. Meinecke „eine der größten geistigen Revolutionen, die das abendländische Denken erlebt hat" (15[1]). Nach den romantischen und idealistischen Entwürfen, den letzten Wehen der Großepoche der Metaphysik vor der Entbindung des neuen geschichtlichen Denkens, sind dessen maßgebliche Wegbereiter die Männer, denen die Habilitationsschrift H.s vorab gilt. (Von H. erschien 1962 eine Studie über die trinitarische Anthropologie von F. A. Staudenmaier: vgl. Schol 38 [1963] 97 ff.; ferner: Der Reflex des deutschen Idealismus in der Katholischen Tübinger Schule, in: PhJb 73 [1965] 48–74.)

Die Geschichtstheologie der katholischen Tübinger (21–48) gibt den Horizont, gerade für H.s theologische Frageintention. Deren Grundlage ist die Einsicht, daß die Wahrheit selbst ein Geschehen ist, zuhöchst das personale, gottmenschliche Heilsgeschehen. Der Mensch ist die „noch nicht zum Bewußtsein gekommene Offenbarung" (Staudenmaier: 22)! Er empfängt sich und seine Welt in einem fortzeugenden „Vorgang" Gottes. Für die Menchheit als ganze geschieht dies in epochalen Schüben, welche die je zugehörigen Gestalten der Wahrheit, Sittlichkeit,

Kultur hervortreiben. Die von Gott zu sich selbst gebrachte Vernunft vermag sich in sich selbst zu verschließen. Da die Sünde Wirklichkeit wurde, gewann die in Jesus Christus vollendete Offenbarung die „Zeitform der Erlösung" (Drey: 29). Es ergeben sich: die Strukturen der Heilsgeschichte – und das Problem, wie die in Jesus Christus gestiftete Gegenwart des Reiches Gottes im Lauf der Geschichte gewahrt bleibt durch Kirche, Tradition, Theologie, worin allzumal „der lebendige Geist des Menschen... unmittelbares Organ der göttlichen Wahrheit ist" (Kuhn: 39). Damit diese Aufgabe: „Gerade um der Reinheit und Erhaltung der Botschaft willen muß der bestellte Lehrer in der Kirche dieses Wort in einer je anderen, geschichtlich angemessenen Sprache verkünden" (39). In der Dogmenentwicklung wird der immanente Weg des menschlichen Geistes vom Wirken des Heiligen Geistes gnadenhaft überhöht. Stets aber bringt der „empirische" Gebrauch der dogmatischen Sprache auch eine eigentümliche Trübung mit sich; dagegen hat die Theologie anzugehen. Fazit: Die Tübinger haben, inspiriert durch eine neue Besinnung auf die Offenbarungsquellen und angeregt durch die zeitgenössische Philosophie, in erstaunlichem Ausmaß die geschichtliche Verfassung der Wirklichkeit im Ganzen gesehen. „Die Geschichte ist der unausschöpfliche, Mensch und Welt stiftende Dialog, Gottes Wort und des Menschen Antwort" (43): der Zeit-Raum der Freiheit. Einen Hinweis auf die heutige Problematik allgemeiner und besonderer Offenbarung näher auszuführen erübrigt sich (vgl. *A. Darlap* in: Mysterium Salutis I, 3–156). Der Grundauffassung der Tübinger läuft nun aber nach H. zuwider eine in die Nähe eines transzendentalen Subjektivismus führende Vorstellung, die die Geschichte allzu durchsichtig und überschaubar in Geist aufhebt, wenn's auch der heilige Geist des Gottesreiches ist. So habe auch Staudemaier, der diese Gefahr sah und deshalb, die Schellingsche Entgegensetzung von negativer und positiver Philosophie aufgreifend, zwischen der positiven Fülle der Wirklichkeit und der in ihr gründenden Struktur als negativem Moment unterschied, diese Struktur nicht als geschichtliche, begrenzte verstanden, sondern als den gleichbleibenden Gerüstbau der Wirklichkeit, der die Geschichte wenigstens nach ihrem formalen Grundriß zu beherrschen erlaubt (45 f.). Gegen den Systemgedanken erhebt sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts der Widerspruch.

J. G. Droysen (49–132) gibt 1831, im Todesjahr Hegels, die Parole aus: „Man muß beginnen, ephemer und empirisch zu leben, zu denken, zu hoffen und zu verzweifeln" (55). Was Droysen über das *Wesen* der *Geschichte* zu sagen hat, kreist um das tiefsinnige aristotelische Schlüsselwort für eigentlich menschlich-geistiges Werden: ἐπίδοσις εἰς αὐτό (vgl. Über die Seele II, 5; 417 b 6 f.). Der Mensch hat nicht nur als Gattung Anteil am Ewig-Göttlichen; er ist Zuwachs am Leben der Menschheit, aber aufgrund seines Selbstseins eine völlig neue, ursprüngliche, frei gewährte Zu-Gabe. Der Gang der Menschheit ist unwiderruflich bestimmt durch das, was die einzelnen sind und tun. „Der Gattungsbegriff des Menschen ist die Geschichte" (72). Das Sich-Antragen der Welt in den sich zeigenden Dingen und die Bildung des Menschen, seine „humanitas", sind eines: „So wird durch die ‚Bildung' nicht nur der Mensch er selbst, sondern es erscheinen zugleich auch die Dinge und die Welt im ganzen je neu und gerade so als sie selbst. Das Seiende ist geschichtlich, es trägt den Charakter der ἐπίδοσις εἰς αὐτό, weil es jeweils es selbst ist aus dem Wachstum und der freien Gabe der Geschichte" (73). – In der Erforschung der *Strukturen* der Geschichte übersteigt Droysen das aristotelische Ursachenschema, an dem er sich orientiert, auf die Dynamik der Geschichtszeit hin. Der Stoff der „geschichtlichen Arbeit" (!) ist als deren „Bedingung und Mittel, Aufgabe und Schranke" (75) selbst etwas Dynamisches. Die Geschichte erscheint als Stoff ihrer selbst. Die Formen der geschichtlichen Arbeit werden, wieder mit Aristoteles, κοινωνίαι genannt: Gemeinsamkeiten natürlicher (Familie, Volk usw.), idealer (Sprache, Kunst usw.) und praktischer (die Sphären von Gesellschaft, Recht usw.) Art. Das Wir ist jeweils der vorgegebene Raum des Ich. Das Gemeinsamsein mit den Menschen ist sodann ein je besonderes Zusammensein mit den Dingen. Die menschliche Gemeinschaft gibt die Weise frei, in der sich die Dinge, je geschichtlich anders, als sie selbst zeigen. Diesseits jeglicher Willkür, sind diese formenden Gemeinsamkeiten „sittliche Mächte" (80). Interessant, daß sich diese Auffassung entwickelt aus einer sich ebenfalls durchhaltenden mehr statischen

Sicht, die den Ideenkosmos der sittlichen Welt unentfaltet immer schon in jedem Menschen angelegt sein läßt. Das große Subjekt der Geschichte ist „das Ich der Menschheit" (88). Das Selbstbewußtsein dieses großen, umfassenden Wir ist die Geschichte. Sie selber ist die Arbeiterin der geschichtlichen Arbeit. Der letzte Zweck der Geschichte ist der geschichtsimmanente Aufgang Gottes, „Theophanie" (92), genauer: Suche nach dem Reiche Gottes. Nachdem H. mehrfach (z. B. 73 f.) auch auf gegenläufige Interpretationstendenzen in Droysens Geschichtsauffassung, die von der zeitgenössischen Erkenntnistheorie bestimmt sind, aufmerksam machte, bringt er den ungeschichtlichen Deutungsstrang zusammenfassend auf den Nenner: Geschichte als Wille zur Macht; während die Züge echt geschichtlichen Denkens zur Geschichte als ἐπίδοσις εἰς αὐτό führten, die von H. letztlich gesehen wird als die „entzogene Anwesenheit des Heiligen" (100; vgl. den Rückblick 96–100). – Auch Droysens Erhellung von Wesen und Methode der *historischen Wissenschaft* führt von einem durch das herrschende Wissenschaftsverständnis geprägten rationalen Ansatz her in die Nähe eines geschichtlichen Denkens, das gewonnen ist an der Phänomenanalyse der geschichtlichen Arbeit selber. Das wird gezeigt am empirischen Ursprung der geschichtlichen Frage, an der Grundbestimmung des geschichtlichen Verstehens und zumal an den einzelnen Zügen oder Arbeitsphasen der Droysenschen Methodik, seiner „Historik" (nämlich Heuristik, Kritik, Interpretation, Darstellung). Die Kritik etwa erweist, daß die geschichtliche Wirklichkeit, in Abhebung von der objektiven Tatsache, nur in einer unabsehbaren Vermittlung durch anderes besteht; sie ist nur „mit der ganzen Fülle von Bedingnissen, die ihre Verwirklichung und Wirklichkeit forderte, zu sehen" (113). „Das Sein-im-anderen und -durch-das-andere ist jeweils das Kriterium der Kritik" (115), weshalb das abstrakte Prinzip des Augenzeugen, der nur das einzelne sieht, dessen es an jedem geschichtlichen Geschehen unendlich vieles gibt, absurd ist.

War für Droysen noch einigermaßen eine Rekapitulation dessen möglich, was dem Rez. an der Darstellung H.s am beachtenswertesten schien, so ist dies gegenüber der lebensphilosophischen Besinnung *W. Diltheys* auf die Geschichte und die Geisteswissenschaften, dem großen Mittelstück dieses Buchs (133–291), nicht mehr angängig, zumal hier H. den einzelnen Stadien des weit ausgreifenden Denkweges Diltheys folgt: der ersten Schaffensperiode 1857–1883, der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" von 1883, den fortführenden Arbeiten 1884–1896, dem Alterswerk 1897–1911. Die ersten beiden Perioden charakterisiert H. (206 f.) zusammenfassend so: In den *frühen Schriften* hat Dilthey, ausgehend von theologischen und dichterischen Anstößen, die Grundlage für eine erste Deutung des Wesens der Geschichtlichkeit erarbeitet: Die volle menschliche Natur in der Totalität ihrer Kräfte ist die lebendige Quelle der Bilder, in denen die Wirklichkeit jeweils gefaßt wird. Die Natur des Menschen als Aufgang des Lebens. Diese Grundkonzeption ergänzt Dilthey durch eine Fülle von Kategorien nicht nur innergeschichtlicher Gestalten und Strukturen, sondern auch von Totalgestalten wie Welt und Weltordnung. Parallel dazu die Entfaltung der Strukturen des Verstehens. Die *„Einleitung..." von 1883* gibt einen Vorblick auf Neuland frei: den Innenraum, das Innesein des Menschen, das als Zusammensein mit den anderen Menschen und mit den Dingen jeweils geschichtlich gestaltet ist. Es gewährt als Maß jenes geschichtliche Gefüge von Wirklichkeit, Gesetzlichkeit und Wert, das die verschiedenen Weltordnungen ausmacht. So entspreche der Welt der Metaphysik, die die Gestalt des logischen, begründeten, beherrschbaren Kosmos besitze, ein ästhetisch-kontemplatives und juridisch gestimmtes Innesein des Menschen. In der *Schaffensperiode 1884–1896*, in die die hochinteressanten Interpretationen der neueren europäischen Geistesgeschichte fallen sowie neue systematische Ansätze beschreibender Psychologie, macht sich Dilthey die Erforschung eines „typischen Menschen" zur Aufgabe, jener Typen von Allgemeinheit und Notwendigkeit, in denen die Menschen der jeweiligen Zeiten sich selber verstehen; sie sind keine zeitlosen Gefüge, sondern die Bahnen des Zusammen von Menschen und Dingen, in denen menschliches Dasein sich zeitigt (vgl. 238). Gerade das deltaartig sich ausweitende *Spätwerk* Diltheys weist nach H. in die letzte Tiefe: Das frühe Ziel Diltheys, anstelle der bisherigen metaphysischen eine neue Grundwissenschaft zu entfalten, die dem modernen, wissen-

schaftlichen Menschen Halt gebe, geht auf in die Hingabe an die großen Realitäten des Lebens, in der „das Leben selbst" in seiner Zeitigung – und damit die Zeitigung des Daseins von Welt und Mensch – den Zug seines Suchens bestimmt, in der gelassenen, überallhin offenen und so an die Wirklichkeit freigegebenen Freiheit des geschichtlichen Bewußtseins. Dieser Ansatz schließe die vielen fragmentarischen Ausführungen Diltheys über das Gefüge der Lebenserfahrung und den Aufbau der geschichtlichen Welt zusammen (vgl. 285 288). In der Orientierung an dieser durch den späten Dilthey eröffneten Zusammenschau sieht H. auch das Spezificum seiner Interpretation gegenüber G. Misch, O. F. Bollnow und L. Landgrebe (286–291). Diese verdeckt keineswegs, sondern legt gerade frei die – ähnlich wie bei Droysen und Yorck – immer wiederkehrenden Antinomien zwischen mehr nur rationalen, zeitbedingten, erkenntnistheoretischen oder psychologischen Sichtweisen und dem neuen geschichtlichen Denken (z. B. 177 ff. 226 f.) – aber sie sucht entschieden eben jene neuen Ziele ansichtig werden zu lassen, auf die das heutige Fragen geht. Sie ist nicht nur Zeugnis eines sehr umfänglichen bewältigten Arbeitspensums: sie ist ein überaus differenzierter Kommentar zu dem Dilthey-Wort (WW VII 291): „Denn der Mensch ist ein geschichtliches Wesen." (Literatur-Nachtrag: *J. Derbolav,* Dilthey und das Problem der Geschichtlichkeit, in: Rationalität – Phänomenalität – Individualität. Festgabe für *H.* und *M. Glockner*. Hrsg. v. *W. Ritzel* [Bonn 1966] 189–239.)

P. Yorck von Wartenburg (293–369) ist ein viel zuwenig Bekannter. Seine Schriften wurden, abgesehen von einer Jugendschrift (1866), erst teils in den zwanziger, teils in den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts veröffentlicht; Würdigungen durch F. Kaufmann und eine – ungedruckte – Habilitationsschrift K. Gründers datieren von 1928 bzw. 1965. Sehr zu Recht, so möchte auch dem Rez. scheinen, urteilt H., daß Dilthey die Anregungen, die er von seinem Freunde Yorck empfing (208 f. 241 f.), nicht voll einzuholen vermochte (299 369 374). Yorck ist das große, ursprünglichere Aber, das christliche Korrektiv – und mehr – zu Dilthey. H. stellt zunächst die *philosophische „Psychologie"* Yorcks dar, der in Empfinden (als dem Primären), Vorstellung und Wollen die dreifache Grundfunktion des Selbstbewußtseins sieht: die strukturelle Differenzierung des Lebens in seiner Ur-Teilung und seinen Zugehörigkeiten; mit der höchsten geschichtlichen Möglichkeit einer Wesensverfassung des Menschen von radikaler Transzendenz und Geschichtlichkeit, wobei beides ineins meint die Freigabe seiner selbst und alles Anderen in seine Herkunft, seinen Hervorgang im Zuge des Sich-Zuschickens des Lebens und des antwortenden Sich-Einlassens des Menschen ... (vgl. 322 338). Etwas länger sei verweilt bei Yorcks Sicht der *historischen Bewußtseinsstellungen* (nicht nur weil dem Rez. die überragende Bedeutung, die H. Yorcks „Psychologie" zuschreibt, in ihrem Warum nicht so recht deutlich wurde): Sie sind die „großen, Weltcharakter tragenden Vorblicke, wie sie die griechische Philosophie, das römische imperiale Wesen, den jüdischen Glauben, das neuzeitliche Denken charakterisieren", in deren geschichtlicher Vorgabe alles Denken und Sprechen geschieht (338). Hier nun eine dichte Fülle von bedeutsam Geschürftem: Die griechische Bewußtseinsstellung ist bestimmt durch die Okularität, die Erfahrung der Welt in gedanklicher Vorstellung; der Logos faßt das Lesbare. „Es ist, als sei das klarestsehende Auge zu Wort gekommen"; die griechische Sprache besitzt eine „beinahe schrankenlose Verdinglichungskraft" (Yorck: 341). Die Bewußtseinsstellung der Stoa, des imperialen Rom und – auf freilich entgegengesetzte Weise – des Judentums ist die der Hand, des Wollens. Im Gegensatz zu diesen antiken, metaphysischen Grundpositionen sucht der neuzeitliche Geist – beunruhigt durch das Christentum – nach einer unmetaphysischen Stellung. Yorck betont stets neu, daß das Christentum das ursprünglichste Prinzip des modernen Geistesgeschehens ist, seiner intellektuellen Lebendigkeit, seines kritischen Alles-in-Frage-Stellens, des (modernen) Hinter-sich-kommen-Wollens auf dem Boden des (christlichen) Ganz-von-sich-Lassens (345 ff.). Und das gemäße Verständnis der christlichen Botschaft: „Sie wird dort erfahren, wo ein Mensch – in der Grundverhaltung der Humanität als der bereitwilligen Offenheit für die ihn anrufenden Stimmen aus der Geschichte – sich lebendig auf die lebendig wirkende Gestalt Jesu Christi einläßt" (356). Man wird unschwer wiedererkennen: Yorcks Auffassung von der Verselbständigung des

Einzelnen und der einzelnen Weltbereiche in der Theorie der Freigabe der „weltlichen Welt" durch das Christentum, wie sie D. Bonhoeffer und F. Gogarten in der Gegenwart sehen lehrten; Yorcks Kennzeichnung der griechischen Weltschau, seine Sicht der geschichtlichen Entfaltung des modernen Wirklichkeitsverständnisses, etwa den modernen Wandel der Frage nach der Wahrheit zur Frage nach der Gewißheit, und – grundsätzlich – der Epochalität der Wahrheit in manchen topoi Heideggerianoi (etwa den Entwürfen zur Seinsgeschichte in: Nietzsche [1961] 458–480; vgl. Yorcks Erwähnung in „Sein und Zeit", 397 ff.), so daß H.s Buch *auch* einen herkunftsgeschichtlichen Kommentarbeitrag zum späten Heidegger abgibt (vgl. 347 352 f.; zu Dilthey: 207 f., und zur Epochencharakteristik früher schon: 116 197 255). Die Entdeckung des Personalen und der personalen Kategorien, der „psycho-historische" Blick in der Analyse der geschichtlichen Bewußtseinsstellungen, zumal seine Überzeugung von der Transzendenz als der eigentlich menschlichen, von Christus her ereigneten Bewußtseinsstellung, in der Geschichte als Geschichte aufgeht: das sind nach H. die zukunftsträchtigen Gedanken Yorcks (362 f. 374).

Unter dem Titel „Geschichte und Offenbarung" gibt H. seinen *eigenen Ausblick* aus Rückbesinnung (371–426) – zunächst auf das *Wesen der Geschichte* (381–387): Geschichte ist das umfassende Zusammenspiel von Mensch und Seiendem, in – nach Dilthey – gegenseitigem Innesein. Der Mensch geht dem Seienden entgegen, in seinem Vorgehen; in diesem Gang gibt sich ihm das Seiende als Vor-Gabe. Darin sind Mensch und Seiendes, was sie sind: in der Freiheit ihres Je-selbst-Seins (nicht also wiederum als Allgemeinheiten „der Mensch", „das Seiende"). Darin erweisen sich: die Endlichkeit des Seienden – sein Aufgang in die Entborgenheit seines Was ist sein Untergang in die Vergangenheit; die Endlichkeit des Menschen – sein Untergang in die Verborgenheit des Da (des Seins) ist Aufgang in Zukunft. Das Richtungsgefüge Vergangenheit – Zukunft zeigt: Der Weg des Menschen und des Seienden – als der Mensch und Seiendes *sind* – ist die Zeit. Sein und Zeit sind das eine, selbige Ereignis. Als endliches durch das viele Andere wesend, gehört das Seiende in die Welt. „Weil vom Seienden als Vor-Gabe eines eigenen Vorgehens her ereignet, vergeht Welt in Welten, und Welten sind Weltgezeiten" (386). Herkommend aus Welten, ist der Mensch seinerseits nur als Menschheit zu denken; doch unverwechselbar er selbst in der Gemeinschaft der vielen Menschen. So läßt sich nun „thesenhaft sagen, was Geschichte ist: das Gefüge von Welt und Welten, Mensch und Menschheit, welches einbehalten ist ins Ereignis des Seins und der Zeit" (387).

Des weiteren wird dargestellt, daß und wie Geschichte licht wird im *Zeugnis des Menschen;* in dieser ursprünglichen Zeugenschaft liegt sein geschichtliches Wesen. Das Zeugnis entfaltet sich als Verlauten des Ereignisses, das Geschichte ist, in der Sprache, im Stiften von Gemeinschaft, von Festen. Auch wie das Denken sich recht verhält gegenüber der Vielheit geschichtlicher Zeugnisse, wird erörtert. Schließen sich die Zeugnisse zu einem Geflecht von Zugehörigkeit zusammen, so bleiben sie doch wie gespalten von einer radikalen Fraglichkeit. Diese wird auf bestürzend-überzeugende Weise verdeutlicht am Beispiel der Gemeinschaft, an der die Erfahrung der Fremdheit überhaupt erst aufgeht (398 f.). Die Geschichte selbst ist Widerspruch: „Freundlichkeit, Nähe, Vertrautheit gewährend, so aber ins Bodenlose, Fremde, Dunkle stürzend. Jede geschichtliche Hoffnung ist im gleichen Zuge Verzweiflung, aber auch jede Verzweiflung Hoffnung. Die Geschichte...ist radikale Frage. Die Frage fragt nicht nach Etwas. Das Seiende und den Menschen, Welt und Welten hat sie schon in ihre Fraglichkeit aufgesogen. Keine Antwort kann diese Frage stillen. Es gibt keine Antwort, da es nur das gibt, was es gibt: Welt und Welten, den Menschen und das Seiende. Es gibt nur Geschichte. Die Frage der Geschichte ist ausweglos. Sie kann keinen Weg von sich weggehen. Die Geschichte ist das Strittige, Widersacherische, die Durcheinanderstürzerin" (400). Der Ausweg des (vermeintlichen) Glaubens sieht die Geschichte lediglich als Gewähr des Seins, will aber die Selbigkeit von Sein und Zeit nicht wahrhaben; der Ausweg der Verzweiflung umgekehrt will im Blick auf die Zeit, die alles je enden läßt, die Gewähr des Seins nicht wahrhaben. Dem Menschen jedoch, der sich einläßt auf die Erfahrung der widersprüchlichen Geschichte, mag widerfahren: der Aufgang des *Heiligen,* die

Berufung zu dessen Zeugen. *In* der Ausweglosigkeit der Geschichte widerfährt das Heilige. Damit ist das Widersacherische der Geschichte entmachtet. Die Erfahrung des Heiligen versteht der davon betroffene Mensch als Umkehr, und darin erfährt er das Heilige als Du. „Nichts ist verändert, und doch ist alles gewandelt" (403): Sprache, Gemeinschaft, die Geschichte selbst.

Die Offenbarung des Heiligen entfaltet sich entlang den Strukturen der Geschichte: Ursprung der *Heilsgemeinde*. In der Umkehr wird der Mensch zum Zeugen, ja Gesandten des ihn ansprechenden Du. Sein Tod läßt seine Gemeinde in die Sendung hinein aufbrechen: Sein Zeugnis und das der Gemeinde verschmelzen „zu dem einen, in sich vielfältigen Zeugnis von DEINEM Wort" (406). Gerade die verschiedene Prägung der Zeugnisse erweist, daß die Gemeinde sich in alle Welten und Zeiten, zu allen Menschentümern gesandt weiß. Ursprüngliche Ansätze für: Tradition in Pluralität, Mission, Eschatologie, „heilige Gemeinschaften" (der jeweiligen Welt gemäß) neben *der* Heilsgemeinde ... (Dabei bezeugt die Gemeinde den Zeitgenossen, daß der Mensch sich *frei* bewegen darf: „Alle Fragen sind erlaubt. Es gibt keine unberührbaren Bereiche und Gestalten der Geschichte mehr. Warum? Im Ereignis der Fülle der Zeiten ist Geschichte auf diese Weise freigegeben und dem Menschen in Verantwortung zugetraut. *Die* Geschichte zeitigt sich als Ausgriff auf *eine* Welt, herkommend aus vielen Welten und Weltgezeiten" [413]. Freiheit, nebst Enttabuisierung, als Konsequenz der Universalität der Kirche!)

Offenbarung ist auch immer schon Stiftung *theologischen Denkens*. „Bereits das Reden des ursprünglichen Zeugen und das hörende Verstehen der Urgemeinde sind theologisches Reden und Verstehen" (413). Das Zeugnis des Heiligen übersteigt Welt und Welten. Es ist aber zugleich sterbliches Wort des Zeugen mit all seinen gewahrten Bedeutungsstrukturen, welche die einer bestimmten Zeit und Überlieferung sind und sein müssen, um stimmig und glaubhaft zu sein. Es vollzieht sich in der Helle des Denkens, ist der Reflexion zugänglich; Rechenschaft kann von ihm gegeben werden, nämlich „von der Angemessenheit der Botschaft an Mensch und Menschheit, an Welt und Welten und der darin begründeten Glaubwürdigkeit", als „die Erhellung von Sinnhaftigkeit, wie sie sich im fragend-antwortenden Miteinander von ich und du vollzieht" (415). Daraus die Grundzüge des theologischen Denkens, zumal sein Charakter der Übersetzung in die jeweilige Welt. Je fremder diese ist, desto mehr ist Theologie eingefordert, als Bedenken der Botschaft auf das Ereignis der Geschichte hin, wie es sich zu dieser Zeit als Gefüge von Welt und Welten, Mensch und Menschheit zeigt, mit allen darin beschlossenen Fragen. Jede Theologie besitzt ihre Methode. Die Theologie heute muß – das ergibt sich aus diesem Buch – bestimmt sein durch die Geschichte, auch in ihrer Methode. Diese wird abschließend skizziert, entsprechend der Droysenschen Charakteristik geschichtlicher Forschung. Dabei trägt die sich aus der Klärung der Quellen ergebende Sache eine doppelte Fremdheit und Fraglichkeit: infolge des Zeitabstandes zwischen jetzt und damals (hier die Aufgabe der historischen, philologischen usw. Wissenschaftlichkeit) und tiefer innerhalb der damaligen Botschaft zwischen dem menschlichen und Gottes Wort („die Erhellung jenes damaligen Gefüges in seinem Ereignischarakter, welche sich nur entfalten kann in der gleich-zeitigen Erhellung des derzeitigen Gefüges in seinem Ereignischarakter, aber ist keine einzelwissenschaftliche Aufgabe mehr, sondern eine philosophische": 423 – vgl. diese ganze Seite!).

Nicht wenige Leser werden die Weise, wie H. – ein Meister-Schüler B. Weltes – die Denker des Geschichtlichen aus- und weiterdeutet, und erst recht seinen eigenen Entwurf als ziemlich viel Heideggerei empfinden (kann doch sogar das „Geviert" aus Heideggers „Ding"-Vortrag nicht umhin, gelegentlich aufzutreten). Aber vielleicht ist es unerläßlich, mit mutigem Widerstand gegen den zunächst davon ausgehenden Verfremdungseffekt sich mit solchem Sprachwesen anzufreunden, einfach schon wegen des bisherigen Mangels an gemäßer Begrifflichkeit. Schwerer mögen sachliche Bedenken wiegen, ob die Übernahme (?) der Metaphysik-Abwertung durch den späten Heidegger, etwa die Disqualifizierung der Frage nach dem Grund als überholten vorstellenden Philosophierens, genügend diskutiert wird. Muß „metaphysische Bindung" „Fixierung" sein (360 f.)? Gründung notwendiges, oder nicht auch freies Geschehen (vgl. 383)?

Und ist der „Zug zum Überstieg", der verborgen in der Welt liegt (414), der Rückgang in die unvordenkliche Herkunft (322)... nicht meta-physisch? Vermutlich würden sich solcherlei fragende Bedenken als unbegründet erweisen, würde Heidegger nicht nur als allgegenwärtiges Interpretationsmedium dieses Buch durchziehen, sondern als Denkgestalt eigens vorgestellt. Aber dies von der ohnehin schon so mühevollen Arbeit zu verlangen, wäre unbillig. (Die von H. mit Vorliebe wiederholte Formel, daß „...es gibt, was es gibt" – mit der verschwiegenen Frage nach dem Es, als Du –, würde sich z. B. verdeutlichen im Horizont des unveröffentlichten Heidegger-Vortrags „Zeit und Sein" [Freiburg, 30. 1. 1962].) Ob nicht auch in der Sicht des Menschen und seiner Natur das im Wandel Gewahrte und Fortwährende dann und wann unterbelichtet bleibt? So daß auch über den immanenten Wesenssinn von Menschheit und Geschichte, gewiß nicht mit der all-mächtigen Bestimmtheit der Hegelschen Geschichtskonstruktion, doch ein Mehreres zu sagen wäre? Nicht nur die Einzeichnung „in den fließenden Sand der Endlichkeit" (Droysen: 61; vgl. schon zu Staudenmaier: 45 f.). – Das uns aufgegebene Thema bleibt das durch diese Begriffswörter umrissene: Geschichte – Offenbarung – Metaphysik. Das Buch H.s leistet zu dieser Thematik den vermutlich bedeutsamsten Beitrag der Gegenwartsliteratur. Sein eigener Ausblick ist zugleich ein qualifiziertes Exempel dessen, was heute weithin als erneuerte Theologie und zumal Fundamentaltheologie gefordert wird als das, was an der Zeit ist. Dabei war sich der „Produzent" dieses Entwurfs bewußt, daß er das (philosophische) Bedenken der Geschichte und den (theologischen) Blick auf die geschichtlichen Zeugnisse vom Heiligen verbindet (402) und daß dies ungetrennt *und unvermischt* zu geschehen habe. Es bleibt die zu experimentierende Hoffnung, die der Rez. nur zögernd teilen kann: daß auch die „Konsumenten", soweit sie Studienanfänger sind, sich dessen bewußt sein können und sein werden.

W. Kern, S. J.

Splett, Jörg, *Der Mensch in seiner Freiheit* (Unser Glaube. Christliches Selbstverständnis heute, 1). 8° (128 S.) Mainz 1967, Grünewald. Subskr. 10.80 DM; Normalpr. 12.80 DM.

Einen philosophischen Entwurf dessen, als was sich der Mensch im Grunde heute versteht, mußte man bisher lange suchen, vorausgesetzt, daß er in etwa auf der Höhe gegenwärtiger Denkbemühung angesiedelt sein sollte (vielleicht konnte seit kurzem das Büchlein von *J. Moeller* „Zum Thema Menschsein" [Mainz 1967; 94 S.] genannt werden): hier jedenfalls erhalten wir einen solchen Entwurf von nicht zu rätselhaft-knapper Linienführung. Die Studie gibt sich ihr Programm: „Sie soll zeigen, wie der Mensch sich als leib- und welthaftes, geschichtliches Wesen begreift, vielfach bedingt und voller Fragwürdigkeit; zugleich aber – in aller Fraglichkeit – unweigerlich unter fraglosen Anspruch gestellt, der ihn unbedingt einfordert..." (10). Damit ist der Inhalt der beiden Hauptteile des Buchs bedeutet. Vorauf geht eine Einführung (7–11) und ein einleitendes Kapitel, das die Frage nach dem Menschen in ihrer Gegenwartsbedeutung und ihrer Geschichte beleuchtet (13–26). Fundamentale Fragen der Beziehung zwischen Glauben und Wissen, zwischen Psychologie, Soziologie und Anthropologie werden hier umrissen; sie sind situiert im weiten Feld der Welterfahrung von heute, nicht ohne wohltuend verhaltene Zeitkritik. Eines dieser kritischen Lichter sei beispielhaft auf den Scheffel gestellt: der Verdacht nämlich, „in der Wendung zum ‚Personalen' (das wie ‚Existenzial', ‚Geschichtlichkeit', ‚Geheimnis' inzwischen schon zum Gerede zu werden droht) verberge sich die Scheu vor den Schwierigkeiten und den Forderungen sachlicher Probleme" (16). Die acht Seiten Geschichtsparade, die das gültige Wissen um Geschichtlichkeit stillschweigend investieren, geben das Leitwort für die Frage nach dem Menschen und die eigene zweifach dimensionierte Antwort darauf: das redliche Sicheinlassen auf die „Erfahrung abgründiger Endlichkeit" (26).

Der bedingte Mensch (27–72) ist gezeichnet durch seine qualitative Endlichkeit. Er geht in keine Entscheidung ganz ein, er bleibt immer ‚zu einem Teil' außerhalb derselben: darin zeigt sich das innere Antlitz der Zeit. Er nimmt Stellung zu anderen Menschen, geht ein in verschiedene Rollen: das innere Antlitz des Raums.

Das deutet schon zur Genüge an, wie sehr Sp. die Raum-Zeit-Welt (als ‚Makro-Anthropos') vom Menschen her sieht: ihre Mitte ist die Selbstentäußerung seiner Freiheit; und die zentrale Erfahrung der menschlichen Freiheit ist damit die der Geschichtlichkeit (im weiten Sinn). Worin nun bestehen näherhin die innere Räumlichkeit oder Weltlichkeit und die innere Zeitlichkeit oder Geschichtlichkeit (im engeren Sinn)? Die Abhebung von jenen Raum-Zeit-Wesen, die dem Menschen am nächsten stehen – jene des Tiers –, geleitet hin auf den Grund der Erfahrung von Raum als Welt, von Zeit als Geschichte: die Selbstkundgabe des Menschen von Person zu Person. Das Bestimmtwerden des Menschen durch Andere: *das* heißt: er ist leiblich; sein jeweiliger Ort ist ein Schnittpunkt personaler Bezüge. Auch zeitlich-geschichtlich, zur Übernahme seiner Vergangenheit und zur Annahme seiner Zukunft, wird der Mensch bestimmt durch die Geschichte anderer Menschen. Das alles wird anvisiert anhand vielfacher, nebeneinanderplazierter Ansätze empirischer Forschung und phänomenologischer Beschreibung: am Erleben des Kindes, an der Sprache, an der jede Entscheidung ortenden Situation (in der sich die Welt erschließt), an Angst, Tod, Augenblick (in dem sich die Geschichte verdichtet). Die Methode ist stets: „der schrittweise Rückgang von den sich aufdrängenden Phänomenen zu ihrer tieferen Wahrheit bis zum letzten Grund, der allein erst sie und die Schritte des Rückgangs endgültig rechtfertigt" (10). Und das erste Ergebnis, zusammengefaßt: Die menschliche Freiheit, in ihrer Raum-Zeitlichkeit, ist kraft des erweckenden, ‚zeugenden' Anrufs: der Eltern an ihr Kind, letztlich Gottes an den Menschen. Die Abkünftigkeit des Endlichen ist darin begründet, daß es auf seinen Ursprung, „sein Erst-Gerufensein" (57), *rück*bezogen und *vor* seine Aufgabe gestellt ist. Nun hat sich verdeutlicht: „Weltlich-geschichtliches Dasein ist zu verstehen als Selbstbegegnung abkünftiger Freiheit" (58). Sie geschieht im ständigen Schnitt von horizontaler (bislang ausgelegter) und vertikaler Bedingtheit. Dies macht die Perspektivität des Menschen aus *in* seinem Aufs-Ganze-aus-Sein. Im Theoretischen: „Durchgang (Diskurs) und Ankunft (Schau) bilden in schwebender Einheit die eine Gestalt menschlichen Wissens" (61). Im Praktisch-Sittlichen: als Werdespannung von Wahlfreiheit und Wesensfreiheit, als Erfahrung des Sollens. Die vertikale Bedingtheit weist auf die Unbedingtheit.

Der Mensch im Licht des Unbedingten (73–118) steht in einem Anspruch, der ihn im Urteil als Wahrheitsforderung angeht, darin und darüber hinaus als moralisch-praktische Sollensforderung, die im eigentlichen Sinne Unbedingtheitscharakter hat („Du sollst nicht lügen!"). Herausgearbeitet wird die Wahrheit in ihrer – biblischen – Bedeutungsfülle als „entscheidende Richte ... über Denken, Wollen und Tun" (80), ineins mit der Eigenart des unbedingten Appells, der in meine Freiheit trifft. Die Wahrheit zeigt sich als „Licht" oder, nicht-bildlich gesprochen, als Selbst-Rechtfertigung; es zeigt sich das „Seinsollen des Sollens", sein Sinn und sein Recht, nicht bloß ein „Daß", das erschlägt (81). „Nicht die Theorie führt zum Ethos. Der unbedingte Anruf vielmehr gründet und trägt die Evidenz der Theorie" (93). Die Deutung der zentralen Erfahrung des „Lichts" und seines Anspruchs führt, durch das Wirrsal andersartiger Deutungsentwürfe, zu dem allgegenwärtigen tragenden Grund, dem umfassenden Angebot von Licht und Leben, dem allbestimmenden Maßpunkt der Ordnung: zu dem sich frei bekennend der Mensch allein in Selbstachtung – Mensch zu sein vermag. Hier erweist sich nun das eingangs programmatisch Erklärte: „Wenn Wissenschaft überhaupt bestehen und sich nicht gleich im ersten Satz wieder aufheben will, dann muß sie diesem Licht vertrauen, das sie nicht entzündet; dem Grund, den sie nicht schafft, ja nicht einmal erstlich betritt, auf den sie sich stets schon gestellt weiß" (8). Dieses Vertrauen jedoch rechtfertigt sich aus der Helle seines eigensten Lichtes. Für die – im Kapitel „Jenseits als Inseits" (94–107) – ausgeführte Rechtfertigung wird dem Verf. dankbar sein, wer durch das bloße Reden von Seinsvertrauen und dergleichen, das sich das Denken schenkt, sich angeödet findet. Daß der tragende Grundbezug, der im Du-sollst den Menschen beansprucht, personaler Gestalt ist: das ist das Letzte, was das vorliegende Buch, seiner anthropologischen Zielsetzung gemäß, über das Unbedingte ausmacht oder andeutet. Der Mensch aber bleibt, den beiden Angelpunkten dieser Studie – Bedingtheit und Unbedingtheit – entsprechend, das Wesen des Zwischen.

Der Verf. vermochte die nicht eben gleichlautenden noch gleichlaufenden Denkimpulse seiner je in ihrer Weise markanten Lehrer R. Lauth und M. Müller aufzunehmen in eine die echten Spannungen wahrende Sicht vom Menschen, der man Originalität nicht absprechen kann. Nicht der letzte Vorzug des Buchs ist die literarische Orchestrierung, die immer wieder Gedankengänge in das dichterische Wort wie in einen Brennpunkt faßt; wobei der Nachweis der Zitate besondern Dank verdient. (Nur Rilke ist vielleicht allmählich ein wenig zuwenig heutig.) „Erst wenn der Mensch sich selbst in die Hand gegeben ist, vermag er sich wahrhaft Gott zu übergeben. Erst seit sie zu sich gekommen ist, kann die Vernunft aus sich heraustreten in den ‚vernünftigen Dienst' (Röm. 12,1) unseres Glaubens" (9): Vielleicht würde eine von evangelisch-reformatorischer Theologie zu sich selbst gebrachte Katholizität im „erst wenn" und „erst seit" solcher Sätze noch zuviel einlinig zeitliches Nacheinander finden: Gott gibt dem Menschen das Er-selber-Sein und das Sich-Gott-Übergeben *ineins,* jedes je durchs andre; wie der Verf. denn selber gelegentlich sagt: „dann (oder vielmehr darin)" (23). Aber das darf man ruhig aufs Konto der stets mehr oder weniger unvermeidlichen Randunschärfe sprachlicher Aussage schreiben. Wenn die weiteren vier Bändchen dieser Reihe, die unter dem Gesamttitel „Unser Glaube. Christliches Selbstverständnis heute" handeln werden vom Menschen im Gesamtbereich des Religiösen, vom Gott des christlichen Glaubens, von Jesus Christus und der Kirche als sakramentaler Gemeinschaft – wenn diese Bändchen dem ersten gleichkommen, dann, so wird man sagen dürfen, ist das Ganze ein geglücktes, nützliches Werk.

W. Kern, S. J.

Holz, Harald, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik* (Walberberger Studien, 3). 8° (XVI u. 238 S.) Mainz 1966, Grünewald. 35.— DM.

Der Verf. vergleicht die verschiedenen Formen der transzendentalen Methode, wie sie von *Maréchal* und seiner „Schule", insbesondere von *K. Rahner, Lotz, Brugger, A. Marc, Lonergan* und *Coreth,* verwendet wird, untereinander, mit Kant selbst, mit dem Neukantianismus H. Cohens und namentlich mit der Transzendentalphilosophie *Hans Wagners,* von der er offenbar stark beeindruckt ist. Auch Husserl wird in die vergleichende Betrachtung einbezogen, gelegentlich auch Heidegger, ferner die Kritiker der Maréchal-Schule, besonders G. Siewerth. So entsteht ein vielfältig verschlungenes Ganzes von Darlegungen und Vergleichen, Kritiken und Gegenkritiken. Dazu kommt noch, daß es dem Verf. letztlich nicht auf bloß historische Berichterstattung, sondern auf eine eigene systematische Beurteilung und Weiterführung ankommt und daß auch diese eigenen Stellungnahmen in die referierenden Kapitel eingearbeitet werden.

So ist es unmöglich, in einer kurzen Besprechung dem Gedankengang im einzelnen zu folgen. Darum beschränken wir uns darauf, einige Grundgedanken, die sich durch das ganze Buch hindurchziehen, herauszuheben. Im allgemeinen wird *Maréchals* Werk weithin anerkennend beurteilt, ja den meisten Versuchen derer, die an ihn anknüpfen, vorgezogen. Aber auch Maréchal muß sich den Vorwurf gefallen lassen, er lasse sich aus Liebe zu einer „gewiß ehrwürdigen Tradition" (193) zu vorschnellem, sprunghaftem Vorgehen drängen (5 161 193 212), die Reflexion über die Methode selbst sei bei ihm unzureichend (61), der von ihm gebrauchte Begriffsapparat unscharf (69). Vor allem charakterisiere er das Absolute vorschnell als „Sein"; der „Vorwurf eines allzu summarischen und allzu vereinfachend vorgehenden Verfahrens" könne ihm nicht erspart bleiben (218).

H. Wagner erscheint dem Verf. im Vergleich zu Maréchal als der kritischere Denker. Damit ist der Versuch des Verf.s zu vergleichen, den Begriff des Absoluten als „Sein (Maréchal) und Denken (Wagner) transzendierende ... Relationalität" zu fassen (173). Sicher ist der Abschnitt, in dem H. die Relation als zum transzendentalen Bereich gehörend zu erweisen sucht (159–170), einer der beachtenswertesten des Buches, und der Verf. dürfte recht haben, wenn er meint, „das Beharren in festen Traditionen" habe in dieser Frage „manches zur Blockierung der Lösung beigetragen" (167). Aber wenn er darum geneigt ist, den „Primat des Seins" zu leugnen (174), so setzt er sich der Gefahr des Selbstwiderspruchs aus.

Von den Autoren der „Maréchalschule" werden *Marc* und *Coreth* gelobt, weil

sie (wie Wagner) den Schritt von der Analogie zur Dialektik getan haben, „am grundsätzlichsten Marc, nach ihm, wenn auch in charakteristischer Brechung, Coreth" (94). So werde bei Marc „der ursprünglich kontradiktorische Gegensatz von Sein und Nichtsein dynamisch zum vielfältig geordneten Gegensatz des Konträren und darin zu universal abgestufter und modifizierter Relationalität gemildert und versöhnt" (95). Auch für Coreth könne das Absolute nur „Einheit in der Vielheit, Identität in der Differenz" sein, was wieder nur als „Relation" möglich sei (164). Im übrigen kritisiere Coreth Maréchal am schärfsten (144), nähere sich anderseits aber auch am meisten einer transzendentalen Phänomenologie wegen seiner Hinneigung zu einer Art „metaphysischer Erfahrung" (155).

Das letztere ist keineswegs als Lob gedacht, im Gegenteil, es wird Coreth zum Vorwurf gemacht, daß er in einer unkritischen Weise die Reflexion auf die Seinserfahrung im Selbstbewußtsein als Rechtfertigung des Anspruchs auf unbedingte Geltung anerkenne und sich dadurch der Auffassung des Schreibers dieser Zeilen nähere (147). Ein ähnlicher Vorwurf des Mangels transzendentalphilosophischer Stilreinheit wird auch gegen *Lotz* erhoben (137, Anm. 31); auch er beruft sich ja auf die grundlegende „Seinserfahrung" im Selbstbewußtsein (120). Maréchal sei hier folgerichtiger. Allerdings schreibt auch er, ein „Cela est" müsse allen allgemeinen Prinzipien vorangehen, ohne dieses „Cela est" könne auch das „erste Prinzip" nicht Ausgangspunkt sein (Le point de départ, Cah. 5, 1. Aufl., 434). Ist es aber nicht eine Umdeutung dieser als Erfahrungssatz gedachten Aussage, wenn H. sie zunächst in das unbestimmte „Es ist *etwas*" umformt (140) und dann über eine „bloß mundane Tatsächlichkeit" zu einem notwendigen Satz, ja zur „Notwendigkeit des ersten Prinzips" (179) erheben will?

Hier kommen wir zu dem entscheidenden Punkt, an dem unsere Auffassungen auseinandergehen. H. zitiert den Satz Kants, in dem dieser von der „berechtigten Erwartung" spricht, vielleicht einmal „alles aus einem Prinzip ableiten zu können" (181). Das ergäbe dann allerdings eine ganz stilreine Transzendentalphilosophie, die alle Geltung a priori aus notwendigen Prinzipien ableitet und des „Pöbels der gemeinen Erfahrung" nicht bedarf. Aber entspricht das der Lage, in der der Mensch sich nun einmal befindet? Ist es nicht wirklichkeitsnäher, die unaufhebbare Kontingenz des uns zuerst gegebenen Seienden anzuerkennen und sie in den Ansatz hineinzunehmen? Sie ist es ja gerade, die das Staunen erregt und das metaphysische Fragen in Gang bringt. Wäre alles notwendig, aus sich selbst begreiflich, so gäbe es nichts zu fragen. Das Staunenerregende und Fragwürdige ist gerade dies, daß sich in unserer Erfahrung etwas zeigt, was unbezweifelbar „Seiendes" (nicht nur positivistisch verstandene „Tatsächlichkeit") ist und doch aus sich selbst nicht begreifbar ist, eben weil es nicht notwendig ist. Aber dies auszuführen, würde über den Rahmen einer Buchbesprechung weit hinausgehen.

J. de Vries, S. J.

Struktur und Dynamik der Materie (Naturwissenschaft und Theologie, 8). *Vorträge und Diskussionen, gehalten anläßlich der 7. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie.* Gr. 8° (208 S.) Freiburg – München 1967, Alber. 18.— DM.

Das vorliegende Heft umfaßt 8 Vorträge und Diskussionen der 7. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie, die vom 27. September bis zum 2. Oktober 1963 in Rottach-Egern am Tegernsee bei München stattfand. Behandelt wurde das Thema Dynamik der Materie und Finalität (der Titel ist also etwas irreführend).

1. *G. Ludwig:* Die Elementarteilchen des Materiellen. – Das erste Referat gibt einen Überblick über einige Ergebnisse der Physik der Elementarteilchen (Stand 1963!), der heute durch die Entdeckung der Resonanzen und der Entwicklung von „einheitlichen Theorien" (z. B. SU_3-Theorie, Theorie der Quarks) in manchen Teilen überholt ist. Geblieben ist aber der Wert der „philosophischen" Exkurse des Referenten: „Alle ... dargestellten Atommodelle ... enthalten prinzipiell etwas Unwahres. Sie müssen etwas Unwahres enthalten, da man sich eben von Atomen keine vergrößerten Modelle machen kann" (6). „Die Welt der Elementarteilchen ist eine experimentierbare Wirklichkeit, auf die der Physiker aus Effekten zurückschließt, die diese Wirklichkeit im normalen Bereich der raum-zeitlich

geordneten, makroskopischen, materiellen Vorgänge hervorruft" (8). Das eigentliche Problem, wie und inwiefern ein Elementarteilchen als „kein raum-zeitliches Geschehen" (17) einen solchen Effekt leisten kann, bleibt mit dem Hinweis, es gehöre nicht zur Physik (17), unbeantwortet.

2. *G. Ludwig:* Die Grundstruktur des Materiellen. – Dieser Bericht behandelt Fragen wie Indeterminismus, Komplementarität, Objekt-Subjekt-Relationen usw. Dazu ist es notwendig, zunächst von makroskopischen Effekten (19 f.), von mikroskopischen Objekten, die diese Effekte hervorrufen (20), und von der Häufigkeit, mit der eine große Menge solcher Objekte bestimmte Effekte hervorruft (21–26), zu sprechen. Vor allem die Ausführungen zum 3. Problemkreis verdienen Beachtung. Dabei umgeht L. die Schwierigkeiten, die mit der Verwendung des Begriffes „Wahrscheinlichkeit" gegeben sind (Aufbau einer problemadaptierten Wahrscheinlichkeitslogik), recht elegant dadurch, daß er von (kollektiven) „Gesamtheiten" spricht (21). Es folgt dann eine Theorie solcher Gesamtheiten, die dem Rez. recht brauchbar zu sein scheint. L. definiert zunächst „irreduzible Gesamtheiten" als Gesamtheiten, die sich nur in der trivialen Weise entmischen lassen, daß ihre Komponenten genau wieder mit der ursprünglichen Gesamtheit übereinstimmen (23). Nun sind aber alle mikroskopischen irreduziblen Gesamtheiten nicht streuungsfrei. „Diese Aussage wird auch kurz ‚Indeterminismus' der Quantenmechanik genannt" (24). „Der Unmöglichkeit des Herstellens bestimmter gedanklich vorgestellter Gesamtheiten mikrophysikalischer Objekte entspricht auf der anderen Seite auch eine gewisse Unmöglichkeit der Durchführung vorgestellter Meßexperimente. Das Schlagwort, mit dem diese Unmöglichkeit bezeichnet wird, ist das der ‚Komplementarität' " (25). Diese Darstellung hat den Vorteil, daß sie nicht zur Entscheidung zwingt, ob der Unschärfe eine Unbestimmtheit oder nur eine Unbestimmbarkeit zugrunde liegt. Eine solche Entscheidung wäre nur nach einer statistischen Entmischung der Gesamtheit möglich, die, zum einzelnen Elementarteilchen führend, nach Unbestimmtheit oder Unbestimmbarkeit zu fragen hätte (34). Die anschließende Diskussion behandelte hauptsächlich die Themen: Sinn einer mehrwertigen Logik zum „Begreifen" des mikrophysikalischen Verhaltens (39–41), das Problem der „Struktur" von Elementarteilchen (42 f.) und noch einmal die Frage nach der Komplementarität (43 f.).

3. *W. Büchel:* Der Realgehalt quantenphysikalischer Aussagen. – Dieser Beitrag nimmt weitgehend die offenen Fragen der beiden vorhergehenden auf, indem er nach dem Realgehalt der oben angedeuteten mikrophysikalischen Aussagen fragt. B. stellt sich dabei jedoch dogmatisch auf den „Boden des erkenntnistheoretisch sogenannten ‚kritischen Realismus' " (45), ein schwankender Boden, den man nicht unbedacht – vor allem nicht unbegründet – betreten sollte, wenn es um die Frage eines grundsätzlich erkennbaren An-sichs im mikrophysikalischen Bereich geht. Sicher rechnet B. – im Gegensatz zum „Rationalismus" Einsteins oder de Broglies – mit der Möglichkeit, daß gewisse Bereiche der Wirklichkeit sich einer adäquaten menschlichen Erkenntnis entziehen (47), doch wendet er sich ausdrücklich gegen die Interpretation der „Kopenhagener" (49 f.; in neueren Veröffentlichungen – vgl. ThPh 42 [1967] 187–204 – bezieht B. eine der Kopenhagener Schule verwandte Position). So stellt sich ihm denn u. a. die Frage nach der Existenz eines „seinsmäßigen Unbestimmtheitsspielraums", den er jedoch mit dem Hinweis einer notwendigen Einführung von Zusatzhypothesen ad hoc in Zweifel zieht (53–55). Auch die Behauptung „ganzheitlich anmutender Phänomene" in der Mikrophysik ist auf ihren Realgehalt hin zu überprüfen. Dabei ist die „Nichtunterscheidbarkeit oder der Individualitätsverlust gleichartiger Teilchen, die miteinander in Wechselwirkung stehen" (57), zu beachten. Das führt B. zu der Annahme, „daß die einzelnen Elementarteilchen gar keine selbständigen Individuen sind, sondern eher gleichsam Verdichtungspunkte einer einzigen materiellen Universalsubstanz" (57). Das Aufgeben der raum-zeitlichen Struktur der „Welt" der Mikrophysik und die Leugnung der Existenz eigentlicher Elementarteilchen scheint die Frage aufzuwerfen, was denn eigentlich an einer solchen These noch erkenntnistheoretisch „Realismus" bedeutet. Ist nicht die Heisenbergsche Ansicht, „nur das Räumlich-Zeitliche sei wirklich und alles, was wir über das Nichträumliche und Nichtzeitliche sagen, sei

symbolisch" (63) (wobei B. zugibt, daß man den Terminus „Symbol" als „Analogie" lesen könnte), sehr viel „realistischer"? – Die Diskussion brachte einige Erläuterungen, nicht aber wesentlich neue Gesichtspunkte.

4. *J. Meurers:* Der Dynamismus des Materiellen. – Das Referat begann mit einer an manchen Stellen philosophisch und philosophiegeschichtlich nicht ganz befriedigenden Darstellung über den sich modifizierenden Dynamis-Begriff von Parmenides über Aristoteles bis hin zu Straton von Lampsakos, den M. als Begründer des Dynamismus des Materiellen akzentuiert. Der Zentralbegriff des Dynamismus ist der des ἡγεμονικόν. Dieses ἡγεμονικόν wurde von Straton als der ὕλη immanent gedacht, sie so zur μορφή formend (75). Das ἡγεμονικόν interpretiert M. als das dynamisch Führende, Leitende in der Materie. Er möchte es jedoch nicht als *ontologisches,* sondern allein als *heuristisches* Prinzip zur Erklärung „materiellen Verhaltens" verstanden wissen (77). Damit distanziert er sich von der Ceronentheorie Weizels (79) wie auch von der Theorie vom Apeirischen des Rez., die ihre Theorien „ontologisch" verstehen. Vor dem Hintergrund einer solchen (heuristischen) Dynamismustheorie untersucht M. Erscheinungen wie den spontanen radioaktiven Zerfall (78 f.), die Kosmogonie aus einer Singularität (79 f.), die „steady-state-theory" (81), das Diracsche Problem der Veränderung der Naturgesetze (genauer der „Naturkonstanten") (82 f.). Es schließt sich noch ein Gedankengang an, der das ἡγεμονικόν durchaus *ontologisch* konzipiert: „Es wäre nämlich durchaus möglich, daß der absolute personale Urgrund in der Wirklichkeit neben dem Stoffprinzip ein zweites Wirkprinzip konstituiert hat, welches im Zusammenwirken mit dem ersteren die Entfaltung der Wirklichkeit bewirkt" (83). Die Diskussion behandelte denn auch hauptsächlich – neben philosophiegeschichtlichen Fragen – die ontologische Realität des ἡγεμονικόν. Daß dabei Parallelen zur Weltschau Teilhard de Chardins auftauchten (übrigens schon von M. angeregt), stand zu erwarten. M. mußte immer wieder betonen, daß er das ἡγεμονικόν ausschließlich als heuristisches Prinzip *zur Diskussion* gestellt wissen wolle.

5. *N. A. Luyten:* Die Materie in naturphilosophischer Sicht. – L. versucht zunächst das philosophische Denken in seinem Eigenstand gegen die wechselnden Erkenntnisse der Naturwissenschaften abzusichern. „Das Ethos des Philosophen verlangt von ihm den Willen zur absoluten Verbindlichkeit ... Die Treue zu dem Ideal der Verbindlichkeit verbietet es dem Philosophen, einfach seine Besinnung auf den jeweiligen Stand physikalischer Forschung abzustimmen" (98 f.). Man denkt hier unwillkürlich an eine „philosophia perennis", die wohl längst erledigt ist. An obige provokatorische Behauptung schließt sich ein historischer Essay über die Ursprünge des Materiebegriffs an (100–110), wobei allerdings die Darstellung der aristotelischen ὕλη dem Rez. nicht ganz einwandfrei zu sein scheint; ist doch der Begriff der „Urmaterie" bei Aristoteles so schillernd, daß man sich kaum auf die berühmte Definition 1029a 20 beschränken kann. Das Referat endet mit einer Darstellung des modernen „Materieverständnisses", das es ja eigentlich nur noch recht unthematisch als der methodischen Abstraktion der Physik (und Chemie) immanentes Verständnis der „materiellen Wirklichkeit" gibt. „Es ist aber im Grunde wohl keinem Naturwissenschaftler wohl dabei, in dieser ‚splendid isolation' zu stehen" (113). Nun, hier ist der Rez. nicht ganz so sicher. – Die Diskussion griff vor allem den letzten Punkt der Ausführungen L.s auf. Wenn L. mit Aristoteles (?) Materie als begrenzte Seinsbehauptung versteht, müßte man nicht dann allem Geschöpflichen Materialität zusprechen, wäre dann noch eine adäquate Unterscheidbarkeit zwischen „Materie" und geschöpflichem Geist erlaubt? L. modifizierte seine Ansicht in der Feststellung, daß man „Materie nicht beziehungslos zur geistigen Welt sehen dürfe" und man „betonen müsse, wie Materie und Geist zusammengehören" (121). Hervorzuheben ist ein Beitrag *J. Meurers,* „daß auch die Naturwissenschaft *de facto* – und zwar meine ich das sehr existentiell – ein philosophisches Gespräch mit der Wirklichkeit ist, gesprochen in der Sprache, die der Naturwissenschaft legitim ist, vor allem in der Sprache der Mathematik" (125).

6. *P. Christian:* Gesetzlichkeit und Leistungsgrenzen biologischer Regelsysteme. – Das Referat möchte u. a. dem Unterschied zwischen biologischen und technischen Systemen klarstellen. Chr. sieht einen vierfachen Unterschied:

1. „Im strengen Sinn gibt es biologische ‚Sollwerte' überhaupt nicht, d. h., wir haben sie nicht gesetzt und können sie nicht setzen. Biologische ‚Sollwerte' sind vielmehr empirische Istwerte, die man ihrer Häufigkeit wegen (statistisch im Sinne der ‚Normalität') zu ‚Sollwerten' erklärt hat" (136). 2. „Im Gegensatz zu technischen Reglern sind biologische Regler sehr komplexe Regler" (136). 3. Biologische Regelsysteme sind oft prospektiv: „Die Regelungen werden demnach auch von *künftigen* Verhaltensweisen, im Grunde von der *Bedeutung* kommender Wahrnehmungen und Bewegungen ... bestimmt" (137). 4. „In der Notfallsituation reagieren aber Mensch und Tier nicht auf objektive Reize, sondern auf die individuelle *Bedeutung,* die in einer Situation enthalten ist" (138). Diese Unterschiede werden aufgewiesen am Regelsystem der Blutdruckregelung. Die Diskussion ergab weitere Differenzierungen vor allem der Begriffe „Zweckhaftigkeit" (149), „Orthogenese als *qualitative* Faktoren implizierende Tatsache" (150 f.), „Anpassung" und „Lernen" bei biologischen und technischen Systemen (153 f.).

7. *B. Thum:* Finalität und naturwissenschaftliche Kausalität. – Ausgang des Referats ist das Phänomen, „daß die Sprache des wissenschaftlichen Biologen, der völlig von der rein physikalisch-kausalen Determinierung der Lebensvorgänge überzeugt ist, dennoch Ausdrücke und Formulierungen einschließt, die die Anerkennung einer Zielursächlichkeit auszusprechen scheinen" (161). Diese Problematik ist – wie Th. richtig sieht – zunächst einmal sprachanalytisch und wissenschaftstheoretisch aufzuhellen. So stellt er konsequent die Lösungsversuche von R. B. Braithwaite (161 f.), E. Nagel und W. Stegmüller (162–166) an den Anfang. Es schließen sich kritische Darstellungen der Ansichten N. Hartmanns (166 f.) und Bergsons (173–175 f.) an. Die Diskussion blieb im wesentlichen im Rahmen der neuscholastischen Behandlung von „Finalitätsphänomenen".

8. *M. Schmaus:* Finalität in theologischer Sicht. – „Sitzen wir Theologen nicht auf einem so einsamen theologischen Stern, von dem die heutigen Philosophen sagen: Marschiert ihr da oben nur gut weiter, wir kümmern uns nicht um euch, ihr kümmert euch ja auch nicht um uns" (118). Nun, Sch. möchte zumindest die letzte Behauptung in Frage stellen. Ob dazu allerdings eine „mit wissenschaftlicher Methode unternommene Erhellung der im Glauben ergriffenen göttlichen Selbsterschließung" (187) das geeignete Instrumentar ist?

„Die göttliche Selbstdarstellung in der Schöpfung ist reiner Ausdruck *ohne äußere* Zweckhaftigkeit" (190), göttliches Spiel also. Die göttliche Selbstdarstellung kann aber nur von einem (geschaffenen) Geistwesen erkannt werden. Also wäre die Schöpfung sinnleer, wenn sie sich nicht in einem geschaffenen Geist wieder auf Gott zurückwenden würde (190). Damit ist auch das Ziel des Menschen vorgegeben: Es ist der Mensch selbst. Er erreicht dieses nur, wenn er Gott als sein Ziel erreicht" (191). Materie war also von Anfang an geistorientiert (194). Wird diese Tendenz über den Menschen hinaus zu Ende gedacht, gelangt man mit logischer Konsequenz – nicht mit der Notwendigkeit eines geschichtlichen Gefälles – zum inkarnierten Gott, zu Christus (194 f.). In der Diskussion brachte *W. Büchel* das Theodizeeproblem zur Sprache, da doch „gerade die ‚raffiniertesten' Finalitätsbeispiele sich immer dort finden, wo es darum geht, einen anderen umzubringen" (200). Die Theologie kann *solche* Finalstrukturen nicht „erklären". Ihr bleibt nichts als die „Flucht ins Mysterium" (200 f.). Ob auf dieser Ebene ein Ausbruch aus dem theologischen Getto, ein fruchtbares Gespräch zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen möglich ist, könnte man vielleicht bezweifeln. Immerhin: der Versuch bleibt uns aufgegeben.

R. Lay, S. J.

Monzel, Nikolaus, *Katholische Soziallehre.* Aus dem Nachlaß hrsg. von *Trude Herweg* unter Mitarbeit von *K. H. Grenner.* Bd. II: *Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur.* 8° (632 S.) Köln 1967, Bachem. 40.— DM.

Hat man vom ersten Band her (vgl. ThPh 41 [1966] 129–131) noch in Erinnerung, mit welcher Entschiedenheit und welchem Mut *N. Monzel* es unternahm, eine katholische Soziallehre als *theologische* Disziplin aufzubauen, dann öffnet man diesen zweiten Band mit gespannter Erwartung, wie der Verf. wohl die konkreten Einzelprobleme angehen werde, mit denen eine sich normativ verstehende Soziallehre fertig werden muß. – In ihrem Vorwort meint die Herausgeberin, dieser

Band zeige, „wie vielfältig und aktuell die Gebiete sind, für die es gilt, die christliche Auffassung vom solidarischen Verhältnis von Einzelmensch und Sozietät und der Sozietäten untereinander, von der objektiven Rangordnung der Güter und Werte und von der Welttranszendenz der menschlichen Lebensbestimmung (1) darzustellen, (2) mit guten Gründen zu sichern und (3) zu ihrer tatkräftigen Verwirklichung anzuregen" (5). Da stellen sich sofort mehrere Fragen. An erster Stelle: Was besagt hier „christliche Auffassung"? Sodann: Gibt es in bezug auf all die genannten Dinge überhaupt *„die* christliche Auffassung", und wenn ja, läßt sie sich im Gegensatz zu allen anderen denkbaren Auffassungen „mit guten Gründen sichern", und gibt es spezifisch christliche Motive, die „zu ihrer tatkräftigen Verwirklichung anregen"? Oder gibt es, wenn auch vielleicht nicht zum Ganzen, so doch zum mindesten zu Einzelfragen, eine (indefinite) Vielheit von Auffassungen, die alle mit den Wahrheiten und Geboten des christlichen Glaubens vereinbar sind, für die alle sich auch „gute Gründe" aus der Natur der Sache anführen lassen und deren Verwirklichung man aus allgemein ethischen und überdies vielleicht auch aus spezifisch christlichen Motiven anstreben kann? Anders ausgedrückt: Sind die hier einschlagenden Wahrheiten und Gebote des christlichen Glaubens positive oder nur negative Norm, und – namentlich soweit letzteres zutrifft – handelt es sich um Offenbarungswahrheiten im engeren Sinn, d. i. mit der bloßen Vernunft nicht erkennbare und daher nur auf die göttliche Wortoffenbarung hin im Glauben anzunehmende Wahrheiten, oder gehören sie dem Kreis von Wahrheiten an, die zwar der reinen Vernunfterkenntnis zugänglich, aber durch die Wortoffenbarung bestätigt und damit unter gläubigen Christen dem Streit entrückt sind?

Schon der Blick auf das Inhaltsverzeichnis des Bandes legt die Mutmaßung nahe, der Verf. werde im allgemeinen unter Auswertung der Erkenntnismittel und Ergebnisse der jeweils einschlägigen Disziplinen aus der Natur der Sache und in erheblichem Umfang aus der geschichtlichen Erfahrung heraus argumentieren und nur verhältnismäßig selten auf die Glaubensquellen zurückgreifen. Geht man den Band im einzelnen durch, so findet man diese Vermutung bestätigt. Das ist gewiß kein Zufall, sondern es zeigt sich: Genau wie schon der hl. Paulus in großem Umfang für seine praktischen Ermahnungen (in den „Haustafeln" u. a. m.) sich nicht auf Worte des Herrn berufen konnte, sondern sie aus der zeitgenössischen (stoischen) Ethik übernahm, so sind auch wir genötigt, die zahllosen Sachfragen, vor die wir uns gestellt sehen und für die wir Lösungen finden müssen, schlecht und recht so anzugehen, wie es auch ein ehrlich strebender Heide könnte und sollte. Der christliche Glaube bietet uns kräftigere Motive, und diese Motivation und namentlich der Durchblick auf das Endziel, zu dem wir von Gott berufen sind, mögen es uns erleichtern, interessengebundenes Denken zu überwinden und so, anstatt der erkannten Wahrheit zu widerstreben, uns ihr willig zu erschließen. Zusätzliche Einblicke dagegen in die Sachverhalte und in das, was zu deren sachlicher Behandlung und zu sachgerechten Lösungen erforderlich ist, wird der Glaube als solcher uns in Fragen der diesseitigen Ordnung kaum je einmal bieten.

In bezug auf die *Familie* geht es hier insbesondere um die Frage der Einehe und ihrer Unauflöslichkeit. Man kann wohl darüber streiten, ob mit rein philosophischen (naturrechtlichen) Argumenten die absolute Einpaarigkeit und Unauflöslichkeit der Ehe zwingend bewiesen werden kann; wenn nicht, dann läge hier ein Fall vor, in dem wir darauf angewiesen wären, auf die Offenbarung zurückzugreifen. M. ist nicht dieser Meinung; im Gegenteil, er schreibt: „Die Kirche bestätigt ... die Unauflöslichkeit der Ehe als eine natürlich-ethische Forderung, für die allerdings die Notwendigkeit der Offenbarung besonders groß ist, weil sie mit der natürlich-sittlichen Erkenntniskraft schwerer einzusehen ist als manche andere Gebote der natürlichen Ethik" (30); m. a. W.: nach M. besteht hier nur die sog. relative Notwendigkeit der Offenbarung in Sachen einer an und für sich „natürlich-ethischen Forderung".

Überraschenderweise sieht es so aus, als ob in bezug auf den *Staat* die göttliche Offenbarung und die übernatürliche Heilsordnung, vor allem deren Störung durch die Sünde, eine größere Rolle spiele; so trägt beispielsweise ein Abschnitt die Überschrift „Die Unentbehrlichkeit der staatlichen Zwangsgewalt als Folge der Erbsünde" (167). Statt auf die Glaubenslehre von der Erbsünde hinzuweisen,

würde es aber völlig genügen, auf die erfahrungsmäßige Anfälligkeit des Menschen für die Sünde oder das Böse abzuheben. Tatsächlich verfährt denn M. auch so; der theologische Begriff der Erbsünde findet sich nur in der Überschrift; an einer späteren Stelle heißt es sogar ausdrücklich: „Die Offenbarung sichert und die theologische Anthropologie erläutert diese unüberholbare Wesenserkenntnis" (171; man beachte: „sichert", „erläutert", „Wesenserkenntnis"!). – Auf evangelischer Seite kann man wohl eher von einer „Staatstheologie" sprechen (vgl. 172 ff.), wogegen wir auf katholischer Seite uns auf Staatsphilosophie beschränken, die wir selbstverständlich gern, wo immer die Möglichkeit dazu besteht, am depositum fidei nachprüfen. So argumentiert denn auch M. im nächstfolgenden Abschnitt über „Die Bewertung der Staatsgewalt im Katholizismus" (175 ff.) ganz aus der Sache und aus der Erfahrung heraus unter Bezugnahme auf wissenschaftliche Autoritäten und benutzt Röm 13, 1–4 mehr als Amplifikation denn als argumentum ex S. Scriptura. – Das Kap. „Christentum und Demokratie" (267–331) behandelt eingehend die einschlägige kirchliche Lehre, aber diese ist Naturrechtslehre, keine Theologie. Nur wo die Kirche selbst ins Spiel kommt, haben wir es mit Theologie zu tun, denn das Selbstverständnis, das die Kirche von sich hat, kann ein Ungläubiger zwar zur Kenntnis nehmen, aber nicht innerlich nachvollziehen und sich zu eigen machen, denn damit hätte er aufgehört, ein Ungläubiger zu sein, und wäre gläubig geworden. Der ekklesiologische Abschnitt „Die Verteilung der gesellschaftspolitischen Aufgaben in der Kirche auf die Angehörigen der Hierarchie und die Laien" (328–331) kann daher ganz und gar nur auf theologischem Grund aufbauen – es ist der einzige des ganzen Bandes!

Dankbar vermerkt seien die sehr klugen Vorbemerkungen, die M. dem dritten, die *Wirtschaft* behandelnden Teil vorausschickt (335–338). – Daß die erste Einführung in das Verständnis der Wirtschaft, die M. seinen Hörern (und Lesern) geben muß, die keine Studierenden der Wirtschaftswissenschaften sind, nichts Theologisches enthält, versteht sich von selbst; diese Ausführungen wollen lediglich an den Gegenstand heranführen. – Eigenartig ist M.s Begründung dafür, daß Wirtschaft ein Bereich ethisch guten Handelns sei; er versteht Wirtschaft als Beschaffung von Gütern nicht durch Raub, Diebstahl, Betrug oder dgl., sondern durch Leistung (359/360). Leider stimmt das nicht ganz; nicht wenige der Beschaffungsmaßnahmen, die M. in Gegensatz zur Wirtschaft stellt, spielen auch *in* der Wirtschaft eine sehr große Rolle. Ein wucherisches Geschäft ist nichtsdestoweniger ein „Geschäft", d. i. eine wirtschaftliche Transaktion; nicht nur der lautere, sondern auch der unlautere Wettbewerb (360) zählt zur Wirtschaft und gibt ihr weithin das Gepräge.

In dem Kap. über den „neuzeitlichen Kapitalismus" (410–448) übt M. Kritik an der Begriffsbestimmung der kapitalistischen Wirtschaftsweise in der Enzyklika „Quadragesimo anno", wonach es „im allgemeinen andere sind, die die Produktionsmittel, und andere, die die Arbeit zum gemeinsamen Wirtschaftsvollzug beistellen" (QA Ziff. 100). Mit Recht hebt M. hervor, daß dort ein wesentliches Bestimmungsstück ausgelassen ist, daß nämlich die erstgenannte Gruppe die führende (M.: „maßgebend") ist. Ebenso zutreffend entnimmt er aus Ziff. 101, daß dies stillschweigend unterstellt ist. Zur Zeit Pius' XI. erschien es in der Tat selbstverständlich und als das allein Mögliche, daß das Kapital die führende, die Arbeit die dienende Rolle sowohl in den einzelwirtschaftlichen Gebilden (Unternehmen) als auch im Wirtschaftsprozeß im ganzen spielt. Immerhin hatte ein Mann wie *Paul Jostock* bereits die andere Alternative, daß umgekehrt die Arbeit das Kapital in ihren Dienst nähme, ins Auge gefaßt (vgl. 431), und heute ringen wir um eine dritte Lösung, bei der die beiden als „Kapital" und „Arbeit" bezeichneten gesellschaftlichen Gruppen *gleich*berechtigt zusammenwirken. Die aus technologischen Gründen nicht rückgängig zu machende „Trennung des Produzenten von den Produktionsmitteln" läßt sich also auf drei verschiedene Weisen gesellschaftsgestaltend meistern: auf kapitalistische, auf laboristische und auf paritätisch-partnerschaftliche Weise. Gewiß, es wäre schön, wenn diese Erkenntnis sich bereits in „Quadragesimo anno" dargelegt fände!

Im Kap. „Klassenkampf und Streik" (456–477) fehlt bei der sittlichen Beurteilung des letzteren die sehr wichtige Frage, in welchem Grad unbeteiligte Dritte durch die Folgen des Streiks in Mitleidenschaft gezogen werden. – Bemerkenswert

ist die Abschnittsüberschrift „Pseudotheologischer Einwand gegen demokratische, insbesondere wirtschaftsdemokratische Bestrebungen" (516). Überzeugend erweist M. den Einwand als *unhaltbar*. Aber er ist nicht „pseudotheologisch", d. h., gibt sich nicht fälschlich als theologisch aus, sondern ist echt theologisch, krankt jedoch an einem groben Denkfehler. Zu dem hier wiederkehrenden Begriff „Erbsünde" sei auf das weiter oben schon Gesagte verwiesen.

Mit besonderer Genugtuung sei noch der letzte (vierte) Teil des Bandes vermerkt, der den Sozialprozeß der *Kultur* behandelt (525–612). – Wenn M. hier in Kap. 25 unter Buchstabe d) von philosophisch-theologischer (604 ff.) und ganz zum Schluß unter Buchstabe e) nur von theologischer Anthropologie (609 ff.) spricht, so darf man darin wohl das Bestreben erkennen, den Band und damit das Gesamtwerk theologisch ausklingen zu lassen. Schaut man genauer zu, dann sind die unter e) in Bezug genommenen dogmatischen Wahrheiten sämtlich nur norma negativa für eine der Substanz nach rein philosophische Anthropologie. Wenn M. im allerletzten Satz versichert, „das Wesensbild vom Menschen, das uns die übernatürliche Offenbarung vor Augen stellt, (sei) von einer Adäquatheit und Gewißheit, die wir durch natürlich-menschliches Suchen niemals erlangen können" (612), so ist das bezüglich der Gewißheit unbestreitbar zutreffend; hinsichtlich der Adäquatheit mag man Zweifel haben: Gehört das, was supra naturam ist, überhaupt zum „Wesensbild" vom Menschen, oder *übersteigt* es dieses nicht vielmehr? Vielleicht ist das mehr eine Frage des Sprachgebrauchs als eine Sachfrage. Fragen wir aber, ob das, was wir *nur* aus dem Glauben über den Menschen und Gottes Absichten mit ihm wissen, zu grundsätzlichen Erkenntnissen über den Sinngehalt und damit über die seinsollende Ordnung der menschlichen Gesellschaft führt, die von denjenigen *abweichen*, die gelten würden, wenn Gott den Menschen nicht in die übernatürliche Heilsordnung erhoben hätte, so ist das keine terminologische Frage, sondern eindeutig eine Sachfrage. Daß eine solche Diskrepanz bestehe, hat M. nicht *bewiesen;* er hat sie aber – das sei mit um so größerer Befriedigung festgestellt – zum mindesten explizit auch nicht *behauptet*.

Die Enzyklika „Quadragesimo anno" wird von M. offenbar nach der von *Gustav Gundlach* im Verlag Schöningh, Paderborn, veranstalteten Ausgabe zitiert; die jedesmal beigefügte Angabe, diese Übersetzung stamme von Gundlach, ist irrig; von ihm stammt nur die in der gleichen Ausgabe enthaltene Neuübersetzung von „Rerum novarum". – Auf Seite 377 zitiert M. „Rerum novarum" Ziff. 35 leider noch nach der alten, fehlerhaften Übersetzung. Im Lateinischen lautet die Stelle: „ius privatorum bonorum sanctum esse oportere", von Gundlach verdeutscht mit: „das Recht auf Sondereigentum zu achten und zu wahren". Daß der Satz bei Leo XIII. nicht den bedingungslosen Schutz des Besitzstandes der Reichen meint, zeigt die von ihm selbst daraus gezogene Nutzanwendung: Begünstigung des Vermögenserwerbs der breiten Massen!

Von *Schumpeter,* Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung, wird S. 419 die 5. Auflage (Berlin 1952), dagegen S. 450 die 2. Auflage (München – Leipzig 1926) angeführt.

Druckfehler: S. 87, Z. 6 lies: Arbeit*geber*schaft; S. 154 nach Mitte lies: Le*bens*-be*zieh*ungen (statt Lebensbedingungen); S. 323, Z. 3 lies: consuetudini*bus*.

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

Grenner, Karl Heinz, *Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken. Ihre Begegnung und Auseinandersetzung im Deutschland des 19. Jahrhunderts.* 8° (364 S.) Köln 1967, Bachem. 19.80 DM.

Götz Briefs ist der Meinung, wir Katholiken seien niemals mit dem ökonomischen Liberalismus innerlich fertig geworden; das sei der Grund, warum wir auch zu der herrschenden, als Kapitalismus bezeichneten Wirtschaftsweise keine unbefangene Haltung fänden, sondern immer wieder Rückfälle in ressentimentgeladenen Antikapitalismus zu beobachten seien. Die sorgfältige Untersuchung *Grenners* erweist diese Meinung bereits für das katholische Deutschland des 19. Jh. als irrig. Gewiß ist die Auseinandersetzung mit dem Wirtschaftsliberalismus bei uns nicht gradlinig und schwankungsfrei verlaufen. Aber G. weist nach, daß es durchaus gelungen ist, nicht nur ganz im allgemeinen zwischen echtem und

falschem Liberalismus, sondern insbesondere auch im wirtschaftlichen Bereich klar zu unterscheiden zwischen dem legitimen Streben nach dem jeweils erreichbaren Höchstmaß freier Entfaltung und Selbstverantwortung einerseits und der falschen, auf dem deistischen, von *A. Rüstow* sehr glücklich als „subtheologisch" bezeichneten Glauben an die „invisible hand" und die angeblich durch sie gewährleistete „harmonia praestabilita" beruhenden Verabsolutierung des „wohlverstandenen" (was ist das?!) Selbstinteresses und den daraus abgeleiteten wirtschaftstheoretischen Deduktionen und wirtschaftspolitischen Postulaten anderseits.

Nach zwei einführenden Kapiteln „Einbruch und Entfaltung des Wirtschaftsliberalismus in Deutschland" (17–50) und „Katholische Kirche und liberale Gesellschaft" (51–111), die der allgemeinen Orientierung des Lesers dienen, legt G. in dem weitaus umfangreichsten Kapitel „Die katholische Auseinandersetzung mit den Grundlagen des Wirtschaftsliberalismus" (112–295) seine eigene Forschungsarbeit und deren Ertrag vor. – Nach einem Überblick über „die für eine Auseinandersetzung in Frage kommenden Kräfte" (112–138), der zeigt, in wie elender Lage die katholische Kirche in Deutschland sich befand und über wie unzureichende Kräfte der deutsche Katholizismus bis weit ins 19. Jh. hinein verfügte, führt G. als die „tatsächlichen Träger der Auseinandersetzung" sechs „katholische Einzelpersönlichkeiten" auf: *F. v. Baader, Adam H. Müller, W. E. v. Ketteler, Peter F. Reichensperger, Franz Hitze* und *Heinrich Pesch*. Über deren von ihm gründlichst untersuchte Leistung berichtet er nicht nur eingehend, sondern beleuchtet sie auch kritisch. Den Anteil dieser sechs maßgeblichen katholischen Persönlichkeiten an der Klärung der damals die Geister beunruhigenden Fragen herausgearbeitet und ins Licht gestellt zu haben, ist ein bleibendes Verdienst, das G. sich erworben hat; diesen Teil seines Buches zu lesen ist auch für denjenigen reizvoll und lehrreich, der ansonsten mit den Dingen vertraut ist.

Nicht ganz die gleiche Höhe hält das letzte Kapitel „Argumente, Ziele und Motive der katholischen Auseinandersetzung mit dem Wirtschaftsliberalismus in kritischer Zusammenfassung" (296–330) nebst „Ergebnis und Ausblick" (331 bis 339). Gewiß bewahrt G. auch hier sein besonnenes und ausgewogenes Urteil und gibt Anregungen, denen nachzugehen sich lohnen wird. Aber eine andere Frage drängt sich hier auf: Befindet G. sich auf der Linie seines Lehrers *Nikolaus Monzel?* Dieser wollte die katholische Soziallehre als *theologische* Disziplin entwickeln. G. zeigt, daß es für die Auseinandersetzung mit dem Wirtschaftsliberalismus keiner Zuhilfenahme von Offenbarungswahrheiten im engeren Sinn oder theologischer Argumente bedurfte, daß der Kampf vielmehr ganz auf *philosophischem* Boden ausgetragen werden *konnte und mußte*. Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß es auch Fragen gibt, auf die nur eine theologisch fundierte Soziallehre, also eine Sozialtheologie, Antwort zu geben vermag. Immerhin legt das Ergebnis, zu dem G. – durchaus legitimerweise – kommt, zum mindesten die Vermutung sehr nahe, daß die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat in der Hauptsache nach Grundsätzen zu gestalten ist, die *ohne* das Licht des Glaubens und daher für Gläubige und Ungläubige gleicherweise erkennbar sind, und daß unsere Aufgabe als katholische Christen nicht sein kann, die Nicht-Christen oder Nicht-Katholiken mit einer christlichen (katholischen) Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung zu überziehen, sondern mit ihnen zusammen an einer Ordnung zu bauen, die von *allen* aus echter Überzeugung als vernünftig und gerecht angenommen werden kann.

In seiner sehr sympathischen Würdigung des Lebenswerks von *Heinrich Pesch* vermerkt G., dieser habe auf den Wirtschaftsliberalismus bereits als auf einen toten Gegner zurückschauen können. Zweifellos war dies die Meinung Peschs selbst, wie er ja auch den wissenschaftlichen Sozialismus bereits überwunden glaubte („Des wissenschaftlichen Sozialismus Irrgang und Ende"!). Daß aber der zeitweilige Erfolg des Neoliberalismus auch den *Paläo*liberalismus nochmals zum Leben erweckt hat, das wissen wir heute spätestens aus dem Wutgeschrei, das aus liberalen Redaktionsstuben gegen die Enzyklika ‚Populorum progressio' erscholl und die Unterstützung mancher sich selbst als *neo*liberal bezeichnenden Hochschullehrer fand. – An ‚Populorum progressio' wird man auch erinnert, wenn man liest, nach *Peter Reichensperger* sei „das private Selbstinteresse, sofern es nicht der Gesellschaft Schaden stiftet, der beste Motor der Wirtschaft" (248),

wogegen die Enzyklika dem Liberalkapitalismus zur Last legt, für ihn sei der Profit der eigentliche Motor des wirtschaftlichen Fortschritts (‚emolumentum ducebatur pro praecipuo incitamento ad fovendam oeconomicam progressionem'; n. 26). Das „Selbstinteresse, sofern es nicht der Gesellschaft Schaden stiftet", in allen Ehren; was Paul VI. rügt, ist dessen Verabsolutierung und zugleich Verengung auf das Profitinteresse. Auch was G. von *Franz Hitze* berichtet („Egoismus"; 257), verdient, mit der gleichen Teilziffer der Enzyklika zusammengehalten zu werden.

Die Angaben betr. bürgerliche Ehe (78, oben) sind zum mindesten mißverständlich; das BGB vom 16. 8. 1896, in Kraft getreten 1. 1. 1900, hat die Lage durch das „Feigenblatt" des sog. „Kaiserparagraphen" eher gemildert als verbösert. – An drei Stellen im Buch ist von „Rentabilität" die Rede (217, letzte Z.; 226 vor Mitte; 312, Z. 3 v. u.), wo in Wirklichkeit die Wertschöpfung im Unternehmen (Produktivität) gemeint ist. – In der Reihe von Namen, deren Träger „Bildung, Geldmittel, Muße und ein gehöriges Maß von Abneigung gegen den modernen Staat" besaßen (86, Anm. 104), steht mindestens *Frhr. v. Hertling* zu Unrecht; nur die Bildung trifft auf ihn zu. Auch *Graf Ballestrem* litt wohl nicht an „Abneigung gegen den Staat", in dem er den Stuhl des Reichstagspräsidenten innehatte. – Reizvoll wäre es gewesen, außer den sechs „Einzelpersönlichkeiten" auch eine Institution, nämlich die Görres-Gesellschaft und deren Staatslexikon, einzubeziehen; an den Wandlungen in der Haltung des Staatslexikons ließe sich bis zu einem gewissen Grade ablesen, wie weit die Erkenntnisse der geistig führenden Männer in das allgemeine Bewußtsein zu dringen vermochten oder doch wenigstens der katholischen Öffentlichkeit nahegebracht wurden. Vielleicht hat G. deswegen davon abgesehen, weil nur die beiden ersten Auflagen des Staatslexikons noch im 19. Jh. erschienen, bereits die 3./4. Auflage dagegen erst im 20. Jh. – Zur grundsätzlichen Auseinandersetzung gehört schließlich auch noch der *Integralismus*streit, der seinen Höhepunkt im Anfang des 20. Jh. erreichte und daher außerhalb der Grenze liegt, die der Verf. mit gutem Grunde seiner Aufgabe gezogen hat; er hat sich wohlbesonnen beschränkt und in dem umgrenzten Raum sich als *Meister* erwiesen.

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

Umschau

1. Fundamentaltheologie. Ökumenik. Religionsgeschichte

Lang, Albert, Fundamentaltheologie. Bd. I: Die Sendung Christi. 4., neubearbeitete Aufl. 8° (288 S.) München 1967, Hueber. 19.80 DM. – Das vorliegende Lehrbuch hat sich in vielen Jahren (seit 1953) bewähren können, nicht nur weil es das einzige im deutschsprachigen Raum war, das den neuzeitlichen Anforderungen entsprach. Die Neubearbeitung fügt noch viele Vorzüge hinzu. Die formgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Betrachtung der in den Evangelien sich bietenden Quellen, die Fragen nach dem „historischen Jesus", nach dem Verhältnis des historischen Jesus zu dem kerygmatischen Christus, die Bedeutung der Auferstehung des Herrn, alles das, nebst den Angaben aus der neuesten Literatur, gibt dem Buch des Verf.s ein den Zeitbedingungen angepaßtes Gesicht. Trotzdem ist die im guten Sinne konservative Linie nicht verlassen, weil der Verf. es als seine wichtigste Aufgabe ansieht, „einen orientierenden und klärenden Überblick über den gegenwärtigen Stand der fundamentaltheologischen Probleme zu geben, das Gültige und Weiterführende der neuen Sehweisen aufzuzeigen, auszuwerten und gegen überholte und unhaltbar gewordene Auffassungen ebenso wie gegen eine übersteigerte Kritik, fragliche Thesen und fragwürdige Hypothesen abzugrenzen und dort, wo die Untersuchungen noch nicht zu sicheren Resultaten gereift sind, die Wege zu weiterer Klärung offenzulassen" (6 f.). Als Beispiel eines echten Fortschritts sei die Stellungnahme zu dem Wunderbegriff angeführt: „Es müssen sichere Anzeichen vorliegen, daß Gott dabei (bei den Wundern) wirksam ist und seine Anwesenheit bekunden will. Diese Forderung findet man eindeutig erfüllt bei den ‚miracula absoluta' ... Dazu rechnet man wirkliche oder äquivalente Neuschöpfungen ... Daß aber wirklich Schöpfungen aus dem Nichts oder Auflösungen ins absolute Nichts vorliegen, dürfte kaum je mit Sicherheit sich feststellen lassen ... So wird die kausale Transzendenz eines Wundergeschehens immer mit der finalen Transzendenz verbunden sein und durch sie gekennzeichnet werden; umgekehrt kann die übernatürliche Zeichenfunktion eines Geschehens erst aufgrund seiner kausalen Transzendenz die volle Kraft eines göttlichen Zeugnisses ... erhalten" (123 f.). In Einzelheiten mag man eine abweichende Meinung vertreten (so z. B. gegenüber der Ansicht des Verf.s, daß der Name „Fundamentaltheologie" das Wesen dieser Disziplin auf den Glauben hin vollwertig ausdrücke), aber Methode und Grundsätze und deren Anwendung können nur Anerkennung finden. Hoffentlich schließt sich der 2. Bd. bald an.

J. Beumer, S. J.

Boeckler, Richard, Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff (Kirche und Konfession, 12). 8° (234 S.) Göttingen 1967, Vandenhoeck. 24.— DM. – Es mag bedeutungsvoll erscheinen, daß hier ein evangelischer Theologe zu dem Traditionsbegriff Stellung nimmt. Die Voraussetzungen sind jedoch, weil sie einseitige Tendenzen verallgemeinern und übertreiben, unannehmbar: Der Katholizismus habe seit der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel eingesehen, daß die Berufung auf eine von den Aposteln her überlieferte ungeschriebene Tradition nicht standhalte, und darum einen neuen, lebendigen und dynamischen Traditionsbegriff herangezogen, der indes die Apostolizität der römischen Kirche in Gefahr bringe. Andererseits bemühen sich die angeschlossenen Ausführungen um eine sachliche Wiedergabe des katholischen Standpunktes. Der 1. Teil untersucht die Vorgeschichte des modernen römisch-katholischen Traditionsbegriffes (Konzil von Trient, Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts, Aufklärungstheologie, Tübinger Schule, Newman, Neuscholastik, Modernismus). Hier ist manches richtig gesehen, obschon hie und da eine Formulierung mißverständlich klingt, wie z. B.: „In Trient wurde nicht etwa eine allgemeingültige Lehre bestätigt, sondern es wurde im Gegenteil eine

bisher am Rande stehende Auffassung zum verbindlichen Dogma gemacht" (18). Der 2. Teil wendet sich dann dem eigentlichen Thema zu: „Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff", und enthält drei Kapitel: 1. Die Umgestaltung des katholischen Traditionsbegriffs in der Diskussion um das Assumptio-Dogma (104–160); 2. Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff in der Auseinandersetzung mit dem evangelischen Schriftprinzip (161–194); 3. Die innerkatholische Kontroverse über die inhaltliche Vollständigkeit der Heiligen Schrift und die Stellungnahme des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Traditionsfrage (194–225). Wiederum wäre das Streben des Verf.s nach Objektivität anzuerkennen, so z. B. in der Beurteilung der von J. R. Geiselmann aufgestellten Theorie. Dagegen legt er zuviel Wert auf die Konstruktionen allzu fortschrittlicher Theologen, die in schwierigen Fragen (Dogmenentwicklung, Glaubenssinn der Kirche, Vollsinn der Heiligen Schrift) ihre persönlichen Ansichten vorgetragen haben, ohne dabei zu Sprechern der Kirche geworden zu sein. Auch die Schlußthese des Verf.s dürfte innerhalb der katholischen Theologie Widerstand antreffen: „Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche den dynamischen Traditionsbegriff bestätigt" (228), besonders wenn das heißen soll, „daß man mit ihm alles und jedes beweisen kann" (229) und daß dadurch der Offenbarungsbegriff aus seiner Bindung an das Geschichtliche gelöst und in die mystische Vorstellung verflüchtigt wird, die in der Kirche den gegenwärtigen Christus sieht, „der durch den Mund des Lehramtes nicht nur Dogma, sondern Offenbarung setzt" (*H. Rückert,* Schrift, Tradition und Kirche [Lüneburg 1951] 20; zit. bei B. 12). Dem stehen die Äußerungen des Konzils entgegen: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist" (Dei Verbum, 10), und: „Wenn aber der Bischof von Rom oder die Körperschaft der Bischöfe mit ihm einen Satz definieren, legen sie ihn vor gemäß der Offenbarung selbst, zu der sie stehen und nach der sich zu richten alle gehalten sind ... Eine neue öffentliche Offenbarung als Teil der göttlichen Glaubenshinterlage empfangen sie jedoch nicht" (Lumen gentium, 25). – Die Literaturangaben sind gut ausgewählt, indes keineswegs vollständig; wenigstens hätte bemerkt sein müssen, wo die Bibliographie ergänzt werden kann. Pierre Grelot ist übrigens nicht Jesuit (132 210 usw.). J. Beumer, S. J.

Internationale Ökumenische Bibliographie, International Ecumenical Bibliography, Bibliographie Œcuménique Internationale. Bd. 1/2, 1962/63. Gr. 8° (XXVIII u. 400 S.) Mainz – München 1967, Grünewald/Kaiser. 68.— DM. – Bei der Fülle dessen, was in der letzten Zeit an ökumenisch bedeutsamer Buch- und Zeitschriftenliteratur erschienen ist, wird die vorliegende Zusammenstellung einem allgemeinen Bedürfnis entsprechen. Sie ist nach ihrer Konzeption und Durchführung in katholisch-evangelischer Gemeinschaftsarbeit mit Beiträgen von orthodoxer Seite zustande gekommen und wird von einer interkonfessionellen Herausgeberschaft (45 Herausgeber, von denen *St. Pfürtner O. P.* und *H. Krüger* verantwortlich zeichnen, während die Redaktion bei *Leo Gerken O. P.* und *H. Weißgerber* liegt) getragen und von einem katholischen und evangelischen Verlagshaus betreut. Die einzelnen Kirchen und Kirchengruppen und ihre Beziehungen untereinander sowie die ihnen gemeinsam aufgegebenen und gemeinchristlichen theologischen Themen sind für die Einteilung in Systemgruppen zugrunde gelegt (I. Die Kirchen: Idee der Einheit, ökumenischer Rat der Kirchen, die Kirchen allgemein, katholische Kirche, orthodoxe Kirchen, alte Kirchen des Orients, reformatorische Kirche, Anglikanische Gemeinschaft und Altkatholiken, andere Kirchen, Unionskirchen, Kirchen- und Theologiegeschichte, die Kirchen und die Religionen und Weltanschauungen; II. Die Theologischen Fragen: allgemein, Gott, Christus, Mensch und Schöpfung, Sünde und Erlösung, Heilige Schrift, Glaube, Kirche, Sakramente und Liturgie, Seelsorge und Predigt, Mission, christliche Sittlichkeit). Besonders zu beachten ist, daß nicht nur Publikationen von unmittelbar ökumenischer Bedeutung erfaßt sind, sondern auch solche „über ein kirchliches Ereignis oder theologisches Thema, die zwar allgemeineren Charakter haben, aber im Licht der ökumenischen Frage von Bedeutung sind; bei dieser Art der Veröffentlichung muß der rezensierte Autor seinerseits den ökumenischen Aspekt nicht ausdrücklich herausgestellt haben" (VI).

Letzteres bereichert zwar die Angaben ungemein, läßt aber auch die Grenzen des aufgearbeiteten Materials recht fließend werden. Immer sind Verfasser und Titel mit genauem Fundort namhaft gemacht, bei ökumenisch wichtigeren Themen ist zudem der Inhalt skizzenhaft beigegeben. Der vorgelegte 1. Doppelband erschließt in 3397 Nummern die Literatur der Jahre 1962 und 1963, während die folgenden Bände die noch zurückliegenden Jahrgänge nachholen und dann kurzfristig den unmittelbar vorausgegangenen Jahrgang berücksichtigen sollen. Die Register (Autorenregister, Rezensionenregister, Verzeichnis der ausgewerteten Zeitschriftenjahrgänge, Verzeichnis der inhaltlich ausgewerteten Publikationen) erhöhen den Wert des ohne Zweifel überaus verdienstvollen Werkes. – Für die später erscheinenden Bände seien hier einige Anregungen gestattet. Der Benutzer würde es sicher begrüßen, wenn ihm jeweils die Konfessionszugehörigkeit der einzelnen Verfasser erkenntlich wäre; auf die Angabe der Ordenszugehörigkeit bei Katholiken (die übrigens nicht konsequent durchgeführt ist) könnte dann verzichtet werden. Die Inhaltsskizzen dürften ohne Schaden für die Information manchmal gedrängter sein, dagegen etwas häufiger erscheinen, zumal wenn der Fundort nicht leicht zugänglich ist oder eine weniger bekannte Sprache verwendet wird. Die Zusammenfassung der Anglikaner und der Altkatholiken in einer gemeinsamen Gruppe ist u. U. Bedenken ausgesetzt. J. Beumer, S. J.

Beumer, Johannes, S. J., Auf dem Wege zur christlichen Einheit. Vorläufer der Ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jh. Ausgewählte Texte (Sammlung Dieterich, 314). Kl. 8° (XXXI u. 373 S.) Bremen 1966, Schünemann. 19.80 DM. – Unter den zahlreichen Büchern, die neuestens zum Ökumenismus und näherhin zur Geschichte des ökumenischen Gedankens geschrieben worden sind, darf das hier zu besprechende besondere Aufmerksamkeit erwarten. Denn es erfüllt ein Desiderat, das schon lange empfunden und auch wiederholt ausgesprochen worden ist. Daß der ökumenische Gedanke vor allem im Raum der evangelischen Christenheit entstanden und gefördert worden ist, ist offenkundig, ebenso, daß die katholische Kirche offiziell erst nach langem Zaudern und Widerstreben sich ihm geöffnet hat. Andererseits war zu erwarten, daß einzelne katholische Christen, ob Theologen oder ob Laien, schon längst von dem Verlangen, eine Wiedervereinigung der Getrennten heraufzuführen, erfüllt waren und sich auch darüber Gedanken gemacht haben, wie diese Hoffnung zu realisieren wäre. Man nannte auch gelegentlich den einen oder anderen Namen. Aber eine zusammenhängende Darstellung dieser Bemühungen mit einer kritischen Einordnung der einzelnen Persönlichkeiten in ihre Umwelt gab es noch nicht. Auch die größeren Werke über die Geschichte des Ökumenismus, wie das von Rouse-Neill oder das von G. Tavard, geben hier keine befriedigende Information. Das vorliegende Werk des Frankfurter Theologen J. B. Beumer, der vor allem durch seine Forschungen zum Traditionsproblem und zur Dogmengeschichte bekannt geworden ist, erhebt zwar nicht den Anspruch, eine umfassende Geschichte des katholischen Anteils am Ökumenismus zu bieten, aber es liefert doch wesentliche Elemente einer solchen Geschichte. Bei der Aufklärung dessen, was unter „Ökumenismus" zu verstehen sei, betont Verf. mit Recht, daß der Begriff mehr besagt als „Toleranz", da diese sich mit einer bloßen Koexistenz der Bekenntnisse abfinden kann, während es im Ökumenismus um Überwindung der Spaltung und Wiedergewinnung der ursprünglichen Einheit geht. Auch das ist von B. zu Recht unterstrichen worden, daß die konkreten Leitbilder ökumenischen Handelns hüben und drüben keineswegs identisch sind, wie ja auch das Zweite Vatikanische Konzil bemüht war, die spezifisch katholische Form des Ökumenismus zu präzisieren. Es ist begreiflich, daß die 15 Vertreter eines frühen katholischen Ökumenismus, welche B. behandelt, sich keineswegs alle innerhalb der „orthodoxen" Grenzen halten. Im Gegenteil, bisweilen fragt der Leser sich erschrocken, wie die jeweils vorgetragenen Ideen mit elementaren Forderungen des katholischen Glaubens vereinbar sein sollen. Das gilt etwa zu den Überlegungen, welche Nikolaus von Kues, Kardinal der römischen Kirche, in seiner viel zuwenig beachteten Schrift „Der Friede im Glauben" oder Thomas Morus, der Heilige, in seiner „Utopia" entwickelt. Aber gerade durch ein derartig unkonventionelles Denken zeigen diese Männer, wie sehr sie von der religiösen

Gespaltenheit angerührt waren. Von den anderen Autoren, die B. zu Wort kommen läßt, sind manche, wie Erasmus von Rotterdam, Georg Witzel, Bossuet oder J. A. Möhler, längst als „Ökumeniker" bekannt. Andere, wie F. Veronius, B. Mayr, M. Prechtl, sind den meisten Lesern vorher wohl unbekannt gewesen. Dankenswerterweise hat Verf. auch einen solchen „Outsider" wie F. v. Baader in seine Auswahl aufgenommen. Daß auch W. Solowjew miteinbezogen ist, wird vermutlich da und dort Widerspruch finden, da bekanntlich die „Konversion" Solowjews umstritten ist (vgl. neuestens *L. Müller* in: LThK 2/X, 870). In einer „Schlußbetrachtung" (365–372) hat Verf. selbst das Fazit seiner Untersuchung zusammengefaßt: Der katholische Ökumenismus zwischen 1450 und 1900 ist alles andere als eine in sich geschlossene Erscheinung. „Mannigfaltige Versuche nach unterschiedlichen Richtungen wechseln einander ab, und ein jeder von ihnen beginnt beinahe von vorne, gleichsam als ob bis dahin noch nichts in dieser Hinsicht geschehen wäre" (369). Daß unter den 15 Namen kein einziger Spanier und Italiener erscheint, erklärt sich aus der religiösen Situation dieser Länder. (Ob nicht wenigstens J. L. Vives zu erwähnen gewesen wäre?) Eines ist noch anzufügen: Wenn es dem katholischen Ökumenismus im Lauf der Jahrhunderte nicht an Namen gefehlt hat, so ist es doch keinem von ihnen gelungen, eine „Bewegung" auszulösen; „selbst ein Erasmus kommt hierbei nicht in die engere Wahl" (370). Es wäre daher völlig verfehlt und der ausdrücklichen Intention des Verf.s zuwider, wollte man diese Zusammenstellung im Sinne einer katholischen Inanspruchnahme der ökumenischen Prioritätsrechte mißverstehen. Es ging B. nur darum, zu zeigen, daß und wie im katholischen Bereich der ökumenische Gedanke vorgetragen wurde. Er hat damit nicht nur der geschichtlichen Wahrheit einen Dienst geleistet, sondern zugleich das Vertrauen bestärkt, daß die Bemühung um die Einheit der Christen keine Utopie oder Modeerscheinung ist; dafür hat sie zu tiefe Wurzeln.

H. Bacht, S. J.

Maurier, Henri, P. B., Essai d'une théologie du paganisme. Préface de *Jean Daniélou*. 8° (327 S.) Paris 1965, Orante. 19.— DM. – Deutsche Ausgabe: Theologie des Heidentums. Ein Versuch. Übers. von *J. Bettray*. 8° (272 S.) Köln 1967, Bachem. 28.— DM. – Verf. versteht unter „Heidentum" nicht die einzelnen Nichtchristen, auch nicht ihre Religionen als solche, sondern die existentielle Situation der Menschen, die in diesen Religionen leben, und zwar im Unterschied zu den Situationen, die das Alte und Neue Testament heraufführen (38). Diese Situation ist die des Menschen in der Schöpfungsordnung. Sie ist von Gott als Ruf zum Heil gewollt, d. h., sie ist eine Heilsökonomie. Diese Ökonomie ist wesentlich vorläufig; sie ist hingeordnet auf die Ökonomie Christi, bleibt aber als deren Infrastruktur darin aufgehoben; sie ist eine Ökonomie übernatürlichen Heils, von Gott gewollt und aktiv geführt (47 ff.). In dieser Ökonomie läßt Gott *erstens* sich von den Menschen suchen, ausgehend von ihrer „condition humaine" (ein Schlüsselbegriff des Verf.s; vgl. frz. Ausgabe S. 321. J. Bettray übersetzt: „das menschliche Dasein", „die menschliche Existenz", „die menschliche Situation"; vgl. dt. Ausgabe S. 251, Anm. 43. Wir folgen hier weiter der französischen Ausgabe). *Zweitens* läßt Gott die Menschen unter der Herrschaft der Gewalten. *Drittens* läßt Gott den Menschen die Freiheit, alle ihre menschlichen Fähigkeiten, aber auch alle Arten von Sünde zu entfalten. *Viertens* ruft Gott die Menschen auf, sich auf etwas anderes hin zu öffnen – ausgehend von der Erfahrung, daß diese Ökonomie nicht befriedigen kann, und von den Zeichen, die sie bietet. Diese vier Punkte stellen in den Augen M.s eine *Definition* des Heidentums als Heilsökonomie dar (50). Er hält sie dafür geeignet, die Fakten der Ethnologie und der Religionswissenschaften in die Theologie zu integrieren. Das zu versuchen ist sein Anliegen. – Dementsprechend gliedert sich das Buch in *vier* grundlegende Teile: I. Von der Erfahrung der „condition humaine" zur Neuheit in Christus. II. Von der Herrschaft der Gewalten zu ihrer Unterwerfung unter Christus. III. Von der Entfaltung menschlicher Werte zur Offenbarung der Sünde. IV. Von der heidnischen Zufriedenheit zur Erwartung einer christlichen Weiterführung. Angeschlossen ist ein 5. Teil, der die pastoralen Folgerungen aus dieser Theologie des Heidentums zieht. Die ersten vier Teile benutzen je zwei Methoden: zuerst immer die Auswertung der ethnologischen Quellen und der Religionswissenschaften zur

Beobachtung und Erklärung menschlicher Verhaltensweisen; dann die Befragung der Heiligen Schrift für die theologische Beurteilung. Zwei Gruppen von Schrifttexten werden herangezogen: solche, die direkt vom Heidentum reden, und solche, die direkt von dem Neuen reden, das Christus bringt. M. zitiert Ethnologen und Exegeten vor allem des französischen Sprachraums. Er betont, daß es sich um einen Versuch handele, daß er als Afrikamissionar nicht in der Lage war, eine systematische Bibliographie zu liefern, und daß die Sektoren der Patristik, Kirchengeschichte und Missionsgeschichte nicht beachtet werden konnten (50, Anm. 72). Bewußt läßt er die Fragen nach dem „Ursprung der Religionen oder der Religion", nach einer „Uroffenbarung" und nach den „Natursakramenten" beiseite (vgl. 27). – Der 4. Teil untersucht die entscheidende Frage nach der Offenheit der Heiden für Christus gemäß dem Grundsatz: „Wenn die heidnische Ökonomie wirklich auf die christliche Ökonomie hingeordnet ist, dann muß es möglich sein, *empirisch* bei den Heiden Möglichkeiten der Öffnung zu erkennen" (259; Hervorhebung v. Rez.). Solche Möglichkeiten sieht M. in der Haltung der Heiden gegenüber der Erfahrung des Todes gegeben, in der Begegnung mit anderen Zivilisationen, besonders mit der technisch-wissenschaftlichen westlichen Welt, in ihrer Persönlichkeitsentwicklung und in ihrer Art, Gott zu begegnen. Verf. untersucht die Glaubenshaltung der heiligen Heiden des Alten Testaments (Abel, Henoch, Noe, Lot, Melchisedech), vergleicht mit ihr die Haltung mancher außerbiblischer Heiden und kommt zu dem Schluß: „Wenn diese Beispiele gültig sind, dann kann man sagen, daß einzelne Heiden vom Glauben auf den zukünftigen Christus hin getragen worden sind, genau in dem Maße, wie sie sich *nicht* eingeschlossen haben in die Handlungs- und Lebensweise ihrer Umgebung" (254; Hervorhebung v. Rez.). – *J. Daniélou* nennt in seinem Vorwort dieses Buch „die beste Einführung" in eine wesentliche Frage heutiger Theologie (9). Wenn man diesem Lob uneingeschränkt zustimmen soll, dann nur zusammen mit der Bitte an den Autor, einen Abschnitt über die mögliche Öffnung der Heiden auf die kommende sichtbare Kirche hin in die ersten vier grundlegenden Teile einzubauen. Die Erwähnung der Kirche im pastoralen 5. Teil genügt nicht. Ist nicht alle Gnade der heidnischen Ökonomie ekklesiale Gnade? Gnade, die durch die sichtbare Kirche den Heiden vermittelt wird? Gnade, die auf die sichtbare Kirche hindrängt? (Vgl. „Lumen gentium", 16). Müßten nicht mit der Methode des Verf.s auch Möglichkeiten der Öffnung auf die kommende sichtbare Kirche hin *empirisch* gezeigt werden können? Die Öffnung auf den kommenden Christus, von der M. spricht, schließt sie nicht eine Öffnung auf die kommende sichtbare Kirche ein? Nach unserer Auffassung kommt diese Seite einer Theologie des Heidentums auch im Kommentar des Verf.s zu „Nostra aetate" zu kurz, wo er eine Zusammenfassung dieses Buches vorlegt (vgl. *A. M. Henry* [Hrsg.], Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes [Paris 1966]. Deutsche Ausgabe: *A. M. Henry – W. Becker* [Hrsg.], Die Konzilserklärung „Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" [Paderborn Frühjahr 1968]). – Zur deutschen Ausgabe: das Vorwort v. J. Daniélou ist durch das des Übersetzers ausgewechselt. J. Bettray war bestrebt, aus dem Deutschen zu zitieren, wo die angegebenen französischen Werke in deutscher Übersetzung vorlagen. Außerdem hat er bibliographische Ergänzungen angebracht. Die Anmerkungen, die im Französischen den Haupttext Seite für Seite begleiten, sind im Deutschen an den Schluß des Buches gerückt. Das erweist sich für die Lektüre als wenig vorteilhaft, da bei M. die meisten Anmerkungen Material liefern, das zum Verständnis des Haupttextes notwendig ist. – S. 267, Anm. 16, ist ein Druckfehler unterlaufen: Unzu*l*(g)änglichkeit Gottes.

J. M. Laube, S. J.

Thils, Gustave, Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes (Eglise Vivante). 8° (204 S.) Tournai 1966, Casterman. – Dem Verf. geht es um den heilsgeschichtlichen Sinn der Religionen als solchen; nicht um das Heil der einzelnen Heiden, auch nicht um den heilsgeschichtlichen Stand der nichtchristlichen Menschheit insgesamt. Das Buch ist eingeteilt in sieben Kapitel; ausführliche Literaturangaben stehen am Ende jedes Kapitels; eine Schlußbetrachtung unterstreicht die Vereinbarkeit einer Aufwertung der nichtchristlichen Religionen mit der Pflicht zur Mission. Th. setzt sich mit französischen und deut-

schen Werken zum Thema auseinander, auch mit protestantischen. – Die „Vorbemerkungen" (Kap. 1) rekapitulieren die Frage nach dem Heil der (einzelnen) Heiden und die terminologischen Schwierigkeiten. „Die Theologie und die Religionen" (Kap. 2) untersucht Ansatzprobleme einer Theologie der Religionen und verschiedene Typen einer solchen Theologie. Die extremen Positionen der Dialektischen Theologie und der Erfüllungstheologie möchte Verf. übersteigen. Darum werden Tatsache, Tragweite und Inhalt einer allgemeinen Heilsgeschichte gezeigt (Kap. 3), ebenso die einer allgemeinen Offenbarung und eines ihr entsprechenden authentischen Glaubens (Kap. 4). Das 5. Kap. „Die Religionen" stellt die zentrale Frage: Sind die nichtchristlichen Religionen mit der allgemeinen Heilsgeschichte und der allgemeinen Offenbarung verbunden? Und wie? Nach Th. gilt folgende Gleichung: Ebenso wie die jüdisch-christliche Religion der natürliche und adäquate Ausdruck der besonderen Heilsgeschichte und besonderen Offenbarung ist, so sind die nichtchristlichen Religionen der natürliche und adäquate Ausdruck der allgemeinen Heilsgeschichte und der allgemeinen Offenbarung. „Natürlicher" Ausdruck in dem Sinn, daß es offensichtlich und normal ist, daß einem Plan Gottes für die nichtchristliche Menschheit eine religiöse Institution entspricht. „Adäquate" Antwort in dem Sinn, daß sie den Gegebenheiten der allgemeinen Heilsgeschichte und den Inhalt der allgemeinen Offenbarung treu entspricht. Diese „treue Entsprechung" stellt den theologischen Stand der nichtchristlichen Religionen dar (122). Demnach ist diesen Religionen „eine gewisse Heilswirksamkeit" zuzusprechen (133). Der Nichtchrist erlangt Heil nicht „trotz", sondern „in" und „durch" seine Religionen, und zwar „insofern sie den allgemeinen Heilsplan Gottes verleiblichen oder der allgemeinen Offenbarung antworten" (133). Damit ist den Religionen auch eine „gewisse Legitimität" zuzuerkennen (134). Verf. wendet sich gegen die Unterscheidung von ordentlichen und außerordentlichen Heilswegen, gegen die Rede von einer „Gleichwertigkeit" der Religionen, von „providentiellen Supplierungen" (durch Engelsmission usw.) und gegen die Rede von einer „Parallelität" der Heilswege zum jüdisch-christlichen. Es gibt nur *einen* ordentlichen Heilsweg. Wenn der Begriff „ordentlich" theologisch verstanden werden muß im Sinne von „gemäß einer aufgestellten Ordnung" und wenn den Nichtchristen „ein Weg gemäß der Ordnung Gottes" zugedacht ist, dann kann man diesem Weg das Prädikat „ordentlich" nicht verweigern. Aufgabe der Theologen ist es dann, das „Ordentliche" des Christentums und das der Religionen neu zu unterscheiden (135). Verf. versucht das im 6. und 7. Kap.: „Die Religionen und das Christentum" und „Das Christentum und die Religionen". Im 6. Kap. behandelt er die aktuelle Legitimität der Religionen, die Glaubensverpflichtung des einzelnen, die natürliche Beständigkeit der Religionen, ihren theologischen Charakter als Vorbereitung auf das Christentum, als Werkzeug des Gerichts Gottes und als eine „Form institutioneller Opposition gegen das messianische Reich" bis zum Ende der Zeiten. Im 7. Kap. werden Einzigkeit, Ausschließlichkeit, Absolutheit Christi und des Christentums mit dieser Sicht der Religionen zu vereinbaren gesucht. Schließlich wird die Frage nach dem Spezifikum des Christentums ausdrücklich gestellt. Th. unterscheidet drei Bestimmungsversuche: 1. Der Unterschied zwischen Christentum und Religionen ist ein Unterschied zwischen übernatürlicher und natürlicher Wirklichkeit. 2. Christentum und Religionen sind beide von übernatürlichen Wirklichkeiten bestimmt, aber so verschieden, daß man die Terminologie „Heilsökonomie", „Offenbarung", „Glaube" dem Christentum vorbehalten muß, den Religionen aber Begriffe wie „gottgewollte Ordnung", „göttliche Manifestation", „Religiosität". 3. Christentum und Religionen sind beide von übernatürlichen Wirklichkeiten bestimmt, und zwar so, daß sich Christentum und Religionen wie Analogatum primarium und Analogata secundaria verhalten. Die Terminologie des einen wird auf die anderen angewandt unter Beifügung des „suo modo". Verf. nimmt die letzte Position ein (vgl. auch sein neueres Werk „Syncrétisme ou catholicité?" [Tournai 1967]). Er umschreibt dieses analoge Verhältnis mit dem musikalischen Ausdruck „double en mode mineur". Die Religionen sind ein „double en mode mineur" des Christentums (187 ff.). Das Spezifikum des Christentums besteht nach ihm in einem „Mehr" an Reichtum, Bestimmtheit, Garantie, Wirksamkeit usw.; vor allem aber im „Sakramentalen"

(195). Um das Gemeinte auszudrücken, scheint uns das Verhältnis eines musikalischen Satzes in Dur (= mode majeur: Christentum) zu einem Doppel in Moll (= mode mineur: Religionen) nicht hilfreich zu sein. Nur eine „romantische" Interpretation des musikalischen Charakters von Dur (= hart, strahlend, offenbar) und von Moll (= weich, gedämpft, verhüllt) gibt Anlaß zu einer Übernahme dieses Ausdrucks zur Bezeichnung des Verhältnisses Religionen – Christentum. Außerdem scheint uns, daß mit dem Wort „double" die vom Verf. zugegebene grundsätzliche Unvollendetheit und Verwiesenheit der Religionen auf Christus *im* Christentum nicht ausgedrückt werden kann. Sind sie nicht eher „Entwürfe", die vom vollendeten Werk überholt werden, auch wenn sie als „Entwürfe" neben dem Werk weiterbestehen? – Im übrigen sind in diesem Buch die Probleme einer Theologie der Religionen vollzähliger aufgezählt als bei anderen Autoren. Wenn man den Ausdruck „double en mode mineur" fallen läßt, bleibt als Ergebnis seines Bestimmungsversuches des Verhältnisses zwischen Christentum und Religionen: „eine gewisse Analogie". J. M. Laube, S. J.

Goldammer, Kurt, Religionen, Religion und christliche Offenbarung. Ein Forschungsbericht zur Religionswissenschaft. 8° (VIII u. 147 S.) Stuttgart 1965, Metzlersche Verlagsbuchhandlung. 11.80 DM. – Bei diesem sehr hilfreichen Forschungsbericht handelt es sich um einen Sonderdruck aus der „Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" (Jg. 34/1960, Heft 3, Jg. 37/1963, Heft 4 und Jg. 38/1964, Heft 1). „Symptomatische" und „exemplarische" Werke werden in zwei Abschnitten besprochen: A. Die Religionsgeschichte; B. Phänomenologie und Systematik. Das Manuskript des Abschnitts A wurde im Jahre 1959/60 abgeschlossen, das des Abschnitts B im Frühjahr 1963. Für die Zeitspanne zwischen 1959 und 1963 ist als Anhang des religionsgeschichtlichen Abschnitts A ein neuer Abschnitt C über „Neue Werke zur Religionsgeschichte" angefügt. Ein Register der Namen und Sachen (138–147) erleichtert den Gebrauch des weitausholenden Berichts. – Abschnitt A. Die Religionsgeschichte bespricht Gesamtdarstellungen (I.), Werke zur Urreligion und primitiven Religion (II.), Werke zu den Religionen Inner- und Ostasiens und Indiens (III.), des Alten Orients und des Mittelmeerraums (IV.), des Judentums und des Islams (V.), und Alteuropas (VI). In der Zusammenfassung (VII.) unterscheidet Verf. – abgesehen von den rein philologischen und historischen Arbeiten – Darstellungen der Religionsgeschichte, die eine bestimmte „Richtung" vertreten, die sich auch auf die Methode auswirkt: 1. eine marxistisch-materialistische; 2. eine katholisch-theologische (Urmonotheismus!); 3. eine tiefenpsychologische (C. G. Jung); 4. eine protestantisch-theologische (dialektisch-existentialistischer Herkunft); 5. eine einfach theologisch-apologetische Richtung. Nach G. haben heute die 2. und 3. Richtung im Fach *„Religionsgeschichte"* das meiste Gewicht. Die Methode des „Verstehens" dagegen hat sich weniger in religionsgeschichtlichen als in systematisch-phänomenologischen Arbeiten niedergeschlagen. Sie sind in „B. Phänomenologie und Systematik" besprochen. Dieser Abschnitt ist nicht geographisch, sondern sachlich geordnet: I. Gesamtdarstellungen, Methodologie, Allgemeines. II. Das Gottesproblem und die Gottesfrage. III. Die Gottesbeziehung und der Gottesumgang (Kult). IV. Das Mythische und das Symbolische. V. Gestaltetes Bild und Zeichen. Die Aussage der Kunst. VI. Religiöse Anthropologie, Ethik und Soziologie. VII. Religionspsychologie und Religionsphilosophisches. VIII. Mystik und Sehertum. IX. Zusammenfassung: Verf. fordert für die Religionswissenschaft eine eigene, im Prinzip *theoriefreie phänomenologisch-systematische Methodik* aus der Eigenart des Gegenstandes unter Bezugnahme auf im weitesten Sinn historische und philosophisch-theologische Methoden, wie sie *G. van der Leeuw* und *J. Wach* ausgebildet haben (vgl. 107). – Insgesamt zeichnet sich dieser Forschungsbericht durch ein ausgewogenes Urteil aus; die methodischen Nebenbemerkungen und die Zusammenfassungen der Grundprobleme geben dem Werk den Charakter einer Einführung in die Religionswissenschaft, die durchzuarbeitenden Theologen dringend zu empfehlen ist. J. M. Laube, S. J.

2. Theologie der Hl. Schrift

Biblisch-historisches Handwörterbuch, hrsg. v. *Bo Reicke* u. *Leonhard Rost*. Bd. II: H–O; Bd. III: P–Z. Lex. 8° (VIII S. u. Sp. 617–1360 bzw. XVI S. u. Sp. 1361–2256) Göttingen 1964/66, Vandenhoeck. Subskr.-Preis für Bd. I–III (mit Verpflichtung zur Abnahme des noch ausstehenden Registerbandes) 180.— DM. – Erfreulich rasch sind die beiden vorliegenden Bände dem Band I (1962; vgl. dazu Schol 38 [1963] 608 f.) gefolgt, so daß in nur vier Jahren ein ganz neues großes Bibellexikon fertiggestellt ist – eine Leistung, zu der man Verlag und Herausgeber nur beglückwünschen kann. Daß dabei aus den ursprünglich vorgesehenen zwei Bänden drei geworden sind (bzw. vier – mit dem erst nachträglich eingeplanten Registerband) und jeder Einzelband den vorausgehenden an Umfang beträchtlich übertrifft, ist gewiß kein Schaden, sondern im Interesse einer reichhaltigeren und exakteren Information nur zu begrüßen. Allerdings scheint dieses schrittweise Wachstum nicht allein auf einen durchweg größeren Umfang der Artikel zurückzuführen zu sein, sondern auch auf eine gewisse Lockerung der ursprünglich gezogenen thematischen Grenzen. Gewiß stehen die biblischen Realien aus „Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur" (so der Untertitel des Werkes) nach wie vor eindeutig im Vordergrund; die einschlägigen Artikel sind ebenso zahlreich wie gründlich und bleiben das Charakteristikum dieses Bibellexikons, dem hierin zur Zeit wohl kein anderes den Rang streitig machen kann. Daß der eine oder andere Artikel inzwischen durch neue Forschungen bereits überholt ist – typisches Beispiel „Masada" –, ist ein unvermeidliches Schicksal jedes größeren Wörterbuches (allerdings für den Artikel „Sirachbuch" hätten die neuen Textfunde von Masada schon einbezogen werden können!). Neben diesen für das Werk typischen Beiträgen scheinen aber in zunehmendem Maß auch allgemein bibelwissenschaftliche und bibeltheologische Artikel aufgenommen bzw. ausgebaut zu sein. Vielleicht macht sich hier eine gewisse Tendenz zu einem allseitig gleichmäßig informierenden Bibellexikon hin bemerkbar. Derartige Artikel bleiben jedoch nach Umfang und Qualität durchweg eindeutig hinter den anderen zurück. So ist etwa der Artikel „Krieg" doppelt so groß wie „Kirche"; „Lied" erhält etwa ein Dreifaches an Raum von „Liebe" (religiös u. profan), „Sintflut" das Doppelte von „Urgeschichte" überhaupt, und das wichtige Theologumenon „Versöhnung" (AT und NT) beansprucht kaum mehr Raum als „Versöhnungstag". Gewiß gibt es auch einige theologische Artikel von eigenem Profil, aber meist beschränken sie sich auf die solide übliche Information und können sich – um das neueste hierin vergleichbare deutschsprachige Werk zu nennen – sicher in keiner Weise mit den bibeltheologischen Beiträgen im „Lexikon für Theologie und Kirche" (Freiburg i. Br. 1956/65) messen, auf das übrigens recht oft in den Literaturangaben hingewiesen wird. Sie wollen es offenbar auch nicht. – Eine gut ausgewogene Raumzuweisung für die einzelnen Stichwörter ist sicher eine schwierige redaktionelle Aufgabe. Der eine wird dies zu knapp, der andere jenes zu ausführlich finden. Aber ist es einem solchen „biblisch-historischen" Wörterbuch wirklich entsprechend, daß der Beitrag „Staat" etwa den doppelten Umfang hat wie „Stadt"? Oder ist es sinnvoll, in einen Artikel „Jesajabuch", der Js 1–39 kaum eine Textseite widmet, eine ganzseitige (!) Kartenskizze zu dem, aufs Ganze gesehen, recht belanglosen Text Js 10,28–32 einzufügen? Auch sonst läßt die redaktionelle Betreuung des Werkes ein paar Wünsche offen (wie oft bei Erstauflagen). Die für den Benutzer so wertvolle Technik der Verweispfeile innerhalb eines Artikels ist nur unvollkommen und etwas willkürlich gehandhabt. Bei „Urgeschichte" wird, um nur ein Beispiel zu nennen, auf „Paradies" verwiesen, aber nicht auf „Sintflut", „Schöpfung" oder „Völkertafel" (ein Stichwort „Sündenfall" fehlt überhaupt). Eigene Stichwörter, denen nur ein Verweis auf ein anderes folgt, sind dagegen recht zahlreich. Hier ist des Guten eher zuviel getan, wie mir scheint. Denn manche von ihnen verdanken lediglich antiquierten deutschen Bibelübersetzungen (bzw. Schreibweisen biblischer Namen) ihre Existenz, wie etwa „Heller", „Lenz", oder die Verweise sind überflüssig, weil man schon mit bescheidenster Lexikonerfahrung die richtigen Artikel findet – so wenn bei Rot, Schwarz usw. auf „Farben" verwiesen wird, bei Trommel, Zimbel, Trompete usw. auf „Musikinstrumente",

bei „Mahlen" auf „Mühle" – und ähnliches mehr. Doch vielleicht verrät sich hier eine gewisse Zweigleisigkeit in der Planung und Anlage des Handwörterbuchs: Es möchte einerseits dem Theologen und selbst dem Fachkollegen ausführliche und exakte Auskunft geben (mit sorgfältig ausgewählter weiterführender Literatur), anderseits aber auch für den einfachen und ganz untrainierten Bibelleser zu handhaben sein. Alle Beiträge streben deshalb einen klaren, einfachen, fast fremdwortfreien Stil an, dem aber nichts an wissenschaftlicher Präzision fehlt. Ebenso sind die vielen Karten (im ganzen 72) und Zeichnungen (320) im Text gewiß sachlich genau, aber vor allem didaktisch instruktiv gestaltet. Auch die 60 ganzseitigen Schwarzweißtafeln (Fotos) sind durchweg gut und instruktiv ausgewählt, allerdings nicht immer sehr neu. Deutsche Fliegerbilder von 1918 sind als Geländerelief noch immer sehr eindrucksvoll (z. B. Tafel 58a), aber für besiedelte Gebiete ergeben sie ein Bild, das der heutigen Wirklichkeit gar nicht mehr entspricht. So z. B. das bekannte Luftbild von Jerusalem (Tafel 27), das von der heutigen großen israelischen Neustadt kaum etwas ahnen läßt. Ähnlich gibt das Luftbild der Grabungen in Ugarit aus dem Jahre 1936 keine richtige Auskunft mehr über die jetzige Ausdehnung des Grabungsfeldes. Sicher hätte man hier öfters mehr „up to date" sein können (mit einigen Unkosten allerdings). Der bekannte Bildatlas zur Bibel von Grollenberg (deutsche Ausgabe 1957) etwa zeigt deutlich, daß hier heute doch einiges mehr möglich ist – übrigens auch in der Qualität der Wiedergabe bei neueren Fotos (vgl. etwa das gleiche Foto in dem genannten Bildatlas, Abb. 151, und im Handwörterbuch, Bd. II, Tafel 39b)! – Doch alle diese Mängel liegen sehr am Rande und sind bei einer Neuauflage, an der kaum zu zweifeln ist, leicht zu beheben. Im ganzen ist mit diesem Handwörterbuch jedem, der sich ernsthaft mit der Bibel befaßt, ob Theologe oder Nichttheologe, ein ausgezeichnetes Hilfsmittel und Arbeitsinstrument an die Hand gegeben. J. Haspecker, S. J.

Yadin, Yigael, Masada. Der letzte Kampf um die Festung des Herodes. 2. Aufl. Gr. 8° (272 S.) Hamburg 1967, Hoffmann u. Campe. 38.— DM. – Die abschließende wissenschaftliche Publikation über die großen israelischen Ausgrabungen in Masada wird zwangsläufig noch Jahre auf sich warten lassen. So ist dieser vorläufige Bericht vorerst die wichtigste Informationsquelle darüber und als solcher besonderer Beachtung wert. Für einen „preliminary report" ist das Buch ungewöhnlich reichhaltig und freigebig in der Darbietung der besten Funde und Ergebnisse der Grabungen. Die sachkundige Darstellung des Leiters der 11monatigen Ausgrabung (Winter 1963/64 und 1964/65) ist relativ knapp hinsichtlich der wissenschaftlich interessanten Erträge (sie wird nur dort etwas breiter, wo sie das menschliche Drama der letzten Verteidiger von Masada, das die Grabungen aufdeckten, nahebringen will). Sie ist offensichtlich darauf abgestellt, die sehr zahlreichen, z. T. großformatigen Farb- und Schwarzweißaufnahmen, die mehr als die Hälfte des Buches einnehmen und in kluger Auswahl das Typische der Bergfeste, ihrer Bauwerke und der Einzelfunde vorstellen, als erste und authentischere Informationsquelle sprechen zu lassen. Zweifellos eine begrüßenswerte Methode! Diese Fülle von Bildern gibt eine lebendigere und detailliertere Kenntnis als lange Wortbeschreibungen (leider macht sich bei der vorliegenden 2. Auflage die Abnutzung der Klischees schon deutlich bemerkbar, wie ein Vergleich mit der 1. Auflage zeigt). Die Anlage des Buches ist sehr nüchtern und übersichtlich. Nach einigen einführenden Abschnitten über Ort, Aufgabe und Vorbedingungen der Expedition werden die einzelnen Ausgrabungskomplexe auf dem Hochplateau des Felsens in Richtung Nord–Süd nacheinander dargestellt, angefangen vom Terrassenpalast des Herodes auf der Nordnase des Massivs, der mit dem von Josephus beschriebenen Palast identifiziert wird (nicht der „Westpalast"), bis zur langen Umfassungsmauer, die so bedeutende Funde hergab, wie das rituelle Bad (miqwe), das einzige bisher bekannte dieser Epoche, verschiedene Schriftrollen, darunter das wichtige Sirachfragment (separat inzwischen von Y. Yadin veröffentlicht: The Ben-Sira Scroll from Masada [Jerusalem 1965]), und im Grunde auch den kurz als Synagoge bezeichneten Bau, der sicher von den Zeloten als solche benutzt wurde, wie die eingebauten Bänke und eine primitive Geniza, in der noch Schriftrollenreste

gefunden wurden, sicherstellen, der aber von Y. auch schon in seiner herodianischen Grundgestalt als solche gedeutet wird (z. B. Ausrichtung des Baues nach Jerusalem). Als einzige bisher bekannte Synagoge aus der Periode des Zweiten Tempels in Israel kommt ihr auf alle Fälle eine besondere archäologische Bedeutung zu. Von unmittelbarstem Interesse für die Bibelwissenschaft sind fraglos die aufgefundenen Fragmente von Schriftrollen, meist biblischen Inhalts, dazu ein Stück des hebräischen Textes des Buches der Jubiläen und ein anderes mit „Gesängen zum Sabbatopfer", das aus der Sabbatdatierung als zur Qumransekte gehörig auszuweisen war. Im ganzen wurden Reste von 14 Schriftrollen gefunden. Sie sind nicht nur inhaltlich eine willkommene Ergänzung der Qumrantexte, sondern – zusammen mit den etwa 700 Ostraka – auch eine wertvolle Bereicherung der paläographischen Kenntnisse. – Die vorliegende deutsche Ausgabe des Werkes, die innerhalb weniger Monate eine 2. Auflage (11.–25. Tausend) erlebte, ist nicht aus dem hebräischen Original übersetzt, sondern aus der vom Autor approbierten englischen Fassung (3. Auflage, London, März 1967). Die Übersetzer *(Eva* und *Arne Eggebrecht)* haben sich ihrer Aufgabe mit großer Eleganz entledigt. Nur an ganz wenigen Stellen spürt man ein wenig den Mangel an fachwissenschaftlicher Kompetenz. Eine Kulturepoche, die als „Chalkäolithikum" (S. 204–205 wiederholt) bezeichnet wird, gibt es nicht, sondern nur ein „Chalkolithikum"; die Reste der in der Synagoge gefundenen Ezechielrolle enthalten nicht „Auszüge" des 37. Kapitels (d. h. planvolle Exzerpte), sondern einfachhin „Teile" oder „Stücke" des Kapitels, was für den Charakter der Rolle nicht unwesentlich ist. Ein Letztes (das nicht auf Konto der Übersetzer geht!): wie auf der Aufnahme S. 18 der „Schlangenpfad" zu sehen sein soll, ist mir nicht verständlich; er geht am bildabgewandten NO-Hang empor.

J. Haspecker, S. J.

Lohfink, Norbert, Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft. 8° (240 S.) Frankfurt 1967, Knecht. 16.80 DM. – Die starke Resonanz, die sein erster Band gesammelter Vorträge fand („Das Siegeslied am Schilfmeer", Frankfurt 1965; 2. Auflage 1966; 3. Auflage 1968; Übersetzungen ins Holländische und Spanische; englische, französische und italienische Übersetzung in Vorbereitung), mag für den Autor ein gewisser Anreiz gewesen sein, ihm so bald diesen zweiten Band folgen zu lassen. Kein Zweifel, daß er ebenso interessierte und zahlreiche Leser finden wird wie sein Vorgänger. Denn es geht wiederum nicht nur um eine Reihe glänzend gestalteter Einzelvorträge, sondern ähnlich dem ersten Band sind auch hier alle Beiträge zu einer Einheit verbunden durch ein ebenso wichtiges wie aktuelles Grundanliegen, das mehr oder weniger explizit überall zur Sprache gebracht wird. War in dem früheren Band das gemeinsame Anliegen die „christliche Auslegung des AT" als rechte und berechtigte exegetische Methode (vgl. dazu Schol 40 [1965] 604 f.), so steht jetzt mehr allgemein „fast überall die Frage nach der Methode im Vordergrund", vor allem die Probleme um die historisch-kritische Methode, die gerade in den letzten Jahren auch im katholischen Raum die Gemüter von Theologen und Nichttheologen in Bewegung gebracht hat – und nicht nur im ablehnenden Sinn. Solche „Methodenfrage" ist in vier der neun Vorträge des Bandes (alle neun stammen aus den Jahren 1965/1966; fünf bisher unveröffentlicht, der Rest neu überarbeitet) ausdrücklich und systematisch gestellt und beantwortet, wenn auch in je anderer Form (Erkenntnisfindung und Erkenntnisfortschritt in der Theologie, 29–49; Zur historisch-kritischen Methode, 50–75; Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testaments, 185–213; Methodenprobleme zu einem christlichen „Traktat über die Juden", 214–237). Abgesehen von dem kleinen Eingangskapitel über die Konzilskonstitution „Dei Verbum" (13–28), ist die Frage nach der rechten Methode, durch deren positive Beantwortung sich erst (bzw. oft automatisch) die meisten Ergebnisse der „modernen" Exegese rechtfertigen, kaum weniger nachdrücklich und für die meisten Leser sogar eingängiger behandelt in den restlichen vier Beiträgen, deren Themen von einer konkreten Sachfrage her formuliert sind und mit Vorliebe in einer Art Forschungsbericht abgehandelt werden (Die ersten Kapitel der Bibel nach der Intervention der Naturwissenschaft, 76–106; Die Religion der Patriarchen und die Konsequenzen für eine Theologie

der nichtchristlichen Religionen, 107–128; Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai, 129–157; Eschatologie im Alten Testament, 158–184). – Als „Ortung seiner Wissenschaft", als Überprüfung der Richtigkeit seines eigenen methodischen Standortes und Kurses bezeichnet N. Lohfink seine Vorträge, sofern sie ihm je und je Gelegenheit gaben, über diesen Kurs zu reflektieren und ihn öffentlich zur Diskussion zu stellen. Sind sie auch durchweg für Nichttheologen gehalten, so ist diese Selbstprüfung eines methodologisch und theologisch scharf reflektierenden Exegeten doch reich genug mit fruchtbaren Fragen und Anregungen beladen, daß auch ein Theologe oder Exeget von Fach sich mit Nutzen darein vertieft, um seinen eigenen wissenschaftlichen Standort auf seine Richtigkeit und vielleicht auch auf sein Niveau hin kritisch zu überprüfen. J. Haspecker, S. J.

Barr, James, Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft. Mit einem Geleitwort von *H. Conzelmann* (Titel der Originalausgabe: The Semantics of Biblical Language, The Clarendon Press Oxford 1961). Übers. von *Erhard Gerstenberger*. 8° (308 S.) München 1965, Kaiser. Br. 22.— DM; Ln. 25.— DM. – Temperament- und humorvoll bekämpft Verf. (Prof. für AT in Manchester) die vorgefaßte Meinung vom Gegensatz zwischen griechischem Denken, das auf das Unveränderliche, Abstrakte, Ewige gehe und in dessen Mittelpunkt das Individuum stehe, und hebräischer Denkweise, die mehr das Konkrete, das Handeln (besonders das Handeln Gottes in der Geschichte) sowie das soziale Ganze betone (vgl. *Pedersen, Boman, Torrance*). Man dürfe nicht, führt Verf. aus, griechische Philosophie mit hebräischen Erzählungen vergleichen (II, 15–27). B. wendet sich vor allem gegen den Versuch, die Sprache als „Spiegel und vollkommene Manifestation des Geistes" zu deuten (III, 28–51). Was die Deutung des Hebräischen als „dynamischer" Sprache betreffe, so könne diese im einzelnen nicht belegt werden: Wörter wie „stehen" und „liegen" drückten zwar auch eine Bewegung aus, „to stand" im Englischen jedoch ebenso. Nominalsätze seien auch bei Aristoteles – und mehr noch im Russischen – geläufig. Die Beziehung des Redenden zum Perfekt sei in den modernen Sprachen die gleiche. Außerdem könne die Sprache nicht alles ausdrücken. Boman beachte nicht das konsekutive Imperfekt (IV, 52–92). „Ganzheitsbetrachtung" und „Dynamik" seien auch durch den status constructus und die Zahlwörter nicht zu erweisen. Die Bedeutung der Wurzel finde sich nicht wie eine platonische Idee in allen ihren Ableitungen (vgl. läḥäm – milḥamah [V, 93–110]); sie sei vielmehr aus dem Sprachgebrauch, nicht aus der Etymologie zu ermitteln (so bedeute ekkläsia „Versammlung" und nicht „ins Leben gerufen durch das Wort" [„qahal: qol"]; ebensowenig führe die etymologische Analyse der Begriffe „holy", „dabar", „baptisma" u. a. [VI, 111–163] ans Ziel). – Kap. VII (164–206) befaßt sich mit der Deutung von ʾämunah, das nach *Hebert* und *Torrance* „eigentlich auf den Menschen nicht anwendbar sei", sondern – nach Ps 36,5 ff. – nur auf Gott (hier wendet sich B. auch gegen *Schlier, van Unnik* und *Weiser*); hääʾmin bedeute nicht „wahrmachen", sondern „vertrauen"; der Gegensatz zu „wahr" sei „falsch". Wenn ʾämät auch manchmal Treue Gottes bedeute und mit „pistis" oder „dikaiosynä" wiedergegeben werde, so werde es doch 107mal durch „alätheia" übersetzt. – Kap. VIII (207–261) bietet „Grundsätzliches zum Theologischen Wörterbuch zum NT". *Kittel* betrachte, darin *H. Cremer* (Bibl.-Theol. Wörterbuch [¹1867]) folgend, die Wörter als „Spiegel und Kristallgefäße des Heilsgeschehens". Richtiger dagegen sei, meint Verf., die Methode *Liddle-Scotts*, nach der jeweils mehrere vorläufige Äquivalente als Hilfsmittel zum Verständnis der Sätze geboten werden. B. zeigt an zahlreichen Beispielen, besonders in bezug auf einzelne Präpositionen, wie im ThW oft Wörter theologisch überladen und etymologisch gedeutet werden. Demgegenüber sei geltend zu machen, daß der Inhalt sich klarer aus dem Kontext erheben lasse. Auch empfehle es sich, mehr nach Gruppen verwandter Wörter oder Wortkombinationen (z. B. pais Theou) voranzugehen. Dadurch, daß im ThW Schlagworte wie „Heilsgeschichte, Offenbarung, Eschatologie" usw. eine ständige Fernkontrolle ausübten – auch in *W. Bauers* Wörterbuch findet B. noch traditionelle Ausdrücke wie „übernatürlich" u. ä. –, habe es vielleicht mehr Schaden als Gutes gestiftet. Dennoch würden seine theologischen Ausführungen, trotz der mangelnden

Berücksichtigung der Textzusammenhänge und der schlechten linguistischen Konzeptionen, von den Quellen her bestimmt, und so sei es doch wieder besser als seine Prinzipien. – Im IX. Kap. (262–283) nimmt Verf. Stellung zu den Themen „biblische Sprache" und „biblische Theologie". Aussageträger in der Bibel seien stets der Satz, die Rede oder ein Gedicht. In diesen, nicht durch Bedeutungsänderungen der Wörter, werde Neues gesagt. – Biblische Theologie solle eher beschreibend (wie bei *Eichrodt*) als dogmatisch sein. Die neuerdings vieldiskutierte Hermeneutik suche die schwierige Frage zu beantworten, wie das menschliche Wort zum Gotteswort werden könne. Dabei schiene die Semantik als Teil der Linguistik bei *Bultmann* und *K. Barth* zu wenig berücksichtigt. – Im X. Kap. (284–292) übt B. u. a. Kritik am Sprachenlernen der Theologiestudenten, das zwar zum Verständnis des Urtextes dienlich sei, heutzutage aber zu isoliert von der Linguistik und allgemeinen Sprachwissenschaft betrieben werde. – Zum Ganzen: B. hat sicher recht, wenn er die Meinung vertritt, daß eine Sprache nicht schlechthin als Spiegel des Volksgeistes betrachtet werden könne, auch wenn dieser sie vielfach beeinflußte. Eine solche Beeinflussung wäre kaum – wie in der Chemie – zu analysieren: die meisten Völker sind rassisch gemischt; Volks-, Sprach- und Kulturgrenzen decken sich nicht; insbesondere der hellenistische Kulturraum (vgl. *M. Hadas,* Hellenistische Kultur [Stuttgart 1963]) bildete eine sehr komplexe Einheit: Philon, Origenes und Augustinus dachten zwar alle drei platonisch, aber ersterer war jüdischen Glaubens, die beiden anderen Christen. Zwei von ihnen schrieben griechisch, einer lateinisch. Origenes war Ägypter, Augustinus Afrikaner. Innerhalb einheitlicher Sprachgebiete sind auch die Stammesunterschiede sowie die Eigenart der Individuen noch zu beachten, die Verschiedenheiten des Stiles je nach der gewählten Gattung, dem Autor und den Zeitumständen. – Es ist zutreffend, wenn Verf. betont, daß die Bedeutung eines Wortes vor allem vom Sprachgebrauch her zu erheben ist, nicht so sehr aus der Etymologie. Ferner ist vor allem der Kontext entscheidend. Aber auch die Autoren des ThW tragen dem ja Rechnung. Gleichwohl ist B.s Kritik eine notwendige und wichtige Warnung, dem Wörterbuch nicht immer unbedingtes Vertrauen zu schenken, zumal wenn es sich um Beiträge von Autoren ausgeprägterer Richtung handelt. – Man hätte noch gewünscht, daß B. neben seiner kritischen Auseinandersetzung mit der idealistischen Richtung noch mehr Grundsätzliches zur Sprachphilosophie gesagt hätte. Schon *Alonso-Schökel, McIntyre* und *Ramlot* fanden seine Auffassung positivistisch. *A. J. J. de Witte* fügte hinzu, es gebe in jeder Sprache einen „stock of sentences", und verwies auf *K. Pike's* „slot-fillers". – Der „seltsame Fehler" (239, Anm. 58) erklärt sich leicht daraus, daß das „Vorwort des Verfassers" in der 10. Aufl. von Kögel mit 1883 datiert ist ohne Hinweis darauf, daß es nicht zur 1. Aufl. gehört! – Die Übersetzung liest sich ebenso flüssig wie die Originalfassung. Auf jeden Fall ist die Lektüre dieses lebendigen Buches für alle, die sich mit der Bibel befassen, sehr anregend und hilfreich. F. W. Koester, S. J.

Grelot, Pierre, Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift. Werden und Entfaltung der biblischen Offenbarung. Kl. 8° (506 S.) Wien 1966, Herder. 32.— DM. – Dieses Werkbuch zeichnet sich dadurch aus, daß es sich bei der Darstellung der zum Verständnis der Heiligen Schrift nötigen geschichtlichen, literarischen und religiösen Inhalte nicht an die kanonische Reihenfolge der biblischen Bücher hält, sondern sie in der geschichtlichen Ordnung behandelt. Dabei ist jedem Kapitel – abgesehen von einer allgemeinen Bibliographie in der Einleitung – noch eine spezielle Bibliographie beigefügt, der einige Punkte „Zur Anregung und Vertiefung" bei der Arbeit am Text folgen. Besonders hervorzuheben sind noch die abgedruckten Paralleltexte aus der zeitgenössischen altorientalischen und hellenistischen Literatur, die für den Praktiker sonst schwierig zu erreichen sind. Kritisch wäre anzumerken, daß diese Arbeit des Professors für Altes Testament am Institut Catholique in Paris einseitig zugunsten des Alten Testamentes ausgefallen ist: fast zwei Drittel des Buches sind diesem gewidmet, was zwar dem quantitativen Verhältnis der biblischen Texte zueinander entspricht, aber wohl kaum der heilsökonomischen Bedeutung des Neuen Testamentes gerecht wird. G. Schiwy, S. J.

Schildenberger, Johannes – Lentner, Leopold – Vogel, Paul Heinz – Knoch, Otto, Die Bibel in Deutschland. Das Wort Gottes und seine Überlieferung im deutschen Sprachraum. Kl. 8° (408 S. m. 15 Tafeln) Stuttgart 1965, Kath. Bibelwerk. 24.— DM. – Da das Werk Wilhelm Theodor Auers, die „Katholische Bibelkunde", nicht über den ersten Band hinausgekommen ist und auch dessen Neubearbeitung Schwierigkeiten im Wege stehen, entschloß sich eine Herausgebergruppe des Kath. Bibelwerkes, die Idee des Werkes neu aufzunehmen und durchzuführen. „Auf dem Wege zur Eindeutschung" nennt *L. Lentner* seine detaillierte Darstellung der Entwicklung von der Bibel der Goten bis heute. *P. H. Vogel* stellt die wichtigsten deutschen Bibeldrucke vor von Johann Mentel (1466) bis zur Gegenwart. Der Anhang informiert über die hauptsächlichsten fremdsprachlichen Übersetzungen und ökumenischen Ausgaben sowie über die Bibelgesellschaften, und *O. Knoch* erzählt kurz die Geschichte und von der Arbeit des Katholischen Bibelwerkes in Deutschland. So weit, so gut. Doch unter dem Buchtitel vermutet man weniger den umfangreichen ersten Teil des Werkes, den *J. Schildenberger* geschrieben hat: eine ausführliche Einleitung in die Heilige Schrift unter dem Titel: „Der Weg des Wortes Gottes in die Welt", wo von Offenbarung und Heiliger Schrift, vom Kanon der Bibel, von der Inspiration und Irrtumslosigkeit und von der Verschiedenheit des Schriftsinns die Rede ist bis hin zu „Bibel und kirchliches Lehramt". Zwar ist näher am Titel der folgende Exkurs (auch von J. Schildenberger) über „Die äußere Gestalt der Heiligen Schrift", über die Wiege des Wortes Gottes in vorgeschichtlicher Zeit, über die Sprachen der Bibel bis hin zu den alten Bibelübersetzungen. Dennoch, als Einleitung zu „Gottes Wort auf dem Wege zum deutschen Volk" scheinen mir die 150 Seiten arg unproportioniert, zumal sie sich völlig im traditionellen Rahmen halten und die vom Konzil angestoßenen und zum Teil kühn gelösten Probleme kaum ahnen lassen. Ohne diese Wucherung hätten wir eine Publikation vor uns, die die bereits ältere Arbeit von evangelischer Seite, „Die Bibel im Leben der Völker" von Ernst v. Dobschütz, weiterführte und ergänzte und so nicht nur einen weiteren Beitrag zur ökumenischen Zusammenarbeit darstellte, sondern darüber hinaus für die Germanistik, Kulturgeschichte und Literatursoziologie von Bedeutung wäre.

G. Schiwy, S. J.

Zirker, Hans, Die kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit in den Psalmen (Bonner Bibl. Beitr., 20). Gr. 8° (XVIII u. 158 S.) Bonn 1964, Hanstein. 28.— DM. – Mehr noch als für den Bibelwissenschaftler ist diese Mainzer Dissertation vielleicht für den Kulttheologen und den Liturgiker von Interesse und Bedeutung, die hier für den Sinngehalt und die sachgemäße Neugestaltung mancher Formen der Liturgie manche Anregungen und Normen finden können. Denn die Vergegenwärtigung der Vergangenheit bzw. ihre Aktualisierung ist als zentrales Element im Kult einer heilgeschichtlich begründeten und ausgerichteten Religion (im Unterschied zu Naturreligionen) für die kultischen Feiern der christlichen Kirche ebenso bedeutsam, wie sie es für den Kult Israels war. Dabei kann letzterer uns Heutigen vor allem deshalb als Vorbild und Wegweiser dienen, weil er in einer Zeit gestaltet (und auch schon theologisch reflektiert) wurde, für die der kultische Bereich noch ein ganz selbstverständlicher Lebensbezirk war, zu dem man ohne weiteres geistigen Zugang hatte. Gewiß sind nicht mehr alle damals möglichen Formen der Aktualisierung früheren Heilsgeschehens für die heutige Liturgie geeignet oder relevant (z. B. Dramatisierungen wie die Aufbruchshaltung und -gewandung beim Paschaessen), aber gerade von diesen (wie auch von der Frage des Kultdramas in Israel) wird in der vorliegenden Arbeit abgesehen. In ihrer Beschränkung auf die Psalmen wendet sie sich ausschließlich der „worthaften Aktualisierung" (3) zu als dem wesentlichen Element der kultischen Vergegenwärtigung. Dabei wird das ganze sehr reichhaltige Material, das die Psalmen zur Verfügung stellen, ausschließlich unter kulttheologischen Gesichtspunkten gesichtet und geordnet vorgelegt. Andere Fragen, die die Darstellung der Vergangenheit in den Psalmen aufwirft und die wenigstens der Bibelwissenschaftler auch mit Interesse zu verfolgen pflegt (ihre formale Gestaltung, ihre Bindung an bestimmte Psalmengattungen, ihr Verhältnis zur Geschichte und zu den biblischen Geschichtsdarstellungen), werden ausgeklammert. Mit

vollem Recht! Denn einerseits ist darüber schon manches gearbeitet, das hier vorausgesetzt und als Grundlage stets herangezogen wird, anderseits erweist sich der kulttheologische Aspekt als so reichhaltig, daß er eine solche Beschränkung fordert. Freilich wird nach einer einführenden Reflexion über „Aufgaben und Grenzen der theologischen Darstellung des erzählenden Gedächtnisses als einer Grundform kultischer Rede in den Psalmen" (1–6) in einem ersten Hauptabschnitt über die „Terminologie der Vergegenwärtigung in den Psalmen" (7–29) gesprochen. Aber dies geschieht bereits unter einem theologischen Gesichtspunkt, insofern vor allem in den dafür gebrauchten Grundverben „gedenken, bekennen, erzählen" *(zkr, hwdh, spr)* und deren Bedeutungsfeld schon eine gewisse theologische Reflexion über dieses Element des Kultes vorliegt, die ihre Hauptgegenstände, ihre religiöse Zielrichtung (loben, verkünden) usw. erkennen läßt. Ähnliches gilt von dem – ebenfalls noch vorbereitenden – zweiten Hauptabschnitt „Die formale Gestaltung der vergegenwärtigenden Verkündigung" (29–61), wo die den verschiedenen Psalmengattungen (Hymnus, Danklied des Volkes und des Einzelnen, Klagelied, Geschichtsparänese usw.) entsprechenden verschiedenen Erzählhaltungen des kultischen Gedächtnisses skizziert werden. Der Hauptunterschied liegt in dem verschiedenen (formalen) Adressaten: Hinwendung zum Volk als bevorzugte Form der Verkündigung, wobei von Gott in dritter Person geredet wird (bevorzugt in Hymnus und Volksdanklied), oder Hinwendung zu Gott als Lob oder Motivierung des Hilferufs usw. Der dritte Hauptabschnitt (61–145) bringt dann mit reichen Textbelegen die einzelnen Elemente der „Theologie der Vergegenwärtigung der Vergangenheit", wie sie aus den verschiedensten Aussagen der Psalmen zu erheben ist. Hier geht es, um nur ein paar Züge zu nennen, u. a. um die Tendenz des verkündenden Lobes zur Universalität (vor der ganzen Gemeinde, vor allen Völkern), um den Willen und die Verpflichtung zur zeitlichen Kontinuität und „Ewigkeit" des Gedächtnisses der göttlichen Heilstaten, um die Verbindung von Opfer und gedenkender Erzählung als Vollgestalt solchen an der Heilsgeschichte orientierten Kultes, um das Verhältnis von historischer Einmaligkeit des Heilsfaktums zu seiner realen Aktualität in der Gegenwart des Kultes und zu seinem Verheißungscharakter für die Zukunft, die beide schon von Gott in der ersten Setzung gestiftet und von dem durch die ganze Heilsgeschichte gegenwärtigen und wirkenden Gott getragen werden (hier wird zugleich die Frage nach dem biblischen Zeitverständnis und dem tieferen Grund und Sinn der Typologie gestellt). In all dem erweist sich der die grundlegenden Heilsfakten der Vergangenheit wirksam vergegenwärtigende Kult als eine wesentliche Funktion des Lebens im Gottesbund. – Am Schluß halten neunzehn knappe Thesen die Hauptergebnisse dieser sympathischen Studie fest, die sich notgedrungen meist auf das Sammeln und rechte Einordnen der vielen Einzeltexte der Psalmen beschränken muß (wobei die Diskussion mit den verwandten Werken von *A. Arens,* Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes, und *A. Szörényi,* Psalmen und Kult im Alten Testament, nie vergessen wird) und nicht allzuviel weiterführende theologische Reflexion anbringen kann (die im übrigen Sache des Systematikers wäre). J. Haspecker, S. J.

Scharbert, Josef, Die Propheten Israels bis 700 v. Chr. 8° (362 S.) Köln 1965, Bachem. 36.— DM. – Ders., Die Propheten Israels um 600 v. Chr. 8° (518 S.) Köln 1967, Bachem. 45.— DM. – Die beiden Bücher werden als je in sich abgeschlossene Werke vorgelegt, die unabhängig voneinander benützt werden können, und sind dementsprechend jeweils mit einem Index der Schriftstellen, Namen und Autoren, einer dem Inhalt entsprechenden Zeittafel und zwei bzw. drei Karten ausgerüstet. Doch ist das zweite Werk in Anlage, Inhalt und Stil die unmittelbare Fortsetzung des ersten (daher im folgenden der Kürze halber als Bd. I und Bd. II bezeichnet), die ihrerseits wieder durch einen dritten Band zu einer Trilogie ergänzt werden soll, die das gesamte Phänomen des Prophetismus in Israel in seinem geschichtlichen Ablauf zur Darstellung bringen will. Es geht also weder um einen Kommentar oder Lesehilfe zu den biblischen Prophetenbüchern noch um eine systematische Theologie der einzelnen Propheten. Sondern es soll „ein möglichst lebendiges, historisch getreues Bild von den einzelnen Propheten und von der prophetischen Bewegung" (I, 9) gezeichnet werden.

Obwohl aus akademischen Vorlesungen entstanden, ist die Darstellung frei von rein fachwissenschaftlichen Erörterungen und zielt darauf, „einen größeren Leserkreis in die Verkündigung der alttestamentlichen Propheten einzuführen" (I, 9). Dafür läßt der Autor in ganz beträchtlichem Maße die Propheten selbst zu Worte kommen. Die biblischen Texte, deren Wiedergabe in einer recht guten eigenen Übersetzung sicher ein Drittel der Bände füllen dürfte, sind jeweils umrahmt von einer knappen Einführung und einer guten sachlichen Erklärung und Auswertung, die auf erbauliche Ausführungen und ähnliches verzichtet (bis auf ganz wenige Ausnahmen, bei denen besondere Anliegen des Autors durchscheinen). Die Darstellung jedes einzelnen Propheten folgt einem festen und sachentsprechenden Schema: Zeitgeschichte (meist für eine größere Epoche zusammenhängend vorangestellt), Quellenlage (vor allem die Frage der „Echtheit" der überlieferten Prophetenworte), Biographisches (Buchüberschrift, Berufungsbericht u. ähnl.), sodann die „Verkündigung", die, sofern eine Zuweisung bestimmter Texte zu bestimmten Wirkperioden des Propheten möglich ist, chronologisch gegliedert wird (so bei Jesaja, Micha, Jeremia, Ezechiel), wobei innerhalb einer Epoche die Texte dann wieder nach thematischen oder formalen Gesichtspunkten gruppiert werden – oder, wo eine chronologische Ordnung nicht zu fassen ist, nach inhaltlichen oder stilistischen Kriterien zusammengeordnet wird. Den Schluß bildet stets eine durchweg ausgezeichnete wertende Zusammenfassung über Persönlichkeit des Propheten und über Form und Theologie seiner Verkündigung. Nach diesem Schema kommen in Bd. I – nach einleitenden Kapiteln über den Begriff des Propheten, über Prophetie in der Umwelt des AT (wozu leider keine theologische Wertung versucht wird) und über die frühe Prophetie in Israel (13–83) – von den Schriftpropheten Amos, Hosea, Jesaja und Micha zur Darstellung (etwas versteckt in einem Geschichtsüberblick auch Jonas, S. 88–90). Der umfangreiche Bd. II behandelt dann nach drei kurzen Kapiteln über Sephanja, Habakuk und Nahum in aller Breite die Propheten Jeremia (61–295) und Ezechiel (296–458) und schließt mit einer gemeinsamen Würdigung dieser beiden großen Gottesmänner (459–478) und einigen „Stimmungsbildern aus der Zeit nach dem Untergang Judas (Obadja, Klagelieder u. einige Psalmen; 479–499). – Es gehört gewiß Mut dazu, sich heute an solch eine umfangreiche Gesamtdarstellung des israelitischen Prophetentums zu wagen. Man setzt sich zwangsläufig einer vielseitigen Kritik aus in den zahllosen literarischen, historischen und theologischen Problemen der Prophetenschriften, ohne selbst in einer so breit angelegten Darstellung wie der vorliegenden die eigenen Positionen jeweils ausreichend begründen zu können. Auch Sch. wird bei fachkundigen Lesern nicht in allem Beifall finden. Gewiß wird man ihm im ganzen gern eine sehr gründliche Sachkenntnis und ein kluges, eher etwas vorsichtiges Urteil zuerkennen. Aber in der bei seiner Themastellung, der es nicht um das jetzige Prophetenbuch und seine Botschaft, sondern um den historischen Propheten und sein Zeugnis geht, sehr wichtigen Frage nach der Authentizität der einzelnen Prophetenworte wird man ihm schwerlich überall folgen. Hier zeigt er, wie mir scheint, gerade bei bekannten Heilsworten vorexilischer Propheten eine allzu konservierende Tendenz (die im zweiten Band übrigens etwas gemindert erscheint). Die häufig wiederkehrende Formel, daß kein „zwingender" (!) Grund besteht, einen Text einem bestimmten Propheten abzusprechen, ist ein etwas fragwürdiger Maßstab bei Echtheitsfragen. Einzelentscheidungen Sch.s in diesem Bereich zu erörtern, lohnt sich nicht, da Sch. einerseits die Gründe für und wider die Echtheit sehr wohl kennt, anderseits, wie gesagt, im Rahmen seines Programmes selbst keine Diskussion darüber bringen kann. Immerhin weist er stets darauf hin, daß bei einem Text die Echtheit umstritten ist, und ist sich „bewußt, seine subjektive, zugegebenermaßen umstrittene Meinung zu vertreten" (I, 10). Nun, mag man auch Einzelheiten anders wünschen – im ganzen wird man Sch. zu dieser sehr ausgewogenen und instruktiv angelegten und ausgeführten Gesamtdarstellung des Prophetentums in Israel von Herzen beglückwünschen und mit Interesse den abschließenden dritten Band erwarten, der „die Propheten von der zweiten Hälfte des Exils bis zum Erlöschen der Prophetie behandeln sowie den Versuch einer systematischen Darstellung des Wesens und der Theologie der Prophetie enthalten" (II, 9) soll.

J. Haspecker, S. J.

Wildberger, Hans, Jesaja (Biblischer Kommentar AT, X, 1–2). Gr. 8° (160 S.) Neukirchen-Vluyn 1965/66, Neukirchener Verlag. Je 7.75 DM. – Ein umfassender wissenschaftlicher Kommentar zum Isaiasbuch war seit langem dringend erwünscht. Obwohl erst zwei Lieferungen vorliegen (die über Is 4 nicht hinauskommen), lassen sich Wert und Eigenart schon einigermaßen beurteilen. Dem Benutzer wird auch diesmal, wie es der Zielsetzung des „Biblischen Kommentars" entspricht, die vollständige Auslegung und reiche Information geboten. Die Arbeit W.s zeichnet sich durch Nüchternheit und Abgewogenheit aus, die Vertrauen erwecken. Nur selten läßt sich der Verf. (wie 1,8) zu gewagten Emendationen hinreißen. Die katholische Forschung wird objektiv berücksichtigt. – Ein Werk, das den Dank aller verdient, soll hier nicht mit billiger Kritik bedacht werden, was die unzähligen exegetischen Einzelentscheidungen betrifft. Doch scheint die Vollständigkeit der Auslegung zwei wirkliche Lücken aufzuweisen. Einmal ist die dichtungswissenschaftliche Forschung völlig unberücksichtigt geblieben. Das sollte gerade beim Isaiasbuch, das *L. Alonso-Schökel* (Estudios de poética hebrea [Barcelona 1963]) ausführlich behandelt, nicht der Fall sein. Zum andern wird die redaktionelle Aussage des Buches nicht hinreichend beachtet. *D. Jones* (The Tradition of the Oracles of Isaiah of Jerusalem, in: ZAW 67 [1955] 226–246) wird zwar in einer nebensächlichen Frage zitiert, aber nicht in seinem hermeneutischen Anliegen ernstgenommen. Dafür wird der Versuch unternommen, Is 2,2–4 (5) für den echten Isaias zu retten. Mit Bezug auf die redaktionelle Aussage des Isaiasbuches darf der Rez. auf seine demnächst in der Reihe „Stuttgarter Bibelstudien" (Nr. 30) erscheinende Studie „Isaias – der Prophet und sein Buch" verweisen. Diese Lücken werden jedoch wohl von den wenigsten empfunden und dürften dem Kommentar die verdiente Wertschätzung nicht rauben.

J. Becker, SS. CC.

Rowley, H. H., Apokalyptik, ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit. Eine Studie über jüdische und christliche Apokalypsen vom Buch Daniel bis zur Geheimen Offenbarung. 3. Aufl. Übers. v. *Ingeborg* und *Rudolf Pesch*. Gr. 8° (250 S.) Einsiedeln 1965, Benziger. – Die Studie bietet vier vom Verf. 1942 in Oxford gehaltene Vorträge, die 1962 durch die Berücksichtigung der Ergebnisse der Qumranforschung nochmals wesentlich überarbeitet wurden. – Zum Inhalt: Kap I (15–46) befaßt sich mit der Entstehung der Apokalyptik in der von Not und Ausweglosigkeit geprägten Zeit der Makkabäer. R. betont, daß es den Verfassern der Apokalypsen weniger auf Einzelheiten ankam (das treffe beispielsweise auch für die 3 mal 7 Plagen der Jo-Apk zu); ihr Grundanliegen sei vielmehr gewesen – ähnlich wie die Propheten – das Volk zu einer neuen Selbstbesinnung zu führen und zur Bundestreue zu ermahnen. Beherrscht wird die Apokalyptik vor allem von der Erwartung eines als nahe bevorstehend verkündeten Gerichtsereignisses und von einer enthusiastischen Zukunftserwartung. Gegenüber den früheren Verheißungen eines Idealkönigs, des Messias, erscheint in der Perser- und Makkabäerzeit mehr das „Volk der Heiligen" (Dan 7) als Träger der göttlichen Herrschaft. Letztere wird von R. (gegen Oesterley, Albright, T. W. Manson) in Analogie zu den vorausgehenden „Tierreichen" gesehen. Jedoch ist bei diesem Deutungsversuch zu berücksichtigen, daß das semitische Denken auch leicht vom Kollektiv zum Individuum hinüberwechselt. Besonders lebendig ist im Danielbuch die Beschreibung des großen Gegenspielers Antiochus Epiphanes. Da die Erzählungen von Daniel handelten, schrieb der Verfasser auch die Visionen unter dessen Namen. Diese Pseudonymität wurde später von den Autoren der übrigen Apokalypsen kritiklos übernommen. Zur literarischen Arbeitsweise des Verf.s von Dan äußert R. noch, daß er weitgehend auf Traditionen zurückgriff, gleichzeitig aber auch zeitgeschichtliche Vorgänge (wie etwa die seleukidischen Hellenisierungsversuche und die Spaltung zwischen dem Finanzhause Tobias und dem Hohenpriester Onias) anzudeuten verstand in einer Weise, die ohne weiteres von den Lesern begriffen wurde. – Das II. und das III. Kap. (37–84 85–138) enthalten in Form einer Übersicht Angaben über Inhalt, Eigenart und Entstehung der Apokalypsen aus den Jahren 200 v. Chr. bis 100 n. Chr. – In Kap. IV kommt dann „Die bleibende Botschaft der Apokalyptik" zur Darstellung. Während die Modernen, führt Verf. aus, heute beinahe ausschließlich nur noch an die Macht

des Menschen zu glauben scheinen, glauben die Propheten vor allem an die Macht Gottes und sein Eingreifen in die Geschichte, das in den Apokalypsen besonders als endzeitliche Manifestation der Herrschaft Gottes erwartet wird. Anzeichen dieser nahenden Offenbarung Gottes sind die vorausverkündeten Katastrophen sowie die Erscheinung des Antichrists (unter Beliar will R. mit dem Hinweis auf jüdische Denkart mehr eine „korporative Persönlichkeit" verstanden wissen). Ehe Gott sein Reich aufrichten kann, muß er zunächst das Böse vertilgen, wobei er die Treue der Seinen, zu der Dan und die Jo-Apk aufrufen, in seine Pläne einbezieht. Es ist ferner das Anliegen der apokalyptischen Literatur, neben der eschatologischen Heilserwartung das Verantwortungsbewußtsein des Menschen gegenüber Gott zu betonen. Als Ausdruck der Anerkennung dieser freien menschlichen Verantwortlichkeit von seiten Gottes erscheint vor allem die Gerichtsverkündigung in der Apokalyptik. – Jesus selbst hat bekanntlich die Reich-Gottes-Idee und vieles andere von den jüdischen Apokalypsen her übernommen. Ergänzend dazu lehrte er aber auch Gottes Vaterliebe zu den Sündern und das Gebet für die Verfolger; er erwartet nicht einen Umsturz der politischen Machtverhältnisse, sondern bereitet ihre Umwandlung von innen her vor durch die Verkündigung des Glaubensgehorsams. – In 449 Anmerkungen (167–212), bereichert durch mehrere Exkurse (auch über Mk 13 und zum Parusieproblem), bietet R. dem Fachmann eine wertvolle Auseinandersetzung mit der Literatur der letzten Jahrzehnte, besonders betr. des Fragenkreises der Entstehungszeit und Einheit der Bücher. Die Bibliographie (213–236) umfaßt mit den in den Anmerkungen genannten Werken und Aufsätzen über 500 Nummern. – Verf. bemüht sich in seinem Werk, stets in lebendigem Redestil zu schreiben, der ihm gewiß einen breiteren Leserkreis sichern wird, zumal auch die Übersetzung vorzüglich gelungen ist. Obwohl das Buch keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, bietet es dennoch aufgrund der überragenden Sachkunde und des besonnenen Urteils seines Verf.s alles Wesentliche. F. W. Koester, S. J.

Schelkle, Karl Hermann, Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testamentes. Kl. 8° (322 S.) Düsseldorf 1966, Patmos. 34.— DM. – Die Aufsätze und Vorträge aus einer siebzehnjährigen Lehrtätigkeit in Würzburg und Tübingen wurden nach drei Gesichtspunkten geordnet vorgelegt: Zur biblischen Hermeneutik, Zur Auslegung und Theologie des Neuen Testamentes (Unterteilung: Geschichte und Offenbarung, Biblisches Ethos) und Zur Auslegung der Väter. Was S.s Arbeiten ihren unverwechselbaren Rang gibt, ist der weite Horizont, in den er die Fragen und Probleme zu stellen weiß: der gesamtbiblische, patristische, ökumenische, theologische Horizont. Dieser Blick auf die jeweilige Totalität bewahrt auch die Detailuntersuchung vor biblizistisch enger Interpretation und läßt jeden Artikel wie von selbst ein Stück lebendiges Kerygma sein. Unter dieser Rücksicht sei der Sammelband allen, nicht nur den Exegeten vom Fach, wärmstens empfohlen: er enthält jene kerygmatische Bibeltheologie, die der Verkündiger heute sucht. G. Schiwy, S. J.

Robinson, James M., Kerygma und historischer Jesus. 2., wesentl. überarb. u. erg. Aufl. Kl. 8° (264 S.) Zürich – Stuttgart 1967, Zwingli. 22.80 DM. – Die 2. Aufl. des zu einem Standardwerk gewordenen Buches (1. Aufl. 1960) ist der Erwähnung wert, weil sie in den Anmerkungen die seit der ersten Aufl. erschienene Literatur größtenteils aufarbeitet, wenn sie auch dabei zu dem Schluß kommt: „Leider führt die überwiegende Mehrzahl dieser Beiträge die Diskussion kaum weiter" (7). Besondere Aufmerksamkeit schenkt R. der Entwicklung innerhalb der Bultmann-Schule, die, um es mit F. Gogarten zu sagen, sich darin einig ist, „daß die Frage nach dem historischen Jesus heute eines der wichtigsten, wenn nicht das wichtigste Problem der Theologie geworden ist". Daß sich R. mit seinen Kritikern, vor allem mit *Van A. Hervey* und *Schubert M. Ogden,* auseinandersetzt, liegt nahe. Sein Ergebnis: „So laufen die Verfasser des genannten Aufsatzes zumindest in der Kritik meines angeblichen Bultmannverständnisses offene Türen ein." Auch von *W. G. Kümmel* glaubt sich R. als „einseitig", „subjektiv" und „spitzfindig" mißverstanden (8 f.). Aber das liegt am Rande. Der Wert des

Buches liegt weiterhin in der nun mit neuester Literatur belegten Tendenz: „Ein neues Fragen nach dem historischen Jesus ist notwendig, weil das Kerygma zu einer existentiellen Begegnung mit einer historischen Person, Jesus von Nazareth, führen will, dem wir heute auch durch Vermittlung der modernen Geschichtsschreibung begegnen. Eine neue Forschung kann nicht die Wahrheit des Kerygmas beweisen, daß diese Person wirklich von dem Zukommen Gottes her lebte und mir in meiner geschichtlichen Existenz tatsächlich Gottes Zukunft erschlossen hat. Aber sie kann prüfen, ob dieses kerygmatische Verständnis von Jesu Existenz dem Existenzverständnis entspricht, das in Jesu Geschichte implizit enthalten ist" (176). G. Schiwy, S. J.

Schubert, Kurt (Hrsg.), Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht. Hrsg. im Auftrag des Katholischen Akademikerverbandes der Erzdiözese Wien. 8° (VIII u. 335 S.) Wien – Freiburg – Basel 1964, Herder. 29.80 DM. – 6 Fachleute zeichnen hier den historischen Hintergrund der Gestalt und Botschaft Jesu von Nazareth, die Erwartungen und Hoffnungen seiner Zeitgenossen und deren überbietende Erfüllung in Christus. – *K. Schubert* schildert kurz und kenntnisreich zunächst „Die Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum" (1–54). Sie habe ihren Ursprung wohl in unerfüllten Verheißungen gehabt, bei denen auch die jebusitische El-Elyon-Überlieferung eine gewisse Rolle gespielt habe. Bei den Rabbinen sei die Hoffnung auf einen nationalen Messias erst nach 70 n. Chr. lebendig gewesen. Die Herkunft des Titels „Menschensohn" sei vielleicht im phönikischen Mythos zu suchen. – *J. Sint, S. J. (†)* behandelt die „Eschatologie des Täufers" (55–83). Der Beitrag bietet nach einer Quellenübersicht eine Darstellung der Gestalt und Predigt des Täufers sowie eine Darlegung des quasisakramentalen Charakters der Johannestaufe, der Täufergruppen (83–102) und des Unterschiedes der Johannestaufe von den atl. Reinigungen und vom Proselytenbad. Daran anschließend widmet Verf. ein eigenes Kap. der Polemik des NT gegen den Täufer (102–163). – In einem weiteren Aufsatz „Parusiererwartung und Parusieverzögerung im paulinischen Briefcorpus" (233–278) betont Sint die Unbestimmtheit des Zeitpunktes der Parusieerwartung in der paulinischen Verkündigung. Paulus stehe zwar in der Tradition der jüdischen Apokalyptik, sein Glaube an die Widerkunft des Herrn gründe aber vor allem im Auferstehungsereignis. – *N. Brox,* „Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus" (165–201), macht in seiner Untersuchung deutlich, wie im NT die Überlieferung bereits im Licht der Ostererfahrung gedeutet wird und von der Predigt überformt erscheint, was jedoch den Geschichtswert der Darstellung nicht mindere. Der Ausdruck „Gottessohn" (jüdisch: Messiaskönig) sei als ursprüngliches Jesuslogion nicht aufweisbar, wohl dagegen die Anrede „Abba", die ein exklusives Sohnesverhältnis zum Ausdruck bringe. Im gleichen Sinne seien auch die Wendungen „gekommen" bzw. „gesandt sein" sowie Jesu machtvolle Gesetzesauslegung und seine Dämonenaustreibungen zu deuten. *H. Schürmann* zeigt die Verbindung von „Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu" (203–232). Eigentliches Motiv der Liebe sei die Gemeinschaft mit dem „Sohn" im Vater. – Ähnlich *J. Blank:* „Gegenwartseschatologie des Johannesevangeliums" (279–313). B. entfaltet im einzelnen, wie der Erhöhte, beginnend bereits in der Passion, sein Wirken durch den Parakleten fortsetzt, während über Israel die „Krisis" ergeht. – Aus dem Wirrwarr der gnostischen Systeme sucht *R. Haardt* „Das universaleschatologische Vorstellungsgut in der Gnosis" abzulösen. Als Einzelmotive werden genannt: der Sturz des Gottes „Anthropos" oder (nach Mani) der Kampf des Lichtes und der weckende und erlösende „Ruf", Seelenwanderung, Endzeitschrecken, Sieg über die Finsternis und das Motiv der Ruhe (315–335). – Das Buch vermittelt einen kritischen, aber positiven Einblick in die behandelten Fragen und ermöglicht so gerade auch dem Nichtfachmann einen Zugang zur „neuen" Exegese. F. W. Koester, S. J.

Paillard, Jean, Ringen mit Paulus. Aus dem Schwedischen übertr. v. *Rita Öquist.* Kl. 8° (392 S.) Frankfurt 1967, Knecht. 24.80 DM. – Der in Stockholm

wirkende und schwedisch schreibende französische Dominikaner hat nach seinem erfolgreichen Werk „Vier Evangelisten – vier Welten" nun eine Hinführung zu Paulus geschrieben, die sich sehr persönlich und originell gibt: „Ich muß schreiben, um mich von ihm zu befreien" (13). Dieses Befreiungsversuchs erster Teil liegt hiermit vor: „Nicht um ein Urteil über ihn zu fällen – dazu ist es zu früh, und ist es zu schwer, sondern um festzustellen, wer er war, was er sagte und warum" (14). Ein zweiter Teil – das Urteil über Paulus – ist angekündigt. Um Paulus ins Bild zu bringen, reiht P. im ersten Kapitel „Kontakt" filmisch Szenen aus der Apostelgeschichte aneinander, die sich mühelos als „eine fortgesetzte Steinigung" des Paulus interpretieren lassen, eine Steinigung, die bis in die Gegenwart reicht, wenn P. an die Haßtiraden der Nietzsche, Graf Schack, Lagarde, Maurras, Drumont erinnert. Nach Anmerkungen darüber, was der Historiker über Paulus weiß, der Stilist der paulinischen Sprache entnimmt und der Hermeneutiker bei der Interpretation zu bedenken gibt, steht der II. Teil des Werkes unter der Überschrift „Paulus und Seneca", obwohl es darin um mehr geht: um des Paulus Auffassung von Staat und Revolution, Ehe und Sklaverei. Der III. Teil „Habe ich nicht Jesus gesehen?" zeigt anhand der einschlägigen Briefstellen in Verbindung mit der Apostelgeschichte, worin das einmalige Sendungsbewußtsein des Paulus wurzelt. Daraus folgt als hermeneutisches Prinzip zumindest: „Ich glaube, ich kann das Risiko wagen und eine Zeitlang voraussetzen, Paulus hätte recht, wenn auch nur um seine Botschaft, den inneren Zusammenhang zwischen seinen verschiedenen Lehrpunkten, besser zu erfassen: sie kommen ja alle aus seinem Glauben an die Auferstehung Christi" (341). – Bevor der Kritiker ins Detail geht und hier und da Bedenken anmeldet (sachlicher und formaler Art) – was hier nicht geschehen kann –, muß gerade von der Exegese her dankbar anerkannt werden, daß P. mit diesem Werk leistet, wonach unsere praktische Bibelarbeit verlangt (und kirchliche Exegese sollte sich ihrer Dienstfunktion am Kerygma bewußt bleiben): als persönlich engagierter und kenntnisreicher Bibelwissenschaftler über eine nicht weniger persönliche und engagierte Feder zu verfügen, die es versteht, aus der „Bibelarbeit" wieder eine persönliche Begegnung zu machen, eine Begegnung des Lesers mit dem gläubigen und doch ringenden Exegeten, mit dem faszinierenden und doch abschreckenden Paulus und schließlich mit dem, „den Paulus gesehen hat". G. Schiwy, S. J.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte. Liturgik

Šagi-Bunić, Thomislaus, O.F.M. Cap., „Deus perfectus et homo perfectus" a Concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451). 8° (238 S.) Romae – Friburgi Brisg. – Barcinone 1965, Herder. 3.000 L. – Der Verf. geht dem Verständnis der Bezeichnung Christi als „vollkommener Gott und vollkommener Mensch" zwischen dem Konzil von Ephesus (431) und dem Konzil von Chalkedon (451) nach; dabei sucht er den auf uns überkommenen Dokumenten gerecht zu werden und achtet erst in zweiter Linie auf die eigentliche Meinung der einzelnen Autoren (16; 19, Anm. 66). – Die Formel entstand bei den Antiochenern während des Konzils von Ephesus, sie ist in das Unionssymbol von 433 eingegangen, wurde aber von Kyrill von Alexandrien in seinem Brief „Laetentur" weitergeführt in „vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit"; diese letzte Formulierung hat dann in das Symbolum von Chalkedon Aufnahme gefunden. – Der Verf. vertritt die Meinung, daß beim Konzil von Chalkedon vor allem das Denken Kyrills von Alexandrien zur Geltung kam; er meint, daß beide Elemente, Einheit und Zweiheit, auf diesen zurückgingen. Das ist richtig gesehen, insofern Kyrills Brief „Laetentur" beachtet wird; insofern aber Berücksichtigung findet, daß die Lehre von der Zweiheit, soweit sie sich in „Laetentur" findet, auf die Unionsformel, die von Antiochien kam, zurückgeht, ist der Einfluß Antiochiens, zunächst auf Kyrill, dann vor allem aber auf das Symbolum von Chalkedon, nicht zu unterschätzen. Der Verf. gibt dies auch irgendwie zu, obwohl er zuerst von einem „Kyrillianismus der Definition von Chalkedon" gesprochen hat, indem er auf den Einfluß Konstantinopels (Proklos, Flabianos) hinweist mit der Bemerkung, daß die Definition von Chalkedon gleichsam als Sieg dieser „dritten Linie"

gewertet werden kann (229). Er scheint den Antiochenern in ihrem Einfluß auf das Symbolum von Chalkedon nicht gerecht zu werden; die Lehre des Nestorios versteht er – gegen *A. Grillmeier,* Christ in Christian Tradition (London 1965) 110 f., Anm. 140 – zu extrem, wobei er einen gewissen Einfluß von „Laetentur" auf den späteren Nestorios annimmt, welcher aber dessen Sentenz nicht wesentlich änderte. Nach dem Verf. hat Nestorios (wie auch Eutherios), indem er Kyrills Formulierung „vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit" zurückwies, wirklich und vor der Formulierung die Definition von Chalkedon „unus atque idem in duabus naturis" zurückgewiesen (109 f.). „Ratio reprobationis formulae et intima mente scholae antiochenae petitur: theologi antiocheni, prorsus *quidditative cogitantes,* nullo modo capere possunt distinctionem inter *personale* (uti nunc dicimus) et mere *quidditativum* seu *naturale,* i. e. inter *naturas* et *subiectum* quod in iis consideratur" (110). Zum Verständnis der Lehre des Nestorios, vgl. *A. Grillmeier,* a. a. O., vor allem 379–388 392–399 433–452 496–505; außerdem: *ders.,* Zum Stand der Nestorius-Forschung, in: ThPh 41 (1966) 401–410. – Über das Konzil von Chalkedon veröffentlichte S. eine eigene Studie: „Duo perfectae" et „duae naturae" in definitione dogmatica chalcedonensi (Roma 1964) Laurentianum.

R. Lachenschmid, S. J.

Craghan, John F., C. SS. R., Mary, The Virginal Wife and the Maried Virgin. The Problematic of Mary's Vow of Virginity. Gr. 8° (XXIV u. 274 S.) Rome 1967, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae. – Die vorliegende Arbeit, theologische Dissertation an der Münchener Universität, hat sich ein weites Ziel gesteckt. Sie will nämlich einmal den dogmengeschichtlichen Hintergrund von Mariens angeblichem Jungfräulichkeitsgelübde, zumal von der exegetischen Seite her, klären und zum anderen eine Antwort auf die moderne Frage geben, die ein solches Gelübde, wiederum meistens vom biblischen Text her, in Zweifel zieht *(S. Landersdorfer, D. Haugg, J. Weiger, P. Gaechter, H.-M. Féret, H. Kahlefeld, J. Auer, R. Guardini, M. Schmaus, H. van den Bussche, A. Roets, J. Schmid, F. Mußner, J.-B. Bauer, K. Staab, W. Hillmann, J.-P. Audet, K.-H. Schelkle, P. Benoit, J. Gewiess, K. Rahner, E. Schillebeeckx* u. a. m.). – Der exegetische Teil nimmt einen breiten Raum ein (15–99) und ist sehr exakt durchgearbeitet; der Verf. neigt zu der Lösung, die *Audet* vorgeschlagen hat (ekliptischer Sinn von Lk 1, 34). – Der zweite Teil, der die dogmengeschichtliche Entwicklung zum Gegenstand hat, muß sich naturgemäß Einschränkungen auferlegen (103–227); in rascher Folge läßt C. Apokryphen, Kirchenväter und Scholastiker, sogar Päpste und Theologen der neueren Epoche vorüberziehen. Ohne Zweifel wäre hier keine Vollständigkeit zu erwarten gewesen, und eine solche hätte auch wenig Nutzen gebracht, da die Meinungen von Augustinus an bis zum 19. Jahrhundert ziemlich übereinstimmen, aber es mutet doch seltsam an, wenn von den Scholastikern nur Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Scotus und Suárez angeführt werden. Unbedingt zu vermissen ist die populäre Mariologie des 13. Jh. (Hugo von St-Cher, Richard von St-Laurent, Pseudo-Albert mit seinem Mariale usw.), die gerade die Erstmaligkeit des Jungfräulichkeitsgelübdes Mariens betont hat und dadurch die Auswirkungen der Tradition sichtbar macht. Dagegen wird man leicht dem Verf. beipflichten können, daß die gewöhnlich vertretene Ansicht, sosehr sie auch respektiert werden soll, keine Verbindlichkeit besitzt: „This interpretation does not meet all the conditions required for Tradition. Until the contrary is evident, it may continue to be legitimately disputed" (226). – Ein dritter Teil (231–268) versucht theologische Folgerungen und Implikationen: Maria und die christliche Jungfräulichkeit, Das Gelübde in neuer Sicht. Vor allem *R. Guardini* und *K. Rahner* haben hier die Wege vorbereitet. – In der technischen Ausführung zeigen sich einige Schönheitsfehler. Nicht einmal die biblischen Texte sind mit griechischen Buchstaben, sondern nur in Transskription angeführt; der Verf. entschuldigt das mit „the impossibility of printing the original Greek" (1), was von einer Universitätsdruckerei kaum zu glauben ist. Andere Texte erscheinen häufig bloß in englischer Übersetzung; für den Fall, daß diese schon irgendwo gedruckt vorliegt, mag das hingehen, aber selbst dann sollte die Anmerkung das Original bringen. Schließlich wäre bei der Zitation von Bonaventura-Sermones etwas Vorsicht angebracht.

J. Beumer, S. J.

Études Mariales, La Vierge Marie dans la Constitution sur l'Église (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, 22 [1965]). 8° (125 S.) Paris 1966, Lethielleux. 18.— F. – Die auf der Tagung zu St-Benoit (bei Poitiers) vom 2. bis 4. September 1965 gehaltenen Vorträge, die sich alle auf das Thema „Maria in der Konstitution Lumen gentium des Zweiten Vatikanischen Konzils" bezogen, werden hier der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. *R. Laurentin* berichtet über die Entstehungsgeschichte des Konzilstextes (5–23), und zwar mit der bei ihm gewohnten Klarheit und Genauigkeit; das Konzil wollte keine neue Lehre vortragen, sondern nur eine Synthese zwischen der marianischen Bewegung und den aktuellen Tendenzen der Ekklesiologie und des Ökumenismus schaffen. *Th. Koehler, S. M.* stellt das 8. Kapitel in seinen Zusammenhang nach dem Plan des Konzils und nach dem Sachbezug auf die Kirche (25–53); die Zusammenfassung wird richtig gesehen in Maria als dem Urbild der Kirche, aber wenn zudem die Mutterschaft Mariens gegenüber der Kirche herangezogen ist, bleibt zu bedenken, daß das Konzil selbst, anders als Papst Paul VI., bewußt diesen Ausdruck vermieden hat. *R. Le Déaut, C. S. Sp.* untersucht die Aussagen des Dekrets in ihrem Verhältnis zur Heiligen Schrift (55–74); hier wird gut gezeigt, wie es erlaubt sein kann, mit Hilfe der alten jüdischen und christlichen Exegese die unmittelbaren Gegebenheiten der biblischen Texte vorsichtig zu überschreiten. *H.-M. Manteau-Bonamy,* O. P. bespricht die Verbindung, die Maria mit ihrem Sohn gemäß der dogmatischen Konzilskonstitution besitzt (75–94); wiederum scheint etwas zuviel Wert auf die Mutterschaft Mariens gegenüber den Menschen gelegt zu sein, und es wäre wohl angemessener gewesen, sich auf die Konzilsworte zu beschränken. *J. Godefroid, O. P.* wählt den marianischen Kult zum Gegenstand (95–101); entsprechend den sparsamen Angaben des Konzils wird die Marienverehrung auf die Grenzen des wahren Glaubens, der Teilnahme der Gottesmutter an den Geheimnissen ihres Sohnes und des betonten Verhältnisses zur Ekklesiologie verwiesen. Am Schluß folgt der lateinische Text des Dekrets mit gegenüberstehender französischer Übersetzung durch *R. Laurentin* (103–119) und dazu ein Auszug aus der Rede Papst Pauls VI. bei der Veröffentlichung des Dekrets (121–124). – Es mag auffallen, daß äußerst wenige Zitate aus der deutschsprachigen Literatur beigefügt sind. Sollte das in einem Schweigen der deutschen Mariologie seinen Grund haben? J. Beumer, S. J.

Haardt, Robert, Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse. 8° (352 S.) Salzburg 1967, O. Müller. 27.50 DM. – In der Einführung (9–29) gibt Verf., ein Schüler von *W. C. Till* (†), eine kurze, aber sehr hilfreiche Orientierung über Wesen, Geschichte und Auslegungsgeschichte der Gnosis. Das, was mit der Einheitsbezeichnung „Gnosis" in notwendiger Abstraktheit und Allgemeinheit benannt wird, hat *so* niemals existiert. Um eine gewisse konkrete Kenntnis von der wuchernden Vielfalt gnostischer Ideen oder Systeme zu verschaffen, hat H. eine ausgezeichnete Anthologie aus den Gnostica zusammengestellt. Er bringt die nötigen Vorbehalte gegenüber einem solchen Unternehmen an (12). Beachtlich ist der forschungsgeschichtliche Überblick (17–29, mit Bibliogr. S. 344), der schon aus der Distanz zu den Diskussionen nach dem Zweiten Weltkrieg über die (jüdische, orientalische, hellenistische) Herkunft der Gnosis geschrieben ist. Für solche, die sich erstmals mit gnostischen Quellen oder einschlägiger Forschung beschäftigen, ist damit eine gute Orientierung gegeben. Diese Seiten werden ergänzt durch die aufgeschlüsselte Literaturübersicht über (primäre und sekundäre) Quellen und Darstellungen der Gnosis (337–352). – Die Anthologie – der Hauptteil des Werkes – bietet in deutscher Übersetzung im I. Teil Texte der Gnosis unter Ausschluß des Manichäismus und Mandäismus (33–209); im II. Teil die manichäischen (213–262) und im III. Teil die mandäischen Texte (265–300). An der Übersetzung oder an Textverbesserungen sind *K. Schubert* und *K. Rudolph* beteiligt. Die Anmerkungen bieten viel Wertvolles zur Aufschlüsselung der Texte. Vielleicht hätte für die plotinischen Texte (151–153) die Übersetzung der „Plotinschriften" von *R. Harder,* Neubearbeitung von *R. Beutler* und *W. Theiler,* Bd. IIIa (IIIb wichtige Anmerkungen zum Text und zur Deutung) (Hamburg 1964) 113 ff., übernommen werden können. Schon im ersten Satz geht die Übersetzung – wohl aufgrund verschiedenen griechischen Textes – merklich auseinander, wobei u. E.

der Übersetzung von Harder-Beutler-Theiler der Vorzug zu geben ist. Mit dem Apokryphon des Johannes beginnt die Auswertung der neuen Funde (154–209), wofür man H. besonders dankbar sein muß. Das sog. Evangelium Veritatis stellt H. (etwa gegenüber H.-M. Schenke) „trotz Fehlens etlicher valentinianischer Elemente in eine inzwischen noch nicht genauer bestimmbare Nähe zum Valentinianismus..., auch wenn die Schrift nicht schlüssig mit dem EV des Irenäus identifiziert werden kann oder die Autorschaft des Valentinos nicht nachgewiesen werden kann" (174). – Für die manichäischen Texte ist S. 339 zu vermerken, daß die dort noch als ausstehend vermerkte Edition der Kephalaia (96–122) inzwischen erschienen ist *(A. Böhlig)*. – Bei den Literaturangaben (344–352) wären einige Ergänzungen nützlich oder notwendig. Gleichzeitig mit H.s Werk erschien: *H. Langerbeck,* Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlaß hrsg. v. *H. Dörries* (Göttingen 1967). Leider sind die ausgedehnten Forschungen von *A. Orbe* (meist in den Analecta Gregoriana) im deutschen Sprachraum noch nicht bekannt, wohl weil die Kenntnis des Spanischen zuwenig verbreitet ist. O. ist wichtig für die Beziehung zwischen Gnosis und Großkirche, auch wenn schließlich hier eine Zurückhaltung angebracht ist. Zu einem raschen und doch gründlichen Überblick über die Erforschungsgeschichte des Manichäismus leistet vorzügliche Dienste *J. Ries,* Introduction aux études manichéennes. Quatres siècles de recherches, in: Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. III, H. 7 und 11 (1957 u. 1959). Bei den Lexikon- u. Handbuchartikeln über Gnosis (351 f.) wäre noch anzugeben die Encyclopédie Française, Tome XIX (Philosophie und Religion) (Paris 1957), Art. *Gnose (S. Pétrement)*, und *H.-Ch. Puech,* Découverte d'une Bibliothèque gnostique en Haute-Égypte (mit guter Literaturangabe). Wenn auch so einige geringfügige Wünsche geäußert werden konnten, so haben wir doch in dem Werk von H. ein vorzügliches Instrument zum Studium der Gnosis, das der Exeget und Dogmenhistoriker gerne benützen wird, das auch für Seminarübungen vorzüglich geeignet ist. A. Grillmeier, S. J.

Langerbeck, Hermann, Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlaß hrsg. von *H. Dörries* (AbhAkWissGött, PhilHistKl., 3. F., Nr. 69). Gr. 8° (216 S.) Göttingen 1967, Vandenhoeck. – Die Initiative zur Herausgabe der nachgelassenen Aufsätze von H. Langerbeck, dem Schüler von W. Jaeger und Fortführer von dessen Gregor-von-Nyssa-Ausgabe, ist *H. Dörries* zu danken. Die hier gesammelten reichhaltigen Studien waren entweder in nahezu unzugänglichen Jubiläumsschriften verborgen (1) oder nur in gekürzter Form (4) oder überhaupt nicht veröffentlicht (2, 3, 5, 6). Die Studien sind durch Bemerkungen von *H. Dörries* und durch wertvolle Literatur- und Forschungshinweise von *C. Colpe* ergänzt. Sie zeigen, zusammengenommen, daß mit L. der deutschen Forschung ein Mann genommen worden ist, der philologisches Wissen mit tiefem Verständnis für geistes- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge verbinden konnte. Wir können den Inhalt dieser Sammlung nur fragmentarisch andeuten. Der 1. Artikel „Das Problem der Gnosis als Aufgabe der klassischen Philologie" (17–37) setzt sich mit Grundsatzfragen der Gnosisforschung auseinander (bes. mit der Identifizierung des gnostischen Weltbildes mit dem antiken Weltbild einfachhin durch *R. Bultmann;* ferner mit den Schemata von *H. Jonas:* „Weltheimischkeit der Griechen" und „Daseins-Unsicherheit, Welt-Angst der Menschen des Orients von Syrien bis China"). L. kritisiert Verallgemeinerungen (wie ihm solche auch unterlaufen, wenn er sagt: „Der Pansatanismus ist im Hinduismus nicht minder zu finden als im katholischen Christentum..." [21]. In einer neueren dogmengeschichtlichen Arbeit wird genau derselbe Vorwurf gegenüber Luther erhoben). Er hätte darauf hinweisen können, wie schnell etwa sogar ein Seneca in seiner „Weltheimischkeit" erschüttert war angesichts der ersten Ausbildungen eines heliozentrischen Systems (vgl. *Kranz,* Kosmos [Bonn 1958] 63 f.), oder auf das Ost und West in gleicher Weise bedrückende Problem des Werdens und Vergehens, bes. des Todes (vgl. die Descensus-Motive im sumerisch-babylonischen Kulturkreis, in der Demeter- und Herakles-Sage, bei Euripides und Seneca). – Der 2. Artikel „Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis" (38–82) untersucht die „Interpretationen zu den Fragmenten aus Basilides, Valentinus und ihren Schulen bei Clemens von Alexandrien und Origenes. Wiederum geht es um das Bultmann-

Problem, das Verhältnis von „Kerygma" und „Weltbild", von kosmogonischem Mythos und Anthropologie. *C. Colpe* gibt hier, wie schon S. 25 ff., Anm. 2, S. 42, Anm. 1, wichtige Hinweise auf die neue Quellenlage und betont, daß L. in diesem Aufsatz einen „zuverlässigen Ausgangspunkt" dafür geschaffen habe, was aus den neuen Quellen überhaupt dem Valentinianismus zugewiesen werden dürfe (42). In der Interpretation der berühmten Origenesstelle über die vier Quellen der seelisch-geistigen Regungen des Menschen (De Princ. III 2–4) müßte man mehr differenzieren und nicht einfachhin von einem „dämonologischen Weltbild" sprechen (59). Mit seiner Unterscheidung von vier Quellen wollte Origenes gerade einen primitiven Glauben entdämonisieren und entnuminisieren, in den Grenzen freilich des altkirchlichen Glaubens, der um Gott, Engel, Mensch und Satan weiß. – Der 3. Beitrag handelt über „Paulus und das Griechentum" (Verhältnis der christlichen Botschaft zum antiken Erkenntnisideal) (83–145). L. nimmt gegen die Auffassung *Reitzensteins* und seiner Schule von der „Orientalisierung der alternden Antike" Stellung. *C. Colpe* fügt hier wichtige forschungsgeschichtliche und methodische Bemerkungen hinzu. Beachtenswert sind die Ausführungen L.s zum Begriff „Religion" (92 f.), zum Wesen des gnostischen Dualismus (113-115, Anm. 2), zur Bedeutung der LXX als Interpretatio Graeca des AT (120–133). – Im 4. Artikel behandelt L. das Problem der „Verbindung aristotelischer und christlicher Elemente in der Philosophie des Ammonios Saccas" (146–166). *W. Theiler* hat unterdessen die These L.s, daß bei Hierokles Gedanken des Ammonios zu finden seien, bedeutend erweitert (vgl. ThPh 43 [1968] 104 f.). – Im 5. Beitrag spricht L. „Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135–165" (167–179). Im Mittelpunkt steht Tatian als paulinisch denkender Vermittlungstheologe, der die Verbindung zwischen dem gemäßigten Valentinianismus und der römischen Gemeinde nicht abreißen lassen wollte. Hier ist Beachtenswertes zum Verhältnis der christlichen Kirche zur antiken Bildung gesagt (169 f.). Dieses Problem wird in großem Umfang, der auch unsere Zeit miteinbezieht, aufgenommen im letzten Beitrag, der Werner Jaeger zum 60. Geburtstag gewidmet war: „Der geistesgeschichtliche Humanismus" (180–203). L. versteht es, Programmatisches zu diesem Thema mit der Schilderung des Forscherlebens seines Meisters zu verbinden. Wird aber nicht gerade jetzt die Begrenztheit des humanistischen Ideals sichtbar? In einer H. Dörries gewidmeten Studie – welch bemerkenswertes Zusammentreffen! – übt *J. Vogt* an der Stellung der alten und neuen Humanisten zur Sklaverei Kritik und bezieht auch den im letzten Beitrag gefeierten Meister mit ein: „Werner Jaeger aber hat, so müssen wir wohl sagen, die Sklaverei nicht wahrgenommen, weder in seinem großen Werk Paideia noch in seinen zahlreichen humanistischen Reden und Vorträgen. Das erscheint uns wie ein Rätsel, wenn wir bedenken, wie sehr er seinen Humanismus als Loslösung von starren Traditionen, als Offensein für Werte höchster Klarheit verstanden und wie entschieden er die ethischen Werte und die erzieherischen Formkräfte der Antike in den Mittelpunkt seines Forschens gerückt hat" *(J. Vogt,* Die Humanisten und die Sklaverei, in: Sklaverei und Humanität [Wiesbaden 1965] [112-129] 129). Die volle Öffnung zur „Mitmenschlichkeit", wie wir sie alle mühsam lernen müssen, braucht indes nicht die Werte des von H. L. und W. Jaeger vertretenen Ideals und ihrer hohen geistigen Kultur zu verleugnen. A. Grillmeier, S. J.

Jaeger, Werner, Gregor von Nyssas Lehre vom Heiligen Geist. Aus dem Nachlaß hrsg. v. *H. Dörries.* Gr. 8° (X u. 153 S.) Leiden 1966, Brill. 24.— Hfl. – Im Vorwort gibt der Herausgeber Rechenschaft über den Stand des von J. nachgelassenen Ms. und über das Ausmaß der redaktionellen Arbeit, die für den Druck zu leisten war. Er hatte hier die Unterstützung zweier besonders kompetenter Mitarbeiter, von *Dr. A. M. Ritter* und der langjährigen Assistentin von W. J., *Dr. Hadwig Hörner,* die den größten Teil der Quellenangaben und Literaturhinweise beigebracht haben. Durch diese hervorragende Betreuung seitens des Herausgebers und seiner Mitarbeiter hat das Werk J.s ohne Zweifel viel gewonnen. Die Einleitung J.s selbst zeigt sein Anliegen: die für ihn typische Verbindung von christlicher Überlieferung mit griechischer Geistes- und Bildungsgeschichte, die ihn so großes Interesse an Gregor v. Nyssa finden ließ (1–4). – Im 1. Kap. behandelt

J. „Gregors offenen Brief an den Oberarzt Eustathius" (5–26). Wir werden über die Frage von Gregors Verfasserschaft an diesem Brief (in PG unter den Basiliusbriefen, nun in den Opera Greg. Nyss. III, 1, 1958, ed. F. Müller), über seine Bedeutung im Gesamtwerk Gregors unterrichtet. Beachtlich sind die Ausführungen J.s über den Begriff *theos* in der griechischen Theologie und bei Gregor v. Nyssa und seinen Gegnern (17–20). Hierin ist eine wichtige Korrektur zu einem dogmengeschichtlichen Klischee gegeben, das in ungebührlicher Weise die Opposition zwischen griechischer und lateinischer Trinitätslehre betont. Interessant ist die Feststellung stoischer Einflüsse auf Gregor (neben den platonischen). – Das 2. Kap. handelt über Gregors Schrift „Über den Heiligen Geist. Gegen die Makedonianer, die wider den Geist streiten" (27–50) (in nun vollständiger Ausgabe in den Opera III, 1, 87–115). J. geht dem ganzen Beweisgang Gregors über die Gottheit des Heiligen Geistes nach und zeigt – anhand des nun vollständig edierten Textes, daß es Gregor nicht nur um dogmatische Fragen ging, sondern um den Brennpunkt der christlichen Erziehung – wofür der Beweis dann ausführlich im 5. Kap. geführt wird. – Im 3. Kap. geht es um die Rolle Gregors auf und nach dem ersten Konzil von Konstantinopel (381) (51–77). Mit Recht verweist hier *A. M. Ritter* auf seine eigene Monographie über dieses Konzil, in der er zu „vielfach anderen Ergebnissen" als J. gekommen ist (vgl. die Rez. in ThPh 41 [1966] 628–630). Die Differenzen gegenüber J. betreffen u. a. die Stellung des Epiphanius-Symbols u. a. m. (vgl. *A. M. Ritter,* Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol [Göttingen 1965] Index: Gregor v. Nyssa). – Im 4. Kap. kommt Gregor als Polemiker zur Sprache: „Gregors Lehre vom Heiligen Geist in der Widerlegung des arianischen Glaubensbekenntnisses des Eunomius" (78–100). In der Wiederherstellung der Textordnung des Antirrheticus gegen Eunomius liegt ja die Meisterleistung von J., wenn er sich auch auf eine Entdeckung von Franz Diekamp stützen konnte. J. schildert die Entstehung des neuen geordneten Textes, aus dem sich – neben dem Antirrheticus – eine eigene Schrift Gregors, eine Widerlegung der Konfession des Eunomius v. J. 383, herausschälen ließ (das bisher sog. 2. Buch des Antirrh.). – Bei seinem ureigensten Anliegen ist J. mit dem 5. Kap. „Der Platz des Heiligen Geistes im menschlichen Leben" (101–121). J. stellt aber die nach *J. Daniélou* (RechScRel 56 [1968] 146 f.) wohl unechte Schrift *De instituto Christiano,* der er die vollständige Gestalt wiedergegeben hat, in die Mitte seiner Ausführungen (neben den anderen Werken *De professione Christiana* und *De perfectione*). Er betont, daß „die ganze Tradition der griechischen Paideia" „in Gregors Vorstellung vom Wirken des Geistes im Menschen mitenthalten und aufgehoben (ist). Die Lehre vom Pneuma ist bei ihm zu einer vollkommenen christlichen Paideia ausgestaltet, wobei nicht so sehr an die Reihenfolge und den Stufengang verschiedener Lehrgegenstände zu denken ist wie an die Intensität der auf ein einziges Ziel gerichteten Bemühungen dessen, der um die wahre Arete ringt..." (113). Wäre nicht in diesem Kap. im Apparat ein Hinweis auf *W. Völker,* Gregor v. Nyssa als Mystiker (Wiesbaden 1955) zusammen mit der Bespr. von *H. Langerbeck* in ThLitZtg 82 (1957) 81–90 am Platze gewesen? (Vgl. 119, Anm. 15.) – Das Buch wird abgeschlossen mit einer Abhandlung über „Eine dogmatische Interpolation im Text von Gregors Schrift *De oratione dominica* und ihr kirchenpolitischer Hintergrund" (122–153). Es geht um das von Kard. Angelo Mai 1833 veröffentlichte Gregorfragment (zur 3. Homilie über das Vaterunser), welches in den damaligen Druckausgaben fehlte. J. schildert die Bemühungen Mai's um den Nachweis der Echtheit des Fragments, vergleicht diesen Abschnitt mit dem gesicherten Text dieser dritten Homilie; dann folgt der Text des Fragments (nun in der Rezension von *J. F. Callahan,* vorbereitet für Opera VII, 2) mit der Übersetzung J.s. Der entscheidende Text lautet: „Der Heilige Geist aber wird sowohl ‚aus dem Vater' genannt, als ihm auch darüber hinaus bezeugt wird, ‚des Sohnes' zu sein" (135). So lautet der Text in der von Mai entdeckten *Doctrina Patrum,* worin er eben dieses Fragment vorfand, und in den von ihm herangezogenen Gregorhandschriften der Vaticana. Nur Cod. Vat. graec. 2066 hat, wie Mai feststellte, „vor den Worten τοῦ υἱοῦ ein zweites ἐκ, so daß der Sinn des Satzes sein würde: daß nach der Schrift der Heilige Geist *sowohl* aus dem Vater *als auch aus* dem Sohn sei" (136). Ein Zeugnis also für das so heiß umstrittene „Filioque"? Man begreift das Interesse des Kardinals an dem

Nachweis der Echtheit dieser Textform. Es schien ihm „unmittelbar evident, daß 1. ursprünglich das zweite ἐκ dagestanden hatte wie im Vat. gr. 2066 und 2. ein griechischer Theologe zur Zeit des Schismas es aus dem Text entfernt habe, um diesen mit der griechischen Lehre in Einklang zu bringen" (137). Tatsächlich gab es den Fall einer solchen Rasur im Kampf gegen das „Filioque" in Konstantinopel (137 f.). Aber der Text der *Doctrina Patrum* bietet die älteste erreichbare Textform (ohne ἐκ). Demgegenüber muß Cod. Vat. gr. 2066, obwohl die älteste uns erhaltene Hs. mit dem vollständigen Wortlaut der Schrift *De oratione dominica*, zurücktreten. (Jedoch haben von da an [9. Jh.] auch einige andere Hss. das ἐκ, „bis schließlich das ganze letzte Blatt der dritten Homilie, auf dem es vorkommt, aus mehreren Handschriften verschwindet" [145].) J. sucht den Interpolator weder auf griechisch-kirchlicher noch auf katholischer Seite (wie letzteres K. Holl), sondern unter den griechischen kirchenpolitischen Gegnern des Photius (148). Denn die älteste Hs., die das enthält, ist im Osten, wahrscheinlich in Konstantinopel, kopiert worden (148 145 f.). J. zeichnet schließlich völlig richtig den dogmengeschichtlichen Befund, wie er zur Zeit Gregors gewesen sein konnte. – Wenn auch die Forschung in gewisser Hinsicht schon über manche Ausführungen J.s hinausgegangen ist, so hat sich die Herausgabe seines nachgelassenen Werkes durchaus gelohnt. A. Grillmeier, S. J.

Gamber, Klaus, Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes. 8° (288 S.) Freiburg – Basel – Wien 1966, Herder. 24.50 DM. – Betreffs des Titels „Liturgie übermorgen" muß zunächst auf eine Beschränkung aufmerksam gemacht werden. Es wird nur von der Eucharistiefeier gehandelt und von dem, was allenfalls in ihren Verband eintreten kann, z. B. gemeindlicher Gebetsgottesdienst am Morgen und Abend. Sodann zur Verdeutlichung des „übermorgen": mehr sachlich benennt G. das Fernziel seiner programmatischen Bemühungen „ökumenische Liturgie". Man wird ihm unschwer zugestehen, daß mit „übermorgen" die erhoffte Einheit der Christen als Voraussetzung solcher Liturgie nicht ungebührlich ins Weite gerückt worden ist. Die Dauer dieses Erwartungsspielraums mag unterschiedlich angesetzt werden; grundsätzlich wird man nicht bestreiten können, daß auch bei sehr nüchterner Einschätzung die Aufstellung eines Leitbildes legitim ist. Denn wenn man auch von der Liturgie heute (und zu ihr gehört ja all das, was von der Erneuerung des II. Vaticanum im Gange oder noch einzuholen ist) zur Liturgie übermorgen nur kommt über die Liturgie morgen – auch wenn man von der Liturgie richtig denkt als einer Lebensäußerung der Kirche, die nicht gemacht oder manipuliert werden kann: anders denn im Ausgriff wird man den Weg nicht haben können. So ist es also keine irrelevante Zukunftsmusik. Ist es denn Musik? Der vierte Teil des Buches bringt die ausführliche Skizze des „Gottesdienstes von übermorgen". Auch wenn wir das auslassen, was einigermaßen offene Türen einrennt (weil es wiederholt ausgesprochene oder zum Teil schon gutgeheißene Anliegen einmal öfter formuliert) – hier können wir nur die entscheidenden Andeutungen bringen. Der Vorschlag wird gebracht als Rahmenliturgie, die für Eintragungen von religiösem, kulturellem, brauchtumlichem Eigengut offen sein soll. – Die „Vormesse" bis zur Oration einschließlich wird als entbehrlich angesehen. Die Feier beginnt mit dem Wortgottesdienst. Der Gruß des Priesters leitet ihn ein, und nach Lesungen (samt Zwischengesängen), Evangelium mit Predigt schließt er mit der diakonalen Litanei. Die eigentliche Eucharistiefeier beginnt mit Fürbittgebeten. Litanei am Ende – Fürbittgebete am Anfang: die strukturierende Absicht ist einsichtig. Es soll einerseits der Wortgottesdienst als abgesetztes Ganzes begangen werden können; in Diaspora, Mission usw. nicht nur gewünscht und notwendig, sondern schon Praxis. Es soll andererseits auf das wertvolle Gut des Gläubigengebetes auch dann nicht verzichtet werden müssen, wenn der Eucharistiefeier ein anderer Vorspann gegeben wird als diese klassische Gestalt des Wortgottesdienstes; gedacht ist an eine Morgen- bzw. Abendhore der Gemeinde, an eine Sakramentenspendung, Taufe oder Eheschließung etwa. Das ist nicht ohne ältesten Vorgang und durchaus zu bejahen. Auf den Friedenskuß folgt das Offertorium, das seiner als „kleiner Kanon" stilisierten Gebete weitgehend entkleidet ist und nur die Gabendarbringung rituell vollzieht. Für das Eucharistie-

gebet wird gefordert, daß es zentraler, einheitlicher, ungebrochener in seiner Linie sei, zum Vorteil des Gehaltes „Danksagung". Nichts richtiger und öfter ausgesprochen, und der Hinweis auf bessere Verwirklichung in der Tradition fällt leicht. Und niemand wird etwas dagegen haben, den Mahlcharakter gebührend herauszustellen; nur fühlt man sich etwas unbehaglich, wenn man die kaum verhohlene Neuralgie gegen „Opfer" wahrnimmt! – Die auf das Dankgebet folgende Gestaltung wird man ohne große Abstriche als positiv ansehen. Brotbrechen unmittelbar an das Eucharistiegebet angeschlossen (und eventuell das Agnus Dei dazugezogen); das Gebet des Herrn erst dahinter, als Gemeindegebet; vor der Kommunion eine Einladung zum Mahl. Sodann wird Ausbau der Dankgebete nach der Kommunion sowie ausführlichere Gestaltung des Schlußsegens vorgeschlagen. – So hätte „gewordene Liturgie" auf uns überkommen können. Immerhin, der Abstand zur tatsächlich gewordenen Liturgie im Westen ist nicht unbeträchtlich. Man denke nur an den angeregten Wegfall des Vorbaus zum Wortgottesdienst.

Es ist sicher nicht nur Taktik, sondern Einsicht in das Wesen einer ökumenischen Liturgie, wenn G. seinen Vorschlag nicht als eklektisches Destillat aus dem reichen Angebot der vielfältigen Traditionen verstanden wissen will, sondern ihn – „Reform ist immer zugleich auch Rückkehr zur Urform" (19) – als genuine Wiederherstellung der Strukturen der Anfänge präsentiert. Diesem Nachweis sollen die drei ersten Teile des Werkes dienen: Gottesdienst in der Frühzeit der Kirche – in der klassischen Zeit der Väter – in der Spätzeit, von der Karolingerzeit aufwärts. Hier hat man vielfach Gelegenheit, die Erudition des Verf.s zu bestaunen. Hier ist man dankbar für manchen Hinweis, z. B. auf alte Lektionsordnungen. Und wird dann doch des Ganzen nicht sehr froh. Nicht nur, daß die Farbgebung der Willkür kaum entbehrt: grau in grau für die lateinische Liturgie und hart mit ihr ins Zeug gehend – golden für die byzantinische Liturgie und voll nachsichtigen Verständnisses. Auch wenn die Motivierung für deren Überlegenheit wahrlich nicht über alle Anfechtbarkeit erhaben ist, etwa: „Der Gottesdienst muß in dieser Hinsicht (nämlich in bezug auf die Nüchternheit der Welt von übermorgen) im Gegensatz zur Welt stehen" (175); oder: „Der ostkirchliche Christ geht nicht so sehr mit dem Bewußtsein zum Gotteshaus, ‚eine ganze heilige Messe mit Andacht zu hören', als vielmehr mit dem Gedanken, für einige Stunden dem Alltag zu entfliehen und der ‚himmlischen Liturgie' beizuwohnen" (172). Schwerer wiegt die robuste Art, bei alten Streitfragen Stellung zu beziehen und die Positionsnahme etliche Seiten später schlechthin als „Beweis" zu firmieren. Als Belege unter anderen seien nur angeführt: der Verzicht auf Verknüpfung des Herrenmahles mit dem Pascha der Juden – das eucharistiethematische Verständnis aller auch nur irgendwie einschlägigen Stellen der Didache – die Annahme eines Fehlens des Einsetzungsberichtes bzw. seines Einbaus an anderer Stelle – die einseitige Begründung des Wortgottesdienstes allein aus der Trennung von Eucharistie und Agape und die dann schwer vermeidliche Einschätzung als „Ersatz" – die Bestreitung der Relevanz des hippolytschen Zeugnisses für die römische Liturgie. Solche Probleme werden für den einzelnen unterschiedlich offen sein, und Option kann niemandem verwehrt werden; diese dann maßgeblich zu setzen, ist aber eine andere Sache. So kann man freilich zu Materialien für den avisierten Bau kommen. Und vielleicht staunt man dann nicht mehr übermäßig, wenn dann (99 ff.) – nach unvermeidlichem Eingeständnis äußerster Dürftigkeit der Quellen – eine ins einzelne gehende Darstellung der Liturgie der (arianischen) Goten geboten wird. Freilich, es bleibt wiederum eine andere Sache, ob man von der Musterqualität dieser behenden Rekonstruktion überzeugt worden ist („Wir streben heute nach einer wahren Volksliturgie und denken kaum daran, daß eine solche bei den Goten bereits verwirklicht war", 93). Es gäbe noch so manche Feststellung, hinter die Fragezeichen zu machen man versucht ist, etwa hinter die Zuversicht, einen sehr direkten Zugang zur alten römischen Liturgie über die irischen Meßlibelli zu haben; oder hinter die Überzeugung, den Zentralbau als beste Bauform künftiger Kirchen empfehlen zu dürfen; oder hinter die Meinung, Hausmessen als Feiern der Wohnnachbarschaft gehöre die Zukunft. – Es ist ein Gutteil der Verdienstlichkeit der vorliegenden Arbeit, auch auf solche Fragen eingegangen zu sein; mit relativer Breite beispiels-

weise auf die Fragen von Gesang und Musik. Vielem wird man zustimmen können. Anregend ist die Lektüre auf weite Strecken. Engagiertheit ist dem Gegenstand wohl angemessen; ihr wird der Leser in stillschweigender Korrektur zugutehalten, was an Mangel an Nuancierung, an Überschwang oder Eigenwilligkeit vermeidbar gewesen wäre. Als Diskussionsbeitrag ist es sicher ein Dienst an der Liturgie von übermorgen. A. Stenzel, S. J.

4. Pastoraltheologie. Naturwissenschaft und Theologie

Stakemeier, Eduard, Das Konzilsdekret über die Ausbildung der Priester. Lateinischer u. deutscher Text mit Kommentar. Einführung von *Kardinal Jaeger* (Konfessionskundliche Schriften des J.-A.-Möhler-Instituts, 18). 8° (164 S.) Paderborn 1966. 7.80 DM. – Nicht ohne Grund ist geklagt worden, daß das Konzilsdekret über die Priesterausbildung zuwenig beachtet wird. Dabei hat gerade dieser Text bei nichtkatholischen Fachleuten hohes Lob gefunden. In einem Vortrag im Deutschen Pressezentrum zu Rom hatte Professor Oscar Cullmann am 2. 12. 1965 erklärt: Dieses Dokument „gehört ... vielleicht zu den besten und wichtigsten. Hier wird das Schriftstudium ganz in den Vordergrund gerückt. Dieser Text ist außerdem mehr als alle anderen geeignet, die Auswirkung des Konzils in der Zukunft zu beeinflussen. Wenn die künftige Ausbildung der Priester nach diesen Prinzipien erfolgt, so ist damit das Fortschreiten der katholischen Kirche auf das biblisch-heilsgeschichtliche Denken sichergestellt ... Hier können wir ohne weiteres sagen, daß unsere Erwartungen übertroffen sind" (Stakemeier 128 f.). Um so wichtiger ist es, daß der reiche Inhalt dieses Dekretes durch sachkundige Kommentatoren aufgeschlossen wird. Der hier zu besprechende Kommentar des Paderborner Theologen E. Stakemeier war seinerzeit als einer der ersten erschienen. Er ist noch ganz aus dem Erlebnis der Konzilsverhandlungen geschrieben, von einem Mann, der als enger Mitarbeiter von Kardinal Jaeger nicht nur Zuschauer, sondern aktiv Mitbeteiligter am ganzen Konzilsgeschehen war. Andererseits – und darin liegt begreiflicherweise die Grenze einer so frühen Veröffentlichung – war zur Zeit des Erscheinens die Diskussion um das Dekret noch kaum eröffnet. So mußte sich der Kommentar mehr oder minder darauf beschränken, durch Rückgriff auf die „Modi" der Konzilsväter den an sich gut gegliederten und präzis formulierten Text zu verdeutlichen und gelegentlich zu ergänzen. Das geschieht immer mit größter Behutsamkeit und mit der betonten Bereitschaft, die Aussagen des Dekretes positiv zu sehen. Selbst da, wo bisweilen ein kritischer oder skeptischer Vorbehalt anzumelden wäre, zieht Verf. es vor – ein in einer Zeit, in der Kritik Selbstzweck geworden zu sein scheint, wahrhaft seltenes Phänomen –, die positiven Aspekte hervorzuheben. Vermutlich würde er heute, nachdem vielfache Erfahrungen bei der Verwirklichung dieses Dekretes gesammelt worden sind, manches anders sagen. Aber das ist ein Problem, mit dem jeder Kommentar der Konzilsdekrete, zumal derjenigen, in denen es um die Neugestaltung des kirchlichen Lebens geht – rechnen muß: Die Wirklichkeit überholt sehr rasch die theoretischen Weisungen und läßt das, was gestern noch aktuell und modern erschien, morgen schon veralten. H. Bacht, S. J.

Desqueyrat, André, Le civilisé peut-il croire? 8° (265 S.) Paris 1963, Desclée. – Das zu besprechende Buch wendet sich an einen weiteren Leserkreis. Es will nicht als streng wissenschaftliche Fachabhandlung verstanden werden. – Den 1. Hauptteil gliedert D. in 3 soziologisch-psychologische Stufen: „Mittelalter", „Bürgertum", „Zeitalter der Organisatoren". Der wertvollste Teil des Buches scheint mir die Darstellung des theologisch zentrierten, ganz von der Religion her lebenden mittelalterlichen Menschen zu sein mit seiner Wundergläubigkeit und noch vornaturwissenschaftlichen Denkweise: er interessiert sich mehr für die Causa prima als für die causae secundae (20), lebt in einem „Gnadenkosmos", der die Natur absorbiert (21). D. weist im Mittelalter soziologische Strukturen nach, die man heute oft für Neuentdeckungen hält, z. B. die stark gemeinschaftliche Ausrichtung, die erst im individualistischen Bürgertum zu

Ende geht. Es wird gezeigt, wie sehr das mittelalterliche Staatsbewußtsein vom kirchlichen Leben getragen ist: Staatsmänner z. B. glaubten, eine religiöse Sendung zu haben, da sie im Staat die Aufgabe sahen, den Glauben und die Kirche zu verteidigen, die Guten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen (24). Die einzige Frage war, wieso der Staat noch nicht von der Kirche absorbiert ist (27). Das religiös neutrale Profanum Staat gab es nicht (27–42). Der mittelalterliche Christ praktizierte mehr die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe als die Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit usw. (43). Er vertraute mehr auf die göttliche Vorsehung und auf die von Gott eingesetzte Hierarchie (63) als auf die eigene Leistung. – Nach dieser scharf pointierten Schilderung des Mittelalters gelingt es dem Verf., den Bruch zu zeichnen, den das naturalistische, humanistische und individualistische Bürgertum darstellt, dem „die metaphysische Unruhe verlorenging" (74). Die Causa prima wird zwar nicht negiert, schwindet aber immer mehr aus dem Bewußtseinshorizont, weil der Bürger mit den causae secundae immer mehr sich selbst entdeckt: Hilf dir selbst, so hilft dir Gott! (75) Über Gott diskutiert man, aber man betet nicht mehr zu ihm. Man entdeckt die Würde des Menschen und vergißt darüber die Gottes. Sünde hört auf, ein belastendes Problem zu sein (76). Der Bürger vertraut auf die eigene Arbeitskraft, und Sparen sichert seine Zukunft (81). Die nicht mehr an den Glauben gebundene Vernunft entfaltet sich in einem ebenso von der Kirche gelösten Staat (86 ff.), der sich keine religiösen, dafür aber soziale Ziele steckt. Damit ist die moderne Lebensweise angebahnt, die zum Wettlauf nach dem höchsten Lebensstandard führt. Gott ist aus dem Alltag völlig verdrängt (132). Der rein profane „job" raubt der Arbeit ihren erlösenden und entsühnenden Charakter, sie hat keinen Ewigkeitswert mehr (137). Das führt alles zum Massenabfall des Durchschnittsmenschen, der von keinem religiösen Rahmen mehr gehalten wird. – Je mehr sich der Verf. an die Gegenwart heranschreibt, umso mehr verliert allerdings seine bislang so glückliche soziologische Phänomenologie an treffsicherer Beobachtungsgabe. Die neue Ära der „positivistischen, utilitaristischen Organisatoren" kann man anderswo besser analysiert finden. Hier fällt auf, daß D. aus der Literatur der letzten 20 bis 30 Jahre kaum zitiert (seine eigenen Werke ausgenommen). So erwartet man für den 2. Hauptteil keine großen Offenbarungen mehr. Daß z. B. der Primitive im Gegensatz zum Zivilisierten nicht gerne badet, obwohl er schwimmen kann (247), mag ja eine feinsinnige Beobachtung sein. Wie sie allerdings den Leser zum Thema führt, ob der Zivilisierte nun glauben kann oder nicht, ist mir nicht klargeworden. – Der Schluß „Der Mensch in der Evolution der Welt" enthält leider auch noch einige naturwissenschaftlich sehr fragliche Behauptungen. D. stellt z. B. fest, daß das Weltall in Ausdehnung begriffen ist, und zieht daraus den kühnen Schluß, es könne folglich nicht ewig sein, denn er unterschiebt, daß die Urexplosion, die zur Ausdehnung führt, mit der Schöpfung zusammenfällt. Die physikalisch völlig offene Frage, ob nicht vor dieser Explosion des Weltalls ein Stadium der Zusammenballung des längst vorhandenen Kosmos liegen könne, unterbleibt. Wenn er dann auch noch die Biologie zum Beweis dazu heranzieht, daß die Menschheit nicht ewig bestehen wird (wie viele Arten sind schon ausgestorben!), und seine apokalyptische Vision mit der Erkaltung der Erde vollendet, so fehlt wirklich nur noch die Atombombe (258), um dem Leser zu versichern, daß er trotz Neuzeit immer noch keine andere Wahl habe als „Gott oder Nichts". Ob damit sein Appell an die Demut im Naturwissenschaftler (259) gelingen kann?

H. Stich, S. J.

Mensch und Technik (Naturwissenschaft und Theologie, 9). Vorträge und Diskussionen, gehalten anläßlich der 9. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie. Gr. 8° (158 S.) Freiburg – München 1967, Alber. 14.— DM. – Das Heft umfaßt sechs Vorträge und Diskussionen einer Arbeitssitzung der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie, die vom 24. bis 29. September 1965 in Feldafing bei München stattfand. – 1. *P. Koeßler:* Technik aus der Sicht des Ingenieurs. Das Referat geht von der sehr allgemeinen Begriffsbestimmung der Technik als der Art, „wie Mittel für vorgesetzte Zwecke angewandt werden" (6), aus, um sich dann einer Begriffsbestimmung der Ingenieurtechnik zu nähern.

K. entscheidet sich für eine rein negative Definition: „Ingenieurtechnik ist alles das, was nicht zur bildenden Kunst, nicht zur Sozialtechnik und nicht zur biologischen Technik gehört" (8, 21). – Die Diskussion versuchte, den Begriff positiv auszuleuchten, ohne daß es jedoch zu einer allgemein akzeptierbaren positiven Bestimmung gekommen wäre. – 2. *F. Moeller:* Maß und Zahl in der Technik. Während das erste Referat hauptsächlich *qualitative* Aspekte behandelte, will das zweite von der Bedeutung der Quantität, von Maß und Zahl, in der Technik sprechen, ist doch in der Ingenieurtechnik, „das in Maß und Zahl Ausdrückbare" das „fachlich allein Gültige und Maßgebende" (P. Koeßler). Der Referent behandelt Probleme der Genauigkeit einer Messung, der Meßempfindlichkeit, der Ähnlichkeitszahlen und Analogien. Offen bleiben die philosophisch interessanten Fragen nach der metrischen Realität von gemessenen Größen (von absoluten Dauern und Längen etwa) und Fragen des „statistischen Messens". – Erst die Diskussion brachte einige Ergänzungen in dieser Richtung. – 3. *D. Dubarle:* Technique et création. Die Fragen des schöpferischen Moments in der Technik werden in diesem Referat gut gestellt und teilweise überzeugend beantwortet. So blieb denn auch der Diskussion nicht allzu großer Spielraum. Sie behandelte vor allem Fragen um das „kreative Moment" im Phänomen des Mathematischen. – 4. *B. Thum:* Die Selbsttechnisierung des Denkens. „Das Problem, das die Denkmaschinen aufgeben, dürfte ... sein: was es bedeute, daß das Denken in den Schöpfungen, die es immer unter seine höchsten Leistungen gezählt hat, in den Systemen der formalen Logik und der mathematischen Theorien, sich selbst und seinen Operationen eine Form der Ordnung gibt, die es gestattet, sie auf Maschinen zu übertragen..." (88). Damit ist auch der Rahmen des Referats von T. abgesteckt. Ein längerer historischer Exkurs zeigt auf, wie es zu der aufgeworfenen Problematik kam. – In der Diskussion ging es dann – wie zu erwarten – um das Auffinden eindeutiger Unterscheidungskriterien zwischen menschlichem und maschinellem „Denken". Es ist wohl nicht sonderlich neu, daß man mit Hilfe des „Gödelschen Theorems" eine Wesensdifferenz abzusichern versucht. Darüber wurde lebhaft disputiert. Vielleicht sollte man nicht annehmen, daß Zahlentheorie und Mengenlehre die grundlegenden mathematischen Disziplinen sind, sondern die Mathematik als „Wissenschaft von formalen Systemen, für die die verschiedenen Algebren ... etwas wie die Prototypen des mathematischen Denkens sind" (109), verstehen. Und mit Algebren können Computer allerhand anfangen. So blieb denn nicht sehr viel mehr übrig als die Feststellung: „... die Innerlichkeit des Menschen, sein Denken, das Haben von Bedeutung, die richtige Entscheidung aus Überlegung, dies kann die Maschine niemals leisten" (N. A. Luyten). Der Rez. meint, daß man mit Unmöglichkeitsaussagen vorsichtig sein sollte. – 5. *J. H. Walgrave:* Die Technik in der Perspektive des Theologen. „Ich setze als allgemeinen Begriff des gesunden Menschenverstandes voraus, die Technik sei die Weise des menschlichen Machens oder Schaffens ... Die Technik gehört folglich zum Wesenseigenen des Menschlichen ... Durch die Technik ändert sich die Naturwelt, in der wir existieren. Dadurch entsteht eine fortschreitende Technisierung der Welt und des Menschenlebens" (110 f.). „Wir dürfen nie vergessen, daß in concreto die Technisierung ... das Werk einer gefallenen Menschheit ist und sich demnach innerhalb der sündigen Existenz vollzieht" (118). Damit ist eine „Verdunkelung Gottes in der Menschenseele" verbunden. So wird die Technik ambivalent. Den positiven Sinn der Technik sieht W. in folgendem: „Zunächst soll die Technisierung der Welt dazu beitragen, den notwendigen, überzeitlichen Sinn des Daseins im Bewußtsein des Menschen zu erhellen. Zweitens spielt sie auch eine Rolle bei der Verwirklichung des Endzustandes, auf den der Ablauf der geschichtlichen Existenz gerichtet ist" (121). Läßt sich theologisch wirklich nichts anderes (positives) zum Wert der Technik sagen? – Die Diskussion brachte kaum neue Gesichtspunkte. – 6. *N. A. Luyten:* Technik und Selbstverständnis des Menschen. Dieser Vortrag möchte noch einmal das Anliegen der „Bewertung" der Technik aufgreifen (140). L. versucht, seine Position zwischen den Extremaussagen „Die Technik besorgt eine Durchgeistigung des Stoffes und so eine Humanisierung der Welt" und „Die Technik schafft eine unmenschliche Welt" zu finden. Sicher ist richtig, daß man das Thema von einer Kritik des Menschenbildes her wird beantworten müssen. So darf denn

auch L. vom „Mehrwert des Kontemplativen" sprechen (148). Auch zu diesem Vortrag brachte die Diskussion kaum grundsätzlich neue Gesichtspunkte.

R. Lay, S. J.

Rapp, Hans Reinhard, Mensch, Gott und Zahl. Kybernetik im Horizont der Theologie. Kl. 8° (276 S.) Hamburg 1967, Furche. 14.80 DM. – Dem Verf. ist es als Nicht-Naturwissenschaftler überraschend gut gelungen, sich in die Probleme der Kybernetik einzufinden. Das Werk ist erwachsen aus Zusammenkünften von Physikern und Theologen im Rahmen der Evangelischen Studiengemeinschaft. Seine Intention zielt darauf ab, Theologen die Probleme der Kybernetik für ihren Wissenschaftsbereich zu erschließen. Er muß daher naturwissenschaftliche Fragen allgemeinverständlich behandeln. Daß dabei terminologische Unzulänglichkeiten aufzufinden sind, nimmt nicht weiter wunder. So werden etwa Neuronen mit „Nervenzellen im Gehirn" identifiziert (66), obwohl man gemeinhin damit jede funktionelle Einheit des Nervensystems versteht. Verf. spricht ferner von „elektrischen Wellen" (39), obwohl er elektromagnetische Wellenprozesse meint ... Bei der Interpretation kybernetischer Aussagen schließt R. sich weitgehend den Thesen K. Steinbuchs an – vielleicht etwas zu weitgehend. Die Frage, ob ein „künstliches" kybernetisches System von der Größe und Komplexität des menschlichen Nervensystems psychische Erlebnisse, Bewußtsein, Gefühle usw. haben könne, möchte er mit Steinbuch bis zum Beweis des Gegenteils bejahen (175 f.). Der Verf. sieht klar, daß Begriffe wie Denken, Bewußtsein heute nicht mehr einfach vom Menschen her definiert werden können, wenn wir mit der – auch nur entfernten – Möglichkeit rechnen müssen, daß auch Computern ähnliches zukommt. Solche Begriffe sind von der Funktion und nicht vom menschlichen Selbstverständnis her zu bestimmen. Die Betrachtung des Menschen „von einem Standpunkt außerhalb seiner selbst" (248) ist eine wohl nicht illegitime Betrachtungsweise der Kybernetik. Der Verf. kommt zu dem Ergebnis: „... wir können zwischen dem, was sich im menschlichen Gehirn und im Netzwerk der Automaten abspielt, keinen Trennungsstrich ziehen: hier Geist – dort nur Physik. Schon der Begriff der ‚Materie' kann nicht definiert werden ohne die Dimension des Geistes. Freilich gilt auch das Umgekehrte: in kybernetischer Sicht können wir den Geist nicht definieren ohne die Dimension der Materie" (249). Dieser Behauptung ist durch den Einschub „in kybernetischer Sicht" das Skandalöse genommen. In den folgenden Überlegungen spielt er jedoch kaum mehr eine Rolle. Der Verf. wendet dann seine These auch auf Gott an und postuliert mit Wolfhart Pannenberg und Rudolf Bultmann eine Modifikation des Gottesbildes, läßt sich dabei aber von kluger Vorsicht leiten, so daß auch der Fachtheologe kaum Anstoß nehmen wird. Der Rez. möchte dem Verf. für den mutigen Satz „Mir ist ... klargeworden, daß man ohne Beziehung zur Tatsachenforschung nicht Theologie treiben kann" (8), danken. Er sollte nicht nur ein Bekenntnis sein, sondern ein Programm.

R. Lay, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Arenhoevel, Diego, O. P., Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch (Walberberger Studien, Theologische Reihe, 3). 8° (208 S.) Mainz 1967, Grünewald. 28.50 DM

Bergman, Samuel Hugo, The Philosophy of Solomon Maimon. Translated from the Hebrew by *Noah J. Jacobs*. Gr. 8° (XVII u. 326 S.) Jerusalem 1967, At the Magnes Press, The Hebrew University. 7.50 $.

Bultmann, Rudolf, Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, ausgewählt, eingel. und hrsg. von *Erich Dinkler*. Gr. 8° (XXVII u. 554 S.) Tübingen 1967, Mohr. Br. 39.— DM; Ln. 45.— DM.

Casper, Bernhard, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. 8° (394 S.) Freiburg i. Br. 1967, Herder. 48.— DM.

Cramer, Wolfgang, Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft (Die absolute Reflexion, 2). 8° (161 S.) Frankfurt am Main 1967, Klostermann. Kart. 18.50 DM; Ln. 22.50 DM.

Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe. Hrsg. und eingel. von Franz Rudolf Reichert (Corpus Catholicorum, 29). Gr. 8° (CXXXII u. 233 S., 6 Tafeln mit 9 Abb.) Münster 1967, Aschendorff. 44.— DM.

Dürr, Karl, Metaphysik und wissenschaftliche Philosophie (Erfahrung und Denken, 24). 8° (48 S.) Berlin - München 1967, Duncker & Humblot. 7.80 DM.

Finance (de), Joseph, S. J., Éthique Générale. Gr. 8° (448 S.) Roma 1967, Presses de l'Université Grégorienne. 3.000 L.

Fuller, Reginald H., Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung. Aus dem Englischen übersetzt und mit einem Vor- und Nachwort versehen von *Joseph* Schierse. 8° (144 S.) Düsseldorf 1967, Patmos.

Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme. Hrsg. von *Charlotte Hörgl* und *Fritz Rauh*. Gr. 8° (528 S.) Einsiedeln - Zürich - Köln 1967, Benziger. 43.— DM.

Gründel, Johannes, Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie an Hand des Axioms „agere sequitur esse". 8° (148 S.) Düsseldorf 1967, Patmos. 11.80 DM.

Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. IV: Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation von Erwin Iserloh, Josef Glazik, Hubert Jedin. Gr. 8° (724 S.) Freiburg - Basel - Wien 1967, Herder. Subskr. 85.— DM.

Hare, Douglas R. A., The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 6). 8° (XIV u. 204 S.) Cambridge 1967, University Press. 50.— Sh.

Hill, David, Greek Words and Hebrew Meanings. Studies in the Semantics of Soteriological Terms (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 5). 8° (XV u. 333 S.) Cambridge 1967, University Press. 60.— Sh.

Internationale Ökumenische Bibliographie, International Ecumenical Bibliography. Bibliography Oecumenique Internationale. Bd. 1/2 1962/63. Gr. 8° (XXVIII u. 400 S.) Mainz 1967, Grünewald. 68.— DM.

Jungmann, Josef A., Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen. Gr. 8° (287 S.) Freiburg/Schweiz 1967, Universitätsverlag.

Kasper, Walter, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit (Kleine Schriften zur Theologie). Kl. 8° (89 S.) München 1967, Kösel. 7.50 DM.

Kuhn, Helmut, Der Staat. Eine philosophische Darstellung. 8° (479 S.) München 1967, Kösel. 68.— DM.

Lohfink, Norbert, Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft. 8° (240 S.) Frankfurt am Main 1967, Knecht. 16.80 DM.

Loretz, Oswald, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Mit einem Beitrag von *Erik Hornung:* Der Mensch als „Bild Gottes" in Ägypten (Schriften des Deutschen Instituts für Wissenschaftliche Pädagogik, hrsg. von *Josef Speck*). Kl. 8° (174 S.) München 1967, Kösel. 14.— DM.

Lotz, Johannes B., Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie (Philosophie in Einzeldarstellungen i. A. der Philosophischen Fakultät des Berchmankollegs in Pullach hrsg. von *J. de Vries* und *W. Kern*, 3. Ergänzungsband). Gr. 8° (688 S.) Freiburg - Basel - Wien 1967, Herder. 69.50 DM.

McSorley, Harry J., Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition (Beiträge zur Ökumenischen Theologie, hrsg. von *Heinrich Fries*, 1). Gr. 8° (XII u. 340 S.) München 1967, Hueber. 45.— DM.

Monzel, Nikolaus, Katholische Soziallehre. Bd. 2: Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur. Aus dem Nachlaß hrsg. von *Trude Herweg* unter Mitarbeit von *Karl Heinz Grenner*. Gr. 8° (652 S.) Köln 1967, Bachem. 40.— DM.

Müller, Armin, Das Problem der Ganzheit in der Biologie. 8° (168 S.) Freiburg - München 1967, Alber.

Mussner, Franz, Die Wunder Jesu. Eine Hinführung (Schriften zur Katechetik, hrsg. von *Paul Neuenzeit*, X). Kl. 8° (90 S.) München 1967, Kösel. 6.80 DM.

Pannenberg, Wolfhart, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. 8° (398 S.) Göttingen 1967, Vandenhoeck. 29.80 DM.

Papyrus Bodmer XXIV. Psaumes XVII—CXVIII. Publié par Rudolph Kasser et Michel Testuz. Gr. 8° (235 S. u. 97 Abb.) Cologny-Genève 1967, Bibliotheca Bodmeriana.

Pesch, Otto Hermann, O. P., Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs (Walberberger Studien, Theologische Reihe, 4). 8° (LXXII u. 1012 S.) Mainz 1967, Grünewald. 88.— DM.

Pongratz, Ludwig J., Problemgeschichte der Psychologie. Gr. 8° (369 S.) München 1967, Francke. Br. 35.— DM; Ln. 39.— DM.

Preller, Victor, Divine Science and the Science of God. A Reformulation of Thomas Aquinas. 8° (IX u. 281 S.) Princeton N. J. 1967, University Press. 8.50 $.

Scharbert, Josef, Die Propheten Israels um 600 v. Chr. Bd. II. 8° (514 S.) Köln 1967, Bachem. 45.— DM.

Sprengler-Ruppenthal, Anneliese, Mysterium und Riten. Nach der Londoner Kirchenordnung der Niederländer (ca. 1550 bis 1566) (Forschungen zur Kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 7). Gr. 8° (X/225 S. mit 30 Handschriftentexten auf Kunstdruck) Köln - Graz 1967, Böhlau. 38.— DM.

Staat und Gesellschaft. Festgabe für Günther Küchenhoff zum 60. Geburtstag am 21. August 1967. Hrsg. von *Franz Mayer*. 8° (X u. 375 S.) Göttingen 1967, Schwartz.

Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Staatskirchenrechtliche Aufsätze 1950—1967. Hrsg. von *Helmut Quaritsch* und *Hermann Weber* (Dokumentationen zum öffentlichen Recht, hrsg. von *Peter Lerche*, 1). Gr. 8° (535 S.) Bad Homburg v. d. H. - Berlin - Zürich 1967, Gehlen.

Van Melsen, Andreas G. M., Ethik und Naturwissenschaft. Eine Besinnung auf den Zusammenhang zwischen Natur und Sittlichkeit. Kl. 8° (230 S.) Köln 1967, Bachem. 12.— DM.

Gestalten des Atheismus

Von Jörg Splett

Der Dialog mit dem Atheismus ist eine der großen Aufgaben, die das Konzil der Kirche — also uns — gestellt hat. In jedes Gespräch geht man mit einer Vorstellung, einem Vor-urteil über den Partner. Diese Vor-stellung muß „offen", modifizierbar sein; wer der andere wirklich sei, wird oft erst das Gespräch selbst ergeben; dennoch markiert sie den Ausgangspunkt. Schon im Voraus zum Gespräch bedarf solches Urteil darum der Selbstkritik. Einen Beitrag dazu möchte das Folgende versuchen.

Eine Grundschwierigkeit liegt in der Unbestimmtheit des Begriffs. Als negative Benennung bestimmt A-theismus sich ja aus dem positiven Gegenbegriff, dem Theismus, und nach dessen unterschiedlichem (Selbst-)Verständnis wandelt er sich selbst.

Im weitesten Sinn wäre Atheismus „die Unkenntnis numinoser Wesenheiten oder deren Leugnung"[1]. Das erste bedeutete völlige Religionslosigkeit; sie hat sich in der Ethnologie nicht finden lassen. (Über die Religionslosigkeit der Gegenwart ist noch zu handeln; sie hat jedenfalls einen anderen Charakter, insofern die moderne und auch eine zukünftige Zivilisation höchstens als „*nach*christlich", nachreligiös angesprochen werden könnten, nicht schlechthin als unreligiös.) Das zweite kennzeichnet den üblichen Sinn von Atheismus, bedarf aber nun näherer Bestimmung.

Zunächst a) bezeichnen Religionen die Verehrer anderer, also nicht der eigenen Götter bzw. des eigenen Gottes als Atheisten (Atheoi wurden so von der griechischen [Polis-] und der römischen [Staats-] Religion aus z. B. die Christen genannt). — Strenger gefaßt erhalten b) diesen Namen Religionen, die die Personalität Gottes leugnen. So kennt Buddha zwar Götter, aber sie sind wie die anderen Wesen auf das Rad der Wiedergeburten geflochten, das Ur-numinosum wird apersonal aufgefaßt. — Endlich c) sind Atheisten die skeptischen oder entschiedenen Leugner jeder Form des Göttlichen (oder zumindest seiner wie immer gearteten Erkenntnis); mit ihnen haben sich die Anhänger aller Kultur-Religionen auseinandersetzen müssen.

Im folgenden soll bewußt keine bindende definitorische Entscheidung getroffen werden. Wir scheiden zwar die erste Bezeichnung (a) aus, halten aber die beiden anderen (b und c) in gleicher Weise fest.

[1] *G. Mensching,* Atheismus I (religionsgeschichtlich), in: RGG ³I, 670–672:670.

Schon ein kurzer Blick auf die Geschichte des (abendländischen) Atheismus wird diese Zurückhaltung rechtfertigen. Zugleich beantwortet der historische Überblick schon auf seine Weise — gewissermaßen im Längsschnitt — die gestellte Frage.

In einem zweiten Gang soll dann ein Querschnitt gewonnen werden, im Versuch, die (kategorialen) Gestalten des Atheismus als grundsätzliche Lösungsmöglichkeiten *eines* gestellten Problems zu systematisieren.

Der dritte Gang überschreitet schließlich die phänomenologisch-faßliche Gestalthaftigkeit (die Kategorialität) der Erscheinungsformen, indem er den Bezug von Atheismus und Unglaube untersucht. Auch diese philosophisch-theologische Grenzfrage führt zu Formen des Atheismus und damit zu einer dritten Antwort auf unsere Frage; aber diese Formen entziehen sich empirischem Aufweis, und zwar nicht nur so, wie alle lebendig-konkreten Gestalten jedes Klassifikationssystem letztlich sprengen (hier liegt die Grenze des zweiten wie des ersten Ganges und damit der versuchten Antwort überhaupt, die Grenze also bereits unseres Themas), sondern prinzipiell; weil damit nicht die Dimension der gestalteten Gestalt, sondern die der gestaltenden (Selbst-)Gestaltung menschlicher Freiheit zum Thema wird, jener Vollzug, in dem Freiheit sich nicht *haben* kann, weil sie hier erstlich *ist* (von woher alles Haben überhaupt erst möglich wird), sich zudem nur vollzieht in der unaufhebbaren Zweideutigkeit der Interpersonalität menschlicher Freiheit*en* und in der gottmenschlichen Geschichte von Freiheit und Gnade[2].

I. Zur (abendländischen) Geschichte des Atheismus[3]

Zwar kannte schon die Antike Atheisten in dem hier gemeinten („offenen") Sinn der Leugnung Gottes. Vor allem ist neben den Sophisten und dann der Skepsis der Materialismus Demokrits zu nennen, den verschiedene philosophische Schulen der Spätantike (so die Kyniker und Epikuräer) in ihr System aufgenommen haben. Doch es wird wohl weithin anerkannt, daß von einem allgemeinen, grundsätzlichen und dezidierten Atheismus erst in der Neuzeit gesprochen werden kann. Erst mußte durch die jüdisch-christliche Lehre eines schlechthin absoluten, welttranszendenten, allmächtigen persönlichen Gottes jene Situation geschaffen werden, angesichts deren dann auch

[2] Vgl. dazu *J. Splett,* Dogma und Glaube, in: StimmZeit 180 (1967) 182–190; *ders.,* Symbole et liberté, in: *E. Castelli* (Hrsg.), L'herméneutique de la liberté religieuse (Paris 1968) 103–123.

[3] Vgl. ausführlicher: *H. Kößler,* Atheismus II (neuzeitlicher Atheismus, philosophisch), in: RGG ³I, 672–677; umfassend: *F. Mauthner,* Geschichte des Atheismus im Abendlande, 4 Bände (Berlin 1920 ff. [Nachdruck Hildesheim 1963]); *A. Camus,* Der Mensch in der Revolte (Reinbek b. Hamburg ⁴1964).

ein fundamentales Nein zu dieser Gesamtsicht gesprochen werden konnte.

Diese veränderte Situation charakterisiert darum durchgreifend auch die Wiederaufnahme antiker Positionen in der Renaissance. Allerdings ist es nicht sofort zur radikalen Gegenstellung gekommen; der Weg dazu beginnt vielmehr mit einer Absetzung nur vom (amtlichen) Christentum und kommt über die These einer „natürlichen Religion" und den Deismus erst im 18. Jh. an sein Ziel.

Die treibenden Kräfte dieser Entwicklung brauchen hier nicht diskutiert zu werden; eine geistesgeschichtliche Kausal-Deutung (aus der Konsequenz in der Selbstauslegung der vertretenen Ideen) bleibt ebenso ungenügend wie eine nur gesellschaftlich-wirtschaftliche Interpretation (z. B. Auflösung des mittelalterlichen Ständestaats durch den Kapitalismus dank der wissenschaftlichen und geographischen Entdeckungen). Überhaupt darf man sich im Rückblick auf den tatsächlichen Entwicklungsgang nicht zu einer „rückgewandten Prophetie" verleiten lassen, das heißt dazu, über der vielfachen Bedingtheit und Nötigung eines solchen Prozesses die „Anfangskraft" geschichtlicher Freiheit zu vergessen, der zwar in ihrer konkreten Situation niemals alles und jedes möglich ist, die dennoch aber ihre tatsächliche Antwort als *Entscheidung* gibt, also als (in welchen Grenzen immer) schöpferische, unverrechenbar neue und verantwortliche Setzung: keineswegs grund- und motivlos, aber ebensowenig (wirtschafts-, gesellschafts- oder geistes-)historisch deduzierbar. Ohne das hier weiter auszuführen, sei es doch als Vorbehalt notiert, den es im folgenden stets wachzuhalten gilt.

Die Vielheit der Konfessionen und ihre erbitterten Kämpfe einerseits, das Entstehen der exakten Naturwissenschaften, die Entdeckung fremder Kulturen mit ihren eigenen Religionen wie der philosophischen Vernunft (im Humanismus) anderseits führen allmählich zu einer relativierenden Betrachtung. An die Stelle des überlieferten „Aberglaubens" tritt das „aufgeklärte" Bekenntnis zu einem höchsten (des näheren unerkennbaren) Wesen, dem die Welt ihr Dasein verdankt, das ihre Geschicke lenkt und eine endgültige Gerechtigkeit in Lohn und Strafe garantiert.

Die Wissenschaften, dann auch die Regelung des staatlichen Lebens bedürfen freilich dieses Glaubens nicht, wie sich herausstellt. Die Wissenschaften endgültig nicht, seit Laplace die Überflüssigkeit der Hypothese Gott erwies, und das Staatsleben nicht, seit man (erstmals hypothetisch P. Bayle) Sittlichkeit und Religion getrennt denken konnte. Der Deismus radikalisiert sich zum Atheismus, dessen aktive Frontstellung gegen staatlichen und kirchlichen Absolutismus in

Frankreich in der Revolution die Möglichkeit sichtbarsten Ausdrucks findet.

In Deutschland bleibt die Aufklärung weniger kämpferisch. Hier wird (nach Voranklängen wie den „Träumen" Jean Pauls) die geistige Welt erst 1798/99 durch den sogenannten Atheismusstreit um J. G. Fichte erschüttert. — Auch Hegel hatte sich gegen Vorwürfe zu verteidigen, zwar nicht des Atheismus, aber des spinozistischen Pantheismus. Nicht zuletzt an dieser Frage der Hegel-Interpretation spaltete sich die Hegelschule in die von D. F. Strauß so genannten Rechten und Linken. Innerhalb der Links- (oder Jung-)hegelianer wirft nun jeder seinem Vorgänger noch inkonsequent festgehaltene Religiosität vor und „überwindet" ihn in fortschreitender Radikalisierung: von Strauß' Zurückführung des Christentums auf den Mythos, über L. Feuerbachs Reduktion der Religion auf die Tiefe ganzmenschlicher Liebe, A. Ruges Humanität, B. Bauers kämpferische Destruktion zu K. Marx, der die Religionskritik als erledigt erklärt und nun die (vor allem tätige) Kritik der gesellschaftlichen Zustände verlangt. M. Stirner erklärt sie alle nochmals für „fromme Leute", weil es ihnen um *den* Menschen gehe, während er den „Einzigen", der „sein Sach' auf nichts" als „sein Eigentum" „gestellt" hat, proklamiert[4].

Die empirische Wissenschaft, Ch. Darwins Entdeckung und Hypothese führen zu dem platten Materialismus und Atheismus der K. Vogt, L. Büchner, J. Moleschott und E. Haeckel, gegen dessen Selbstzufriedenheit F. Nietzsche vergeblich seine schreckvollen Visionen verkündete. Erst aus der Erfahrung des Ersten Weltkriegs kam seine Schau wie die qualvolle Erfahrung S. Kierkegaards mit dem schrecklichen Gott oder das Ringen F. Dostojewskis im westlichen Denken zu breiter Wirkung.

Heute bietet sich uns in einem großen Teil der Erde ein amtlich-staatlicher (militanter) marxistischer Atheismus dar, der die religionskritischen Entlarvungsargumente (vom Priesterbetrug bis zum Selbstbetrug des von sich entfremdeten Menschen), die Argumentation aus dem Vollgenügen empirischer Wissenschaft mit dem Aufruf zu tätiger Selbstbefreiung des Menschen (statt tatenlos betenden Hoffens) verbindet. In letzter Zeit hebt sich freilich das Argumentationsniveau hinter dem eisernen Vorhang (vor allem in Polen und der Tschechoslowakei) und findet Anschluß an den westlichen Marxismus vor allem in Italien und Frankreich.

Neben diesem recht differenzierten marxistischen Atheismus[5] steht der ebenfalls nicht gleichartige atheistische Existentialismus mit seinen

[4] Vgl. *K. Löwith,* Von Hegel zu Nietzsche (Stuttgart [5]1964).

[5] Vgl. z. B. *E. Kellner* (Hrsg.), Christentum und Marxismus – heute (Wien 1966); *R. Garaudy – J. B. Metz – K. Rahner,* Der Dialog (Reinbek 1966).

großen Namen J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, A. Camus u. a., der vor allem als postulatorisch zu kennzeichnen wäre; d. h. die Nichtexistenz Gottes wird aus der Selbsterfahrung der Freiheit und um der Möglichkeit menschlicher Freiheit willen gefordert (so schon zuvor in Deutschland bei Nietzsche, aber auch bei N. Hartmann).

Als dritte große Gruppe ist wohl die analytische Philosophie zu nennen. Hier herrscht Atheismus als Agnostizismus, da Aussagen ohne mögliche empirische Verifikation (oder doch Falsifikation) als sinnlos und beliebig ausgeschlossen werden. Auch die Vertreter dieser vor allem angelsächsischen Philosophie sagen mehr und Differenzierteres, als diese kurze Charakteristik auch nur andeuten kann[6]; doch tut sie ihnen wohl auch nicht unrecht.

Dieser dritten Gruppe gehört nach weitverbreiteter Ansicht die Zukunft. Wie man von der Vergangenheit des Existentialismus redet, so ist beim Gespräch zwischen Marxisten und Christen auf der Paulusgesellschaft die Frage gestellt worden, ob nicht die moderne technische Welt über diese weltanschaulichen Differenzen hinweg in eine rein profan-diesseitige, konkret-irdische Zukunft schreite. Die Mentalität der heutigen Gesellschaft wird jedenfalls schon weithin und offenbar immer mehr in dieser Richtung eines vagen Empirismus und Positivismus bestimmt. Einer Geistigkeit, die nicht vom Streit um verschiedene Antworten auf die Gottesfrage erregt werden kann, weil es diese „Gottesfrage des heutigen Menschen“[7] als solche gar nicht mehr gibt, der Existenz der großen Kirchen und der lebhaften Tätigkeit unterschiedlichster religiöser Sekten zum Trotz.

Dieser „Indifferentismus“ stellt sich als *die* heutige und künftige Erscheinungsform des Atheismus heraus. Ihm sucht eine so spektakuläre Bewegung zu entsprechen wie die Gott-ist-tot-Theologie, aber auch ernster zu nehmende Versuche seitens der Theologie, ohne daß bisher eigentlich mehr als ein schärferes Bewußtsein der gestellten Aufgabe gewonnen worden wäre. (Das allein schon, vor allem auch die Leistungen auf dem Weg zu einer adäquaten, entideologisierten Theologie des Atheismus und des Unglaubens, wird freilich nur der geringachten, der die Schwierigkeiten des Unternehmens nicht kennt; doch ist solche Erkenntnis und Selbsterkenntnis tatsächlich nur der „erste Schritt“[8].)

[6] Vgl. *W. Stegmüller,* Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie (Stuttgart ^{3}1965) Kap. IX, X, XI.

[7] (*H. U. v. Balthasar,* Die Gottesfrage des heutigen Menschen [München 1956].) So fordert etwa *H. R. Schlette,* Christen als Humanisten (München 1967) statt eines anachronistischen „christlichen“ einen („aporetischen“) „humanen Humanismus“.

[8] Vgl. etwa Concilium II (1966), H.6; III (1967), H.3; *J. B. Metz,* Unglaube II (systematisch), in: ^{2}LThK X, 496–499; *K. Rahner,* Atheismus, in: Sacramentum Mundi I, 372–383.

Nicht mehr als dieser erste Schritt soll indes auch hier getan werden, und nicht einmal er zur Gänze, da ich keine umfassende philosophische und theologische Theorie des Atheismus, sondern nur die Phänomenologie seiner Erscheinungsformen versuche; wenigstens andeutungsweise muß allerdings auch die Grundtheorie zur Sprache kommen, soll die verlangte Phänomenologie nicht ein willkürliches Aufsammeln bleiben. Wir haben damit den Einsatz unseres zweiten Ganges erreicht: nach dem historischen Überblick die Frage „horizontaler" Klassifikation.

II. Zur Systematik der (kategorialen) Gestalten des Atheismus

Philosophisches Reden ist nicht weltanschauliches Bekenntnis, es geht ihm um die Wahrheit ohne Ansehen der Person, gerade auch der eigenen. Dennoch ist es eine errungene Einsicht gerade heutigen Philosophierens, daß solches Gehen-um nie ortlos, „voraussetzungslos" sein kann. Wer über den Atheismus spricht, spricht notwendig anders, wenn er glaubt, als wenn er nicht glaubt (was freilich letztlich dunkel bleibt, davon im dritten Gang), anders auch, ob er sich als Glaubenden oder als Atheisten versteht, sosehr er sich um Objektivität bemüht. Darum ist der Dialog der einzige Weg zur „Findung der Wahrheit"[9] (nicht als fänden zwei Blinde notwendig weiter als einer allein, sondern weil zwei Sehende mehr, nein: richtiger sehen als einer).

Ein Gespräch jedoch wird nur dort, wo jeder wirklich das Seine, *sich* dazu einbringt, das heißt seine Voraussetzungen. Er bringt sie freilich nicht als „indiskutable" ein, sondern gerade in die Diskussion. Was von ihnen dann mit welchen Momenten in den Voraussetzungen des Partners übereinstimmt, um jenen Boden zu bilden, ohne den jedes Reden „in der Luft hinge", muß das Gespräch selbst ergeben. Es ergibt dann auch in Klarheit die Punkte der Differenz; einer Differenz, die bei aller notwendigen rationalen Begründung der Positionen letztlich nicht theoretisch, sondern personal ist, Entscheidung der Freiheit.

Damit soll keineswegs der rationalen Begründung, die die Stellung des Glaubenden (mit)motiviert und legitimiert, ein Entscheidungsirrationalismus vorgeordnet werden. Vielmehr führt gerade die Trennung, gar Entgegensetzung von Erkennen und Freiheit (Begründung und Entscheidung) zu der Alternative von Rationalismus und Irrationalismus, bei der das Ungenügen beider Positionen zum immer neuen Umschlag in das jeweils andere Extrem treibt.

Es gilt statt dessen die tiefere Einheit zu begreifen (oder vielmehr: von ihr aus die Differenzen; sie selbst entzieht sich dem Zugriff, und die Beschreibungsversuche werden darum unvermeidlich stets entweder rationalistisch oder irrationalistisch „getönt" sein). Ist also einerseits die rationale Prüfung der Argumente nicht nur unabhängig-vorausliegende Bedingung, sondern integrie-

[9] *K. Rahner,* Kleines Fragment „Über die kollektive Findung der Wahrheit", in: Schriften zur Theologie (Einsiedeln 1954 ff.) VI, 104–110; *ders.,* Der Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: *J. B. Metz* (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben (Mainz ²1966) 287–297.

rendes Moment der Entscheidung selbst (und zu ihr muß man sich nochmals entscheiden, wobei nun diese Grundentscheidung für die Wahrheit – gegen ihr „Niederhalten" – zwar in der Selbsthelle des Geistes gewußt, doch nicht mehr gegenständlich bewußt werden kann); ist also einerseits die rationale Begründung Element einer Gesamtentscheidung und „zwingt" darum für sich allein genommen nicht, auch wenn sie schließt – so ist anderseits eben dadurch diese Entscheidung nicht (dezisionistisch) irrational, sondern begründet und verantwortbar, auch wo dann die tatsächlich vorgelegte Begründung hinter dem inneren Wissen des Rechts und der Wahrheit dieser Entscheidung zurückbleibt.

Um es auf eine Formel zu bringen: Freiheit erfährt *und* er-wirkt sich im Lichte der Wahrheit, im Anspruch des Guten. Sie wirkt gewiß, was sie *erfährt* (denn sie ist gerufene, nicht absolute Freiheit); aber sie erfährt zugleich auch, was sie stets schon mit-*erwirkt* (denn sie ist Freiheit, und die identitas von cognitum und cognoscens ist hier geschichtliches Freiheitsgeschehen mit Konsequenzen für beide „Partner" der gemeinsamen Identität)[10].

Die Selbsterfahrung der Freiheit ist nun zugleich das Prinzip, von dem aus eine Systematik der Erscheinungsformen des Atheismus versucht werden soll. Der ausführliche Aufweis und die Entfaltung dieses Prinzips läßt sich in einem solchen Beitrag allerdings nicht durchführen. Zudem ergäbe sich dabei weithin nur eine Wiederholung dessen, was der Verfasser andernorts dargelegt hat[11]. Es sei also erlaubt, sich jetzt auf Andeutungen zu beschränken. (Der Fortgang der Überlegung wird sie von selbser entsprechend erläutern.)

Freiheit erfährt sich selbst nur im Bezug zu anderen Freiheiten, als gerufen und bedingt durch sie. Und sie erfährt sich mit diesen anderen Freiheiten in den gemeinsamen *Raum* einer *„Welt"*, in die Gemeinsamkeit einer *Geschichte* gestellt, in der im Augenblick der *Gegenwart* ihre und anderer *Herkunft* als Anspruch auf sie *zukommt*, dem sie zu entsprechen hat. Das Wort dieses Anspruchs artikuliert sich in der Sprache ihrer (von ihr mitbestimmten) „Situation", ihres „Ortes" im Raum-Zeit-Netz ihrer Geschichts-Welt. Aber er dankt nicht diesem Ort (und auch nicht der soziologisch, psychologisch oder wie immer zu erklärenden Interpretation dieses Orts) seine hoheitliche Unbedingtheit und undiskutable Souveränität; in ihm begegnet der Freiheit das „Licht" der Wahrheit, des Guten, des Heiligen selbst: innerer als ihr Innerstes, höher als ihr Höchstes (Augustinus) zumal, der unhintergehbare Grund und Abgrund ihrer Existenz überhaupt. Das ist, in solcher Kürze gesagt, kaum mehr als eine Behauptung, vorerst also meine „Voraussetzung" und mein Gesprächs-Beitrag; doch sei immerhin als auf ein (ungenügendes, weil zu starres) Bild ihrer gewaltlosen Macht auf die Geltung der logischen Gesetzlichkeit verwiesen.

Freiheit steht so in einer Welt von Freiheiten, in einer Welt von Dimensionen und Bedingungen dieser Freiheitlichkeit, und darin im Lichtglanz eines unbedingten Grundes und Abgrundes dieses Gesamts,

[10] Vgl. *J. Splett*, Entscheidung, in: Sacramentum Mundi I, 1057–1061; *ders.*, Das Gute: ebd. II, 533–548; *E. Simons*, Erkennbarkeit Gottes: ebd. I, 1126–1134. – Zur Rede vom „Partner" vgl. Anm. 14.

[11] Vgl. außer dem größeren Entwurf: Der Mensch in seiner Freiheit (Mainz 1967) – Bespr. in *dieser* Zeitschrift 43 (1968) 277–279 – den Beitrag: Vérité, certitude et historicité, in: ArchPh 30 (1967) 163–186 (deutsch als Kap. 2 und 3 von: Sakrament der Wirklichkeit [Würzburg 1968]).

der als Grund von Freiheit selber Freiheit, Ur-Freiheit sein muß (und nur so unbedingt beanspruchen kann). Als derart abgründiger Freiheits-Grund ist er zur Freiheit und ihrer Welt das Schlechthin-Andere; nicht ihr Anderes, das mit ihr zusammen das Ganze ergäbe (so Hegels Verständnis), sondern so, daß es das Nicht-Andere (Cusanus) zu ihr ist, nicht an sie grenzend und durch sie begrenzt, und eben so das Ganz-, das Schlechthin-Andere.

Sagt die Freiheit jedoch sich und anderen diese Erfahrung, so muß sie notwendig konkrete Worte wählen, muß sie von dieser Erfahrung in bestimmter Weise sprechen. Die Dimension, in der sie davon eigentlichst spricht, nennen wir die religiöse. Sie zielt auf das Umgreifend-Überdimensionale, sagt es aber, in Entgegensetzung zu anderen Aussageweisen, dimensional-begrenzt aus — und kann es einzig derart sagen. So aber wird ihr Sprechen von dem, was es meint, im doppelten Sinn des Wortes gerichtet: es mißt sich an dieser Erfahrung, richtet sich auf sie — und wird zugleich immer schon von ihr als unangemessen, vermessen überführt.

Sie nennt den Grund-Abgrund Gott, sie verhält sich zu ihm als ihrem Gott. Aber was sie so benennt, ist über alle Namen; wozu sie sich verhält, steht jenseits aller Bezüge. In diesem Dilemma gründet alles, was A-theismus genannt wird.

Zunächst alle Weisen des technisch-praktischen Atheismus, im lebens-praktischen Alltags-Vollzug wie in der wissenschaftlichen Theorie. Solches Handeln und solche Theorie hat ja mit Dingen, kategorialen (das heißt umschreibbar-bestimmbaren) Gegenständen zu tun, und Derartiges ist der Licht-Grund nicht. Unreflektiertes Reden von Gott macht ihn zu einem solchen Ding, stellt ihn also ins Bezugs-Geflecht der Weltbedingungen hinein — und dies nicht nur auf frühen Stufen, wo er als solcher Gegenstand alles andere in sich aufsaugt (die ganze Welt magisch-sakral scheint), sondern auch dort, wo er in eine Sakralsphäre ausgegliedert wird, die die Profan-Welt an ihren Rändern und in ihren „Lücken" beschränkt und ständig verunsichert. In der Bestreitung dieser Konzeption dient wissenschaftlicher „Atheismus" dem Göttlichen selbst — solange er sich auf Praxis und Theorie des Kategorial-Dinglichen beschränkt. Setzt er es absolut, leugnet er die Geltung und die Epiphanie des unbedingten Lichts schlechthin, dann ist er zum philosophischen Atheismus geworden (auch wenn er sich selber, metaphysik-feindlich, nicht als Philosophie verstehen will).

Auch der philosophische Atheismus, die zweite Gestalt, entspringt dem Grunddilemma der „Kategorialisierung" des Schlechthin-Umgreifenden. Ein aufgeklärteres Reden von Gott spricht ihn nämlich nicht mehr als Welt-Gegenstand unter Gegenständen, als Welt-Wesen höherer Natur an, aber doch als Schlußstein dieses Gesamts, als ihren

Grund. Hätte freilich die Welt keinen Grund, dann wäre sie absurde Unmöglichkeit oder selber (Platon) der „selige Gott"; ein Grund indes, der *nur* ihr Grund wäre, gehörte eben dadurch noch zu ihr selbst, er wäre nicht Gott. Dagegen wehrt sich ein gott-loses Denken, um eben so dem wahrhaft Gemeinten wahrer zu entsprechen. „Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte." [12]

So kann es sein, muß es aber nicht: wie nämlich der „natürlich-wissenschaftliche" Atheismus auch, als Entscheid für das bloß Greifbare, Negation des Unumgreifbaren sein konnte (und nicht nur berechtigte Negation der Vergötzung eines Greifbaren), so kann der philosophische Atheismus auch die (gegenüber dem primitiveren wissenschaftlichen Atheismus) aufgeklärtere Leugnung des Abgründigen sein, der Wille zur Selbstabschließung von Freiheit und Welt in einer immanenten Vernunft. Der Protest gegen den Grund ist dann nicht Protest gegen die Herabwürdigung des Heiligen (gegen die Indienstnahme des „Herrn" durch den „Knecht"), sondern Protest eben gegen das unverfügbar „Herrliche" seiner Abgründigkeit, die gerade in seinem dienenden Gründen anwest. — Streitet sie jedoch wirklich für den „göttlicheren Gott", dann ist sie damit schon zum religiösen Atheismus geworden.

Er stellt die dritte Gestalt unserer groben Systematik dar. Der wissenschaftliche Atheismus schloß Gott als Gegenstand, als kategorial existierendes Wesen aus; der philosophische Atheismus leugnete ihn als das höchste Seiende, als die Spitze einer Pyramide je höherstufiger Existenzen. So wie die erste Gestalt eine überempirische Dimension (oder jedenfalls allen Zugang zu ihr) bestreiten oder offenlassen konnte, so mag die zweite Form des Atheismus über die „Seinspyramide" und ihre immanente Logik hinaus einen Bereich (beziehungsweise den Zugang zu ihm) bestreiten oder offenlassen. In der Bestreitung verfallen sie jeweils derselben Verwechslung oder Verkürzung der Dimensionen in der Selbsterfahrung der Freiheit wie die ihnen entgegenstehenden (und sie zumeist erst provozierenden) Fehlformen religiöser Selbstinterpretation. Lassen sie die Frage selbstkritisch offen, dann kehrt die Situation des Dilemmas auf höherer Stufe wieder.

Sie ist es, die auch den religiösen Atheismus provoziert. Gott als Grund-Abgrund meiner Freiheit angesprochen, begegnet mir als der Rufende eines Rufs, der sich den Hörenden und sein Hören zumal erst selber („aus dem Nichts") hervorruft. Er ist nicht so mein Gegen-

[12] *M. Heidegger,* Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 71.

über, daß wir, jeder aus seiner Herkunft heraus, als „Partner" uns träfen; der Sinn, die Wahrheit, das Gute läßt mich allererst zu ihm und mir selber überhaupt erwachen. Aus diesem Ruf-Ereignis nimmt der Gerufene den Mut (er ist zu ihm, erfährt er, nicht nur ermächtigt, sondern geheißen), zu antworten: er stellt sich ins Gegenüber zu dem Woher des Rufs; bei seinem Namen gerufen, antwortet er, und wie sollte er das anders als in Worten? Seine Dankbarkeit nennt den Rufenden verehrend seinerseits beim Namen. Ihn, den Menschen, hat der vernommene Name zu dem gemacht, der er ist; was aber wirkt nun der Name, den seine Anbetung dem Rufenden zuspricht?

Hier erhebt der religiöse Atheismus seinen Protest gegen die Gefahr subtilster Blasphemie. Der Name, den ich gebe, stammt (gerade wenn ich ihn unverfälscht, aus „reinem Herzen" rufe) aus dem Ereignis meines erwachenden Hörens; der mich ruft, ist aber nie und nimmer nur mein Gegenüber, er ist in seiner schlechthinnigen Hoheit niemandes Gegenüber, hier gibt es keine Dialektik, keinen Kampf von Blick und Blick. Das Auge, vor dem, in das hinein ich das meine öffne, der Ruf, in dem ich zu mir komme, meint mich in einer völlig souveränen Unbetreffbarkeit durch meine Antwort. Ihn als mein Du, als Partner einer gemeinsamen Geschichte zu verstehen wäre die aufgeklärteste Form eines Bemächtigungsversuchs. Es wäre höchste Gestalt eines listigen Atheismus, und dagegen hat der religiöse Atheismus sich erhoben: in Buddha, aber auch in der Mystik eines Meister Eckhart, den spanischen Mystikern, bei Cusanus, vielleicht auch im religiösen Denken des späten Fichte, um von noch Näheren zu schweigen[13].

Dennoch kehrt auch bei diesem Atheismus die bisher beobachtete Zweideutigkeit wieder (in ihr liegt — wie wir gleich sehen werden — der Einsatz zum dritten Gang). Auch dieser Atheismus schließt ja Gott aus einer Dimension aus: er leugnet ihn in der Dimension personalen Bezugs. Den gibt es doch nur zwischen bezüglichen = „relativen" Wesen. Bestenfalls wäre der Bezug selbst absolut. Und wieder kommt es darauf an: Bestreitet man damit ein (wie immer zu denkendes) „Außerhalb" dieses Bezugs (so daß „Gott" nur die „Tiefe", keineswegs das „Woher" dieses Geschehens wäre, weil es ein solches Woher einfach nicht gäbe)? Dann verkürzt man die Ganz-Erfahrung interpersonaler Freiheit um ihre gründend-abgründige Tiefendimension; denn eine Tiefe, die nur ihre Tiefe wäre, wäre letztlich sie selbst,

[13] Das Wort „Atheismus" mag im Blick auf Eckhart und die folgenden Namen mehr als nur ungewöhnlich klingen. Aber es zielt auf die – freilich im einzelnen zu differenzierende – „negative" Theologie dieser Denker, derzufolge „Gott" eben noch nicht das „Höchste" ist, und zwar nicht nur als „Gott-für-uns", sondern gerade auch als „Gott-für-sich": gegenüber jener reinsten Wirklichkeit, die sie als auch dem göttlichen Für-sich noch voraus- und zugrundeliegend zu denken versuchen.

könnte sie nicht unbedingt-fordernd und schaffend-schenkend begründen. Solcher Atheismus wäre wieder nur das Gegenstück eines sich bloß als Partnerbezug interpretierenden Glaubens, er wäre mit seinem Nein gegen dessen Verkürzung im Recht, doch mit seiner eigenen Blindheit im Unrecht gegen dessen tragende Erfahrung.

Oder hält religiöser Atheismus sich offen? Dann stellt sich aber die Frage: Wofür? Bisher hatte die Offenheit jeweils zu einer neuen Alternative auf höherer Stufe geführt. Wie aber soll man sich auf einen Standpunkt jenseits von Person und Freiheit stellen? Offenheit heißt hier tatsächlich, sich dem Ereignis eben des Freiheitsgeschehens zu öffnen. Also nicht von sich aus zu dekretieren, wer der andere, wer Gott sei und wie man seine Würde wahre (etwa indem man gegenüber der „theistischen" Behauptung seiner Personalität sie „atheistisch" leugnet). In der Ahnung seiner Majestät läßt so der Mensch Gott selbst die Wahrung seiner Würde — und nimmt demütig an (demütig, da diese „Kenose" durchaus auch ihn selber demütigt), daß Gott sich frei zu seinem Gegenüber macht, sich als Seiendes, als Du offenbart. Das heißt dann aber auch, er verzichtet darauf, an dieser Offenbarung *vorbei* den „wahren Gott" ergreifen zu wollen (und sei es nur in „negativer Theologie", indem er es ablehnt, sich von dem Gott ergreifen zu lassen, der sich ihm zukehrt); er verzichtet auf den „wahren" Gott, um sich an den zu halten, der sich ihm gibt. So nur *„lebt* er aus dem Glauben", das bedeutet, steht er *im* Bezug der Freiheit und sucht sich nicht geheim überlegen außerhalb zu stellen (und steht gerade auch mit einer „natürlichen Theologie", einer theologischen Metaphysik *in* diesem Bezug, statt jenseits ihrer Gott sublim als „göttlicheren" zu fassen)[14].

Gewiß kann der Mensch die Gabe dieses Bezugs in ein vermeintliches „Haben" verkehren (und tut das auch immer wieder — in Leben und Denken: in Metaphysik und Theologie), und gegen solchen „Theismus" protestiert religiöser Atheismus zu Recht; doch rechtfertigt dieser Mißbrauch nicht, Wahrheit und Ernst der Gabe zu leugnen. Wer sie so nimmt, wie sie gegeben wird (und dieses Nehmen nochmals wird mit ihr gegeben), der erfährt Gott als den wahrhaft Unverfügbaren, weil nur aus seiner freien Zuwendung und niemals anders zu Erfahrenden. Als den, den er wirklich in dieser Zuwendung findet (der nicht „dahinter" bleibt), der aber in dieser Zuwendung (also auch in deren personaler — und in einem wahren Sinn von uns betreff-

[14] Wenn *P. Henrici* mir sagt: „Vom Menschen als ‚Partner' Gottes sollte ein denkender Theologe nicht sprechen" (Greg 48 [1967] 721[25]), dann meldet sich nicht nur die Gegenfrage, wie anders ein glaubender Theologe sprechen könne; gerade *denken* läßt sich Schöpfung von Freiheit nur als Schöpfungs*ruf* zu „Bund" und „Partnerschaft".

barer[15] — Gestalt) zugleich als der erfahren wird, der in ihr nicht aufgeht, der in ihr aus sich „ausgeht", sich zeigt als ihr Grund und Abgrund zumal.

Sich-zeigen, Sich-setzen, Erscheinen, Wort-Werden der Freiheit, das war die Grundsituation, von der wir ausgingen. Freiheit ist nur in ihrem Wort, nicht „dahinter", und doch übersteigt sie prinzipiell stets jedes ihrer Worte. In der Verwechslung der Dimension von Wort und wortender Freiheit gründet aller Aberglaube[16]; dagegen protestiert der „Glaube" (im weitesten Sinn, als wahres Ja zur Wahrheit verstanden) — in der Sprache des Glaubens wie der des Atheismus.

Sein Protest verteidigt die Differenz von Faßlichkeit und Unfaßlichkeit dieses Geschehens: nicht als Dichotomie zweier „Welten", die zuletzt doch überwunden werden müßte, sondern gerade als das Ereignis ursprünglicher (urspringender wie ursprung-gebender) Freiheit, die sich gibt, ohne sich aufzugeben, und nur so — aber so wirklich — *sich* gibt: offenbar als heiliges Geheimnis.

Doch wie der Atheismus einen bestimmten Glauben rechtens als Aberglauben verurteilen kann, so kann auch der Atheismus der Verwechslung von „Symbol und Symbolisiertem" entspringen und ist dann gewissermaßen Aberglaube negativen Vorzeichens. Diese Zweideutigkeit führt uns zum dritten Gang. Jenseits der kategorialen Gestalten stellt sich nämlich die Frage nach den Formen des Atheismus noch einmal, nachdem sich ergeben hat, daß Atheismus Glaube oder Aberglaube sein kann. Kann er vielleicht in beidem: als Glaube wie als Aberglaube — Glaube oder Unglaube sein? Es muß sich zeigen, ob diese vermutende Frage mehr ist als paradoxale Wortspielerei.

III. Zur (überkategorialen) philosophisch-theologischen Problematik: Atheismus und Unglaube

In der Spannung von Freiheit und Wort der Freiheit (Freiheitsgrund und verwirklichender Selbstdarstellung der Freiheit) haben wir das Prinzip einer Klassifikation möglicher Formen des Atheismus gefunden, von woher wir die drei Gestalten technisch-praktisch-wissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Atheismus' entwickelt haben. Jede dieser Formen hat indes ein Doppelgesicht, ohne daß

[15] Vgl. dazu etwa *K. Rahner*, Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften IV, 137–155, bes. 147f. Dabei ist, was hier theologisch zur Inkarnation ausgeführt wird, schon (wie Rahner selbst andeutet) auf das Ereignis von Schöpfung anzuwenden, und dies nicht erst theologisch (vgl. *E. Simons*, Philosophie der Offenbarung [Stuttgart 1966] Kap. II–IV des dritten Teils).

[16] Vgl. dazu das Werk *P. Tillichs*. – *Novalis*, Werke/Briefe/Dokumente (E. Wasmuth) (Heidelberg 1953ff.) III, 93 (Fragm. 2084): „Auf Verwechslung des Symbols mit dem Symbolisierten – auf ihre[r] Identisierung ... kurz auf Verwechselungen von Subjekt und Objekt beruht der ganze Aberglaube und Irrtum aller Zeiten und Völker und Individuen."

diese Zweideutigkeit empirisch-phänomenologisch geklärt werden könnte.

Ist der jeweilige Atheismus Protest gegen die Verwechslung von Freiheitsgrund und Freiheitswort oder entspringt er selber diesem Mißverständnis? Weigert er sich, ein Ding, ein bloßes höchstes Seiendes, ein bloßes Du als Gott (will sagen: als Götzen) anzuerkennen (und ist so Glaube), oder weigert er sich, Gott anzuerkennen, weil er ihn nur als Ding, bloßes Seiendes, bloßes Du denkt (und ist so Aberglaube)?

Und nun die Frage, die unmittelbar vor diesem dritten Gang formuliert worden ist: Kann nicht der Atheismus Gott als Ding, bloßes Seiendes, bloßes Du denken *wollen*, um sich dann weigern zu können, ihn anzuerkennen (und wäre so Unglaube)? Umgekehrt könnte er Gott „anerkennen", aber Realität, Existenz, Personalität von ihm ausschließen, damit die Anerkennung ohne Folgen bleibe (so in Faustens Antwort auf die Gretchenfrage).

Es ergeben sich offenbar auch hier Erscheinungsformen des Atheismus. Aber die Fragerichtung steht gewissermaßen senkrecht zu der früheren. Hier erscheint nicht mehr so sehr der Atheismus in verschiedenen Formen, er wird vielmehr zur Erscheinung von Verschiedenem. Wie schon eingangs gesagt, lassen sich diese Formen prinzipiell nicht als hier und jetzt gegeben zeigen und beweisen. Um so wichtiger ist es, von ihnen zu sprechen, damit im konkreten Begegnen nicht doch unreflektiert eine bestimmte Deutung unterstellt wird.

Die Sicht dieser Problematik („Viele sind noch drinnen, die draußen, viele noch draußen, die drinnen sind", hat Augustinus es ausgedrückt[17]) ist bekanntlich noch heute nicht ganz allgemein; nicht zuletzt darum, weil sie immer wieder resignierend-relativistisch interpretiert worden ist: Wenn man von den Früchten doch nicht auf den Baum schließen könne, dann sei es offenbar gleich, welche, ja ob überhaupt man Früchte bringe (und nach den „Werken" sei man durch diese neue Reformation nun auch die Last des Glaubens los[18]).

Einem langen Zeitraum, da man Atheismus und Unglaube mehr oder weniger allgemein identifizierte (und zwar seitens der Gläubigen wie der Atheisten), scheint nun die Zeit zu folgen, die jeden (bestimmten) Glauben als Unglauben entlarven will, um den wahren Glauben (an das lebendige Geheimnis der Welt) dem Atheisten vorzubehalten. Aber derart grundsätzlich ungeschichtlich läßt sich das Problem nicht adäquat stellen, geschweige denn lösen.

Auf der Ebene dieser Antithetik ist darum auch mit gegenseitigen

---

[17] En. in Ps. 106,14 (MPL 37,1428); vgl. Civ.Dei I,35.

[18] Vgl. *F. Herzog*, Die Gottesfrage in der heutigen amerikanischen Theologie, in: Evangelische Theologie 28 (1968) 129–153, Anm. 67 (152f.).

Verdächtigungen und „Entlarvungen" nichts ausgerichtet. Um nur ein Beispiel zu nennen: Wenn man dem Glaubenden entgegenhält: „Mein Durst beweist nicht die Quelle"[19], dann stimmt das vielleicht (es kommt darauf an, wie dinglich einzelhaft man hier die „Quelle" versteht[20]); aber noch weniger beweist er deren Nicht-Existenz, ihr Nur-Erträumt-Sein. „Entlarvt" man den Glauben als Wunschdenken, erklärt man ihm, er erfinde bloß, wohin er fliehen könne, dann mag er guten Rechts erwidern, der Gegner leugne seinerseits, *wovor* er fliehe; gibt es doch Gründe genug, nach der *Nicht-Existenz* dieses unbestechlichen Richters und seiner unerbittlichen Liebe zu dürsten. Bekommt man in einem solchen Wortwechsel den anderen überhaupt zu Gesicht? Ebensowenig erblickt man freilich den anderen, wenn man ihn je schon „heimholend" umfangen hat.

Der Atheismus kann Glaube, Aberglaube und freier Unglaube sein; ein bestimmtes „Bekenntnis" Gottes kann Glaube, Aberglaube und Unglaube sein. Immer sind sie Tat der Freiheit; aber in welchem Maß ist sie darin schon zu sich befreit, wie weit hat sie ihr eigenes Wort, aus eigener Verantwortung gewonnen? Und hat sie dies, in welchem Sinn zutiefst spricht sie dann ihr atheistisches oder religiöses Bekenntnis?

Der Glaubende kann nur *hoffen*, daß er im Bekenntnis seines Glaubens wirklich glaubt: „Ich bin mir zwar keiner Sache bewußt; aber damit bin ich noch nicht gerechtfertigt, sondern der mich richtet, ist der Herr ... Er wird ans Licht bringen, was im Finstern verborgen ist, wird offenbar machen die bewegenden Absichten der Herzen" (1 Kor 4, 4 f.). So kann und will und soll er den Glauben auch bei demjenigen hoffen, der sein Bekenntnis atheistisch bestreitet: er hofft den Atheisten als „anonymen Theisten", ja „Christen", wie man mit einem Wort K. Rahners sagt[21].

Der Atheismus *kann* demnach Erscheinungsform von Un- und Aberglaube sein, gehofft wird er als Form des Glaubens. Da man den Atheisten also, wie jeden Menschen, nicht ohne ernste Gründe zum Bösewicht oder Neurotiker stempeln will, muß man ihn offenbar für naiv erklären und seinen Atheismus als Schein-Form, als Selbsttäuschung interpretieren.

Der Widerstand gegen solche „Vereinnahme" ist nicht nur verständlich, sondern berechtigt. Wie aber wird man ihm gerecht unter Wahrung des bislang Gewonnenen (das heißt, unter bleibender Weigerung,

---

[19] *R. Garaudy*, a.a.O. (Anm. 5) 87.

[20] Vgl. *W. Brugger*, Theologia naturalis (Barcelona – Freiburg ²1964) 130–144; *C. Bruaire*, L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence (Paris 1964).

[21] *K. Rahner*, Die anonymen Christen, in: Schriften VI, 545–554; *ders.*, Atheismus und implizites Christentum, in: Schriften VIII, 187–212.

den Atheisten einfachhin als Ungläubigen zu verstehen, gegebenenfalls seinem eigenen Selbstverständnis zum Trotz)?

Die einzige Möglichkeit liegt in einer genügend ausgreifenden Bestimmung des Glaubens (gemäß dem im zweiten Gang Erreichten): darin, daß der Glaubende sich gegenüber dem Atheisten, den er als anonymen „Theisten" erhofft, selber als „anonymen Atheisten" bekennt.

Aus der Unreflektierbarkeit der Grundentscheidung der Freiheit folgt für den Gläubigen zunächst die drohende Möglichkeit, er sei trotz seines Glaubensbekenntnisses „eigentlich" Atheist. Über die bloße Möglichkeit hinaus aber geben die „Früchte" seiner gläubigen Existenz durchaus realen Anlaß zu solcher Annahme (da Glaube nur dort lebt, wo er sich in der Liebe auswirkt). Vor allem ist zudem die konkrete Gesamtsituation der Freiheit einzubeziehen, der Unheilszusammenhang, in dem sie sich selbst nicht sagen kann, wieweit sie diese Situation „ohne Gott" nur leidend mitträgt und nicht auch ihrerseits bejaht und, wenn nicht mitbegründet, so doch mit aufrechterhält[22]. Es entspricht so durchaus seiner Selbsterfahrung, wenn der Gläubige sich als „simul fidelis et infidelis", als atheistisch glaubend und glaubend atheistisch versteht, in Aufnahme jenes Rufs, den er bei Markus (9, 24) liest: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben" (eine Dialektik, die objektiv zwar durch die Kirche als überindividuelles, „groß-personales" Glaubenssubjekt[23], subjektiv jedoch nur in Hoffnung überwunden werden kann, freilich nicht in einem vag-irrationalen Vermuten, sondern — siehe unten — im geschenkten Licht „gerechtfertigter Hoffnung" [1 Petr 3, 15]).

In solcher Sicht wird „Atheismus" negativ verstanden. Der zweite Gang hat jedoch auch seine positive Bedeutung gezeigt (auch sie übrigens ist der traditionellen Metaphysik und Theologie wahrhaft weniger fremd, als man uns häufig glauben machen will). In diesem Sinn ist er nicht nur die stete Bedrohung, der ständige „Schatten" des Glaubens, sondern der Glaube ist nur dann wahrhaft Glaube (und nicht Aberglaube), wenn er den Atheismus aller drei Formen in sich „aufgehoben" hat, also zwar nicht ihn selbst (der ja gerade einen Aspekt fälschlich verselbständigt), aber sein Anliegen als eigenes Moment in sich enthält (so wenig ausdrücklich das im konkreten Fall sein muß). Der Glaube meint mehr, als was er sagen und bekennen kann; so meint er nicht eigentlich, was er sagt, sondern was er in diesem seinem Sagen meint: den „je größeren Gott", von dem (und zu dem) er deshalb spricht, um recht von ihm (und vor ihm)

[22] Vgl. *J. B. Metz,* Der Unglaube als theologisches Problem, in: Concilium I (1965) 484–492.

[23] Vgl. *H. Mühlen,* Una Mystica Persona (Paderborn ²1967).

schweigen zu können (von dem seine Worte das Unbegriffene abtun wollen, damit unverstellt seine Unbegreiflichkeit sich zeige).

Dann aber ist es auch keine triumphalistische Einvernahme des Atheisten, wenn der Gläubige ihn als dennoch Glaubenden hofft. Er will ihn damit nicht doch wider dessen eigenes Wissen und Wollen auf sein stets begrenztes Bekenntnis verpflichten; er hofft nur, daß das artikulierte Nein seines atheistischen Partners letztlich ebenso dem heiligen Geheimnis dienen will, wie er das von seinem eigenen kategorial-artikulierten Ja erhofft.

Haben wir also schließlich Ja und Nein über ihre Entgegensetzung hinweg als gleichnotwendig und als gleichberechtigt zu verstehen? — Dieser Meinung wäre zumindest mit der Frage zu begegnen, von welchem Ort her sie die beiden Standpunkte überschaue. Darauf ließe sich antworten, hier werde nicht überschaut, sondern gemeinsam *auf*geschaut, Ja und Nein seien als gleichen Rangs und Rechtes nicht (allgemein und grundsätzlich) erkannt und behauptet, sondern (im jeweils konkreten Fall) erhofft.

Damit verliert die Behauptung schon wesentlich an Anstößigkeit — freilich nicht in der Sicht eines bestimmten Humanismus (für den sich so vielmehr erneut eine im Grunde intolerante Ideologie durchgesetzt hat). Aber vielleicht klärt nach beiden Seiten die weitere Frage, woher diese Hoffnung gerechtfertigt sei. — Hier wird der Christ (und er ist gefragt) auf „Christus, den Herrn" verweisen (gemäß der oben zitierten Stelle 1 Petr 3, 15). Er stützt sich also weder bloß auf sich noch auf eine allgemeine Wahrheit noch einfach auf das unergründliche Geheimnis über Ja und Nein; er beruft sich auf eine Person und ihr Ja (2 Kor 1, 19 f.), auf die Erfahrung ihrer Selbstzusage[24].

So wahr es also bleibt, daß er in einem letzten Sinn nicht weiß, ob er glaubt (vgl. DS 1534, 1549), so weiß er doch, *wem* er geglaubt hat (2 Tim 1, 12). Und dieses Wissen ist es, aus dem auch seine Hoffnung, *daß* er glaube, gerechtfertigt wird. So ist sie mehr als Vermuten und Wagnis, sie ist (gerade im oben erörterten Sinn der Einheit von Entscheidung und Begründung) Glaubens-*Gewißheit*. Vom Geist bezeugt (Röm 8, 16) und darum zum eigenen Zeugnis verpflichtend.

Von daher erhält einmal das Ja einen unvergleichlichen Vorrang; nicht im Sinne „festhaltender" Exklusivität, sondern als Übermaß, das gar nicht anders kann als (bonum diffusivum sui) „missionarisch" überborden (vgl. etwa Phil 1). Dann aber wird offenkundig (siehe gerade Phil 1), wie wenig das Bekenntnis der Erfahrung dieses Ja mit

[24] Vgl. *E. Biser,* Glaubensbegründung als Wahrheitsgeschehen, in: Natur und Geschichte (Festschrift K. Löwith) (Stuttgart 1967) 11–33; *H. Fries,* Herausgeforderter Glaube (München 1968); *L. Scheffczyk,* Der Eine und Dreifaltige Gott (Mainz 1968).

Ideologie und Intoleranz zu schaffen hat. Wo sie auftauchen (unleugbar ist die Geschichte der christlichen Predigt von ihnen gezeichnet), wird die Botschaft gerade verkürzt und mißbraucht (und dieser Mißbrauch läßt sich eben von diesem Ja her indizieren).

Mißbraucht wird das Ja, wo es die eigene Selbstbehauptung stützen und egoistische Intoleranz legitimieren soll, mißbraucht aber auch, wo in seinem Namen unter dem Vorwand toleranten „Geltenlassens" nur verschiedene Egoismen ihre Sphären abgrenzen, wo also Selbstbehauptung und Selbstbehauptung sich arrangieren, indem man verschweigt, daß dieses Ja zugleich das Nein zu unserem Nein ist und sich der lastenden Berufung zur Kritik (nicht nur an sich, sondern auch an dem anderen) entzieht. Verkürzt wird das Ja schließlich, wenn man es nicht zu bekennen wagt, weil unvermeidlich jede Verkündigung auch den Verkünder verkündet — und so das zu Verkündigende verstellt. Dann wären doch wir es, die über die Zusage verfügten (und sie ginge so in unser Ja oder Nein ein, daß sie nicht mehr zugleich auch deren Gericht sein könnte). Wie sie aber in Wahrheit im Atheismus wirksam sein kann, so vermag sie auch durch die Verdeckung ihrer Bekenner hindurch zu wirken. Der Ernst der Hoffnung bezüglich des Atheismus ist darum die Hoffnung auf sein „Überführtwerden" (Joh 16, 8—11); im doppelten Sinne des Wortes: Hoffnung auf die Enthüllung seiner Unwahrheit und auf seine Verwandlung (aufgrund der schon in ihm wirkenden Wahrheit). Dies aber nicht als „Sieg" des Glaubenden (vielmehr als Gericht auch über ihn, da er für seinen Bruder verantwortlich war), sondern als die Offenbarung dessen, an den er hoffend glaubt.

Jahwe und die Götter

Die Frühgeschichte der Religion Israels als eine theologische Wertung nichtisraelitischer Religionen [1]

Von Erich Zenger

I. Vorbemerkungen

1. Das Problem

In seiner Erklärung ‚Nostra aetate' sagt das Vaticanum II: „Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist ... Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist." [2] Die Kirche artikuliert hier einen Sachverhalt, der in ihrer Geschichte selbst grundgelegt ist, denn ihre tiefsten Wurzeln reichen in diese Religionen hinein. Gerade am Anfang dessen, was die Dogmatik die Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes nennt, zeigt sich die positive Stellung des „offiziellen" Gottesglaubens zu den ihn umgebenden Religionen. Die Frühgeschichte der Jahwereligion praktiziert eine theologische Deutung der ursprünglich nicht-jahwistischen Religionen, die uns heute bisweilen kühn vorkommen mag. Diesem theologisch äußerst relevanten Zusammentreffen der alttestamentlichen (= atl.) Offenbarungsreligion mit den Religionen ihrer Umwelt soll im folgenden nachgegangen werden. In der wohl legitimen Annahme, daß sich das religiöse Selbstverständnis des Menschen und seine Vorstellung vom Heil vor allem am Gottesbild ablesen lassen, wollen wir das Verhältnis Jahwes zu den Göttern Kanaans als Modellfall dieses Zusammentreffens herausgreifen. Religionsgeschichtlich gesprochen, geht es uns also um die Entstehung der Religion Israels, speziell um das Werden seines Gottesverständnisses in der Auseinandersetzung mit den Gottesbildern seiner Umwelt. Wenn wir dabei mehr den positiven Beitrag der Umwelt betonen, sollen die Unterschiede nicht vergessen sein. Es geht uns aber weniger um eine umfassende Skizze der frühen Religionsgeschichte Israels als um die Grundstruktur der Begegnung Israels mit seiner religiösen Umwelt. Der religionsgeschicht-

[1] Überarbeitete Fassung eines Referates aus einem von *Prof. Dr. Karl Rahner* an der Universität Münster (Westf.) geleiteten Seminar zur Problematik der allgemeinen Heilsgeschichte.

[2] Nostra aetate, 2.

lich erhobene Sachverhalt soll dann kurz auf seine theologische Relevanz befragt werden. Dabei soll nicht die Religionsgeschichte gegen die Theologie ausgespielt werden. Diese Alternative bekommt die Eigenart der Religion Israels nicht in den Griff. Vielmehr liefert die religionsgeschichtliche Betrachtung des AT die Fakten, deren begriffliche theologische Deutung immer schon eine Frage an den Theologen und damit Theologie ist[3].

2. Der methodische Ansatz

Der historische terminus ad quem unserer religionsgeschichtlichen Skizze ist die Zeit Salomos. Der terminus a quo ist historisch nicht genauer bestimmbar; traditionsgeschichtlich ist er Israels Gotteserfahrung bei der wunderbaren Rettung vor den Ägyptern.

Es ist nicht leicht, ein klares Bild über diese frühe Geschichte der Religion Israels[4] zu gewinnen, da uns größere biblische Texte aus jener Epoche fehlen. Die uns vorliegenden Pentateuchquellen haben den theologischen Standort ihrer Zeit, d. h. frühestens der Zeit Salomos. Und die Züge, die beim ersten Lesen am jeweiligen Gottesbild der Pentateuchquellen auffallen, sind bestimmt von der theologischen Blickrichtung der jeweiligen Schicht[5]. Der langwierige Versuch, aus den Pentateuchquellen einzelne ältere Texte oder Traditionsschichten herauszulösen, würde hier zu weit führen. Aber auch dann müßte am besten der Ansatz gewählt werden, der im folgenden gemacht wird: die religionsgeschichtliche (nicht nur philologische!) Aus-

[3] Die bloß negative Funktion der religionsgeschichtlichen Forschung, wie sie von einer Richtung innerhalb der protestantischen Exegese vertreten wird, ist sicher zu wenig; vgl. etwa *F. Baumgärtel,* Das Offenbarungszeugnis des Alten Testaments im Lichte der religionsgeschichtlich-vergleichenden Forschung, in: ZThK 64 (1967) 422: „Die theologische Relevanz der religionsgeschichtlichen Arbeit am Alten Testament besteht darin, daß sie den Dogmatiker zurückdrängt... auf die prinzipielle Struktur der alttestamentlichen Religion, wenn er versucht, die Botschaft des Alten Testaments in sein System der ‚christlichen Wahrheit' einzubringen." Siehe auch die Kontroverse: *K. Koch,* Der Tod des Religionsstifters, in: KerygDogm 8 (1962) 100–123 und *F. Baumgärtel,* Der Tod des Religionsstifters, in: KerygDogm 9 (1963) 223–233. Eine theologische Funktion der religionsgeschichtlichen Forschung auch bei *R. Rendtorff,* Die Entstehung der israelitischen Religion als religionsgeschichtliches und theologisches Problem, in: ThLZ 88 (1963) 735–746.

[4] Der Begriff „Israel" wird hier rückblickend verwendet. Eigentlich müßte hier unterschieden werden zwischen den Proto-Israeliten, d. h. den durch das ursprüngliche Jahweerlebnis bestimmten Gruppen, die Jahwe mit nach Kanaan brachten, und den übrigen Gruppen, die sich später den ersten Jahweverehrern anschlossen.

[5] Das gilt nicht nur für die Darstellung der Patriarchenzeit. Vgl. *L. Rost,* Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen, in: Congress Volume Oxford 1959 (VT, Suppl. 7 [Leiden 1960]) 359: „Keine der Pentateuchquellen gibt uns die nötigen Unterlagen an die Hand, um ein geschichtlich wahrscheinliches Bild der Gottesverehrung der Väterzeit zu zeichnen, sondern jede hat für ihre Zeit ein Idealbild entworfen."

wertung von theophoren Eigennamen, Gottesbezeichnungen und Jahweepitheta, die sich aus Israels früher Zeit nachweisen lassen. Schon seit einigen Jahrzehnten zeigt sich in der Untersuchung von biblischen Eigennamen, daß viele von ihnen nicht nur ein sehr altes Stadium der hebräischen Sprache, sondern auch sehr archaische religiöse Vorstellungen bewahrt haben[6]. Die akkadischen, ugaritischen und phönizischen Textfunde dieses Jahrhunderts haben ihrerseits verschiedene atl. Formulierungen als Gottesepitheta erwiesen und einen ursprünglichen Haftpunkt dieser Titel in den religiösen Vorstellungen Kanaans und Mesopotamiens deutlich werden lassen, auch wenn dies nach ihrer Übertragung in Israel im Laufe der Zeit nicht mehr gespürt wurde. Gottesattribute haben ja in allen Sprachen oft archaischen Charakter. Der Sitz im Kult evoziert dabei selbst dann noch irgendwelche Vorstellungen, wenn das Epitheton als solches nicht mehr verstanden wird. Zur *Entstehung* eines Gottestitels freilich genügt eine mittelbare Verstehenshilfe aus dem Kult oder dergleichen nicht; dazu ist eine unmittelbare Sinngebung erforderlich. Von diesen Überlegungen her empfiehlt es sich, auch in der Frage der Genealogie des atl. Gottesbildes bei den Gottesbezeichnungen einzusetzen. Diese sind aber nur der Einstieg. Daß es sich nicht um bloß äußere Übernahme eines Titels handelt, muß natürlich aus der Struktur des jeweiligen Textes und aus allgemeinen religionsgeschichtlichen Erwägungen begründet werden. Diese können sich aber um das Epitheton kristallisieren[7]. Zugleich werden einige theophore Elemente in israelitischen Personennamen berücksichtigt.

Selbstverständlich kann nur an Hand weniger Stellen illustriert werden, was die Forschung bisher erbracht hat. Unser Anliegen ist ja nicht eine erschöpfende Diskussion aller Epitheta oder Namen. Einige Beispiele sollen vielmehr genügen, um den religionsgeschichtlichen Vorgang selbst deutlich zu machen, auf dessen theologische Interpretation es uns ankommt.

II. „Fremde" Götter in der Frühgeschichte Israels

1. Der Gott des Vaters (theos patrōos)

In der elohistischen Erzählung von der Berufung des Mose heißt es: „Und weiter sagte Gott (ʾĕlōhîm) zu Mose: So sollst du zu den

[6] Eine Analyse biblischer Eigennamen gibt schon *G. B. Gray*, Studies in Hebrew Proper Names (London 1896). An ihn knüpft an *M. Noth*, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (BWANT III,10 [Stuttgart 1928]). Die kultur- und geistesgeschichtliche Bedeutung zeigt auch die inzwischen immense Literatur zum Problem der Namengebung im Vorderen Orient überhaupt.

[7] Unsere üblichen Bibelübersetzungen, die sofort das monotheistische Verständnis der Spätzeit Israels voraussetzen, lassen die alten Epitheta oder ursprünglich nicht-israelitischen Gottesbezeichnungen kaum sichtbar werden.

Israeliten sagen: Jahwe, der Gott eurer Väter (ʾĕlōhê ʾăbōtêkem), der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs (3 mal ʾĕlōhê-x) hat mich zu euch gesandt; das ist mein Name für immer, und das ist meine Benennung für weitere Generationen" (Ex 3, 15). Was hier so selbstverständlich erzählt wird, ist das Ergebnis eines langwierigen, religionsgeschichtlich bedeutsamen Vorgangs. Wenn sich Jahwe hier ineinssetzt mit dem „Gott der Väter" der Patriarchenzeit, muß dies auf dem Hintergrund eines Gottestyps „Gott des Vaters" (theos patrōos) gesehen werden, der für nomadische Gruppen typisch ist. Er ist nicht ortsgebunden, sondern ist bestimmt durch seine Beziehung zur menschlichen Gruppe, d. h. zu „seiner" Sippe. Diese Sippengebundenheit kommt schon in seiner Bezeichnung „Gott des Vaters" zum Ausdruck. Unter diesem Namen ist er seit dem 2. Jt. v. Chr. im semitischen Bereich nachweisbar. So zeigen altassyrische Texte aus Kappadokien, daß die nach Assur eingewanderten ursprünglich halbnomadischen Amoriter[8] ihrem ursprünglichen Sippengott, den sie nun zusammen mit dem Gott Assur verehrten, „Gott des Vaters" (il abi-) nannten[9]. Auch die Maritexte, die schon viele Parallelen zu den atl. Patriarchenerzählungen erbracht haben, kennen den „Gott meines Vaters", ohne daß diese Bezeichnung mit einem Eigennamen verbunden wird[10]. Schließlich scheint auch eine hieroglyphenhethitische Inschrift aus Topada ein Beispiel für diesen Gottestyp zu liefern[11].

[8] Wir gebrauchen den eingebürgerten Begriff, der dem AT selbst entnommen ist, ohne auf die damit verbundene historisch-ethnologische Problematik eingehen zu können.

[9] Auf diese Texte machte aufmerksam *J. Lewy*, Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament, in: RevHistRel 110 (1934) 50–65. Er interpretierte freilich nur im Sinne der verbreiteten mesopotamischen Schutzgottheit, die zudem nicht namenlos sei. *A. Alt*, Zum „Gott der Väter", in: PalästinaJahrb 36 (1940) 100–103, lehnt den Vergleich mit den altassyrischen Formeln m. E. vorschnell ab mit der Begründung, diese seien keine echten Sondergötter. Neuerdings versucht auch *H. Hirsch*, Gott der Väter, in: ArchOrFor 21 (1966) 56–58, den altassyrischen Typ als den üblichen mesopotamischen Schutzgott zu deuten (ähnlich *ders.* schon: Untersuchungen zur altassyrischen Religion [ArchOrFor, Beih. 13/14] [Graz 1961] 35–46). Demgegenüber betont *P. Garelli*, La religion de l'Assyrie ancienne d'après un ouvrage récent, in: RevAssyr 56 (1962) 191–210, bes. 207f. richtig, daß es auffallend ist, daß die Bezeichnung „Vatergott" immer mit den gleichen Gottheiten verbunden ist und somit das ursprüngliche Wesen jener wenigen, ursprünglich nicht-westlichen Götter ausdrücken kann; außerdem ist das als „Name" des Vatergottes bei *Hirsch* und *Lewy* angegebene „Ilabrat" als il abrat = il ebaruttim = Gott der Verwandtschaft sogar eine weitere Bezeichnung für den Typ des Vatergottes.

[10] *G. Dossin*, Archives Royales de Mari 5 (Paris 1951) 20,16.

[11] Vgl. *H. E. del Medico*, L'inscription hiéroglyphique de Top-ada, in: Archiv Orientálni 17 (1949) 117–152 bzw. die hier vorgelegte Interpretation von *P. Hyatt*, Yahweh as „the God of my Father", in: VT 5 (1955) 131f. Zu weiter vermuteten Zusammenhängen siehe *M. Haran*, The Religion of the Patriarchs. An Attempt at a Synthesis, in: ASTI 4 (1965) 50. Mit dem Typ des „theos patrōos" wird man kaum den bei *W. F. Albright*, Yahweh and the Gods of Canaan (London 1968) 122f. angeführten „'El 'eb" = Gott des Vaters in Verbindung bringen.

Diese außerbiblischen Belege sind nur eine Bestätigung für *A. Alts* bahnbrechende Untersuchung „Der Gott der Väter" aus dem Jahre 1929[12], in der er nicht nur auf die Existenz dieses „Vatergottes" noch in nabatäischen und palmyrenischen Inschriften von seßhaft werdenden Halbnomaden aufmerksam machte, sondern durch traditionsgeschichtliche Untersuchungen diesen Gottestyp auch in den Patriarchenerzählungen der Genesis als ältestes Element erhoben hat. Die jüngste forschungsgeschichtliche Untersuchung von *H. Weidmann* zu dieser Frage kommt zu dem Ergebnis: „Alts ‚Gott der Väter' bleibt immer noch die einleuchtendste Arbeit zum Problem der Patriarchenreligion."[13] Freilich muß Alt in manchem Detail korrigiert werden, aber seine Grundthese bleibt bestehen.

Die Untersuchung aller atl. Stellen, an denen „Gott" mit „Vater" in Genitivverbindung vorkommt, zeigt, daß die Formel „Gott meines/deines/seines Vaters" (also ohne Namen!) traditionsgeschichtlich am ältesten ist[14] und nicht, wie noch Alt meinte, die Sonderbezeichnungen „Schild Abrahams" (Gen 15, 2), „Schrecken bzw. Gesippe Isaaks" (Gen 31, 42) und „Starker Jakobs" (Gen 49, 24)[15]. Mit dem „Vater" war auch nicht Alts „kultstiftender Stammvater" intendiert, wenn man den Vatergott anrief. Erst durch den Zusammenschluß der Sippen, wobei auch die unterscheidende Genealogie, die sich zuerst getrennt auf Abraham, Isaak und Jakob (und Israel) zurückführte, zum fortlaufenden Stammbaum wurde, erhielt der „Gott des Vaters" die Bezeichnung „Gott Abrahams", „Gott Isaaks", „Gott Jakobs" und „Gott Israels"[16]. Eine weitere Stufe der Entwicklung ist schon „Gott Abrahams, deines Vaters" usw., wie die relativ spät anzusetzenden Parallelen „Gott Davids, deines Vaters" (Is 38, 5; 2 Kg 20, 5; 2 Chr 21, 12) zeigen. Ebenso ist erst spätere Bildung „Gott der Väter", die eine theologische Deutung der genealogischen Verbindung der Patriarchen voraussetzt. Das zähe Festhalten der

[12] *A. Alt,* Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I (München 1953) 1–77.

[13] *H. Weidmann,* Die Patriarchen und ihre Religion im Lichte der Forschung seit Julius Wellhausen (FRLANT 94 [Göttingen 1968]) 167.

[14] So *H. G. May,* The God of my Father – A Study of Patriarchal Religion, in: JBR 9 (1941) 155–158. 199–200. Ähnlich *H. Seebass,* Der Erzvater Israel (BZAW 98 [Berlin 1966] 53).

[15] Mit „Starker Jakobs" ist nach *O. Eißfeldt,* El and Yahweh, in: Journal of Semitic Studies 1 (1956) 32[3] sowieso nicht der „Vatergott" gemeint, sondern El, der in v. 25 genannt ist. Zur Problematik schon der Übersetzung von „Schild" in Gen 15, 2 siehe *N. Lohfink,* Die Landverheißung als Eid (SBS, 28 [Stuttgart 1967]) 118[2] (dort weitere Literatur). *V. Maags* supponierte Sonderbezeichnung „Hirte Israels" steht m. E. auf nicht sehr starken Argumenten, vgl. *V. Maag,* Der Hirte Israels, in: SchweizTheolUmschau 28 (1958) 2–28.

[16] Zur Traditionsgeschichte vgl. *H. Seebass,* a. a. O. (Anm. 14); was Seebass allerdings bei der Mosetradition konstruiert, bedürfte eines längeren Kommentars.

Tradition an dieser archaischen Gottesbezeichnung[17] auch noch in einer Zeit, da man den dahinterstehenden Gottestyp längst nicht mehr als solchen perzipierte, stellt uns die Frage, ob es möglich ist, aus der Struktur der Patriarchenerzählungen detailliertere Züge dieses „Vatergottes" zu eruieren[18]: Das soll unten (vgl. III, 3) versucht werden.

2. Der oberste Gott des Pantheons: El

Die priesterschriftliche Erzählung von der Berufung des Mose läßt durch die Offenbarung des Jahwenamens eine andere Gottesbezeichnung ablösen: „Gott sprach zu Mose und sagte zu ihm: Ich bin dem Abraham, Isaak und Jakob als ‚El Schaddaj' erschienen, aber mit meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht bekannt gemacht" (Ex 6, 2 f.). „Jahwe" soll also „El Schaddaj" ersetzen[19]. Die schwierige Diskussion um Herkunft, Bedeutung der Bezeichnung ‚El Schaddaj' kann hier unterbleiben[20]. Ex 6, 2 f. faßt aber gut zusammen, was sich aus einer Wortuntersuchung zu ʾēl aus dem AT ergibt.

Das Wort ʾēl, das unsere Bibelübersetzungen fast durchweg mit „Gott" als Appellativ wiedergeben, kommt gerade in den Vätersagen in Zusammensetzungen vor, die noch einen ursprünglichen Gebrauch des Wortes als Eigenname erkennen lassen, so wie er in den Texten von Ugarit eindeutig belegt ist[21]. Gerade von diesen Texten her gewinnen die verschiedenen atl. El-Aussagen erst einen Sinn.

Gen 21 berichtet von einem Vertragsabschluß Abrahams mit dem Philisterkönig Abimelek. Am Ende der Erzählung heißt es dann:

[17] Die u. a. von *K. T. Andersen,* Der Gott meines Vaters, in: StTh 16 (1963) 170–188 vertretene These, der Gott des Mose sei ursprünglich auch ein Vatergott gewesen, überzeugt wegen der schwachen Belegstellen (Ex 3,6; 15,2; 18,4) kaum; vgl. außerdem die religionsphänomenologischen Unterschiede unten III, 2.

[18] Es soll schon hier betont werden, daß die Patriarchenreligion der jetzigen Gen.-Erzählungen nicht nur die Vatergott- und Jahwetradition widerspiegelt, sondern auch von der kanaanäischen El-Religion bestimmt ist.

[19] Inwieweit P hier gegenüber J und E die Offenbarung des Jahwenamens an Mose abwerten will, kann hier unberücksichtigt bleiben; vgl. dazu *N. Lohfink,* Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose, in: Bibl 49 (1968) 1–8.

[20] Mir sind folgende neuere Deutungen bekannt: *W. F. Albright,* The Names Shaddai and Abram, in: JournBiblLit 54 (1935) 173–193 und *F. M. Cross,* Yahweh and the God of the Patriarchs, in: HarvThRev 55 (1962) 244–250: El, der vom Berg; *F. Lokkegaard,* A Plea for El, the Bull and other Ugaritic Miscellanies, in: Studia Orientalia J. Pedersen dedicata (Kopenhagen 1953) 232[126]: El, der Gütige; *E. C. B. MacLaurin,* Shaddai: Abr Nahrain 3 (1961/62) 99–118: El, der Liebe weckt, der Herrschaft aufrichtet; *N. Walker,* A New Interpretation of the Divine Name „Shaddai", in: ZAW 72 (1960) 64–66: El, der Herzenskenner, der Allwissende; *M. Weippert,* Erwägungen zur Etymologie des Gottesnamens „El šaddaj", in: ZeitschrDMorgenlGes 111 (1961) 42–62: El des Landes.

[21] Ob das proto-semitische Wort ʾil(u), das mit Ausnahme des Äthiopischen in allen semitischen Sprachen belegt ist, ursprünglich Appellativum oder Eigenname war, ist nicht mehr zu entscheiden; vgl. *M. H. Pope – W. Röllig,* El, in: Wörterbuch der Mythologie I (Hrsg. *H. W. Haussig* [Stuttgart 1965]) 279.

„Abraham aber pflanzte eine Tamariske in Beerseba und rief dort den Namen Jahwes an, des ʾēl ʿôlām“ (Gen 21,33). Sehr viel hängt nun davon ab, wie ʾēl ʿôlām zu übersetzen ist[22]. Von der Grammatik her gibt es drei Möglichkeiten: der ewige Gott; der Gott ‚Ewigkeit‘; El, der ewige. Von biblischen Texten könnte Dt 33,27 weiterhelfen:

Seine Zuflucht ist der uralte Gott (ʾĕlōhê qedem)
Unter ihm sind die Arme des Ewigen (zᵉrōʿōt ʿôlām)
oder: die ewigen Arme.

Die „ewigen Arme“ sind ein seltsames Bild. Der Parallelismus der beiden Halbverse empfiehlt aber eindeutig die Übersetzung „die Arme des Ewigen“. Das macht für Gen 21,33 die Übersetzung „El, der Ewige“ zwar sinnvoll, aber nicht sicher. Die Entscheidung dafür bringt nun eine altkanaanäische Inschrift aus dem 15. Jh., die *Albright* 1947 bei einer Expedition in das Sinaimassiv gefunden und *F. Cross* später neu entziffert hat. Kanaanäische Bergleute, die beim Sinaimassiv in ägyptischen Diensten standen, gaben nach Ausweis dieser Inschrift dem von ihnen verehrten Obergott El unter anderem das Epitheton „ʾl d ʿlm“[23]. Das ist eindeutig mit „El, der Alte“ oder „El, der Ewige“ wiederzugeben. Dieses Epitheton entspricht nun ganz dem Bild, das die ugaritischen Texte von El entwerfen. Er gilt da als alter Mann mit grauem Bart, heißt „Vater der Jahre“ (ab šnm)[24] und „ewiger Vater“ (ab ʿd). Von ihm singt man: „Wahrlich, unser Schöpfer ist ewig; wahrlich, von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, der uns formte“ (76: III, 5—7).

Eine weitere geprägte Wendung im Zusammenhang mit El begegnet uns Gen 14. Nach seinem Sieg über die Koalition der Ostkönige huldigt Abraham dem Stadtgott von Jerusalem, dem ʾēl ʿelyôn, Schöpfer von Himmel und Erde (qōnēh šāmayim wāʾāreṣ [Gen 14,18 19 22]). Auch hier bieten sich für die Übersetzung von ʾēl ʿelyôn zunächst wieder drei Möglichkeiten: der Gott Eljon; El, der Höchste; El-Eljon, als Doppelname, eine Form, wie sie im kanaanäischen Pantheon öfters vorkommt[25]. Das formelhafte Attribut „Schöpfer

[22] Eine ausführliche Diskussion bietet *F. Cross*, in: HarvThRev 55 (1962) 236–241. Vgl. *N. Lohfink*, Die Religion der Patriarchen und die Konsequenzen für eine Theologie der nichtchristlichen Religionen, in: Bibelauslegung im Wandel (Frankfurt 1967) 120f.

[23] Zu d ʿlm vgl. die ähnliche Konstruktion des Jahweattributs „ze sinaj“ in Ri 5,5. Der Gebrauch von d in Götterattributen ist im Altkanaanäischen überhaupt sehr verbreitet; siehe *F. Cross*, a.a.O. (Anm. 22) 239[61].

[24] *W. H. Schmidt*, Königtum Gottes in Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes (BZAW, 80 [Berlin ²1966]) 59³, möchte šnm lieber mit dem arabischen Verb snj = erhaben sein verbinden und übersetzt ab šnm mit „Vater der Erhabenen (= der Götter)“; *O. Eißfeldt*, El im ugaritischen Pantheon (BAL, 98,4 [Berlin 1951]) 30⁴, zieht šnm zu šny = wechseln, dahinschwinden und übersetzt dann ab šnm mit „Vater der Sterblichen“.

[25] Hier ist zunächst darauf hinzuweisen, daß zwischen ʿelyôn und dem ugaritischen Baalattribut alijn kein etymologischer Zusammenhang besteht. ʿElyôn ist

von (Himmel und) Erde", das mit der nur in ältesten Texten in dieser Bedeutung belegten Wurzel qny[26] gebildet ist, läßt sich durch außerbiblisches Material nicht nur als feststehendes Epitheton Els bestimmen, sondern zeigt durch seine ursprüngliche Zugehörigkeit zu El, daß das nun dazwischen stehende ʿelyôn gleichfalls Attribut zu El ist. Auch wenn nicht mit Sicherheit entschieden werden kann, ob die ältere Formel bei El „Schöpfer von Himmel und Erde" oder nur „Schöpfer der Erde" hieß[27], so scheint sie jedenfalls eine verbreitete Charakterisierung Els auszudrücken, die sich lange durchhielt. Schon in einem hethitischen Mythos, der mindestens um das Jahr 1200 v. Chr. zu datieren ist, trägt El den Beinamen Qunirša, was eine Entstellung des kanaanäischen qōnē ʾarṣ sein dürfte[28]. Auch in der zweisprachigen Inschrift aus Karatepe (8. Jh. v. Chr.), einer neupunischen Inschrift aus Leptis Magna (Tripolitanien) und einem palmyrenischen Text[29] begegnet diese singuläre Formel noch. *F. Cross* hat sie auch noch in einem aramäischen Papyrus des 7. Jh. in ihrer Langform rekonstruiert[30]. Eine mesopotamische Analogie könnten auch die akkadischen Epitheta der Hochgötter Marduck, Schamasch oder Enlil (bānī šamē u erṣeti, bel šamē u erṣeti, abu šamē u erṣeti) sein. So ist es sehr wahrscheinlich, daß wir in Gen 14 noch eine alte Tradition des ʾēl ʿelyôn = El, des Höchsten, haben, dem zugleich das Attribut des Schöpfers zugesprochen war[31].

Schon die beiden Beispiele des El Olam und des El Eljon lassen erkennen, daß El in den ältesten Väterüberlieferungen in mehreren Fällen ursprünglich Eigenname war. Geht man nun der Verehrung dieser El-Gottheit in der Genesis nach, so ist auffallend, daß sie

---

abzuleiten von ʿly = hinaufsteigen, während alijn Adjektiv zur Wurzel lʿy = stark sein ist. Gegen *R. Rendtorffs* (El, Baal und Jahwe, in: ZAW 78 [1966] 282) schnelle Nivellierung des Baal-Epithetons ʿly („Man darf gewiß dieses Epitheton ʿly trotz der fehlenden Endung -ôn mit dem hebräischen ʿaeljôn vergleichen") steht schon *M. Dahood,* The Divine Name ʿly in the Psalms, in: ThSt 14 (1953) 452–457.

[26] Gen 4,1; Ex 15,16; Dt 32,6; vgl. *F. M. Cross – D. N. Freedman,* The Song of Miriam, in: JournNearEastSt 14 (1955) 249. Zu Prov 8,22 siehe *W. A. Irwin,* Where shall Wisdom be found?, in: JournBiblLit 80 (1961) 131–142.

[27] *F. M. Cross,* a. a. O. (Anm. 22) 244 hält die längere Formel für ursprünglicher; dagegen *R. Rendtorff,* a.a.O. (Anm. 25) 285.

[28] *H. Otten,* Ein kanaanäischer Mythus aus Boğazköy, in: MitteilInstOr 1 (1953) 125ff.; nach Otten ist sogar eine Datierung bis ins 15./14. Jh. möglich.

[29] *M. H. Pope – W. Röllig,* a.a.O. (Anm. 21) 280; zur palmyrenischen Inschrift siehe die Deutung von *G. L. della Vida,* El ʿEljon in Genesis XIV, 18–20, in: JournBiblLit 63 (1944) 1–9.

[30] Er muß dabei den Text ergänzen. Die Kritik dazu siehe bei *R. Rendtorff,* a.a.O. (Anm. 25) 284f. Rendtorffs Versuch, El und Eljon als zwei verschiedene Gottheiten nachzuweisen, überzeugt freilich nicht. Dagegen spricht nicht nur die atl. Tradition, sondern auch die Tatsache, daß El nach den Ras-Schamra-Texten durchaus im „Himmel" sein kann; vgl. *W. H. Schmidt,* a.a.O. (Anm. 24) 31f.

[31] Zu El Eljon siehe noch: *H. Schmid,* Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem, in: ZAW 67 (1955) 168–197; *R. Lack,* Les origines de Elyon, le Très-Haut, dans la tradition culturelle d'Israël, in: CathBiblQ 24 (1962) 44–64.

immer einen ganz bestimmten Haftpunkt in Kanaan hat. Die zahlreichen Ortsnamen, die in der Genesis mit *'ēl* gebildet sind (z. B. Pnuel), deuten schon an, daß es sich bei El um eine kanaanäische Ortsgottheit handelt. In der Tat begegnet El Eljon nur in Jerusalem (Gen 14), der El Olam in Beerseba (Gen 21), der El Schaddaj wohl in Hebron, der El Bethel in Bethel (Gen 28), der El Roi in Beerlahajroi (Gen 16, 7—14), der El Berit in Sichem (Gen 33, 18—20; Ri 9). In den Überlieferungen, die von der syroarabischen Wüste oder Mesopotamien erzählen, ist El nicht zu Hause. Er erscheint wohl einmal dem Jakob außerhalb des Landes Kanaan im Traum, aber er offenbart sich selbst da als der El von Bethel, dem Jakob nach seiner Rückkehr eben dort in Bethel seine kultische Verehrung erweisen soll (Gen 31).

Daß diese El-Traditionen in die Frühzeit Israels gehören, zeigt nicht nur ihr gehäuftes Auftreten in den Vätersagen, sondern auch die mit *'ēl* als Anfangs- oder Schlußelement gebildeten Personennamen, die vor allem bis zum Beginn der Königszeit sehr gebräuchlich waren, dann aber merklich zurückgehen[32].

Schließlich muß noch angemerkt werden, daß die El-Traditionen der Genesis in einer leichten Spannung zu dem oben skizzierten Typ des „Gott des Vaters" stehen. Beide Gottestypen sind nicht von Anfang an identisch[33]. Einige Stellen deuten noch an, daß sie erst auf einer bestimmten Stufe identifiziert wurden. Als Jakob mit seinem ganzen Clan nach Ägypten unterwegs ist, erscheint ihm in Beerseba der dort verehrte El mit den Worten: „Ich bin ‚El', der ‚Gott deines Vaters'" (Gen 46, 3). In der Erzählung von Gen 33 kommt der Vorgang der Ineinssetzung des halbnomadischen „Gott des Vaters" und des El von Kanaan zur Sprache. Nachdem der Patriarch Israel unter dem Schutz des El glücklich nach Sichem gelangt ist, errichtet er ihm dort einen Altar und nennt diesen: „‚El' ist der ‚Gott Israels'" (Gen 33, 20). Das aber heißt nach unseren Ausführungen zum Vatergott: El ist von da an der Vatergott der Sippe Israel.

3. Baal-Hadad und Baal-Schamem

Neben dem Vatergott und El scheint auch Baal, der westsemitische Gott des Regens und der Fruchtbarkeit (in seinen verschiedenen Formen), im religiösen Denken des frühen Israel eine größere Rolle gespielt zu haben, als man oft annimmt[34]. Der Vorwurf, den Jeremia

[32] Einzelheiten siehe bei *G. B. Gray*, a.a.O. (Anm. 6) 163–169 und 256 bzw. die Tabellen II 4 (300–310) und III 2 (319–322) sowie *M. Noth*, a.a.O. (Anm. 6) 82–101, bes. 90ff.

[33] Selbstverständlich ist es kaum möglich, die beiden Traditionen im Detail zu trennen.

[34] Das für die radikale Ablehnung aller Vorstellungen, die mit Baal zusammen-

macht, die Vorfahren hätten den Namen Jahwes über dem Namen Baals vergessen (Jer 23, 27) scheint nicht ohne geschichtliches Fundament auch für die Frühzeit Israels gewesen zu sein, auch wenn man den Sachverhalt anders deuten wird als Jeremia.

Es fällt auf, daß gerade in der Frühzeit bis zum Beginn der Monarchie zahlreiche Personennamen mit Baal als theophorem Element anzutreffen sind[35]. Dabei sind es nicht Gegner der Jahweverehrung, sondern Mitglieder der jahwetreuen Königsfamilie selbst, die Namen tragen, welche ein Bekenntnis zu Baal ausdrückten. Saul und Jonathan hatten z. B. beide einen Sohn Meribbaal = Groß ist Baal. Einen anderen Sohn nannte Saul Išbaal oder Ušbaal = Gefolgsmann oder Geschenk des Baal[36]. Für diese Namen scheint nur eine Erklärung möglich zu sein: Zur Zeit Sauls und Davids muß Jahwe irgendwie mit Baal gleichgesetzt worden sein.

So ist es nicht überraschend, daß Jahwe Epitheta trägt[37], die nun durch außerbiblisches Vergleichsmaterial als ursprüngliche Attribute des Regengottes Baal gelten müssen. Die ugaritischen Texte machen zunächst auf eine bislang rätselhafte Vorstellung von Jahwe aufmerksam: Jahwe rôkēb bā'ărābôt. Das ugaritische rkb. 'rpt, das diesem Jahweattribut genau entspricht, ist in den epischen Texten von Ugarit bisher 13mal als Baalepitheton bezeugt. Nach der Grundbedeutung der Wurzel rkb = besteigen ist nicht, wie gewöhnlich, „Wolkenreiter", sondern besser „Wolkenfahrer"[38] zu übersetzen. Zugrunde liegt die Vorstellung, daß Baal Wolken besteigt, um auf ihnen zu fahren, ohne daß vom Philologischen her seine Haltung dabei näher bestimmt ist. Die religionsgeschichtliche Parallele zu den mesopotamischen Göttern des Orkans und Sturmes, auf die ebenfalls die Wurzel rkb bezogen wird, legt nahe, daß Baal der „Wolkenfahrer"

---

hängen könnten, gerne angeführte Beispiel des Elia gehört in die nachsalomonische Ära. Zur Geschichte dieser Periode siehe *F. E. Eakin jr.*, Yahwism and Baalism before the Exile, in: JournBiblLit 84 (1965) 407–414.

[35] Vgl. *M. Noth*, a.a.O. (Anm. 6) 119–122; *M. J. Mulder*, Un euphémisme dans 2 Sam XII, 14?, in: VT 18 (1968) 113.

[36] Eine spätere polemische Tradition wandelte vor allem in 2 Sam das Element „Baal" dieser Namen in bôšet = Schande; vgl. z. B. 1 Chr 8,34; 9,40 mit 2 Sam 4,4; 9,6–13; 16,1 4; 19,25f. 31; 21,7f. und weiter 1 Chr 8,33; 9,39 mit 2 Sam 2,8 10 12 15; 3,8 14f.; 4,5 8 12.

[37] Zum Folgenden vgl. vor allem *R. Hillmann*, Wasser und Berg. Kosmische Verbindungslinien zwischen dem kanaanäischen Wettergott und Jahwe (Halle 1965) bes. 114–157.

[38] rkb = besteigen nach *R. de Langhe*, De Betekenis van het Hebreeuwse werkwoord rkb, in: Overdruk uit de Handelingen van het XVIIIe Vlaamse Filologencongres (Gent 1949) 85–95. *R. Hillmanns*, a.a.O. (Anm. 37) 6 vorgeschlagene Übersetzung „der auf den Wolken Thronende" ist bereits Interpretation. Wir ziehen auf Grund des philologischen Befundes „Wolkenfahrer" vor (So u. a. auch *K. Galling*, Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias, in: ZThK 53 [1956] 145[1]). Vgl. auch *S. Mowinckel*, Drive and/or Ride in OT, in: VT 12 (1962) 278–299.

als auf seinen Wolken stehend zu denken ist. Dieser Typ des Baal heißt Baal-Hadad. In dieser stehend-thronenden Haltung ist er auch durch Darstellungen bekannt[39].

Die Vorstellung des auf den Regenwolken stehend-fahrenden Gottes kehrt auch an einigen biblischen Stellen klar wieder:

Ihr Könige der Erde singt Elohim, preist Adonaj.
Ihm, der fährt am Himmel, dem ewigen.
Siehe, er erhebt seine Stimme, seine Stimme mit Macht,
Seine Hoheit und Macht auf den Wolken (Ps 68,33f.35b).

Daß dies die Schilderung des Donner und Blitze schleudernden Regengottes, des Wolkenfahrers Baal, ist, zeigt V. 5, der zum Teil die gleichen Verba hat wie V. 33—35, und somit die Identifizierung mit dem nun ausdrücklich genannten „Wolkenfahrer" nahelegt:

Singt Elohim, preist seinen Namen.
Jauchzet zu dem Wolkenfahrer (rkb b'rpt)[40].

Eine etwas andere Vorstellung scheint sich hinter dem Gewitterpsalm 29 zu verbergen:

Jahwe sitzt auf dem Mabbul,
Es thront Jahwe als König in Ewigkeit (Ps 29,10).

„Mabbul" ist ein altes kanaanäisches Wort für den „über dem Himmel lagernden Ozean (vgl. Ps 148,4), aus dem der vom Himmel auf die Erde fallende Regen stammt"[41]. Im Unterschied zum „Wolkenfahrer" sitzt Jahwe hier im Himmel auf einem ehernen Thron, unter sich den riesigen Wasserspeicher. Diese Vorstellung entspricht weniger dem oben genannten Baal-Hadad, sondern eher dem unter dem Namen Baal-Schamem vor allem um 1100 v. Chr. in Kanaan verbreiteten Himmelsbaal. Dieser Baalstyp, der im Unterschied zu Baal-Hadad nicht als an einem festen Ort bzw. Berg zu Hause gedacht wird, dürfte schon in der Amarnazeit in Palästina der entscheidende Wettergott gewesen sein[42], auch wenn seine bisher früheste

[39] Am bekanntesten ist wohl die 1932 gefundene Kalksteinstelle „Baal mit dem Blitz". Ihre Erstveröffentlichung: *C. F.-A. Schaeffer,* Les fouilles de Minet-el-Beida et de Ras Shamra. Rapport sommaire, in: Syria 14 (1933) 122–124, Tab. XVI. Vgl. die Wiedergabe bei *J. B. Pritchard,* Ancient Near Eastern Texts (Princeton ²1955) 490.

[40] Erste Literaturangaben siehe bei *H. J. Kraus,* Psalmen I (BiblKom, XV) (Neukirchen – Vluyn 1960) 464.

[41] *J. Begrich,* Mabbul. Eine exegetisch-lexikalische Studie, in: ZeitschrSemitist 6 (1928) 147.

[42] *R. Hillmann,* a.a.O. (Anm. 37) 90: „Der westsemitische Baal, ausdrücklich im Himmel zu denken wie der ägyptische Sonnengott, ist also zu belegen von Qatna bis Tyrus, quer durch das Land, wie es eine Untersuchung von Personennamen bestätigt. Das alles dürfte heißen, daß „Baal" im 14. Jh. v. Chr. in ganz Palästina-Syrien Wettergott war." Vgl. auch *O. Eißfeldt,* Ba'alšamēm und Jahwe, in: ZAW 57 (1939) 1–31. Zur erstaunlich schwachen literarischen Bezeugung Baal-Schamems siehe *W. F. Albright,* a.a.O. (Anm. 11) 199: „The reason why the name is so rare in the Bronze Age is simply that the appellation only began to

literarische Bezeugung erst die Jeḥimilk-Inschrift von Byblos aus dem 10. Jh. v. Chr. ist[43]. Noch in dem Vertrag Esarhaddons (681—669) mit dem König Baal von Tyrus[44] wird er von den westländischen Göttern an erster Stelle genannt.

Natürlich wurden diese beiden Regengott-Typen Baal-Hadad und Baal-Schamem in Israel (und wohl schon vorher!) nicht klar unterschieden, da sie beide ja die gleiche Funktion hatten, dem Land die nötige Fruchtbarkeit zu schenken. So konnte Ps 18 = 2 Sam 22 die Vorstellung des Wolkenbaals und des Himmelbaals einfach nebeneinanderstellen:

Jahwe als Himmelsbaal:

(V.7) In meiner Not rief ich zu Jahwe
zu meinem Gott schrie ich.
Er hörte von seinem Palast aus meine Stimme,
mein Schrei drang an seine Ohren.
(V.10) Da neigte er den Himmel hernieder

Jahwe als Wolkenbaal:

und stieg herab,
Wolkendunkel unter seinen Füßen.
(V.11) Er stieg auf einen Keruben und flog dahin,
schoß daher auf weiten Flügeln.
(V.12) Er machte Finsternis sich zur Umhüllung,
Wasser-Seiher, dichtes Gewölk.

Kurz erwähnt sei auch die Vorstellungswelt der im Mythos reich belegten Auseinandersetzung des Fruchtbarkeitsgottes Baal mit der Personifizierung des unfruchtbaren Meeres-Salzwassers = Jam, die sich im AT (freilich historisiert) noch sehr oft findet. So heißt es etwa Ps 74, 13 f.:

Du störtest auf durch deine Macht Jam (das Meer),
zerschlugst die Häupter der Tannin über den Wassern.
Du zerschmettertest die Häupter des Leviathan,
gabst ihn den Haifischen des Meeres zum Fraß[45].

Die angeführten Beispiele haben wohl gezeigt, daß zumindest Gestalt und Funktion Baal-Hadads und Baal-Schamems ihre Spuren in Formulierungen und Bildern des AT, die mit Jahwe in Verbindung stehen (das ist sehr wichtig!), hinterlassen haben. Wie dieses Faktum (und das analoge betreffs des Vatergottes und Els) zu interpretieren ist, muß nun kurz versucht werden.

---

displace the original name towards the end of the Bronze Age, centuries after the appellation Ba'al had displaced Hadad."

[43] *M. Dunand,* Nouvelle inscription phénicienne archaique, in: RevBibl 39 (1930) 321–331; die frühe Datierung hat *W. F. Albright,* The Phenician Inscriptions of the Tenth Century B. C. from Byblos, in: JournAmericOrSoc 67 (1947) 153f.

[44] *R. Borger,* Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien (ArchOrFor, Beih. 9 [Graz 1956]) 118.

[45] Weitere Einzelheiten siehe *R. Hillmann,* a.a.O. (Anm. 37) 114–126.

III. Die Genealogie des israelitischen Gottesbildes

1. Das Problem der Übernahme „fremder" Elemente

Unsere bisherigen Ausführungen konnten am Gottesbild des AT nur exemplarisch einen Sachverhalt aufweisen, der sich in Einzelheiten noch für viele andere Bereiche der Religion Israels verfolgen ließe. Im Kult, im Recht, in der Politik und in der Weisheit hat Israel vieles gemeinsam mit den Völkern, zwischen und unter denen es lebt[46]. Die Übernahme von religiösen Elementen aus seiner Umwelt ist eine unbestreitbare Tatsache. Entscheidend ist aber, wie diese Tatsache gedeutet wird.

Das einfache Schema Form-Inhalt scheint hier nicht zu genügen, auch nicht in der Frage des Gottesbildes, wenngleich man es hier noch am ehesten anwenden möchte. Aber es gibt vor allem im religiösen Bereich keine Form, die nicht zugleich ein Stück „Welt" an sich hat, aus der sie kommt[47]. Denn die Übernahme von Formulierungen und Vorstellungen aus einem an sich fremden Bereich geschieht, vor allem wenn sie wie im AT in größerem Umfang erfolgt, kaum aus freiem Entschluß heraus. Sie ist nötig, wenn zur Wiedergabe eines plötzlich neuen Sachverhaltes die eigenen Ausdrucksmittel fehlen, m. a. W.: eine solche Übernahme ist das Ergebnis einer Krise oder einer Mangelsituation[48]. Entstammt diese Krise einerseits der an sich fremden Umwelt und bietet diese Umwelt andererseits den Weg an, die Krise zu meistern, so ist eine bloß äußere Anleihe von Sprache — was dem Wesen von Sprache sowieso widerspricht — sehr unwahrscheinlich. Mit den sprachlichen Mitteln wird aber auch die Vorstellungswelt ihren Einfluß ausüben. Genau das scheint die Situation der ursprünglichen Jahwegruppe gewesen zu sein. Mit dem Betreten Kanaans standen sie vor einer ganz neuen Kultur, vor neuen Menschen, vor anderen Religionen. Ihr Glaube an Jahwe mußte sich in dieser neuen Umgebung bewähren und neu formulieren, wenn er eine Antwort auf die plötzlichen Probleme geben sollte.

Die Religionsgeschichte läßt vor allem drei Möglichkeiten erkennen, in denen die Auseinandersetzung eines Hochgottes beim Ein-

---

[46] Siehe *K. Koch* in: KerygDogm 8 (1962) 100–123; *R. Rendtorff* in: ThLZ 88 (1963) 735–746.

[47] *E. Käsemann,* Das wandernde Gottesvolk (Göttingen [4]1961) 40: „Es ist keine echte Lösung des Problems, die sich hinter dem Gegensatz ‚formal-inhaltlich' verbirgt. Weiß man doch nie, wo die ‚Form' endet und der Inhalt anfängt, weil jede Form in noch so ausgehöhlter Gestalt stets einen Rest des ursprünglichen Inhaltes mit sich trägt und jeder Inhalt nur eine ihm wirklich adäquate Form besitzt."

[48] Das betont mit Recht *G. von Rad,* Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments, in: ThLZ 88 (1963) 407f.

tritt in eine andere Kultur stattfinden kann[49]: 1. Der neue Gott wird als Unter- oder Nebengott in das vorgefundene Pantheon eingegliedert. 2. Der neue Gott übernimmt die Funktion der alten Götter. 3. Das Gottsein der alten Götter wird einfach geleugnet: sie werden zu Götzen degradiert. Auch die Auseinandersetzung Jahwes mit den Göttern bzw. den verschiedenen Zügen der Gottesvorstellung Kanaans vollzog sich, soweit das AT dies noch erkennen läßt, in dieser dreifachen Weise. Dies soll für die „positive" Seite, also die ersten beiden Punkte, kurz ausgeführt werden.

2. Jahwe: die Gemeinschaft der Geretteten

Was ist nach dem AT das genuin Jahwistische am Gottesbild Israels[50]? Die Moseüberlieferungen, in denen wohl Jahwes ureigenste Gestalt noch durchscheint, zentrieren sich um *eine* Grundaussage: Jahwe ist der, der die Seinen aus der tödlichen Bedrohung (der Ägypter) rettet. Er ist der in der Not Kommende[51]. Er ist nicht der Gott des Landes, in dem sich diese Rettung ereignet. Er ist plötzlich da; sie wissen nicht einmal, woher er kommt. Sie erleben aber, daß er da ist als einer, der sie von dem Untergang errettet. Diese Erfahrung seines Eingreifens überwältigt sie so sehr, daß sie ihn als *ihren* Gott erkennen und anerkennen[52]. In dieser Dimension der totalen Hilfe kann das Denken von anderen Göttern gar nicht aufkommen. Der von Mose gepriesene Jahwe ist von da an ihr Gott schlechthin, der sie zugleich untereinander verbindet. Die Zusammengehörigkeit dieses „Mischvolkes" ist ja nicht in einer Sippen-Genealogie begründet. Sie wissen sich als „Volk" primär als die Gemeinschaft der durch Jahwe Geretteten. Im Unterschied zum „Gott des

[49] Nach *J. Hempel,* Altes Testament und Religionsgeschichte, in: ThLZ 81 (1956) 259–280. Zum allgemeinen Phänomen des Synkretismus in den syropalästinensischen Religionen siehe *F. Cross,* a.a.O. (Anm. 22) 235.

[50] Auf die immer noch umstrittene Etymologie des Namens Jahwe braucht hier nicht eingegangen zu werden; ebensowenig auf das Problem der geographischen oder ethnologischen Heimat dieses Namens (m. E. hat die Midianiterhypothese gute Gründe für sich!). Für unsere Fragestellung entscheidend ist der Gottestyp, der sich aus den atl. Texten als ursprünglich mit dem israelitischen Jahwebild verbunden eruieren läßt. Vgl. dazu *C. Westermann,* Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den außerisraelitischen Religionen, in: Forschung am alten Testament (ThB, 24 [München 1964]) 199–201.

[51] „Dieses Charakteristische ist Jahwe immer geblieben...; es wandelt sich vielfach, aber bleibt bis in die Erwartung der nachexilischen Gemeinde: ‚denn er kommt, er kommt zu richten die Erde...' (96,13; 98,9)" (*C. Westermann,* a.a.O. 199). Siehe auch *F. Schnutenhaus,* Das Kommen und Erscheinen Gottes im AT, in: ZAW 76 (1964) 1–21.

[52] Der traditionsgeschichtliche Nachweis dieser Charakterisierungen kann hier leider nicht gegeben werden; siehe etwa *G. von Rad,* Theologie des AT I (München [2]1958) 22ff. und *F. M. Cross,* The Divine Warrior in Israel's Early Cult, in: Biblical Motifs (Hrsg. *A. Altmann* [Cambridge, Mass. 1966]) 11–30.

Vaters", wo der Gott durch seine Relation zu seinen Verehrern definiert wurde, definieren sie sich als ʿam jhwh = Volk Jahwes durch ihre Relation zu Jahwe. Das ist aber auch die „Genealogie" dieses Gottes selbst, der keine Göttergeschichte hat wie die Götter Kanaans. Er ist ganz bezogen auf diese Menschen in ihrer Not und für ihr Heil. So hat er ursprünglich kein Verhältnis zur Natur, zum Land, zum Kosmos. Nicht der Gott eines Clans mit dessen Familiengeschichte ist er, sondern durch die Errettung vor dem Untergang macht er jene bunte Schar seiner Verehrer erst zu einem „Volk". Da er selbst also keine Göttergeschichte hat und da seine Verehrer ursprünglich keine gemeinsame Stammesgeschichte haben, fehlen diesem Gottesbild religionsgeschichtlich gesehen zwei Grundmotive, die sonst ein Gottesbild bestimmten: Liebe und Kampf. Sie sind Grundmotive des Lebens der Götter unter Göttern; sie sind ebenso die treibenden Kräfte einer blutsmäßig eng zusammengehörigen Gruppe. Solange das Ereignis der Rettung im „Volk Jahwes" noch unmittelbar lebendig war, konnte dieses Gottesbild Jahwes als des Retters genügen. Je größer aber der zeitliche Abstand vom Erlebten wurde, um so mehr drängte sich die Reflexion über diesen Gott selbst auf. Das einmalige Gotteserlebnis mußte die Grundlage abgeben für das Bestehen neuer Situationen, die sich aus der Rettung des Anfangs nicht einfach deduzieren ließen.

Der äußere Anlaß dazu war vor allem die Begegnung mit den Bewohnern des Kulturlandes. Dort wohnten die Kanaanäer, deren Götterbild vor allem von den drei oben im AT selbst noch aufgezeigten Gottestypen geprägt war: Vatergott, El, Baal. In einem langwierigen Prozeß, der wohl bis in die Zeit Salomons dauerte, absorbierte Jahwe viele Züge dieser Götter und erhielt damit selbst neue Dimensionen: Er wurde zum Gott eines durch Blut und Boden bestimmten Volkes, wobei seine ursprüngliche Gestalt freilich das formende Prinzip blieb. Das ist der theologisch relevante Aspekt des hier anvisierten Vorgangs.

3. Jahwe und der Vatergott: das soziale Leben

Der „Vatergott" der Genesis ist der Schützer und Erhalter eines Hirtenclans[53]. Das detaillierte Leben dieses Stammes, Zeugung und Geburt, Hochzeit und Tod, Streit um Herden, Rivalität der Frauen und Nebenfrauen, Probleme der Erbfolge, Kampf um die Brunnen-

[53] *V. Maag,* Das Gottesverständnis des Alten Testaments, in: NedTT 21 (1967) 161–207 leitet aus einer Interpretation von Gen 12,1–3 in dieser Frage wohl etwas viel ab; das „nomadische" Element muß auch durch die „soziale" Dimension ergänzt werden. Vgl. noch *V. Maag,* Malkût Jhwh, in: Congress Volume Oxford 1959 (VT, Suppl. 7 [Leiden 1960]) 146–153.

stellen mit anderen Gruppen und vieles mehr, was in den Vätersagen steht oder dergleichen stehen könnte — um all das kümmert sich dieser Vatergott. Zum Kosmos, zum Ackerboden oder zu einem Tempel oder Palast hat er keine unmittelbare Beziehung. Sein Bereich ist die Familie im weiteren Sinn: die Menschen und die Herden. Er herrscht über das konkrete menschliche Leben. Seine Äußerung geschieht durch verbale Inspiration an das Stammeshaupt, durch Verheißung und Befehl. Er geht mit seinen Verehrern und ist immer bei ihnen, wo immer sie sind und was immer sie tun. Deshalb gibt es keinen besonderen Kult mit besonderen Kultdienern. Die Grundhaltung ihm gegenüber ist Gehorsam und Vertrauen.

Wieweit diese Züge noch in Kanaan lebendig waren, als die Jahwegruppe sich mit den Proto-Aramäern zusammenschloß, ist kaum nachprüfbar. Faktisch war der Typ des Vatergottes schon mit dem Els verschmolzen. Aber der Vergleich der Väter- bzw. Mosetradition mit dem Gottesbild in den Traditionen der salomonischen Ära macht deutlich, daß der Typ des „Vatergottes" dem ursprünglichen Jahwebild zu seiner Entfaltung geholfen hat: Jahwe ist nun, wie z. B. die Davidgeschichten mit ihren Dimensionen der Liebe und des Kampfes zeigen, klar auch der Gott des sozialen Lebens. Die Haltung ihm gegenüber ist nicht nur wie am Anfang dankbares Erschaudern vor dem machtvollen Retter, sondern vertrautes und vertrauendes Wissen um den steten Schutz.

4. Jahwe und El: der Kosmos

Stärkere Impulse auf die Entfaltung des israelitischen Gottesbildes gingen aber von den genuin kanaanäischen Religionen aus. Das Land Kanaan mit seiner Agrarkultur war ja die neue Situation, in der sich die Jahwegruppen zurechtfinden mußten. Die Lebensweise an einem festen Ort im Kulturland hat andere Gesetze als der Weg der Befreiung durch die Wüste, der bisher das Gottesbild bestimmte. Der kanaanäische Bauer hängt an seinem Boden; keine Krise, weder Trockenheit noch Krieg, weder Erdbeben noch Überschwemmung können ihn vertreiben. Auf den Trümmern des Chaos kämpft er um die Wiederherstellung der alten Ordnung, des alten Kreislaufs von Werden und Vergehen. Weltordnung, Zeit als Kreislauf, Fruchtbarkeit und Glück als Folge der Ordnung sind der Horizont des kanaanäischen Daseinsverständnisses[54]. Dem entsprechen auch seine Götter.

Zu diesem Daseinsverständnis mußte auch der Jahweglaube nach seiner Ankunft in Kanaan Stellung beziehen. Nach Ausweis des AT geschah dies, indem Jahwe viele Züge von El und Baal übernahm. Es

[54] Nach *V. Maag*, a.a.O. (Anm. 53) 174.

ist bedeutsam, daß Jahwe nicht unterging und zu El oder Baal wurde. Nicht alle Züge Els oder Baals werden in der Entfaltung des Jahwebildes sichtbar. Er erhielt keine Gemahlin, wie El und Baal sie hatten. Er wurde kein Gott, der in den Kreislauf selbst verstrickt war wie Baal[55]. Der kanaanäische El war der oberste Herr des Pantheons, der weise und gütige Gott, der die Weltordnung kontrolliert und garantiert. Er steht selbst außerhalb dieses Kosmos, denn er ist sein Schöpfer[56]. Der alte Grundstock von Dt 32 deutet noch an, wie Jahwe sich Els Bereich langsam eroberte[57]. Jahwe ist hier als El eindeutig der Herr des Kosmos, der am Anfang den einzelnen Göttern ihre Nation und deren Territorium zuweist. Dies ist ein altes kanaanäisches Motiv. Aber die frühe Uminterpretation gibt Israel in Dt 32 durch Jahwe schon eine Sonderstellung: Während die anderen Völker ihr Land und ihren Gott dem summus deus El verdanken, wird die Relation Jahwe-Israel einfach als bereits bestehend vorausgesetzt. Syntaktisch wird die Relation Götter – ihr Volk durch einen Verbalsatz, die Relation Jahwe-Israel aber durch einen Nominalsatz wiedergegeben. Die anderen Götter werden in Dt 32 zwar als Realität anerkannt, aber Jahwe ist als El der höchste Gott des Kosmos. Während die anderen Völker ihren Gott von Jahwe-Els Gnaden haben, ist Israel Jahwes Volk selbst. Ähnlich ist Jahwe in Ps 82[58] in der Rolle des El der summus deus im kosmologischen Sinn, der überdies durch seine Anklage gegen die „Göttersöhne" deren Machtlosigkeit und so seine absolute Herrschaft demonstriert (vgl. den Schluß des Psalms!).

Bis zur Zeit Salomos hat Jahwe El vollkommen verdrängt. Er übernimmt nun mühelos und selbstverständlich die Epitheta Els[59]: Er ist nun der Ewige, der Schöpfer Himmels und der Erde, der weise und im Himmel thronende Allherr. Es ist sogar möglich, daß die Vorstellung von El dem Gütigen, dem mit Gemüt (ltpn, il ḏ pid), die strengen Züge Jahwes gemildert hat[60]. Umgekehrt werden nun auch

[55] Dieser Aspekt der Abstoßung von Elementen, die nicht zu Jahwe paßten, soll nicht unterschätzt werden, auch wenn er hier nur gestreift werden kann.

[56] Zur detaillierten Darstellung vgl. vor allem *M. H. Pope,* El in the Ugaritic Pantheon (VT, Suppl. 2 [Leiden 1955]); *W. H. Schmidt,* a.a.O. (Anm. 24), der freilich den Akzent etwas stark auf El als König legt und mit seiner These, Els und Baals Königtum hätten friedlich nebeneinander gestanden, nicht recht zu überzeugen vermag; die traditionelle Auffassung, manche El und Baal gemeinsamen Eigenschaften seien durch religionsgeschichtliche Entwicklungen zu erklären, erscheint mir doch wahrscheinlicher.

[57] Siehe *O. Eißfeldt,* a.a.O. (Anm. 15) 29.

[58] Vgl. auch *W. H. Schmidt,* a.a.O. (Anm. 24) 41f.

[59] Die These von *F. Cross,* a.a.O. (Anm. 22) 253–258, diese Übertragung erscheine so selbstverständlich, weil eben Jahwe ursprünglich ein Epitheton Els war, hat bisher wenig Beifall gefunden. Noch weiter als Cross geht *G. Östborn,* Yahwe and Baal (Lund 1956) 13–16, der nicht nur Jahwe, sondern auch Baal als eine weiterentwickelte Form von El ansehen möchte.

[60] *F. Lokkegaard,* a.a.O. (Anm. 20) 232: „In fact, El is the special contribution

ursprünglich typische Aussagen von Jahwe syntaktisch mit dem Wort El verbunden: „Jahwe, sein Gott ist mit ihm (Jahwetradition), und Königsjubel ist in ihm; El ist (Eltradition) der, der sie aus Ägypten herausgeführt hat (El determiniert durch Jahwetradition), Stierhörner sind ihm zu eigen (Eltradition)" (Num 23, 21 f.).

5. Jahwe und Baal: das Land und sein Ertrag

Die Identifizierung von Jahwe und El ging deshalb so leicht, weil seine Züge als des fern im Himmel thronenden Götterkönigs nicht übermäßig klar waren. Bislang haben wir auch kein Zeugnis dafür, daß El eine starke kultische Verehrung in Kanaan genoß. So war auch von daher kein scharfer Gegensatz zu Jahwe. Anders ist dies mit Baal, der nicht nur El immer mehr in den Hintergrund gedrängt hatte, sondern zusammen mit seiner Gemahlin Anat auch den Kult der Kanaanäer fast ausschließlich für sich beanspruchte. Als Gott des Regens und der Fruchtbarkeit und als Besieger der gefährlichen Meere war er der unmittelbare Garant der vitalsten Interessen der kanaanäischen Bauern[61]. So stand das junge Israel vor der Frage: Ist Baal oder Jahwe es, der den Regen spendet, die Saat wachsen läßt, die Ernte vor Unwetter schützt? Die Antwort war die Übertragung von Attributen Baals auf Jahwe, wie wir sie oben an einigen Beispielen skizziert haben.

Anfangs mag die Identifizierung ziemlich global vollzogen worden sein. Erst von der Zeit Salomos an, als durch dessen nichtisraelitische Frauen eine vielleicht neue (phönizische?) Form des Baalkultes populär zu werden drohte, wird der Protest gegen die kritiklose Verschmelzung laut: Ahia von Silo, Asa, Elia und die Schriftpropheten sind die markantesten Gestalten in der vor allem kultischen Auseinandersetzung, aus der Jahwe eindeutig als Sieger hervorging[62].

Den Baalanhängern Ahab und Isebel verkündet der jahwetreue Prophet Elia, daß der Gott Israels, und nicht Mot, der Gegenspieler Baals, eine lange Trockenheit über das Land bringen werde. Und das Ende dieser Dürre führt nicht Baal herbei, sondern ebenfalls Jahwe, denn Jahwe spricht zu Elia: „Geh hin und zeige dich dem Ahab, jetzt will *ich* (und nicht Baal!) Regen geben auf das Land" (1 Kg 18, 1). Jahwe war nun auch der alleinige Gott der Fruchtbarkeit, ohne freilich wie Baal den kultischen Vollzug des Fruchtbarkeitsmythos zu seiner Unterstützung zu fordern. Der Kreislauf der Jahreszeiten war

of Canaan to the world. He is fused with the stern god Yahve, and thus he has become the expression of all fatherliness, being mild and stern at the same time."

[61] Vgl. *A. S. Kapelrud,* Die Ras-Schamra-Funde und das Alte Testament (München – Basel 1967) 37–42.

[62] Siehe *O. Eißfeldt,* Jahwe und Baal, in: Kleine Schriften 1 (Tübingen 1962) 3–8.

seiner absoluten Herrschaft unterworfen: Jahwe, der Retter, garantierte für sein Volk nun gleichsam als kosmosüberlegener El den heilvollen Ablauf des menschlichen Lebens in dessen Abhängigkeit von der Natur.

IV. Theologische Folgerungen

Der religionsgeschichtliche Sachverhalt soll nun noch thesenartig auf seine theologische Relevanz, vor allem im Blick auf eine Theologie nichtchristlicher Religionen, befragt werden.

1. Die Struktur der Begegnung

Die skizzierte Genealogie des israelitischen Gottesbildes ist durch folgende Struktur gekennzeichnet:

a) Die atl. Heils- und Offenbarungsgeschichte setzt ein mit einer geschichtlichen Erfahrung des Eingreifens Gottes. Israel erfährt die wunderbare Rettung vor den Ägyptern als das konkrete Ereignis, durch das sich Jahwe als *sein* Gott ausweist. Im Unterschied zu den Religionen seiner Umwelt, bei denen das Göttliche ein Teilaspekt des Ereignisses selbst ist, kann Israel das Ereignis als Ereignis nehmen und damit Gott als davon verschieden erfahren: Er wirkt durch das Ereignis für Israel. Indem Israel das Geschehen auf sein Leben bezieht, ohne darin aufzugehen, erfährt es die Bedingtheit seiner Rettung und wird so auf seinen Retter verwiesen. Es ist nicht der Sturm oder das Meer, die als göttlich erfahren werden, sondern Jahwe, der durch sie rettet. Diese Dreiteilung: erfahrbares Ereignis-Israel-Gott ist das Grundschema der Gotteserfahrung Israels. In ihm liegt zugleich das typische Phänomen des Geschichtlichen in der Religion Israels beschlossen.

b) Das Gottesbild des den Seinen zu Hilfe kommenden Retters, das der Urerfahrung zugrunde liegt, hat sich im Laufe der Geschichte durch den Kontakt mit der Umwelt vor allem inhaltlich weiter differenziert und entfaltet. Aus dieser religiösen und kultischen Umwelt hat Israel wesentliche Elemente teils abgestoßen, teils übernommen. Das ursprüngliche Jahwebild wurde so um entscheidende Züge bereichert.

c) Richtmaß und entscheidendes Kriterium für Übernahme oder Abstoßung „fremder" Elemente war die Gotteserfahrung des Anfangs, die Israel in diese Umwelt mitbrachte.

d) Die dargestellte Entfaltung des israelitischen Gottesbildes ist nicht das Ergebnis von punktuellen Entscheidungen, sondern ein geschichtlicher Prozeß.

2. Die „Eigenart" der Religion Israels

Sie ist zunächst ein geschichtliches Faktum, das darin besteht, daß die anderen Religionen, aus und mit denen Israel sein erstes Gottesbild entfaltet hat, verschwunden sind. Aus der Auseinandersetzung ist Jahwe eindeutig als Sieger hervorgegangen. Darin besteht seine Eigenart, die man nicht auf einzelne Züge reduzieren kann. Für den lange Zeit üblichen Maßstab der „Überlegenheit" lassen sich kaum Kriterien finden.

Da die Sieghaftigkeit der Jahwereligion ein geschichtlicher Vorgang ist, muß die Frage nach dem Ziel dieses Geschehens gestellt werden. Dieses liegt nicht sofort im Christusereignis des NT. Die Eigenart des AT besteht ja gerade darin, daß es erst im Hinausgehen über sich selbst in das NT als abgeschlossenes Ganzes zu sich kommt und sich so als eigene Größe konstituiert. Von daher kann es dem Christentum selbständig gegenübertreten. Deshalb ist Mission am jüdischen Volk grundsätzlich anders zu qualifizieren als die Heidenmission.

3. Das Problem der Offenbarung

Die Genealogie des israelitischen Gottesbildes widerspricht einem Offenbarungsbegriff, der die Offenbarung als eine bloße Summierung von näher zu bestimmenden Einzeloffenbarungen versteht, auch wenn solche a priori nicht auszuschließen sind. Israels Erfahrung von Offenbarung Gottes setzt ein mit einem nur schwer zu umreißenden Urerlebnis, das gleichsam zum hermeneutischen Prinzip aller weiteren Geschichts- und Weltdeutung wird. Für die Theologie stellt sich dabei die Frage nach dem Horizont, innerhalb dessen sowohl die Urerfahrung Jahwes als des Rettergottes als auch Israels konsequente Jahwedeutung der pluralen religiösen Erfahrung seiner Umwelt verständlich wird. Die theologische Erklärung wird kaum der direkte Eingriff des transzendenten Gottes hic et nunc sein, sondern eher eine dem Menschen grundsätzlich gegebene Eröffnetheit des Göttlichen. Im Raum dieses ursprünglichen Offenseins des Menschen für Gott artikuliert sich durch die besondere Erfahrung von Welt und Geschichte in Israel das Numinose: Jahwe übernimmt die Herrschaft über den je neu zukommenden Lebensraum seines Volkes, das ihn als seinen Retter und Helfer begreift. Die Gotteserfahrung, die sich durch das schon genannte Grundschema: erfahrbares Ereignis - Israel - Gott bestimmt, ist die an Israel ergehende Offenbarung. Das deutende Wort, z. B. des Mose oder der Propheten (bzw. Gottes an sie), ist nicht das konstituierende Element, sondern dient dazu, das Grundschema dieser Erfahrung (im Unterschied zu der undifferenzierten Erfahrung des Numinosen in Israels Umwelt) klarer wirksam werden zu lassen.

Eine so verstandene Offenbarung setzt freilich eine Schöpfung voraus, die ihrem Wesen nach nicht creatio ex nihilo im traditionellen Sinn, sondern Kundgabe Gottes ist. Dies ist für Israel möglich, weil es das Grundschema seiner Ereigniserfahrung auf den ganzen Kosmos übertragen kann: Natur und Welt werden als von Gott und Israel verschieden erfahren. So kann Israel ohne satzhafte Offenbarung zu einem Schöpfungsverständnis kommen, das zugleich seiner Jahweerfahrung entspricht. Die Schöpfungserfahrung hat in Israel die gleiche Struktur wie die Geschichtserfahrung. Von daher wird die übliche Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung sehr problematisch. Will man an der Terminologie festhalten, müßte man mindestens für das AT eher sagen: Es ist übernatürlich (und eben anders als bei den Religionen der Umwelt), daß Israel in der Erfahrung der Relativität von Welt Gott erfahren kann. Erst von da her wäre dann der Begriff einer „natürlichen" Offenbarung zu bestimmen.

4. Israel und die nichtisraelitischen Religionen

Dieses Verhältnis läßt sich nicht unbefangen konstruieren. Es ist in die Offenbarungsgeschichte selbst hineinverflochten. Ein naives Lesen der atl. Texte kann den Einzelheiten dieser Symbiose unmöglich gerecht werden, selbst wenn es von qualifizierten dogmatischen Grundsätzen geleitet ist. Hier zeigt sich die eminent kirchliche Funktion der Exegese, die in der Schrift und damit in der Offenbarungsgeschichte Sachverhalte aufweist, die dem Nichtexegeten unerreichbar sind oder wie in unserem Falle a priori als wenig wahrscheinlich gelten würden. Die skizzierte Übernahme wesentlicher Elemente aus den nichtisraelitischen Religionen bedeutet eine grundsätzlich positive Funktion dieser Religionen in der Offenbarungsgeschichte. Auch außerhalb Israels wird damit legitime religiöse Erfahrung anerkannt. Die ursprünglich fremden Gottesvorstellungen werden nicht einfach als „heidnisch" bekämpft oder radikal durch Jahwe ersetzt, sondern die in ihnen erfaßte Wirklichkeit dient dazu, die Gotteserfahrung Israels weiter zu artikulieren. Gerade dieser Aspekt ist für die theologische Wertung nichtchristlicher Religionen besonders bedeutsam. So könnten Sinn und Aufgabe der „Heidenmission" einmal danach befragt werden, was die „heidnischen" Religionen zur Artikulierung unseres Gottesbildes beitragen könnten.

Zugleich ist die Frühgeschichte Israels ein Musterbeispiel für das Ineinander von allgemeiner und besonderer Heilsgeschichte. Da allgemeine Heilsgeschichte immer nur verhüllt und nie eindeutig als solche greifbar wird, weil sie immer schon mit Sünde, Schuld und damit

Unheil verstrickt ist, hat der oben dargestellte Prozeß der reinigenden und läuternden Aufnahme der nichtisraelitischen Religionen in die besondere Offenbarungsgeschichte eminent theologische Relevanz.

Zum Schluß stellt sich freilich die Frage ein, ob die Religion Israels dieses Problem des Ineinander wirklich gelöst hat. Es ist die Frage, ob die Übernahme immer frei war von der Gefahr einer Überfremdung. Zeigt sich nicht doch eine gewisse Vorläufigkeit, die nach einem anderen, eindeutigeren Maßstab für die legitime Entfaltung des Offenbarungserlebnisses des „Anfangs" verlangt? Das ist die Frage, die aus dem AT allein nicht zu beantworten ist. Es ist die Frage an und nach Jesus Christus.

Die paulinische Heidenmission am Vorabend des Apostelkonzils

Zur Redaktionsgeschichte von Apg 14,1-20

Von Johannes Beutler, S. J.

Das 14. Kapitel der Apostelgeschichte gehört nicht zu denjenigen, die im Laufe der Auslegungsgeschichte besonders im Vordergrund des Interesses gestanden hätten. Es stand gleichsam im Schatten des nachfolgenden Berichtes vom sog. „Apostelkonzil", über das im Laufe der Geschichte viel geschrieben worden ist. Und doch müßte eine etwas eingehendere Untersuchung der diesem Konzil voraufgehenden Ereignisse im Bericht des Lukas von einigem Interesse sein. Steht doch von vornherein zu vermuten, daß die dort vollzogene wichtige Entscheidung der apostolischen Kirche, der gesetzesfreien Heidenmission keine Hindernisse in den Weg zu legen, redaktionell ihre Schatten bereits vorauswerfen wird — eine Vermutung, die sich von den zahlreichen Bezügen des 15. Kapitels auf das 14. her bestätigen wird. Es erscheint also reizvoll, vor allem die beiden ausführlich beschriebenen Missionsstationen der Apostel Paulus und Barnabas in Ikonium und Lystra in Apg 14,1—20 unter kurzer Berücksichtigung der nachfolgenden Verse von der Station in Derbe und der anschließenden Rückkehr der Apostel eigens zu untersuchen und sie auf ihren Beitrag zu der kommenden kirchengeschichtlichen Entscheidung hin zu befragen. Diese redaktionelle Betrachtung ist in gewisser Hinsicht ein Novum. In den älteren Kommentaren und Monographien zu unserer Stelle liegt das Gewicht neben Fragen des *geographischen*[1] *und historischen*[2] *Rahmens*

[1] Eine wichtige Stelle nehmen hier nach wie vor die Studien von *W. M. Ramsay* über Lage und Charakter der Städte Ikonium und Lystra ein. Vgl. u. a.: The Cities of St. Paul (London 1907) 317–382; 402–419; 285ff. Zur jüngst bestimmten Lage von Derbe vgl. *M. Ballance,* The Site of Derbe, A New Inscription, in: Anatolian Studies 7 (1957) 145–151 (mit Tafel IX).

[2] Im Mittelpunkt des Interesses steht hier neben der Stellung von Ikonium, Lystra und Derbe innerhalb des römischen Imperiums der religionsgeschichtliche Hintergrund der Episode von der göttlichen Verehrung der beiden Apostel in Lystra (Apg 14,11–13). Literatur bei *E. Haenchen,* Die Apostelgeschichte (Krit.-Exeg. Kommentar über das NT, begr. von *H. A. W. Meyer,* 3. Abt. [Göttingen [14]1965]) 367–369; 663. Die auffallendste Parallele in der jährlich kultisch begangenen „Ankunft" des Zeus auf kleinasiatischem Boden beschreibt *H. Oppermann* in: Zeus Panamaros (Gießen 1924) 56–61. Kritisch zur Rückführbarkeit unserer Stelle auf solche Parallelen verhält sich *S. Lösch,* Deitas Jesu und antike Apotheose (Rottenburg a. N. 1933) bes. 38–46. – Wir klammern diese religionsgeschichtlichen Fragen hier bewußt aus und fragen nur nach der Stellung der Episode in ihrem Rahmen in der Apg.

auf solchen *text- und literarkritischen* Charakters. So fehlt es bis in unsere Tage nicht an Gelehrten, die auch in unserer Perikope den Abweichungen des „westlichen Textes", vor allem des griechischen Textes des Codex Bezae, den Vorzug geben wollen. Doch hat sich hier im wesentlichen ein Konsens zugunsten der übrigen Textgruppen herausgebildet, der auch der Nachprüfung im einzelnen standhält[3].

Der älteren Literarkritik, die unseren Abschnitt gern einer Antiochenischen[4] oder Barnabasquelle zuwies, war im Grunde schon durch den Nachweis Harnacks der Todesstoß versetzt, daß die je verschiedenen Quellen zugewiesenen Abschnitte der Apg doch ein stilistisch einheitliches Gepräge, nämlich das des Lukas (so nennen wir mit der Tradition den Verfasser des Doppelwerkes Lk—Apg) tragen[5].

Wichtiger wurden gerade für unsere Perikope die *stil- und formkritischen Untersuchungen* von *M. Dibelius*. Sie führten den Forscher bereits 1923[6] zu der Annahme eines sog. Itinerars, das dem Bericht von den Reisestationen des Paulus zugrunde läge und das auch in unserem Abschnitt vor allem in der stark schematischen Beschreibung der Mission in Ikonium zu Wort käme (V. 1—7). Es werde nur unterbrochen durch die rückblendend eingeschobene Erzählung von der Lahmenheilung in Lystra mit der anschließenden Verehrung der Apostel als Götter, die Dibelius formgeschichtlich als selbständig umlaufende Wundererzählung bestimmt[7] (V. 8—18). Von Lukas eingeschoben sei freilich in diesen Zusammenhang die von ihm selbst formulierte Predigt des Paulus (V. 15—18)[8]. Wir können den noch nicht

[3] Zur Rechtfertigung der sog. B-Lesart an unseren Stellen s. *E. Haenchen*, a.a.O. ad l. – Selbst wenn man sich mit *G. D. Kilpatrick*, An Eclectic Study of the Text of Acts, in: Fs. *R. P. Casey* (Freiburg i. Br. 1963) 64–77, auf den Standpunkt stellt, die Entscheidung zwischen dem „westlichen" und dem nichtwestlichen Text müsse in jedem Fall neu getroffen werden, so kommt man doch in unserem Abschnitt zu keinem anderen Ergebnis: Apg 14,4 erklärt sich das „ἦν δὲ ἐσχισμένον in D syp ar aus der in V. 2 berichteten und von D als Verfolgung aufgefaßten Agitation der Juden (vgl. *E. Haenchen*, a.a.O. ad l.). Die Bezeichnung οἱ ἀπόστολοι für Paulus und Barnabas in 14,14 ist gegen *G. D. Kilpatrick*, a.a.O. 69f., als lectio difficilior entschieden der Auslassung in D vorzuziehen entsprechend der sonst nachweisbaren Tendenz von D, Anstöße in Formulierung und Terminologie zu beseitigen. Das ἤκουεν in 14,4 erklärt sich ungezwungen als Schreibfehler, auch wenn ihm *G. D. Kilpatrick*, a.a.O. 73, gegenüber der Aoristform als lectio difficilior den Vorrang gibt.

[4] Zusammenfassung bei *J. Dupont*, Les sources du Livre des Actes (Bruges 1960) 36–40; 51–67.

[5] Vgl. *J. Dupont*, ebd. 35.

[6] Vgl. *M. Dibelius*, Stilkritisches zur Apostelgeschichte, in: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hrsg. von *H. Greeven* (FRLANT 60 [N.F. 42] [1951] 9–28; 12f.).

[7] Ebd. 25.

[8] Ebd. Vgl. *ders.*, Die Reden der Apostelgeschichte, a.a.O. 120–162, bes. 146. Ausführlicher zum traditionsgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Hintergrund dieser Rede jetzt *U. Wilckens*, Die Missionsreden der Apostelgeschichte (Wissenschaftliche Monographien zum AT und NT, hrsg. von *G. Bornkamm* und *G. von Rad*, 5 [Neukirchen-Vluyn ²1963]) 72–91, bes. 86–91 (mit Literatur).

verstummten Streit um das Itinerar auf sich beruhen lassen, da er wenig einträgt zu den Fragen, die vor allem in den vergangenen zwölf Jahren in den Vordergrund des Interesses gerückt sind und die uns hier im folgenden beschäftigen sollen, nämlich denen nach Stellung und Bedeutung des uns interessierenden Abschnittes in *Komposition und Theologie* des Evangelisten Lukas.

Die auf diesem Gebiet bereits vorliegenden Arbeiten gehen teils von strukturellen Untersuchungen aus, wie etwa die originelle Studie *M. D. Goulders*[9] oder der Entwurf *P. H. Menouds* über den „Plan der Apostelgeschichte"[10], teils fassen sie auf Grund von Vokabularstudien theologische Themenkreise zusammen, wie etwa *É. Trocmé*[11] oder *B. Reicke*[12], teils verbinden sie beide Gesichtspunkte, wie die beiden neuen Kommentare der Apg von *E. Haenchen*[13] und *H. Conzelmann*[14] oder der grundlegende Artikel von *J. Dupont*[15].

Übereinstimmend wird von den genannten Autoren[16] die zentrale Bedeutung des auf der Missionspredigt in Antiochien in Pisidien (Apg 13, 46) von Paulus angekündigten und auf dem „Apostelkonzil" wenig später in Jerusalem sanktionierten Übergangs zur gesetzesfreien Heidenmission hervorgehoben. *J. Dupont* macht das „Heil der Heiden" sogar zum Thema seines redaktionsgeschichtlichen Artikels über das gesamte lukanische Doppelwerk[17]. So ergibt sich unschwer die zentrale Stellung der uns vorliegenden Perikope von der Missionstätigkeit des Paulus und Barnabas in Ikonium und Lystra. Verrät der uns vorliegende Text — was ja a priori nicht notwendigerweise der Fall zu sein braucht — das Bemühen des Autors, auf den bevorstehenden Wendepunkt in der christlichen Mission vorzubereiten? Und wenn dies der Fall ist, mit welchen Mitteln geschieht dies und welche theologischen Intentionen werden dabei im einzelnen sichtbar? Es scheint, als wenn sich hier noch einiges über die bisher vorliegenden Kommentare hinaus ausmachen ließe.

---

[9] *M. D. Goulder,* Type and History in Acts (London 1964).

[10] *P. H. Menoud,* Le plan des Actes des Apôtres, in: New Testament Studies 1 (1954–55) 44–51.

[11] *É. Trocmé,* Le „Livre des Actes" et l'histoire (Paris 1957) 63–65 für einige Begriffe, die uns hier interessieren.

[12] *B. Reicke,* The Risen Lord and His Church. The Theology of Acts, in: Interpretation 13 (1959) 157–169.

[13] A.a.O. (vgl. Anm. 2).

[14] *H. Conzelmann,* Die Apostelgeschichte (Handbuch zum NT, hrsg. von *G. Bornkamm,* 7 [Tübingen 1963]). Vgl. *ders.,* Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von *G. Ebeling,* 17 [Tübingen ^{3}1960]).

[15] *J. Dupont,* Le salut des gentils et la signification théologique du Livre des Actes, in: New Testament Studies 6 (1959–60) 132–155.

[16] *E. Haenchen,* a.a.O., bes. 84–90 und ad l.; *H. Conzelmann,* Kommentar 9 und ad l., bes. 72f.; *H. Conzelmann,* Die Mitte der Zeit (MdZ) 197–199; vgl. 8, Anm. 1; *P. H. Menoud,* a. a. O. 44ff.; *É. Trocmé* scheidet hier aus. [17] A.a.O.

Wir gehen dabei aus von einer kurzen Analyse der Struktur der beiden Abschnitte V. 1—7 und V. 8—20 und des in ihnen beschriebenen Missionsverlaufs. In der Abfolge der Elemente werden sich Übereinstimmungen und Abweichungen zeigen, die u. U. Rückschlüsse auf die literarischen und theologischen Absichten des Lukas an dieser Stelle erlauben werden. Anschließend gehen wir, den einzelnen Elementen des Missionsverlaufs folgend, dem verwendeten Vokabular bzw. den diesem entsprechenden sachlichen Elementen (dem Ausdruck „Zeichen und Wunder" kann die konkrete Beschreibung eines Wunders entsprechen) nach. Schließlich schauen wir noch auf die Stellung unserer beiden Perikopen in ihrem Kontext, wobei sich herausstellen wird, wieweit sich die im kleinen aufgezeigten redaktionellen Tendenzen mit denen des größeren Zusammenhangs, in dem sie stehen, decken.

Die Struktur: der Missionsverlauf

Der literarische Aufbau des uns vorliegenden Abschnittes weist einige Eigentümlichkeiten auf, die bereits der Formgeschichte Gelegenheit gegeben haben, Zusammengehöriges in ihm zusammenzuordnen. So hatten sich bereits als größere Einheiten die Mission in Ikonium (V. 1—7) und der Ausgang der Mission in Lystra (V. 19—20) mit dem Übergang nach Derbe (V. 20—21) abgehoben, die *M. Dibelius* wegen ihres schematischen, reisetagebuchartigen Charakters dem angenommenen Itinerar zugewiesen hatte[18]. Als weitere selbständige literarische Einheit hatte Dibelius formgeschichtlich die Wunderheilung des Lahmen mit der anschließenden göttlichen Verehrung der Apostel durch die Lystrenser bestimmt (V. 8—18), in der sich freilich die „Missionspredigt" des Paulus noch einmal deutlich als solche abhebe (V. 15—17).

Auch wenn man die Frage nach der Herkunft der einzelnen von Dibelius geschiedenen Elemente offenläßt, hat ihre Unterscheidung doch den Vorteil, den literarischen Aufbau der Verse 1—20 klarer hervortreten zu lassen. Von diesem ist freilich die Abfolge der sachlichen Elemente zu unterscheiden, mit denen uns die Mission in den beiden Orten Ikonium und Lystra beschrieben wird. Der Unterschied zwischen dieser äußeren und inneren Struktur wird am deutlichsten in V. 7 sichtbar, wo uns vorausgreifend, aber literarisch gesehen noch zum früheren Abschnitt gehörig, der Weitergang der Mission in die „Städte Lykaoniens Lystra, Derbe und das Umland" berichtet wird, bevor die Kamera umschwenkt und im Einzelbild den Verlauf der Ereignisse in Lystra herausgreift.

Abgesehen von dieser Überschneidung bilden die Verse 1-7 literarisch

[18] A.a.O. (Anm. 6).

wie inhaltlich eine geschlossene Einheit. Da der Abschnitt keine konkreten Angaben aufweist, die sich nicht auch sonst (wenigstens ähnlich) in seinem Kontext aufweisen ließen, hat *E. Haenchen*[19] mit einigem Recht vermutet, Lukas schildere uns hier den typischen Verlauf einer paulinischen Missionsstation, von der ihm neben dem Namen kaum Informationen zur Verfügung standen. Den einzelnen sachlichen Elementen und ihren Bezeichnungen im Vokabular des Lukas werden wir weiter unten noch nachgehen. Sie seien hier nur kurz herausgehoben. Paulus und Barnabas verkündigen zunächst das Gotteswort in der Synagoge, und zwar vor Juden und gottesfürchtigen Heiden (V. 1a). Von beiden kommen zahlreiche Zuhörer zum Glauben (V. 1b). V. 2 schildert eine beginnende Agitation jener Juden, die sich nicht bekehrt hatten, bei den Heiden (ohne nähere Spezifizierung) gegen die „Brüder", unter denen wohl Apostel und Neubekehrte zusammengefaßt werden. Bevor dies Thema der beginnenden Verfolgung jedoch wiederaufgegriffen und zu Ende geführt wird (V. 4 f.), hören wir von einem längeren Aufenthalt der Apostel in „freimütiger Rede" und unter göttlicher Bestätigung durch „Zeichen und Wunder" in einem Vers (V. 3), der wegen der scheinbaren Durchbrechung des Zusammenhanges im Laufe der Auslegungsgeschichte viel Schwierigkeiten gemacht hat[20]. Erst jetzt wird der Ausgang des Missionswerks geschildert: Spaltung der Bevölkerung zwischen Anhängern der „Juden" (als eigentlich treibende Kraft der Ablehnung und Verfolgung) und der „Apostel" (V. 4), Anstalten zur Mißhandlung und Steinigung der letzteren (V. 5) und deren Flucht in die benachbarte Region, in deren Städten sie alsbald weiter das Gotteswort verkünden (V. 6 f.).

Etwas umständlich setzt der Bericht von der Mission in Lystra ein. Nicht nur der Bericht wirkt, wie wir sahen, nachgetragen, sondern auch die Ortsangabe. Daß Paulus auch hier das Evangelium verkündet, erfahren wir (V. 9) zunächst nur nebenbei. Von einer Anknüpfung in der Synagoge hören wir nichts. Daß in dieser kleinen römischen Kolonie[21] überhaupt keine Synagoge stand, darf man mit Recht vermuten (auch wenn sie die Heimat des Timotheus, des Sohnes einer jüdischen Mutter, war: Apg 16, 1). Paulus spricht also vor Heiden, wie auch der ganze Kontext zeigt. An einem Heiden, dessen Krankheit ausführlich beschrieben wird (V. 8) und der den notwendigen Glauben hat, „geheilt" oder „gerettet" zu werden, womit das Thema des Glaubens anklingt (V. 9), vollbringt Paulus das staunenerregende Wunder der Heilung durch sein bloßes Wort (V. 10). Inhaltlich und stilistisch schließt sich, wie wir sahen, die folgende Szene nahtlos an. Der „Schlußchor" des Wunderberichtes geht über in die Anstalten der

[19] A.a.O. 364 (Anm. 2). [20] Ebd. 363 f. [21] Vgl. CorpInscrLat III 6786.

Lystrenser und ihres Priesters, die unerwartet erschienenen Träger göttlicher Kräfte als griechische Gottheiten zu verehren (V. 11—13). Gerade hierdurch wird jedoch nach einem überleitenden Vers (V. 14), der durch das „Zerreißen der Kleider" und den „Sprung unter die Menge" den Protest der Apostel durch die Tat beweist, ein glatter Übergang zur Rede des Paulus ermöglicht, die nun mit eben jenem Aufruf beginnen kann, mit dem jüdische wie christliche Heidenpredigt auch sonst begann, nämlich sich von den Götzen zum lebendigen Gott zu bekehren (V. 15—17)[22]. Bei den heidnischen Lystrensern wird dieses erste Ziel der Predigt erreicht (V. 18). Erst die von Antiochien und Ikonium auf den Plan tretenden Juden bewirken den Stimmungsumschwung der Volksmenge und die zuvor vergeblich versuchte Steinigung des Paulus (V. 19), die freilich den siegreichen Fortgang der Verkündigung nicht aufhalten kann. In die Stadt zurückgekehrt, zieht Paulus vielmehr mit seinem Begleiter bereits am nächsten Morgen weiter zur Verkündigung des Evangeliums in Derbe (V. 20). Im ganzen verläuft so auch dieser Missionsabschnitt im wesentlichen folgerichtig im Sinne des Lukas[23].

Ein Vergleich der beiden Berichte ergibt unschwer eine Reihe von Übereinstimmungen, die sich vor allem auf die Verkündigung des Wortes, seine Aufnahme und das Schicksal seiner Boten beziehen. Auch das begleitende Wunder gehört, hier summarisch, dort breit ausladend beschrieben, zu den durchgehaltenen Zügen. Wodurch sich die Lystramission von der (und den) vorhergehenden unterscheidet, ist vor allem der Ansatzpunkt vor der heidnischen Zuhörerschaft, den wir ausgebaut finden zu der versuchten Abgötterei der Lystrenser und der daran sich anschließenden Verkündigung des Paulus. Man kann sagen, daß diese ausführlich beschriebene Begegnung mit dem Heidentum der zweiten Hälfte unseres Abschnitts ihr eigentümliches Gepräge gibt. Dieses Ergebnis wird sich vom 15. Kapitel her bestätigen, wobei sich dann auch herausstellen wird, warum Lukas der Wunderheilung des Gelähmten ein solches Gewicht verleiht.

Im folgenden gehen wir nun den einzelnen Elementen der Mission genauer nach, indem wir vor allem das verwendete Vokabular auf in ihm sichtbare redaktionelle Absichten untersuchen. Wir beschränken uns dabei auf die typischen Elemente, ohne auf die Einzelheiten des Wunderberichtes und der Apotheose hier näher eingehen zu können. Für letztere verweisen wir auf die mehr historisch orientierten Kommentare und Monographien (vgl. Anm. 2).

[22] Vgl. *U. Wilckens,* a.a.O. (Anm. 8) 81–91.

[23] Damit ist nichts gegen die Spannungen innerhalb der Lystraepisode selbst gesagt, die *E. Haenchen,* a.a.O. (Anm. 2) 371–376, darstellt und zu lösen versucht. Uns hier geht es vorwiegend um das Typische, wie auch immer sich die verschiedenen Traditionselemente zueinander verhalten mögen.

Das Vokabular und die Einzelelemente

1. Die Boten

Die Tatsache, daß Apg 14, 4. 14 die beiden einzigen Stellen im lukanischen Werk sind, in denen der Ausdruck „Apostel" auf zwei christliche Missionare angewendet wird, die nicht zum Zwölferkreis der Urapostel gehören, muß nicht notwendig etwas mit den redaktionellen Absichten, die sonst in ihrem Kontext sichtbar werden, zu tun haben. Die neueren Erklärer nennen das Vorkommen des Terminus etwa eine Nachlässigkeit des Autors in seiner Terminologie[24]; dabei wird dann gern auf die Lukas wohl vorliegende Quelle oder Tradition hingewiesen, die für den abweichenden Sprachgebrauch verantwortlich sei[25]. Eine gewisse Schwierigkeit gegen diese Auffassung bildet die sonst von den Autoren gemeinhin zugegebene Konsequenz des Lukas im Gebrauch seiner Terminologie und die durchaus konstante Einschränkung des Aposteltitels auf die Zwölf außerhalb Apg 14, 4. 14. Nicht viel weiter führt die Unterscheidung von „Aposteln" und „Zeugen", wie sie *É. Trocmé*[26] ins Spiel gebracht hat: die Zwölf sind „Apostel" und „Zeugen"; nach ihnen, abgeschwächt, auch Paulus (vgl. Apg 22, 15; 26, 16 f.); Barnabas ist nur „Apostel", nicht „Zeuge"; Stephanus dagegen „Zeuge" (22, 20), nicht „Apostel": Es fragt sich ja gerade, wie der Apostelbegriff hier auf Paulus und Barnabas ausgedehnt werden kann. Gewiß wird Paulus nach seiner Bekehrung bei den Zwölfen eingeführt, und zwar gerade von Barnabas (9, 27)[27], aber dadurch wird er noch nicht im lukanischen Sinne zum Apostel. Das zeigt sich vor allem darin, daß auf dem Apostelkonzil Apg 15 deutlich zwischen den „Aposteln", zuzüglich dem Herrenbruder Jakobus, den „Ältesten" und Paulus und Barnabas unterschieden wird.

Man könnte jedoch versucht sein, gerade durch den Blick auf dies bevorstehende Konzil die terminologische „Aufwertung" von Paulus und Barnabas an dieser Stelle verständlich zu machen. Schon *F. C. Baur*[28] hat, abgesehen von unserer Stelle, eine gewisse sachliche Paral-

---

[24] Vgl. *H. Conzelmann* (MdZ), a.a.O. (Anm. 14) 201f., Anm. 2; *W. Mundle,* Das Apostelbild der Apostelgeschichte, in: ZNtWiss 27 (1928) 36–54; vgl. 45f.

[25] *E. Haenchen,* a.a.O. (Anm. 2) 362, Anm. 5. Vgl. *A. Loisy,* Les Actes des Apôtres (Paris 1920) 547; *K. Lake,* The Twelve and the Apostles, in: *K. Lake – H. J. Cadbury,* The Beginnings of Christianity I, Vol. V (London 1933) 51; *H. Conzelmann* (Komment.), a.a.O. (Anm. 14) 74; *W. Schmithals,* Das kirchliche Apostelamt, in: FRLANT 79 (N.F. 61) (1961) 235. – Weitere Autoren, die Paulus bei Lukas konsequent den Apostolat absprechen, bei *G. Klein,* Die zwölf Apostel, in: FRLANT 77 (N.F. 59) (1961) 210, Anm. 973.

[26] A.a.O. (Anm. 11) 60.

[27] Vgl. *K. Lake,* a.a.O. (Anm. 25) 54.

[28] *F. C. Baur,* Über den Ursprung des Episcopats (Tübingen 1838); ebenso *A. Schneckenburger,* Über den Zweck der Apostelgeschichte (Bern 1841); auf beide

lelisierung des Paulus mit den Uraposteln, namentlich mit Petrus, in der Apg erkannt. Sie zeigt sich weniger in der ungefähr gleichmäßigen Verteilung des Acta-Stoffes auf Petrus (und die Urapostel) und Paulus als beherrschende Figuren, als vielmehr in zahlreichen Einzelzügen, denen neuestens der eingangs erwähnte *M. D. Goulder*[29] nachgegangen ist.

Zu den gemeinsamen Zügen gehört etwa der von beiden berichtete Beginn der Mission in der Synagoge, der freilich für die beginnende Kirche nach Lukas überhaupt kennzeichnend ist. Auffallender ist schon der weitgehend übereinstimmende Wortlaut ihrer ersten großen Predigt (vgl. bes. Apg 2, 22—32 mit 13, 27—37, von Goulder, a. a. O. 83, einander gegenübergestellt). Allerdings wird man auch hier sagen müssen, daß damit zunächst nur der grundsätzlich gleichartige Charakter der urchristlichen Predigt zum Ausdruck kommt. Schließlich könnte man als auffallenden Zug auf die Heilung eines Lahmen hinweisen, die uns nach der Antrittspredigt des Petrus wie des Paulus von beiden (und ihren Begleitern) berichtet wird, und zwar, wie wir weiter unten (S. 376) noch sehen werden, in z. T. gleichlautender Formulierung. Alles in allem scheint das Material jedoch nicht ausreichend, um an dieser Stelle eine bewußte Ausnahme des Lukas von seiner Terminologie zu statuieren, mit der er Paulus und seinen Begleiter am Vorabend des Apostelkonzils „aufgewertet" hätte, um sie dort als gleichberechtigte Teilnehmer einführen zu können. Das Apostelbild des Lukas ist dafür an den übrigen Stellen zu konsequent und eindeutig. Wahrscheinlich behält *É. Trocmé*[30] insofern recht, als die Aussendung der beiden „Missionare" durch die Gemeinde von Antiochien hier für die Wahl des Ausdrucks mitverantwortlich gewesen sein könnte (Apg 13, 1—3). Daneben kann sich die Bezeichnung jedoch auf den allgemeinen christlichen Gebrauch vor und neben Lukas zurückführen lassen, der den Apostelitel noch nicht so konsequent auf den Zwölferkreis einschränkte[31]. Wir werden noch sehen,

---

macht aufmerksam *F. F. Bruce*, The Acts of the Apostles (London 1951) 33, Anm. 2. (Die bei Bruce aufgeführten Elemente finde ich bei *F. C. Baur*, a.a.O., allerdings nicht.)

[29] *M. D. Goulder*, a.a.O. (Anm. 9) 64–97 (mit Tabelle: 74).

[30] So u. a. *K. H. Rengstorf*, in: ThWNT I (1933) 423; *É. Trocmé*, a.a.O. Anm. 26 (Anm. 11).

[31] Neuerdings möchte sich *G. Klein*, a. a. O. (Anm. 25) 212, nicht gern damit abfinden, daß hier eine Inkonsequenz im lukanischen Sprachgebrauch vorliege. Vielmehr sei an dieser Stelle der eigentliche Apostolat der Zwölf so gesichert, daß Lk Paulus und Barnabas im weiteren Sinne als „Apostel" einführen könne. Zum Vorschlag *L. Cerfaux'*, D in V. 14 ausnahmsweise den Vorrang zu geben, s. ebd., aber auch schon grundsätzlich oben (Anm. 3). – Kritisch zu G. Klein: *W. Schmithals*, a.a.O. (Anm. 25) 273, Anm. 9. Sachlich gegen eine bewußte Ausnahme im Gebrauch der Terminologie bereits *H. Frhr. v. Campenhausen*, Der urchristliche Apostolat, in: Studia theologica 1 (1947) 96–130, bes. 115.

daß Lukas andere Mittel zur Verfügung stehen, um Paulus und Barnabas auf dem Apostelkonzil als gleichberechtigte und von Gott ausgewiesene Glaubensboten einzuführen.

2. Die Hörer

In der Kennzeichnung der Hörerschaft läßt sich in der Hervorhebung der nichtjüdischen Zuhörer auf den Stationen der sog. ersten Missionsreise (wenigstens Antiochien in Pisidien, Ikonium und Lystra) ein leichtes Crescendo vernehmen. Apg 13,16 werden von Paulus in Antiochien in Pisidien „Ἰσραηλῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν" angesprochen (letzterer Ausdruck dürfte sich auf die sympathisierenden Heiden, die am Gottesdienst teilnahmen, die sog. „Halbproselyten", nicht aber auf die — sachlich den abstammungsmäßigen Juden gleichgestellten — Vollproselyten beziehen[32] [vgl. 13,43]). Erst nach vollzogenem Bruch treten die „Heiden" als solche in Erscheinung (13,46.47.48). In Ikonium werden sie unmittelbar als Hörer genannt (14,1), und zwar mit einem Ausdruck, der weniger stark vom AT her negativ vorbelastet ist als ἔθνη, nämlich Ἕλληνες[33]. Von ἔθνη hören wir V. 2 erst im Zusammenhang der aufkommenden Agitation gegen die „Apostel". In Lystra schließlich haben wir es offenbar von vornherein mit einer heidnischen Zuhörerschaft zu tun, der das Erbarmen Gottes mit „allen Völkern" verkündet wird (V. 16). Bemerkenswert ist auch der Sprachgebrauch in der Bezeichnung der jüdischen Hörerschaft, auf den bereits *H. Conzelmann* hingewiesen hat[34]. In der Anrede, d. h. vorgängig zur Glaubensentscheidung, werden sie mit „Ἄνδρες Ἰσραηλῖται" angeredet (13,16). Nach der Predigt ist nur noch von „Ἰουδαῖοι" die Rede (13,43), und zwar vornehmlich im abwertenden Sinne als Stifter von Unfrieden und Verfolgung (13,45; 13,50; cf. 14,2; 14,4; cf. 14,19). 13,43 und 14,1 ist das Wort vom Zusammenhang als Gegensatz zu den „Gottesfürchtigen" bzw. zu den „Griechen" gefordert, an den anderen Stellen wird eine Tendenz zur geschichtstheologischen Verallgemeinerung sichtbar, die sich vor allem darin zeigt, daß 14,4 die „Juden" einfachhin als Widerpart der „Apostel" hingestellt werden. Dem oben beschriebenen „Crescendo" im Eintritt der Heiden in den Gesichtskreis der Mission steht also ein „Decrescendo" Israels gegenüber. An Stelle des alten Gottesvolkes zeichnet sich hier eine neue Größe ab: die Kirche aus Juden und Heiden.

[32] Vgl. *E. Haenchen*, a.a.O. (Anm. 2) 291, zu Apg 10,2. Vgl. *Strack-Billerbeck* II 715f. (zu Apg 13,16).

[33] Vgl. *W. Bauer*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur (Berlin ⁵1963) Sp. 499.

[34] *H. Conzelmann* (MdZ), a.a.O. (Anm. 14) 152f.

3. Die Verkündigung

Wo in allgemeinen Ausdrücken von der Verkündigung des Wortes in unserer Doppelperikope die Rede ist, unterscheidet sich der Sprachgebrauch nicht merklich von dem auch sonst in der Apg üblichen: sie wird als „λαλεῖν" bezeichnet, wobei wohl auch im zweiten Falle (14,9a neben 14, 1) sinngemäß „τὸν λόγον" zu ergänzen und nicht einfachhin an den phonetischen Vorgang zu denken ist, da der Lahme ja Glauben faßt, worauf er dann Heilung findet (14, 9b.10). Statt dessen kann auch εὐαγγελίζεσθαι stehen (14, 7.15), ein kaum weniger formaler Ausdruck als das etwas blasse „λαλεῖν", wie sich gerade V. 15 zeigt[35]. Prinzipiell macht Lukas hier also keinen (terminologischen) Unterschied zwischen Verkündigung in jüdischem oder heidnischem Milieu: das Wort Gottes nimmt seinen Fortgang. Nur wandelt sich der Ansatzpunkt der Verkündigung. Daß auch die Heidenpredigt letztlich zu Christus führt, zeigt das weiter ausgeführte Beispiel der Paulusrede auf dem Areopag, von der unsere Rede Apg 14, 15—17 offenbar eine abgekürzte[36] und auf stärker der Natur mit ihrem Wechsel verhaftete Hörer zugeschnittene Fassung bietet[37].

Da über diese Rede bereits viel geschrieben worden ist, können wir uns hier darauf beschränken, einige Formulierungen besonders hervorzuheben, die uns in dem Zusammenhang, mit dem wir uns hier beschäftigen, von Bedeutung scheinen.

In V. 15 fällt eine gewisse Milde des Tones auf, mit dem die Lystrenser aufgefordert werden, von ihrem abgöttischen Treiben abzulassen und dem wahren Gott die Ehre zu geben. Die Rede, die ihrem Tun Einhalt gebieten soll, wird eingeleitet durch das (nur hier im NT mit dem Acc. c. Inf. konstruierte) Verb εὐαγγελίζεσθαι[38], „verkündigen", und setzt sich dann wenigstens in V. 15 in einer als traditionell erkannten Formel fort, die einfachhin zur Abkehr von der Verehrung der Götzen (τὰ μάταια bzw. οἱ μάταιοι, nur hier im NT so gebraucht, dafür aber achtmal in der LXX von den Götzen[39] und zur Bekehrung zum wahren Gott mahnt. Die Formel „sich von den Götzen zu[m] [lebendigen] Gott bekehren", die sich im NT auch

[35] Vgl. *W. Bauer,* a.a.O. (Anm. 33) 206–210. Εὐαγγελίζεσθαι mit folgendem Acc. c. inf. in der griech. Bibel nur hier, aber außerbiblisch bezeugt: *E. Lerle,* Die Predigt in Lystra, in: New Testament Studies 7 (1960–61) 46–55 (46).

[36] Vgl. *U. Wilckens,* a.a.O. (Anm. 8) 87; *H. Conzelmann* (Komment.), a.a.O. (Anm. 14) 80; *E. Haenchen,* a.a.O. (Anm. 2) 369f., 372f., 467.

[37] *S. Lösch,* a.a.O. (Anm. 2) 44, sieht einen Zusammenhang zwischen dem Hinweis auf Gott als Spender von „Regen und fruchtbaren Zeiten" (V. 17) und der Vorbereitung des Stieropfers (V. 13): der Stier galt gerade auf dem Wege von Zentralkleinasien nach Syrien hinunter als „Tier des Wettergottes, des Regenspenders" (ebd.).

[38] Vgl. oben Anm. 35.

[39] Vgl. *E. Lerle,* a.a.O. (Anm. 35) 48, mit *M. Dibelius,* a.a.O. (Anm. 6) 65, Anm. 3.

noch 1 Thess 1, 9, ähnlich Gal 4, 9 und Hebr 6, 1 findet, läßt sich auch außerhalb des NT, vor allem für die jüdische Missionspredigt unter Heiden[40] nachweisen. Ἐπιστρέφειν steht dabei für das hebr. *schûb* und hat nach J. Dupont einen weniger geistigen Klang als das Wort μετανοεῖν, das gegen Ende des griechischen AT der LXX an seine Stelle zu treten trachtet[41].

Lukas läßt den Ruf zur μετάνοια in fast keiner seiner Missionspredigten fehlen. Wir finden ihn zunächst 2, 38; 3, 19; 5, 31 (in der Rechtfertigung vor dem Hohen Rat) an die palästinensischen Juden gerichtet sowie selbst am Ende der Areopagrede 17, 30 vor heidnischer Zuhörerschaft, wie denn schon 11, 18 rückblickend gesagt werden kann, Gott habe „den Heiden Buße zum Leben geschenkt". Der Bußruf fehlt neben der 4, 8—12 kurz skizzierten Rechtfertigungsrede (in der er aber sachlich anklingt: V. 11 f.!) nur in der Petrusrede vor Kornelius, d. h. der ersten Heidenpredigt des Petrus, wie *U. Wilckens* hervorhebt[42]. Er wird dort nach Wilckens überflüssig, da der rechtfertigende Geist dem Kornelius und seiner Familie unabhängig von der Predigt verliehen wird (10, 44 bzw. verliehen worden ist: 11, 19!), so daß Petrus das durch Gott eingeleitete Geschehen nur noch nachträglich durch die Taufe zu ratifizieren braucht[43]. Mit Einschluß der Taufe kann der gesamte Vorgang des Christwerdens dann freilich μετάνοια genannt werden (11, 18; vgl. 26, 20), aber „μετάνοια ist hier nicht in dem speziellen Sinne des ordo salutis gemeint, sondern bezeichnet in einem allgemeinen Sinn das Christwerden als Ganzes"[44].

Hier werden allerdings wohl etwas zu voreilige Konklusionen gezogen. Man wird sich hüten müssen, aus dem Fehlen des ausdrücklichen Bußrufes in der Predigt des Petrus im Hause des Kornelius und in den folgenden beiden Predigtbeispielen zu weittragende Folgerungen zu ziehen. Sachlich ist die allgemeine Notwendigkeit der Buße ja in der Verkündigung vom allgemeinen Empfang der Sündenvergebung in der Heilszeit (10, 43) enthalten. Im übrigen gehören bei Lukas, wie *J. Dupont* in seinem ausführlichen Artikel gezeigt hat[45], für Juden wie für Heiden „Buße" und „Bekehrung" unauflöslich zusammen, auch wenn das Element der Buße gelegentlich im „Glauben" an den „Namen" Jesu enthalten sein kann (wie 10, 43 mit 15, 9: „Gott hat keinen Unterschied zwischen uns und ihnen gemacht, indem er durch

[40] Vgl. *U. Wilckens*, a.a.O. (Anm. 8) 82 mit Anm. 1 (Lit.: Dalbert, Nauck) 84 mit Anm. 4. – *J. Dupont*, Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres, in: ScEccl 12 (1960) 137–173 (140).
[41] Vgl. *J. Dupont*, a.a.O. (Anm. 40) 138.
[42] A. a. O. (Anm. 8) 65f.
[43] Apg. 10,47f.; Vgl. *U. Wilckens*, a.a.O. (Anm. 8) 66f.
[44] Vgl. *U. Wilckens*, ebd. 67, Anm. 1.
[45] *J. Dupont*, a.a.O. (Anm. 40) 156f.

den Glauben ihre Herzen reinigte" [vgl. auch 26, 18]). Es besteht also letztlich kein Anlaß, die von Kornelius und seinem Haus berichtete μετάνοια nur in einem allgemeinen Sinn als „Christwerden" aufzufassen. Als einziges auffallendes Faktum bleibt lediglich, daß in seinem Falle der Aufruf zur μετάνοια nicht ausdrücklich in die Predigt aufgenommen worden ist.

Auch in der Rede des Paulus in Antiochien in Pisidien (13, 16—41) findet sich dann allerdings der Bußruf nicht ausdrücklich, sondern nur eingeschlossen in die Aufforderung zum Glauben (10, 39). Handelt es sich doch um Juden (und Proselyten), die in das Geschehen um die Kreuzigung Jesu nicht unmittelbar verflochten sind und denen deshalb nur ganz allgemein die „Vergebung der Sünden" (13, 38) angekündigt zu werden braucht. Ähnlich steht es nun auch mit der Rede in Lystra. Wiederum ist der Ruf zur μετάνοια nicht ausdrücklich ausgesprochen. In Gefahr zur Sünde schweben hier fast eher die „Apostel", die sich durch ihren Sprung unter die Menge nur mit Mühe der göttlichen Verehrung entziehen können. Sachlich ist freilich wiederum die Notwendigkeit der inneren Umkehr in der Aufforderung zum ἐπιστρέφειν von den Götzen zum lebendigen Gott ausgesprochen. Das einleitende „εὐαγγελιζόμενοι" [46] nimmt dem Aufruf dabei aber jede Schärfe.

Denselben Ton der Milde spüren wir in V. 16: Gott ließ in den vergangenen Geschlechtern alle Völker ihrer Wege gehen. Der Gedanke ist der Stoa vertraut, wie überhaupt die kurze Rede Apg 14, 15—17 mit der längeren Apg 17, 22—31 bekanntlich reichlich aus stoischem Gedankengut schöpft[47]. Doch ebensowichtig ist für den hier ausgesprochenen Gedanken des „Gewährenlassens" Gottes eine andere Gedankenwelt, nämlich die des griechischen AT. Sowohl das von Lukas gebrauchte εἴασεν findet sich in unserem Sinne in der LXX (Weish 11, 23; 13, 5 ff.)[48] wie auch der Gedanke des „Wandels", dort ein überaus häufiges Motiv und griechischer Gegenbegriff des hebr. *hlk*, der gerade wegen seiner zentralen Stellung in der jüdischen Missionspredigt von der christlichen Mission (und dem NT) gewöhnlich vermieden wurde[49]. Lukas verwendet den (in der Formulierung wohl dem Weisheitsbuch entnommenen) Gedanken des „Gewährenlassens" parallel zu dem der „Unwissenheit", den wir in der Apg ausdrücklich in der Areopagrede (17, 23.30), aber auch in der Petrusrede nach der Heilung des Lahmen (Apg 3, 17) und der Predigt des Paulus in

[46] Von der göttlichen Heilsbotschaft, vgl. *W. Bauer*, a.a.O. (Anm. 33) Sp. 628.
[47] Vgl. die Zusammenfassung des Stoikers Poseidonios bei *M. Pohlenz*, Paulus und die Stoa, in: ZNtWiss 42 (1949) 85ff. (95).
[48] Vgl. *E. C. S. Gibson*, The Sources of St. Paul's Teaching, in: The Expositor, Ser. 2, Vol. 4 (1889) 209–220 (215f.).
[49] Vgl. *E. Lerle*, a.a.O. (Anm. 35) 50f.

Antiochien in Pisidien (Apg 13, 27), außerhalb Lukas ferner noch bei Aristides, Apol. 17, 4[50], finden.

Es besteht allerdings ein wichtiger Unterschied zwischen der „Unwissenheit", auf die in Apg 3 und 13 angespielt wird, und derjenigen, um die es in Lystra und Athen geht: während es im ersten Falle die Kreuzigung Christi ist, die durch Unwissenheit entschuldigt wird (nach *H. Conzelmann*[51] deswegen, weil Gott sich durch die Auferstehung Christi noch nicht voll offenbart hat), geht es hier um die tastenden Schritte der heidnischen Gotteserkenntnis, deren Irrwege durch das „Gewährenlassen" Gottes entschuldigt werden. Daß der Gedanke an Schuld dabei nicht einfachhin eliminiert wird, wird man dabei (wie wir bereits oben gesehen haben) ruhig zugeben können. Das εἴασεν entspricht vielmehr dem ὑπερορᾶν in Apg 17, 30, das fast den Sinn von „ertragen" hat oder von „nicht einschreiten, um die Situation zu ändern"[52].

Halten wir in unserem Zusammenhang fest, daß der Ton der Milde, auf den wir schon in V. 15 gestoßen waren, auch in V. 16 anhält, ja sich verstärkt.

Gott hat jedoch sein Erbarmen in den vergangenen Zeiten nicht nur dadurch an den Tag gelegt, daß er die irrenden Völker ihre Wege ziehen ließ — er hat sich auch (in lukanischer Litotes) „nicht unbezeugt gelassen". Es würde den Umfang dieser Arbeit sprengen, wenn wir auf alle den V. 17 betreffenden Probleme eingehen würden. Im Zusammenhang bei Lukas ist uns vor allem der Grundgedanke wichtig, daß Gott sich allen Völkern gerade durch seine Wohltaten bezeugte – die Milde herrscht also weiterhin vor. (Ἀγαθουργεῖν steht im NT sonst nur noch 1 Tim 6, 18, von den Reichen, die zum „Wohltun" aufgefordert werden.) Wenn dabei die Fruchtbarkeit schenkenden Naturphänomene, vor allem der Regen und der Wechsel der Jahreszeiten, als Geschenk und Offenbarung der göttlichen Güte bezeichnet werden, so handelt es sich dabei um ein sowohl dem jüdischen Glauben (Jer 5, 24) wie dem (zumal stoischen) Heidentum geläufiges Motiv[53]. Es ist hier geschickt mit der Situation verknüpft, da gerade der Stier, den man zu Ehren der auf Erden erschienenen Götter schlachten will, das klassische und auch für Kleinasien bezeugte Sinnbild des Fruchtbarkeit schenkenden Hauptgottes ist[54]. Von ihm

[50] Zu diesen Stellen s. *M. Dibelius,* a.a.O. (Anm. 6) 53.
[51] *H. Conzelmann* (MdZ), a.a.O. 82 f.
[52] Vgl. *B. Gärtner,* The Areopagues Speech and Natural Revelation (Lund 1955) 230 mit Anm. 1 (atl. Belege); vgl. auch *E. Lerle,* a.a.O. (Anm. 35) 52, der auf den Unterschied in der positiven Rückführung des Abirrens der Heiden auf Gott in Jub. XV 31b aufmerksam macht (51).
[53] Vgl. *Cicero,* Tusc. I 68f.; *M. Pohlenz,* a.a.O. (Anm. 47) 86.
[54] Vgl. *S. Lösch,* a.a.O. (Anm. 37).

wendet der Apostel die Aufmerksamkeit auf den wahren, lebendigen Gott, der (nach einer aus dem Dekalogkapitel Ex 20, 11 geläufigen LXX-Formulierung) „den Himmel, die Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist, gemacht hat" und der sich bis zur Stunde als Spender von „fruchtbaren Jahreszeiten durch Regen vom Himmel" [55] und als derjenige erweist, der unser Herz mit „Freude über Nahrung erfüllt" [56].

Ob und wieweit sich die Gedanken dieser Rede mit paulinischem Gedankengut decken, wie wir es vor allem aus dem Römerbrief kennen (sowohl in der Entschuldigung der Heiden wie auch in der unbefangenen Voraussetzung einer natürlichen Gotteserkenntnis), ist eine vielverhandelte Frage, die wir in unserem Zusammenhang aber auf sich beruhen lassen können. Uns kommt es hier auf den versöhnlichen Ton an, in dem die von Lukas skizzierte erste Rede des Paulus an die Heiden ausklingt.

4. Die Bekräftigung

In verschiedener Weise bekräftigt Gott das Wort seiner Apostel. Er gibt παρρησία, auch in der Bedrängnis, und er läßt durch die Hand seiner Apostel „Zeichen und Wunder geschehen". Der zusammenfassende Ausdruck für diese Bekräftigung, von der wir in beiden uns beschäftigenden Perikopen hören, ist das von Gott ausgesagte „μαρτυρεῖν" (14, 3).

Passivisch gebraucht, kommt μαρτυρεῖν bei Lukas häufiger vor im Sine von „bewährt", „als rechtschaffen anerkannt" sein (Apg 6, 3; 10, 22; 16, 2; 22, 12). Aktivisch gewendet, heißt es dann die Wahrheit einer Aussage oder den guten Ruf eines Menschen „bestätigen" (Apg 22,5; 26, 5). In religiösem Sinne gebraucht Lukas das „μαρτυρεῖν" vom „Zeugnis" der Schrift oder der Propheten (Apg 10, 43; 13, 22). Nicht ganz klar ist die Bedeutung in Lk 4, 22 [57]. Von einem göttlichen Zeugnis hören wir bei Lukas nur an unserer Stelle (Apg 14, 3) und bei den rückblickenden Worten Petri auf dem Apostelkonzil (Apg 15, 8).

Diese letztere Beobachtung ist nicht ganz unwichtig [58]. Das „Zeugnis"

---

[55] Vgl. *O. Lagercrantz,* Acts 14,17, in: ZNtWiss 31 (1932) 86f., der allerdings „καιρούς" mit „Wetter" wiedergibt. Besser jedoch „Jahreszeiten" mit *M. Dibelius,* a.a.O. (Anm. 6) 32 mit Anm. 1 u. a.

[56] *O. Lagercrantz,* a.a.O. In beiden Fällen liegt Hendiadyoin vor, was im letzteren Falle besonders deutlich ist.

[57] Der Kontext ist religiös: Jesus wendet eine messianische Weissagung auf sich selbst an. Dennoch kann man mit *W. Bauer,* a.a.O. (Anm. 33) Sp. 974 mit „Beifall spenden" übersetzen. Ähnlich *A. Strathmann* in: ThWNT IV (1942) 501.

[58] Vgl. zu diesem Zusammenhang *É. Trocmé,* a.a.O. (Anm. 11) 66. Zur hier vorausgesetzten Bedeutung von „μαρτυρεῖν" auch im Hebräerbrief vgl. *N. Brox,* Zeuge und Märtyrer, in: StudATNT 5 (München 1961) 40f.

Gottes verbindet sich hier (Apg 15, 8) nämlich mit dem einschneidenden Ereignis der Bekehrung des Kornelius und seines Hauses, für den „Gott, der die Herzen erforscht (ein gutes) Zeugnis ablegte, indem er ihnen den Heiligen Geist gab wie uns selbst". Wie denn überhaupt Geist und Zeugnis bei Lukas eng zusammengehören: der „Geist des Herrn" ruht auf Jesus (Lk 4, 18), so daß die Seinen für ihn „Zeugnis ablegen" müssen (4, 22). Der Geist wird den Aposteln verheißen, die so zu Zeugen des Auferstandenen bestellt werden (Apg 1, 8). Die Sieben, „bezeugt und voll Geist und Weisheit" (Apg 6, 3), und Stephanus, „voller Gnade und Kraft" (Apg 6, 8), „voll Heiligen Geistes" (Apg 7, 55), der „Zeuge" (Apg 22, 20), markieren den ersten Schritt in die hellenistische Welt. Auf dem Apostelkonzil wird sich Petrus auf das Zeugnis des Geistes für den nächsten, entscheidenden Schritt, den Einlaß der Heiden in die Kirche, ohne Gesetz, berufen. Dazwischen steht nun unsere Stelle, Apg. 14, 3. Gott gibt „dem Worte seiner Gnade" [59] auch im Widerspruch vor allem der „unbotmäßigen Juden" Zeugnis. Ein Element der Kontinuität ist darin enthalten, aber auch ein dynamisches Element, das sich nach der aufsehenerregenden Wunderheilung in Lystra schließlich in Jerusalem Geltung verschaffen wird.

Zur Bekräftigung des „Wortes" gehört sinngemäß auch die παρρησία (vgl. 14, 3), mit der es verkündigt wird. Abgesehen von Apg 2, 29, wo man den Ausdruck „μετὰ παρρησίας" durch „beherzt" wiedergeben kann, gebraucht Lukas das Wort durchweg von der Wortverkündigung in gefährlicher oder Verfolgungssituation (Apg 4, 13; 4, 29; 4, 31; vgl. 28, 31), ebenso das Verb παρρησιάζεσθαι (Apg 9, 27; 9, 28; 13, 46; 26, 26); allgemeiner als „freimütig verkünden" (Apg 18, 26; 19,8). Daß die παρρησία nicht einfach menschliche Tapferkeit in Not und Widerstand bedeutet, sondern göttliches Geschenk und himmlische Bestätigung des Verkündigungswortes, geht aus dem Gemeindegebet Apg 4, 29 und seiner Erfüllung hervor: die bedrängte Gemeinde bittet um παρρησία, ihr Gebet wird erhört: sie alle werden mit dem Heiligen Geist erfüllt und „reden das Wort in Freimut" (4, 31). Wie Gott und sein Geist also „Zeugnis ablegen" für das Wort und seine Verkünder, so gibt er auch „Ausdauer", „Freimut" in der Verkündigung dieses Wortes. Der „Herr" als Urheber bzw. Grund der παρρησία kommt an unserer Stelle eigens zum Ausdruck durch das ἐπὶ τῷ Κυρίῳ, in dem das ἐπί den Grund angibt für die Zuversicht [60].

[59] Das „Wort" hier im spezifischen Sinn als „christian gospel and the apostolic preaching". Vgl. *B. Reicke*, a.a.O. (Anm. 12) 163.

[60] Vgl. *W. Bauer*, a.a.O. (Anm. 33) Sp. 1251; *F. Blass – A. Debrunner*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (Göttingen 11 (=7) 1961) § 235,2. – Das zweite ἐπί vor τῷ λόγῳ wird man mit *E. Haenchen*, a.a.O. (Anm. 2) ad l., für eine Verdoppelung des ersten halten dürfen; μαρτυρεῖν mit ἐπί kommt sonst im

Eine weitere — und für Lukas charakteristische — Bekräftigung des Gottesortes, die im redaktionellen Zusammenhang eine große Rolle spielen wird, ist die der begleitenden „Zeichen und Wunder", die Gott „durch die Hände der Apostel" geschehen läßt (Apg 14, 3)[61].

Τέρατα καὶ σημεῖα, feststehender LXX-Ausdruck, fehlt im Lukasevangelium, findet sich dafür aber um so häufiger in der Apg. Sie sind, frei nach dem Joel-Zitat, kennzeichnend für die Endzeit (2, 19), wie sie die Anfangszeit auszeichneten (7, 36: Zitat); sie weisen den „Mann" Jesus von Nazareth als „Herrn" und „Messias" aus (2, 22. 36); durch sie soll sich der erhöhte Herr auch in der verfolgten Kirche als mächtig erweisen (4, 30). Tatsächlich weiß Lukas von den Aposteln zahlreiche „Zeichen und Wunder unter dem Volk" zu berichten (5, 12); ebenso vom Diakon Stephanus, einem der Sieben (6,8). Ein letztes Mal wird auf dem Apostelkonzil von „Zeichen und Wundern unter den Heiden" die Rede sein (15, 12), die den göttlichen Ratschluß für die Heiden zeigen. Der Leser wird dort unsere Stelle (14, 3) noch im Ohr haben, in der von den „Zeichen und Wundern" unter der gemischten Bevölkerung von Ikonium die Rede gewesen war.

In Lystra wird uns anstelle eines summarischen Wunderberichts das Beispiel der wunderbaren Heilung eines Lahmen erzählt. Ausnahmsweise muß hier etwas näher auf die Literarkritik eingegangen werden, da sie für die Stellung des Heilungsberichtes innerhalb der Gesamtkomposition der Apg hier von Bedeutung scheint. Literarische Berührungen mit der Lahmenheilung durch Petrus (und Johannes) am Schönen Tor (Apg 3, 1—10) hatte bereits *E. Zeller* erkannt[62]. Gegen ihn wendet sich *A. Bludau*[63] vor allem aus apologetischen Gründen, da er mit der Annahme literarischer Abhängigkeit oder einer gemeinsamen Quelle die Historizität wenigstens eines der beiden Berichte in Gefahr sieht.

Seit *Dibelius*[64] herrscht die Ansicht vor, es handle sich um eine selbständig umlaufende Wundererzählung, deren sprachliche Übereinstimmungen mit Apg 3, 1 ff. nur zufällig seien[65].

NT außer Hebr 11,4 – Zitat aus Gen 4 – nicht vor. Ein Beispiel mit ἐπί aus Josephus bei *W. Bauer*, a.a.O. (Anm. 33) Sp. 974.

[61] Kausatives δίδωμι mit nachfolgendem Infinitiv, hebraisierend. Vgl. *F. Blass – A. Debrunner*, a.a.O. (Anm. 60) § 392, 1e; διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν im Plural als klassische Konstruktion im NT häufiger als im Singular: ebd. § 140.

[62] Dieser beruft sich in: Die Apostelgeschichte (Stuttgart 1854) 214 bereits auf *F. C. Baur* und *A. Schneckenburger*. Die Kommentare machen seitdem auf die Ähnlichkeiten aufmerksam.

[63] *A. Bludau*, Paulus in Lystra, in: Der Katholik, 3. F., 36 (1907) 91–113; 161–183, bes. 102–104.

[64] Zuerst in: Stilkritisches zur Apostelgeschichte (1923), a.a.O. (Anm. 6) 25.

[65] *E. Haenchen*, a.a.O. (Anm. 2) 366, Anm. 7; *H. Conzelmann* (Komment.), a.a.O. (Anm. 14) 79. Nähere formgeschichtliche Bestimmung bei *B. Gärtner*,

In der Tat sind die sprachlichen Unterschiede der beiden Erzählungen erheblich. Trotzdem springen die Übereinstimmungen in der sprachlichen Formulierung in die Augen und können m. E. kaum auf Zufall zurückgeführt werden:

Apg 3,1 ff.	Apg 14,8 ff.
Καί τις ἀνὴρ	Καί τις ἀνήρ . . .
χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ	χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ
. . . .	. . . .
ὃς ἰδὼν [ὁ παραλ.]	ὃς ἰδὼν [Παῦλος]
ἀτενίσας [Πέτρος]	ἀτενίσας [Παῦλος]
. . . .	. . . . ἀνάσθητι
καὶ ἐξαλλόμενος ἔστη	καὶ ἥλατο
καὶ περιεπάτει.	καὶ περιεπάτει.

Vgl. dagegen mit beiden Berichten Lk 5, 18—26:

Lk 5,18 - 26	Apg 14,9
ἰδὼν [τὴν] πίστιν [αὐτῶν] (20)	ἰδὼν [ὅτι ἔχει] πίστιν
Lk 5,18 - 26	**Apg 3,6.7**
[ἔγειρε καὶ] περιπάτει (23)	περιπάτει (6) ἤγειρεν αὐτόν (7)

Ein Vergleich mit der einzigen sonst noch von Lukas berichteten Lahmenheilung (Lk 5, 18—26), die freilich von Mk vorformuliert worden ist, ergibt, daß hier die sprachlichen Übereinstimmungen fast auf Null zusammenschrumpfen: es bleibt nur das „Sehen" des „Glaubens" (noch dazu in abweichendem Kontext) und der (nun wirklich von der Sache her nahegelegte) Befehl: περιπάτει. Wir möchten also vermuten, daß für die Formulierung der Lahmenheilung in Lystra die Wunderheilung durch Petrus in Jerusalem Pate gestanden hat (letztere ist auf der einen Seite ausführlicher und origineller, auf der anderen Seite weniger rhetorisch gesteigert: vgl. die dreimalige Umschreibung des Gebrechens Apg 14, 8). Daß damit (gegenüber der „Tendenzkritik" des 19. Jahrhunderts) über die Existenz einer vorliegenden schriftlichen oder mündlichen Information und erst recht über die Historizität des zugrunde liegenden Ereignisses noch nichts gesagt ist, braucht dabei wohl kaum eigens hervorgehoben zu werden.

Die Nähe unserer Paulusperikope zu der des Petrus lenkt unsere Aufmerksamkeit aber auf einen anderen Punkt, nämlich die sich hier abzeichnende Parallelisierung des Paulus (und seines Gefährten) mit Petrus (Johannes und den Uraposteln)[66]. Für sie lassen sich auch sonst

Paulus und Barnabas in Lystra, in: Svensk Exegetisk Årsbok 27 (1962) 83–88, bes. 83f.

[66] Siehe oben, S. 366 mit Anm. 28–29.

eine Reihe von Einzelzügen aufführen[67]. Die Frage, ob dazu auch die in unserem Kapitel vorkommende Bezeichnung von Paulus und Barnabas als „Aposteln" gehört, hatten wir bereits weiter oben aufgeworfen[68].

Außer an die Lahmenheilung des Petrus läßt uns die des Paulus in Lystra im übrigen noch an eine andere, summarisch berichtete denken — die einzige Stelle, an der innerhalb der Apg noch von „Lahmen" (χωλοί) die Rede ist, nämlich Apg 8,7: πολλοὶ δὲ παραλελυμένοι καὶ χωλοὶ ἐθεραπεύθησαν. Der erste Missionsabschnitt, Judäa (vgl. 1,8), wird dort überschritten und der zweite, Samaria, in Angriff genommen. Der Bote ist nicht mehr einer der Apostel, sondern Philippus, einer der Sieben. Die Hörer nicht mehr reine Juden, sondern die bereits zwischen alttestamentlichem Glauben und Heidentum stehenden Bewohner von Samaria. Wir stehen also, wie auch die neueren Erklärer hervorheben[69], an einem wichtigen Übergang in der Missionsgeschichte. Er wird von Gott mit „Zeichen" (8,6) begleitet, unter denen besonders die Dämonenaustreibungen (eine solche wird auch zuerst von Christus berichtet: Lk 4,33—36) und die Heilung von „Gelähmten und Lahmen" erwähnt werden (8,7). Der summarische Charakter erweist den Bericht als redaktionelle Notiz. Offenbar legt Lukas Wert darauf,

[67] Auf sie wird schon seit den Vertretern der „Tendenzkritik" in der ersten Hälfte des 19. Jh. aufmerksam gemacht. Eine eindrucksvolle Gegenüberstellung der Petrus-Paulus-Parallelen findet sich bei *H. J. Holtzmann*, Die Apostelgeschichte, in: HandcommNT, Bd. 1, Abt. 2 (Tübingen – Leipzig ^{3}1901) 18. Von einer „schlagenden Parallele" in der Darstellung des Paulus in der Apg spricht auch *B. Reicke*, a.a.O. (Anm. 12) 167. Den Hinweis auf *H. J. Holtzmann* enthält *H. Flender*, Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas, in: BeitrEvTh, 41 (München 1965) 117. Lukas hat nach F. ein „dialektisches Verfahren", „Paulus einerseits in die kirchliche Tradition einzuordnen, ihm aber anderseits eine einzigartige Sonderstellung zu geben" (ebd.). So kann man, wie auch sonst in Lk/Apg, von einer „überbietenden Parallelität" sprechen (119; das klassische Beispiel ist das literarische Verhältnis von Jesus zu Johannes in der Kindheitsgeschichte). Sie bringt in unserem Falle die „Spannung zwischen dem ordentlichen Amt und dem außerordentlichen Auftrag" zum Ausdruck (117).

[68] *M. D. Goulder*, a.a.O. (Anm. 9) möchte noch weiter gehen. Er sieht (65–97) in der Apg eine vierfach sich wiederholende Struktur, die Berichte um die Apostel, die Diakone, Petrus und Paulus bietet und selbst parallel zu einer entsprechenden Struktur im Evangelium läuft (vgl. die Tabelle S. 74). – Wie man auch immer die Einzelheiten dieser Parallelisierung beurteilen mag: eine Entsprechung zwischen der Sektion der Apostel (mit Petrus als führender Figur) und der des Paulus läßt sich nicht von der Hand weisen (vgl. oben Anm. 67). Allerdings handelt es sich hier nicht um eine feste „Struktur", sondern eher um eine Wiederkehr typischer Elemente, wie: Auswahl, Geistbegabung, Predigt, Wunder, Verfolgung, Überführung und Zurechtweisung falscher Jünger usw., die in den verschiedenen Sektionen in freier Abfolge wiederkehren. – Etwas strikter, wenn auch ebenfalls nicht sklavisch, ist die Gliederung der paulinischen Sektion in vier gleichstrukturierte Abschnitte (vgl. *Goulder*, a.a.O. 98–110 mit Tabelle S. 101). Sie enthalten je eine ausgeführte Wundererzählung (14,8ff. für Galatien; 16,16ff. für Griechenland; 20,7ff. für Asien und 28,8 für Rom), wenn auch deren Platz innerhalb des Schemas wechseln kann. Auf jeden Fall geht es aus dieser Beobachtung hervor, daß Lukas seine Wundererzählungen nicht wahllos einstreut.

[69] Vgl. stellvertretend *E. Haenchen*, a.a.O. (Anm. 2) 112 mit Anm. 6. *H. Conzelmann* (Komment.), a.a.O. 22 (zu Apg 1,8).

die einzelnen Missionsphasen einander anzugleichen, und so steht die Vermutung dafür, daß auch die Heilung des Lahmen in Lystra am Beginn des letzten Missionsabschnittes, dem der gesetzesfreien Heidenmission, ihre tiefere Bedeutung hat — eine Vermutung, die sich im 15. Kapitel ausdrücklich bestätigen wird.

5. Der Ausgang

Wenn auch die Mission in Ikonium und Lystra sehr verschiedenartig verläuft, so lassen sich doch in der Reaktion der Hörer in beiden Fällen ohne künstliche Vereinfachung drei Stadien unterscheiden.

Zunächst wird uns „Glaube" eines großen Teils der Hörer (14, 1) oder eines einzelnen berichtet (14, 9). Während im ersteren Falle Eigenart und Gegenstand des Glaubens durch die voraufgehende Verkündigung eindeutig bestimmt ist, haben wir es im zweiten Fall mit einer Formulierung zu tun, die weniger leicht zu fassen und darum auch zu übersetzen ist: „πίστιν τοῦ σωθῆναι" bedeutet im Kontext zunächst: „gläubiges Vertrauen, geheilt zu werden", wie auch in den Evangelien der Glaube des zu Heilenden (oder seiner Fürsprecher) Voraussetzung für seine Heilung ist. (Vgl. die oben zitierte Heilung des Gelähmten, Lk 5, 20)[70]. Aber dieselbe Ambiguität hat Lukas schon in der Petrusrede Apg 4, 9 und 12 erlaubt, die „Rettung" des Gelähmten vom Schönen Tor mit der Botschaft von der „Erlösung" zu verbinden[71]. Hier geschieht der Übergang zur vollen Heilsbotschaft durch die Szene vom Volksauflauf mit dem Versuch der Lykaonier, die Wundertäter als Götter zu verehren. Man könnte diese Verhaltensweise als „verirrten Glauben" bezeichnen. In der Tat hat die Szene redaktionell hier die Bedeutung, auf die anschließende Paulusrede vorzubereiten, die gerade bei der (zu den Götzen) abgeirrten Religiosität der Heiden ansetzt und sie auf den Weg der Erkenntnis des wahren Gottes führt.

Aber nicht nur von Glauben wird uns berichtet, sondern auch von Unglauben. Der 14, 2 gebrauchte Ausdruck ἀπειθέω hebt vor allem den Ungehorsam in ihm hervor[72]. So auch 19, 9, während Lukas an anderen Stellen das neutralere ἀπιστέω gebrauchen kann (Apg 28, 24). Ein gewisses Moment der Verhärtung von seiten der Juden kündigt sich also an und leitet über zum zweiten Stadium, dem der beginnenden Agitation. Das treibende Element sind hier die „Juden", die bei vollzogener „Spaltung"[73] den „Aposteln" als Sammelpunkt der Gegner gegenübergestellt werden (14, 4). Sie „stacheln" die Herzen der

[70] Weitere Stellen bei *R. Bultmann* in :ThWNT VI (1959) 206, Anm. 240.
[71] Vgl. *U. Wilckens*, a.a.O. (Anm. 8) 61f.; *E. Haenchen*, a.a.O. (Anm. 2) 176 u. a.
[72] Vgl. *W. Bauer*, a.a.O. (Anm. 33) Sp. 163 z. St.: „die ungehorsamen Juden".
[73] Von „Spaltung" der Zuhörer auf Grund der Heilsbotschaft hören wir im NT sonst nur noch bei Jo 7,43; 9,16; 10,19.

Heiden „an“ [74] und „verderben“ sie [75]. Die Heiden (hier wohl, parallel zu den ὄχλοι, V. 19, die heidnische Bevölkerung der Stadt überhaupt = τὸ πλῆθος τῆς πόλεως, V. 4) stehen also klar als die Verführten da. Ebenso in Lystra, wo die „Juden“ sogar von außen eindringen, um den Frieden zu stören und die zuvor so enthusiastische Bevölkerung zur Verfolgung der Apostel zu „überreden“ [76].

Als Opfer der Agitation werden 14, 2 etwas ungewöhnlich die „Brüder“ genannt. (Sie entsprechen den μαθηταί in V. 20.) Der einleitende Vers mit der Nachricht von der Bekehrung zahlreicher Juden und Griechen hat offenbar genügt, um diesen fortan den christlichen Brudertitel zu verleihen [77].

Dem Stadium der Agitation folgt das dritte und letzte, nämlich das der Verfolgung. Statt des generischen Ausdrucks, den wir 13, 50 fanden, haben wir hier in beiden Fällen eine konkrete Beschreibung. Als neues Element treten unter den Verantwortlichen die ἄρχοντες der Juden auf (14, 5). Gemeint sind offenbar die Gemeinde- oder die Synagogenvorsteher, ἄρχοντες τῆς συναγωγῆς, wie die D-Variante (mit E syh^{mg}) zu V. 2 sinngemäß ergänzt [78]. Der Akzent wird damit auf den offiziellen Charakter der Ablehnung von seiten der ungläubigen „Juden“ gesetzt. Es ist keine Laune des unwissenden Volkes, was uns hier berichtet wird. Das Geschehen hat vielmehr grundsätzlichen Charakter. (So hatten schon Christus — Lk 23, 13. 35; 24, 20; Apg 3, 17; 13, 27 — und die Apostel — Apg 4, 5. 8 — vor den ἄρχοντες gestanden: gerade die Ungenauigkeit des Ausdrucks an unserer Stelle erlaubt den Anklang.) Am Anfang der ausbrechenden Verfolgung steht Apg 14, 5 das aus der voraufgehenden Agitation entspringende „Trachten“ [79] der Heiden und der Juden mit ihren Vorstehern, ihnen Gewalt anzutun [80] und sie zu steinigen.

---

[74] Das Verb findet sich im NT nur noch bei der Auslösung der „Verfolgung“ durch die Juden zu Antiochien in Pisidien (Apg 13,50)!

[75] In diesem Sinne nur im NT.

[76] In diesem negativen Sinne nur hier in der Apg; etwas schwächer Apg 19,26 als verleumderische Nachrede über Paulus.

[77] Ἀδελφός im Sinne von Gemeindemitglied durchgängig in der Apg: 1,15; 9,30; 10,23 usw. Ähnlich μαθητής: 6,1; 6,2; 6,7 usw. Ein Bedeutungsunterschied kann kaum festgestellt werden.

[78] Vgl. *W. Bauer*, a.a.O. (Anm. 33) Sp. 226. Zur Variante: *E. Haenchen*, a.a.O. (Anm. 2) ad l. Ausführlicher: *W. M. Ramsay*, The Rulers of the Synagogue, in: The Expositor, Ser. 5, Vol. 1 (1895) 272–277, bes. 276f. Nach R. konnten allerdings erst beträchtliche Zeit nach 70 n. Chr. die Archonten der Gemeinde mit denen der Synagoge gleichgesetzt werden. Schon darin zeigt sich für ihn der sekundäre Charakter der D-Lesart.

[79] Ὁρμή steht nur zweimal im NT; neben unserer Stelle noch Jak 3,4 vom „Antrieb“ des Steuerruders durch den Lenker; ist aber als „der Drang“ außerbiblisch bezeugt: vgl. *W. Bauer*, a. a. O. (Anm. 33) Sp. 1153 mit je einem Beispiel aus Josephus für nachfolgenden Infinitiv und ὁρμὴ ἐγένετο.

[80] Ὑβρίζειν sonst bei Lk nur noch 11,45 im weiteren Sinne von „schmähen“ und Lk 18,32 in der dritten Leidensvoraussage von Christus.

Der Konflikt spitzt sich also aufs äußerste zu, und im ersten Falle kommt es fast, im zweiten tatsächlich zur Steinigung.

Λιθοβολεῖν, der Apg 14,5 für Ikonium verwendete Ausdruck, hat, wie eine Durchsicht der Stellen ergibt, in der LXX niemals die Bedeutung „mit Steinen werfen". Dafür steht vielmehr 2 Kö 16, 6.13 (und nur dort) λιθάζειν ἐν λίθοις. Λιθοβολεῖν ist vielmehr der durchgängige Ausdruck für „Steinigen", meist als Strafe für Kapitalvergehen. 3 Kö 12,18; 2 Chr 10,18; 24,21 auch Steinigung als Lynchjustiz des Volkes. Auch Lukas gebraucht den Ausdruck durchweg für die volle Steinigung: von den Propheten Lk 13,34; von Stephanus Apg 7,58f. Es besteht also kein Anlaß, unsere Stelle mit *W. Bauer*[81] unter die außerbiblisch (und vielleicht Mt 21,35, vgl. Mk 12,4 t. r.) bezeugte Bedeutung „mit Steinen werfen" einzuordnen. Gerade die treibende Rolle der Juden und ihrer Führer läßt vielmehr – wenigstens entfernt – an die vom Gesetz für den Gotteslästerer vorgeschriebene Steinigung denken (Lv 24, 14.16.23)[82].

Λιθάζειν dagegen, das für die tatsächlich vollzogene Steinigung Pauli in Lystra benutzte Wort, entstammt nicht dem LXX-Sprachschatz (s. o. für die beiden Ausnahmen in der Bedeutung von „mit Steinen werfen"). Es ist dafür der seit dem 4. vorchristlichen Jahrhundert im Griechischen übliche Ausdruck und findet sich im NT gleich häufig wie λιθοβολεῖν (je 7 mal), insbesondere Apg 5,26, von spontaner Steinigung aus Entrüstung des Volkshaufens im Tempel, und 2 Kor 11,25, wo Paulus von sich berichtet: ἅπαξ ἐλιθάσθην, τρὶς ἐναυάγησα. Daß sachlich hier dasselbe Ereignis gemeint ist wie Apg 14,19, dürfte außer Frage stehen. Daß in der sprachlichen Formulierung ein Zusammenhang im Sinne der Abhängigkeit besteht, läßt sich allein aus dieser Stelle nicht beweisen.

Dramatisch hat sich also die Verfolgung zugespitzt: in Antiochien kommt es zur Verfolgung und Ausweisung von Paulus und Barnabas auf Betreiben der Juden (13, 50), in Ikonium droht bereits die Steinigung, und in Lystra gelingt es den Juden von Antiochien und Ikonium, das Volk für sich einzunehmen und die beschlossene Steinigung endlich vorzunehmen. Doch wie schon zuvor, so erweist sich auch hier Gott als der unendlich Überlegene. Wie von übernatürlichen Kräften beseelt kann Paulus, eben noch totgeglaubt (14, 19) und aus der Stadt geschleift[83], dort wieder aufstehen[84], in die Stadt zurückkehren und sich am nächsten Tag zur Fortsetzung der Missionstätigkeit nach Derbe aufmachen. Im übrigen läuft seit 13, 1 der steigenden Anfeindung durch die Juden eine in wachsendem Maße hervorgehobene Bestätigung der Apostel durch Wunder parallel, die in der breit ausgeführten Lahmenheilung in Lystra ihren Höhepunkt findet. Alles ist

[81] Vgl. *W. Bauer*, a.a.O. (Anm. 33) Sp. 937.

[82] Von der in der Mischna, Sanh. 6, beschriebenen Exekution durch Steinigung sind wir hier wie an der folgenden Stelle natürlich weit entfernt. – Für die Steinigung von Verehrern fremder Götter durch λιθοβολεῖν vgl. noch Dt 13,11; 17,5. Zusammenstellung aller der Steinigung würdiger Vergehen in der Mischna, Traktat Sanhedrin (ed. S. Krauss) 6. VII 4 – VIII 5.

[83] Das Wort, im NT fünfmal, bei Lukas dreimal, hat keinen technischen Sinn.

[84] *M. D. Goulder*, a.a.O. (Anm. 9) 47 und 101, sieht hier eine Parallele zur Auferstehung Jesu nach seiner Passion, wie wir sie auch sonst in der Apg nach Verfolgungsgeschichten finden.

somit bereit, aus dem bisherigen Verlauf der Dinge das Fazit zu ziehen.

Der Kontext

1. Der Bericht der Apostel in Antiochien (14,27)

Ein erster Rückgriff auf unseren Abschnitt findet sich bei der Rückkehr der Missionare an den Ausgangspunkt ihrer Mission, nach Antiochien in Syrien. (Die recht summarisch beschriebene Rückreise auf demselben Weg, den sie gekommen sind, können wir hier übergehen. Sie berührt sich in der Stärkung der Gemeinden und der Einsetzung von Presbytern vor allem mit der Abschiedsrede des Paulus in Ephesus, Apg 20, 17—35.) Dort können die Missionare berichten, „welche Großtaten Gott an ihnen getan und daß er den Heiden eine Tür zum Glauben aufgetan habe" (14, 27). Diese dankbare Feststellung bezieht sich im weiteren Sinne auf die ganze Reise, wie auch die literarischen Anspielungen 14, 26 auf 13, 1 f. zeigen. Insbesondere klingt hier der 13, 12 berichtete staunende Glaube des Prokonsuls Sergius Paulus an.

Im engeren Sinn wird hier aber an den Verlauf der Mission in Antiochien, Ikonium und Lystra gedacht sein. Die Anspielung an die warnenden Worte in der Synagoge von Antiochien: „Seht, wir wenden uns zu den Heiden" (13, 46), ist unüberhörbar. (Sie findet sich in der Apg nicht nur an unserer Stelle, sondern auch noch in Korinth [18, 6] und, als letztes Wort des Paulus [28, 28] in Rom ausgesprochen. Kleinasien, Griechenland und Italien stehen so, wie *Haenchen* und *Conzelmann* mit Recht ableiten[85], unter dem gleichen Gesetz des göttlichen Heilsratschlusses.)

2. Der Bericht auf dem Wege nach Jerusalem und in Jerusalem selbst (15,3 f.)

Durch das Hereinströmen der Heiden steht die Kirche vor einer neuen Situation. Kann sie die Heiden aufnehmen, ohne sie zuvor durch die Beschneidung dem Gesetze zu unterwerfen? Das Problem wird von Lukas in Kap. 15 in aller Schärfe gestellt. Dabei spielt der Rückverweis auf die zuvor berichteten Ereignisse eine entscheidende Rolle. Nachdem „einige" aus Jerusalem in Antiochien eingetroffen sind und von der Gemeinde die Beschneidung aller Katechumenen verlangt haben (15, 1), sieht sich die dortige Gemeinde veranlaßt, Paulus und Barnabas zur Lösung des Konflikts abzudelegieren (15, 2). Auf deren Reise durch die (ebenfalls vorwiegend heidnisch-hellenistischen) Landstriche von Phönizien und Samaria können sie den „Brü-

[85] *H. Conzelmann* (Komment.), a.a.O. (Anm. 14) 149f. (zu Apg 28,28). Selber Hinweis bei *E. Haenchen*, a.a.O. (Anm. 2) 646 f. ad l.

dern" dort zu ihrer „großen Freude" von der „Bekehrung der Heiden" berichten (15, 3). In diesem Wort wird das Ergebnis der „Ersten Missionsreise zusammengefaßt. In Jerusalem angekommen, können sie der dortigen Gemeinde ebenfalls verkünden, „welche Großtaten Gott mit ihnen getan habe" (15, 4). 14, 27 wird hier wörtlich wiederaufgegriffen, und wenigstens dem Leser ist klar, auf welche Ereignisse hier Bezug genommen wird. Wieder sind es nur „einige, die aus der Partei der Pharisäer zum Glauben gekommen waren" (15, 5), die die allgemeine Notwendigkeit der Beschneidung erneut bekräftigen. Das Apostelkonzil kann seinen Anfang nehmen.

3. Der Bericht auf dem Apostelkonzil (Apg 15,6–12)

Nachdem der Teilnehmerkreis vorgestellt (15, 6) und das Problem nochmals herausgestellt ist (15, 7a), gliedert sich die Vorverhandlung in zwei Teile: den Bericht des Petrus mit seiner Aufforderung, dem Drängen des Geistes nicht zu widerstehen (15, 7b—11), und den nachfolgenden Bericht des Paulus und Barnabas (15, 12). Sachlich geht es hier um dasselbe. Petrus kann daran erinnern, wie es Gott „von alters her" gefallen habe, die Heiden aus seinem Munde das Evangelium vernehmen und zum Glauben kommen zu lassen (15, 7). Gemeint ist hier vor allem die von Gott verfügte Bekehrung des Kornelius und seines Hauses, auf die der Text deutlich anspielt. (10, 44 die Verleihung des Geistes; 10, 34: Gott macht keinen Unterschied.) Gott hat also für die Heiden „Zeugnis abgelegt" (15, 7), womit (wie in 14, 3) die jeweilige Bekräftigung des Wortes durch Gott selbst zusammengefaßt wird.

Nun dürfen auch Barnabas (als derjenige, der Paulus der apostolischen Urgemeinde zuerst vorgestellt hatte — 9, 27 — hier vorangestellt) und Paulus berichten, „wie große Zeichen und Wunder Gott unter den Heiden durch sie bewirkt" habe (15, 12). Ὅσα ἐποίησεν θεός greift 14, 27 und 15, 4 wieder auf; σημεῖα καὶ τέρατα 14, 3 (13, 11; 14, 8—11); ἐν τοῖς ἔθνησιν gibt dazu den gemeinsamen Gedanken mit 15, 7 und unterstreicht die Parallele zu Missionserfahrung und Missionswerk des Petrus. In der Tat hat sich Gott ihnen auf gleiche Weise bezeugt, sei es, daß er den Heiden den (charismatisch aufgefaßten) Geist verleiht, so daß diese in Zungen reden (10, 46), sei es, daß er das Wort seiner „Apostel" unter den Heiden durch „Zeichen und Wunder" begleitet sein läßt.

Der Fingerzeig Gottes ist damit erkannt. Nach abermaligem „Schweigen" (15, 13; vgl. V. 12), das die Wirkung des Gehörten anschaulich zum Ausdruck bringt, kann die Versammlung das Wort des Jakobus vernehmen, das aus der Wahl, die Gott selbst getroffen hat, die Folgerungen für das Verhalten der Kirche zieht.

Zusammenfassung

Der Bericht der Apostelgeschichte von der Mission des Paulus und Barnabas in Ikonium und Lystra steht stärker unter dem Einfluß redaktioneller Tendenzen, als es auf den ersten Blick scheinen will. Nicht nur allgemeine, das ganze zweite Werk „An Theophilus" durchziehende Motive treten dabei hervor, wie etwa der lineare Charakter der Ausbreitung des Gotteswortes und der Eintritt immer neuer Kreise in das Strahlungsfeld des Evangeliums, sondern auch solche, die an dieser bestimmten Stelle der Geschichte des Gotteswortes von Bedeutung sind. Als beherrschender Gedanke hat sich der gottgewollte und von Gott bestätigte Übergang zur Mission außerhalb der Synagoge erwiesen — eine heilsgeschichtliche Realität, an der auch der Widerstand der (hier als heilsgeschichtliche Größe gesehenen) „Juden"[86] nichts zu ändern vermag. Hier bestätigt sich bis ins einzelne hinein der von *H. Conzelmann, E. Haenchen, J. Dupont* u. a. gefundene Ansatz.

Der Ansatz dürfte sogar geeignet erscheinen, auf einige bisher weniger beachtete Aspekte des Vokabulars in unserem Abschnitt Licht zu werfen. Außerdem hat es sich als lohnend erwiesen, von ihm her noch einmal auf die literarkritische Frage des Verhältnisses der Lahmenheilung durch Paulus (und Barnabas) in Lystra zu der durch Petrus (und Johannes) in Jerusalem zurückzukommen. Um im eingangs gewählten Bild zu bleiben, könnte man also sagen, daß es sich lohnt, das 14. Kapitel der Apg einmal aus dem Schatten des 15. Kapitels herauszuholen und es von diesem her zu beleuchten. Im wesentlichen erscheint Paulus und sein Werk hier nicht grundsätzlich anders als in den übrigen Kapiteln der Apg vom Bericht seiner Berufung an. Nur sehen wir nun zum erstenmal breiter ausgeführt, was in der dreimal wiedergegebenen Berufungsvision erst im Keim angelegt war: die von Gott selbst herbeigeführte Wendung des Völkerapostels zu den Heiden, die die Kirche nur dankbar bestätigen kann[87].

[86] Von eigentlichem „Antisemitismus" kann hier nicht die Rede sein. Das eigentliche Anliegen des Lukas ist vielmehr, wie *J. Dupont*, a.a.O. (Anm. 15) gezeigt hat, positiver Art, nämlich den Eintritt der Heiden als von Gott gewollt und verfügt zu zeigen. „Daß Lukas das Judenvolk im ganzen derart als verworfen darstellt, ist die negative Seite jener Geschichtsschau, deren positiven Aspekt Dom J. Dupont in seinem wichtigen und fruchtbaren Aufsatz ‚Le salut des gentils...' dargestellt hat." (*E. Haenchen*, a.a.O. [Anm. 2] 681.)

[87] Ausführlicher zum Zusammenhang zwischen Berufungsvision des Paulus und seiner Sendung zu den Heiden vgl. *G. Lohfink*, Paulus vor Damaskus, in: SBS 4 (Stuttgart 1965) bes. 77. Persönlich bin ich Herrn *G. Lohfink* für einige wertvolle Hinweise dankbar. – Vor allem hat dieser Untersuchung *P. Carlo Martini* vom Päpstlichen Bibelinstitut in Rom zur Seite gestanden, bei dem sie als Lizentiatsarbeit angenommen wurde. Ihm gilt darum in erster Linie mein Dank.

Sartre und der dialektische Materialismus

Von Helmut Ogiermann, S. J.

Das Interesse an Sartre hat sich in den letzten Jahren reaktiviert, und zwar von zwei Seiten her: der Strukturalismus eines Lévi-Strauss stellt Sartres Verständnis der menschlichen Geschichtlichkeit in Frage – darum wohl in „Critique de la raison dialectique" der Ton auf „anthropologie structurelle *et historique*". Anderseits hat sich Sartres Wende zum Marxismus in aller Form vollzogen, so daß sein Existenzialismus relativiert erscheinen muß – er will denn auch nicht gern von Existenzialismus hören, weil eine solche Etikette das Gesetz von der Unabschließbarkeit philosophischen Denkens antaste, in seinem Fall eben die Möglichkeit, das existenzphilosophische Denkmotiv zu variieren, und das heißt konkret, es als dialektisches Moment in das Totum marxistischer Geschichtskonzeption einzubringen (wobei freilich wiederum gefragt werden müßte, ob nicht auch die Etikette „marxistisch" die denkerische Dynamik lähme). Sartres Wende zum Marxismus hat von dessen Seite her so etwas wie ein Entgegenkommen gefunden: die jüngere Generation bekundet unverhohlenes Interesse an seinen Ideen, was vor allem für den Raum Polen, Tschechoslowakei, Ungarn und auch Bulgarien bezeugt ist. Bisher stehen aber auffälligerweise nur wenige literarische Äußerungen von dorther zur Verfügung, jedenfalls waren dem Referenten lediglich die Veröffentlichungen von *Adam Schaff*[1] (in deutscher Übersetzung) zugänglich, dazu die Broschüre von *Theodor Schwarz*[2].

Wie definiert Sartre den historischen Materialismus, zu dem er sich nun bekennt? Er weiß sich mit ihm solidarisch in der Bemühung um „ein immanentes Begreifen der Gesellschaft in ihrer Bewegung selbst" mit Dialektik als „Logik des Handelns"[3]. Der Marxismus sei der bislang radikalste Versuch, den Geschichtsprozeß in seiner Totalität zu begreifen, er sei deshalb die Philosophie unserer Zeit[4] – er stelle die einzige Anthropologie dar, die als geschichtlich und strukturell zugleich gelten könne – er gehe aus von der Materialität des Menschen[5], wie eine illusionslose Theorie des Menschen es müsse, und von der entscheidenden Kritik Marxens an Hegel: die reale menschliche Existenz als irreduktibel auf „absolutes" Wissen anzusetzen[6], die Nicht-Identität von Sein und Wissen, ohne apriorische Totalität der Geschichte, sondern deren Sein als „être-en-cours"[7].

1. Darin verbirgt sich eine *doppelte Kontroverse*. Es geht um die Legitimität von „Naturdialektik" und um den Anspruch, den historischen Materialismus existenzphilosophisch zu fundieren, also überhaupt erst einmal philosophisch-anthropologisch zu fundieren – zugleich allerdings Existenzphilosophie in ihn „aufzuheben".

---

[1] Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen (Wien 1964); Marxismus und das menschliche Individuum (Wien 1965).
[2] Jean-Paul Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft" (Berlin 1967).
[3] Existenzialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel (deutsch: Frankfurt/Main 1966) 30.
[4] Critique de la raison dialectique (Paris 1960) 29.115.
[5] Ebd. 107.
[6] Ebd. 121 f.
[7] Ebd. 11.121.

Die Frage nach der Legitimität von Naturdialektik diskutiert Sartre in seiner „Critique de la raison dialectique"; eine Zusammenfassung seiner Gedanken darf man in seinem Vortrag bei einem Symposion des Centre d'Études et de Recherches Marxistes aus dem Jahre 1962 erblicken[8]. Ich muß das dort Vorgelegte selbstverständlich als bekannt voraussetzen und möchte nur auf den – wie mir scheint – wesentlichsten Punkt hinweisen. Dialektik der Natur bedeutet für ihn eine Art Wiederaufleben von Theologie in der Naturphilosophie: apriorische Gesetze dialektischer Bewegung müßten ja eine Idee von Totalität und umgreifender Sinnbestimmtheit, also finaler Gerichtetheit im Naturprozeß implizieren. Doch das wichtigste Bedenken formuliert Jean Hyppolite, und Sartre greift es auf: die Natur werde historisiert, die Geschichte naturalisiert; damit verwische sich notwendig die radikale Unterschiedenheit zwischen beiden Seinssphären, der Mensch werde in einen apriorisch gesteuerten Naturprozeß einbezogen, von ihm wie von einer blinden Maschinerie erfaßt und so in seiner Subjektivität und Freiheit tödlich getroffen. Man hat den Eindruck, Sartre nehme das Marxsche Wort von der Geschichte des Menschen als dessen Naturgeschichte, a fortiori das Wort von der Geschichte des Menschen als Teil der Naturgeschichte so ernst, daß die Gesetzlichkeit der gesellschaftlichen Entwicklung ohne jeden Abstrich als „naturgeschichtlicher Prozeß" aufzufassen sei, als ein „objektiver Zusammenhang, der naturwüchsig entsteht"[9].

Der andere Teil der Kontroverse, nämlich um die existenzialistische Grundlegung des historischen Marxismus, zeigt sich als Widerspiel des ersteren. Die einschlägigen Formeln Sartres dürften geläufig sein. Das Sichverstehen der Existenz erweise sich als das humane Fundament der marxistischen Anthropologie. Inwiefern? „Gegenständliches Wesen" des Menschen und „Praxis" setzen das originale „projet" voraus[10], das den Menschen transzendieren läßt, indem er sich-selbst, das heißt ohne ontologische Vorgegebenheit eines wie immer zu umschreibenden Wesens, also durch seine spezifische Negativität, zu dem macht, was ihn als Menschen konstituiert. Allem zuvor „ist" er pro-jet, dieses Sichselbstentwerfen auf Welt und andere Subjektivität. Alles, was sonst, im konkreten Umgang mit dem anderen und mit Welt, Entwurf, Projekt heißen kann, sei bereits fundiertes Sichverhalten; ebenso fundiere sein ursprüngliches, Transzendenz begründendes „besoin" alles dasjenige, was sonst in concreto Bedürfnis usw. bedeuten mag.

Wir wollen hier mit einem Wort nachtragen, was nach Sartre unabdingbar zur Struktur dieser Existenzialität gehört. Das transzendierende projet nennt er Existenz, ein déséquilibre perpétuel, das sich auf Möglichkeiten hin ent-scheidet, und daher Freiheit besagt – „choix originel", wie er anderswo betont, Wahl seiner selbst, daher auch ganz prägnant Wahl (Ergreifen) der Freiheit selbst als der fundamentalen „Möglichkeit"-zu-sich-selbst. Nicht zwar in einem naiven Erstbeginn ohne Bezug auf Situation in Welt, sondern eben genau als situierte Freiheit, denn „les conditions matérielles de son existence circonscrivent le champ de ses possibilités"[11]. Geschichte „wird" erst aus dieser Begegnung von Freiheit und Welt (mit anderen Freiheiten).

2. Worin konzentriert sich nun das eigentliche *Anliegen Sartres* gegenüber der marxistischen Anthropologie, wie er sie versteht? Er verwahrt sich gegen die Ausschließlichkeit einer rein „objektiven", empirisch-wissenschaftlichen Anthropologie. Man falle damit zurück in den wissenschaftlichen Determinismus[12];

[8] Vgl. Anm. 3.
[9] Vgl. *Th. W. Adorno*, Negative Dialektik (Frankfurt/Main 1966) 345 f.
[10] Critique 95.106.
[11] Ebd. 64.
[12] Ebd. 95 u. ö.

wissenschaftliche Anthropologie studiere nur Objekte, Objektgewordenes; „Freiheit" aber sei nicht objektiv zu verifizieren, kein wissenschaftlicher Befund. Das direkte und rational-verifizierbare Wissen müsse von einem indirekten, nichtbegrifflichen Verstehen unterbaut werden, sonst bleibe nur „l'absurde psychologie pawlovienne"[13]. Also sei im Inneren des Marxismus der „Mensch" zurückzugewinnen[14]: die Bestimmung seines eigentlichen Seins geschehe nicht wie von außen, durch wissenschaftliche Beobachtung, sondern von innen, will sagen, in einem zu aller Objektivation vorgängigen ungegenständlichen Bewußtsein-seiner. Daher auch das Veto gegen Begründung der Existenzdialektik auf einer Dialektik der Natur („irréductibilité de l'ordre culturel à l'ordre naturel"[15]). Marxismus sei lebendige Philosophie, nur habe das Fehlen des existenziellen Motivs ihn zu dialektischem Materialismus einfachhin erstarren lassen.

Für Sartre erschöpft sich das Veto gegen naturdialektische Verwurzelung nicht in der Sorge, das Historische werde naturalisiert. Man darf nämlich hinzufügen: eine Auffassung, die der Geschichte selbst, das heißt, dem gesellschaftspolitischen Prozeß, Kategorien der Notwendigkeit zuspricht, wie sie an und für sich dem Naturprozeß zukommen, also überindividuelle Aprioritäten, in deren Rahmen das menschliche Individuum letztlich doch nichts anderes darstellt als ein Durchgangsmoment, als ein Vehikel „allgemeiner" Gesetzlichkeit, entmündige, entfremde den Menschen. Auch ohne apriorischen Einbezug in Naturgesetzlichkeit müßte derartige geschichtliche Gesetzlichkeit das menschliche Individuum in seiner ursprünglichen Freiheit zunichte machen. Sartre wendet sich gegen jede „loi de l'Histoire", Geschichte groß geschrieben. Entfremdung habe ja erst dann einen Sinn, wenn das menschliche Individuum zuvor frei sei; eine gewisse gesellschaftspolitische Phase könne nur entfremden, wofern sie das Ursprüngliche im Menschen unterdrücke: „on n'asservit l'homme que s'il est libre"[16]! Hier trifft Sartre sich mit *Merleau-Ponty* in „Les aventures de la dialectique" und mit *Th. W. Adorno* in „Negative Dialektik". Selbst *Heidegger* gegenüber meldet er diese Reserve an: „das" Sein als Geschick des Menschen bedeute Entfremdung („je flaire l'aliénation"[17]), auch wenn Heidegger ein Seinsgeschick im Sinne notwendiger, gar dialektisch notwendiger Phasen eines „Geschick"-Zusammenhanges nicht wahrhaben will.

Somit steht durchaus der individuelle Mensch im Zentrum, und solange der dialektische Materialismus sich weigert, die dialektische Bewegung in den Einzelnen und seinen „Entwurf" hinein zu verlegen, „il faudra renoncer à la dialectique ou en faire la loi immanente de l'Histoire"[18] (Historie wiederum groß geschrieben). Dialektik gibt es ihm zufolge nur für den Wissenden, der in Innerlichkeit situiert ist, das heißt, sie von innen her verstehend lebt, sie selbst tut, freilich zugleich „défini par son aventure historique et personnelle au sein d'une histoire (klein geschrieben) plus ample qui la conditionne"[19].

3. Audiatur et altera pars. Das wesentliche Anliegen marxistischen Denkens, wie es den Kritikern Sartres vorschwebt, umgreift beide Pole: Festhalten an Naturdialektik und an einem relativierenden Sinn des Individuums. *Roger Garaudy* macht Sartre auf die Tatsache aufmerksam, daß Marx die Arbeiten von Engels

[13] Ebd. 53.
[14] Ebd. 39.
[15] Ebd. 96.
[16] Ebd. 110.
[17] In: Les Temps modernes 184/185 (1961) 367.
[18] Critique 101. Er gebraucht diese Schreibweise allerdings auch in seinem Sinne zur Bezeichnung der einen ganzen Geschichte der Menschheit (vgl. ebd. 62 u. ö., bes. 379 ff.).
[19] Ebd. 133.

über die Dialektik der Natur verfolgte und ihren Ergebnissen beipflichtete. Im übrigen antwortet er auf die Bedenken Sartres ziemlich unvorsichtig. Die menschliche Praxis offenbare die Natur nicht nur in ihrem nackten Ansich, sondern in einer Struktur, ohne die sie, die Praxis, blind und illusionistisch wäre. Darüber hinaus sei diese Struktur nur mit einem dialektischen Denken zu fassen, das traditionell logische und mechanizistische habe versagt. „Die Wissenschaften beweisen uns, daß diese Struktur dialektisch ist!" Im Lebendigen und ebenso im Anorganischen, „im Atomkern", wie er präzisiert, müsse man komplexe Formen von Totalität und Negativität annehmen. Die qualitativen Differenzen der Ebenen dürfe man nicht verkennen, ebensowenig jedoch die Unmöglichkeit, Natur wegen ihrer Verflochtenheit mit der menschlichen Praxis nicht als selbst dialektisch zu fassen.

Wenn nun *Th. Schwarz* weiter argumentiert[20], es gebe im Marxismus ein „Bild des Menschen", es brauche hier keine Lücke ausgefüllt zu werden, dann scheint er Sartres Kritik wohl nicht recht verstanden zu haben oder jedenfalls von vornherein nicht ernst zu nehmen. Daß der Mensch marxistisch als gesellschaftliches Wesen definiert wird (darin zugleich als geschichtliches), weiß natürlich auch Sartre. Schwarz erinnert daran, daß gegenwärtig in vielen sozialistischen Ländern das Bemühen, den Marxschen Humanismus weiterzuentwickeln, anlaufe — setzt sich aber nicht für eine Integration sog. existenzphilosophischer Motive ein, wie er auch den Namen *Adam Schaff* nicht einmal erwähnt. Der Versuch, an das Menschenbild des frühen Marx anzuknüpfen, kommt ihm verdächtig vor, denn in den betreffenden Partien der Frühschriften habe man es mit einer noch unentfalteten, idealistisch angehauchten Anthropologie zu tun. Die Konkretisierung des Menschseins, so meint er wohl, und so hatten es auch polnische Parteiideologen A. Schaff vorgehalten[21], zur Klassen- und Parteigebundenheit des geschichtlich existierenden Menschen sei da noch nicht genügend herauspräpariert. Wie sehr Sartre sich mißverstanden fühlen muß, geht aus der Bemerkung hervor, in Gesellschaft und Geschichte gehe es nicht um das Handeln des Einzelnen, dieser sei immer nur einer unter unzähligen anderen; die daraus resultierende „Hauptlinie" geschichtlichen Handelns sei nicht das bewußte Ergebnis einzelner „Entwürfe". Die Kritik Sartres wird hier einfach als inexistent übersprungen, falls nicht folgender Gedanke sie gegenstandslos machen soll:

Der individuelle Entwurf, die existenzielle Freiheit, könne nur indeterministisch ausgelegt werden[22], also wie ein je absoluter Anfang ohne Rückbindung an die konkreten Determinanten in Gesellschaft und Geschichte. Diese würden zwar als Ausgangslage für das Handeln zugelassen, es selbst aber erfolge jedoch, so interpretiert er, unabhängig von der gesellschaftlichen und geschichtlichen Determination. Er hält sich an Engels, der gegenüber subjektiver Willkür (darauf laufe Sartres projet hinaus) das Sichdurchsetzen der ökonomischen Gesetzlichkeit als bestimmend für das Handeln der Einzelnen erkannt habe; frei sei das Handeln, wenn es das Notwendige mit Bewußtsein tue. Diese alten Formeln spielt er gegen Sartre aus: er habe die früheren Thesen seines indeterministischen Existenzialismus nicht aufgegeben. Ähnliche Bemerkungen fallen aus der Feder *Schaffs*[23], Sartres individuelle Freiheit entspringe einer subjektivistischen Konzeption, man müsse konsequenterweise auf ökonomischen Determinismus und historische Notwendigkeit verzichten. Der „objektive" Faktor werde von Sartre zum Verschwinden gebracht, naturgegebene und gesellschaftliche Wirklichkeit lösten sich ins Subjektive auf, im Akt des absolut freien Sicherschaffens[24].

[20] A. a. O. (Anm. 2) 32 ff.
[21] Vgl. Ostprobleme 19 (1967) 17 ff.
[22] *Th. Schwarz*, a. a. O. (Anm. 2) 35 37.
[23] Marx oder Sartre 103 f. [24] Ebd. 104/105.

Immerhin wird eine fundamentale Gemeinsamkeit marxistischer und existenzphilosophischer Denkweise verzeichnet: Ausgang von der Negation jedweder außermenschlicher, heteronomer Mächte oder Planungen (etwa „Vorsehung"), also irgendein Vorrang der Existenz vor aller Essenz im Menschen, wenigstens in dem Sinne, daß Essenz als göttlicher Vorentwurf nicht in Frage komme. Nur, so schreibt Schaff, müsse „Existenz" recht verstanden werden: eben nicht als absolute Freiheit, vielmehr gut marxistisch als das „wirkliche", „reale" Leben des Individuums und der Individuen, wobei zwei Aspekte hervortreten – das Gesamt des wirklichen Verlaufs der geschichtlichen Bewegung auf der Basis der ökonomischen Substruktur und die bewußte Tätigkeit der Menschen[25]. Das bewußte Handeln des Menschen hat die objektive Gesetzlichkeit der Basis zu bejahen und in die Praxis aufzunehmen; „Rückwirkung" bewußter Tätigkeit des Menschen auf die Basis, auf die ökonomischen Verhältnisse, garantiere den dialektischen Zusammenhang zwischen Basis und Bewußtsein. Die Bedeutsamkeit des individuellen Tuns wird innerhalb der marxistischen Theorie gerade in dieser Möglichkeit der Rückwirkung, des bewußten Rückstoßes, gesehen. Oder in mehr?

Viel energischer als Schwarz akzentuiert Schaff die Forderung, über jene Einseitigkeit innerhalb der marxistischen Anthropologie hinauszukommen und die Eigenproblematik des Individuums zu thematisieren. Es dreht sich bei ihm um die Fragen nach Eigenverantwortung, nach dem Sinn des Lebens, Bewältigung von Leid und insbesondere des Todes, nach dem möglichen „Glück"[26]. Und er ist überzeugt, diese Fragen fänden im Rahmen des Marxismus hinreichende Antwort — dasjenige also, was die Berührung mit dem Existenzialismus entzündet habe, die Problematik des Individuums als solchen, sei im Marxismus präsent, eine existenzphilosophische Fundierung erübrige sich.

Es braucht hier nicht zu interessieren, worein Schaff den Sinn menschlichen Lebens und zumal des individuellen Todes legt: nicht anders als auch *Garaudy, Machovec, Kolakowski* u.a. in das Bewußtsein der Aufopferung für das Ganze der optimistisch gedeuteten Geschichtsbewegung.

4. *Kritische Bemerkungen zu dieser Auseinandersetzung* können jetzt nur im Stile von möglichen Diskussionspunkten umrissen werden.

Zunächst muß man wohl feststellen: mit existenzphilosophischen Tendenzen und Aspirationen im modernen Marxismus hat das alles wenig zu schaffen. Solange nicht das Existenzmotiv des Sartreschen (oder analog dazu des Jaspersschen, schließlich auch Marcelschen) als solches bejaht wird, darf eine Akzentverlagerung auf die Problematik des Individuums noch nicht im Sinne einer Integration existenzphilosophischen Denkens gewertet werden. Mit Recht hat *Helmut Dahm* in einer Abhandlung aus dem Jahre 1956 auch den Versuch von *Jakob Hommes,* in der sowjetischen Dialektik „latenten Existenzialismus" zu entdecken, zurückgewiesen, und auch gewisse Redewendungen, die man bei *Georg Lukács* namhaft machen könnte, beweisen noch lange nicht etwas für ein Liebäugeln mit Existenzialistik.

Andererseits darf man dafürhalten, der geschärfte Blick für eine Problematik des Individuums sollte wenigstens in die Nähe des Sartreschen Ansatzes führen. Greifen wir das Moment der Freiheit heraus, das zentrale. Kann man im Ernst bestreiten, daß Freiheit, wo sie überhaupt reflektiert wird, als spezifisch individueller Vollzug erscheint? Dann aber gibt es so etwas wie ein „projet existentiel", kraft dessen der Mensch eine Grundeinstellung wählt; eine „optio fundamentalis", innerhalb deren die einzelnen konkreten Willensentscheide fallen. Zweifellos erfolgt das ursprüngliche Sichentwerfen von einer Ausgangsbasis her, die

[25] Ebd. 101. [26] A. a. O. (Anm. 1) 8.58 ff.

sozial-geschichtlich determiniert ist; so ist z. B. die Entscheidung zum Engagement als Schriftsteller oder die zu einer Untergrundbewegung urtümlich bedingt durch eine Fundamentalentscheidung zum Leben überhaupt oder zum anderen überhaupt oder etwa auch zu geschichtlichem Einsatz prinzipiell, sie alle jedoch vermittelt — in ihrer konkreten Wertstruktur — durch eine bestimmte gesellschaftlich-geschichtliche Situation, die übrigens nach Sartre sich primär und irgendwie unüberholbar schon in der Kindheit konstelliert. Daß auch bei Sartre die Freiheit eine situierte ist und daher nicht eine indeterministische oder willkürliche, sollte man gelten lassen. Sie mag als „absolut" ausgegeben werden, insofern sie zwar nicht, wie Sartre unterstreicht, ein „commencement premier"[27] bedeutet, wohl aber eine Bewegung, die doch auch und wesentlich ein Entweder-Oder, eine Alternative ent-scheidet, also etwas einem anderen, die eine Haltung einer anderen, vorzieht. Der Mensch teilt einem Inhalt „sa valeur de motif" mit[28], „läßt" sich von etwas bestimmen, wird nicht eigentlich wieder von etwas bestimmt. Derartige phänomenologische Beschreibung der Freiheit darf auch thomistische Metaphysik sich zu eigen machen. Selbstredend wird diese mit dem Marxismus die weiteren Momente der Absolutheit von Freiheit, wie Sartre sie denkt, als nicht notwendig abweisen: originale Konstitution der Werte selbst, als gäbe es in der Realität gar keine Vorzeichnung von inhaltlich Werthaftem, irgendwie Gesolltem, keine vorzuziehenden Wertrichtungen — schon einmal die Anerkennung der Freiheit anderer sowie eines Kernes von Menschwürdigem überhaupt können und müssen als solch vorgegeben Werthaftes angesprochen werden, wie ja auch Sartre es faktisch zu tun scheint, obgleich mit anderen Worten. Seine Konzeption der Freiheit ist daher nicht als individualistisch zu verketzern; das wäre sie erst, wenn ihre Inhalte aus rein individuellen Wertmaximen bestünden.

In diesem Kontext vermag man Sartres These zu würdigen, sein Existenzialismus trete für den unverwischbaren Unterschied von Natural und Kultural ein, für das Recht der Spezifität des „événement historique"[29] gegenüber allem naturhaften Determinismus. Das läßt sich am Problem des Verhältnisses von Basis und Überbau verdeutlichen.

Waltet zwischen beiden eigentliche Dialektik, so kann Bewußtsein nicht einlinig von der Basis her gedacht werden, es muß etwas Eigenes, Unableitbares besitzen; einfacher Reflex ökonomischer Struktur wäre selbst nur wieder sachhaft interpretierbar, und der Rückstoß des Bewußtseins auf die Basis, wovon die dialektischen Materialisten legitim reden, würde auf rein eshafte Kategorien zurückführen. Nun wehrt sich gerade auch *Th. Schwarz* gegen eine Theorie[30], die den dialektischen Pol „Bewußtsein" gleichsam mechanisch-automatisch entspringen läßt: der Reflex der materiellen Bedingungen geschehe zwar zunächst „spontan", doch das wahrhaft proletarische Bewußtsein (z. B.), das aktive, rückwirkende, geschichtsmächtig werdende, entwickle sich in einer Art „Anstrengung des Begriffs", also eben nicht nur spontan-automatisch-mechanisch. Vielleicht kommt er hier tatsächlich Sartre entgegen, der den Begriff „intériorisation de l'extérieur"[31] einführt — die materielle Basis wird im Bewußtsein verinnerlicht und erst dadurch der geschichtliche Prozeß ausgelöst. Die Konsequenz drängt sich auf, Bewußtsein fungiere aufgrund subjektiven Entwurfs, und das heißt hier schließlich, aufgrund freier Aneignung (oder Nichtaneignung) der Situation. Die „relative Eigenständigkeit" des Überbaus müßte ernster genommen werden, als marxistischer Systemzwang es zuläßt.

[27] Critique 95.
[28] L'Être et le néant 512.
[29] Critique 81.
[30] A. a. O. (Anm. 2) 120.
[31] Critique 66.

Es wird von Sartre auch ohne weiteres zugegeben, daß die freie Wahl eines Entwurfs auch zurückgenommen werden könne: „la modification . . . est toujours possible“[32]. Genauere Interpretation dieses Satzes ist hier nicht fällig, es genügt, daß er ein Moment echter Freiheit, nämlich die Möglichkeit des Widerrufs des einmal Entschiedenen, als sinnvoll ausspricht. Damit soll nur nochmals die qualitativ-ursprüngliche Struktur von Bewußtsein-Freiheit profiliert werden.

Da nun Freiheit wesentlich dem Individuum zuzuordnen ist, kann Klassenbewußtsein, wie Sartre folgert, nur aus dem Zusammengehen, Sichzusammenordnen vieler Freiheiten resultieren.

Ein lezter Punkt, und hier würde man dem Anliegen des Marxismus, auch des modernen, *Garaudy* und *Schwarz* sind Beispiele, gern sekundieren. Bei dem Streit um Naturdialektik ist es ja vordringlich nicht einmal so sehr um sie als solche zu tun, vielmehr um die Möglichkeit einer allgemeinen Ontologie. Deren Idee darf nicht ausfallen, und eine Methode, die sie nicht garantiert, hat schwere Bedenken gegen sich. Das richtet sich an die Adresse Sartres. Wohl sucht auch er bekanntlich nach einer Metaphysik der Natur und macht sich auf den letzten Seiten von „L'Être et le Néant“ einige Mühe, die Idee einer allgemeinen Ontologie, also einer Überwindung des Hiatus zwischen dem en-soi und dem pour-soi, in einer vorläufigen Weise zu umschreiben. Der dialektische Materialismus durchhaut den gordischen Knoten[33]. Aber die kniffligen Versuche eines *Garaudy* und *Vigier,* von Dialektik auch in der Natur (und damit in allem Sein) zu überzeugen, werden wohl kaum Gegenliebe finden. Muß denn die dialektische Struktur, die für den Menschen als praktisch-geschichtliches Wesen charakteristisch ist, auch in der Natur auftauchen, damit allgemeine Ontologie möglich werde? Man deutet vage an: Natur als Moment der dialektischen Praxis müsse selbst dialektisch sein, um in jene Dialektik eingehen zu können. Man wird das nicht notwendig finden, vielleicht gerade um der dialektischen Totalität Mensch-Natur willen! Der Einbezug des Materiellen in die Dialektik des menschlichen Sichverhaltens würde das eminent Dialektische solcher Dialektik des Menschen, wenn Materie an und für sich das Un- und Vordialektische wäre, eher noch zuschärfen, die ontologische Übermacht des Menschen nur noch intensiver demonstrieren.

Aber Dialektik büßt, sobald man sie, wie sie ja genommen sein will, ontologisch nimmt, allen Erklärungswert ein. Man kann da die Teilwahrheiten Sartres und des dialektischen Materialismus gegeneinander ausspielen. Gegenüber diesem hat Sartres Konzeption der zwei eigenständigen Bereiche, Mensch und Dingwelt, ihre kritische und klärende Funktion. Andererseits behält wiederum die marxistische Konzeption ihr relatives Recht: man darf die Einheit der beiden Sphären nicht unterbestimmen, wie es bei Sartre der Fall ist: es kann sich bei dem Sein, das beide ursprünglich eint, nicht nur um einen Einheits*begriff,* sondern muß sich um echte Realität von Sein (man entschuldige die Tautologie) handeln. Nur gilt auch, daß die Seinsgemeinsamkeit nicht so weit geht, daß die Unterschiedenheit und Verschiedenheit der Sphären doch wieder nivelliert und überspielt wird: ein „Entstehen“ des Menschen, der menschlichen Subjektivität, aus vorausgehender objektiver Natur würde die qualitativ unzurückführbare Besonderheit des Menschen zum Verschwinden bringen. Soll Dialektik tatsächlich ontologische Konstitution vermitteln, dann wird es eben unmöglich, Konstitution der Freiheit ontologisch in einer Dialektik der Materie zu begründen: das seinshaft wesentlich Anders- und Höherartige (weil Autonomere) kann in seinem Sein-selbst nicht

[32] L'Être et le néant 542.

[33] Schwarz hat durchaus recht, wenn er bemerkt, man könne „die existentialistische Anthropologie nicht losgelöst von der existentialistischen Erkenntnistheorie und Ontologie“ verstehen, was selbstverständlich (mutatis mutandis) ebensosehr von der marxistischen gilt.

vom Niederen her gedacht werden, mag jenes noch so sehr von diesem, der Naturwelt, in seinem aktiven Selbstvollzug bedingt sein (primär übrigens nicht einmal vom Materiellen, sondern von anderer Freiheit).

Was bleibt übrig? Nur *Analogie* des Seins, die ein Sichaufeinanderbeziehen gestattet, dabei zugleich die je eigene Selbständigkeit nicht antastet oder gar erstickt, hat als ontologische Basis der Mensch-Ding-Relation eine Chance. Sie allein erlaubt auch die Möglichkeit zu denken, daß eine Seinsebene auf die andere sinnvoll ausgerichtet sei (die unterschiedenen Seinsebenen sind aufeinander hin „offen", nicht gleichsam gegeneinander abgedichtet, ontologische Einflußnahme ist gegenseitig a priori zu erwarten) — ohne eine solche Ausrichtung, wie Sartre, zu einem metaphysischen Zufall zu machen oder, wie der dialektische Materialismus, die Freiheit des Menschen gegen Null konvergieren zu lassen.

Freilich stellt Analogie nur erst, wie gesagt, die ontologische Basis des Mensch-Welt-Verhaltens dar. Die *konstitutive* Struktur dieser Relation bildet und zeigt sich in der menschlichen Leiblichkeit. Diese ist es, die Mensch und Welt ineinanderbindet. Durch seine Leibhaftigkeit findet der Mensch sich in die materielle Welt eingegliedert vor, sie gehört aber auch zu ihm als Subjektivität: der Organaspekt des menschlichen Leibes kann keinesfalls nur objektivierend (wie anderes sonst im materiellen Bereich) beschrieben werden; er, und zwar als Sinnesorganisation gerade in ihrer Materialität, *vermittelt* Welt, kommt also auf die Seite der Subjektivität zu stehen und nimmt so am ungegenständlichen Subjektsein des Menschen teil. (Deshalb können die Sinnesorgane – und so schließlich die vorausgesetzten Dinge selbst – auch nicht nur Erscheinung, Phänomen, sein.) Der Leib ist auf seine Weise Mit-Subjekt. Von da aus läßt sich verstehen, daß und wie der Mensch sich strukturell zu Welt verhält: sie ist Aufbauelement und Um-Welt seines Leibes und durch dessen Vermittlung Umfeld seines menschlichen Wirkens, darin aber zugleich Ausdrucks-Sphäre der Geistigkeit, wie Leib überhaupt. Alle Praxis und Poiesis steht in Funktion zum Leibe als Mit-Gestalter sowohl wie als Gestaltetem; letzteres, insofern alle Praxis und Poiesis zutiefst der „Auszeugung" des menschlichen Leibes gilt (auch Sprache als Leibgestus und Kunst als „Formwerdung"), jedoch eben eines Leibes, der zugleich in die Subjektivität einbezogen ist, in dem daher Subjektivität, Seelisch-Geistiges, sich auszudrücken vermag und ausdrückt. Das führt zu Verleiblichung des Geistigen, Vergeistigung des Leiblichen, damit ineins zu Mundanisierung des Menschen und Humanisierung der Welt: beide Pole sollen und werden in dynamischer Wechselbeziehung immerfort neu entspringen.

Will man solche Struktur durchaus eine dialektische nennen, so mag das hingehen. Hier betrifft das Wort, wie ja ursprünglich anscheinend auch bei Marx, lediglich das „Praktische", während Dialektik als ontologische Vermittlung (Sichvermitteln der Seinssphären selbst) untragbar bleibt. Und im Punkt der Dialektik des „Praktischen" kommen wohl Sartre, Marx und der dialektische Materialismus überein.

Die Wunder Jesu

Zur neueren Literatur und zur Frage nach der Historizität

Von Fritzleo Lentzen-Deis, S. J.

Immer wieder fragt der Gläubige heute auch den Exegeten nach der Glaubensbegründung. Und sehr präzise lautet die Frage oft: Welche Rolle spielen darin die „Wunder Jesu", die Machttaten, die Jesus von Nazareth während seines Erdenlebens vollbrachte? Wir versuchen, in diesem Überblick I. kurz zu neuen Veröffentlichungen Stellung zu nehmen, II. nach dem derzeitigen Stand der Exegese Kriterien für die Historizität der Wunder Jesu zusammenzufassen.

I. Neue Literatur über die Wunder Jesu

Vorangestellt seien drei Bücher aus den letzten drei Jahren, von denen jedes vom andern nach Art und Methode grundverschieden ist, aber auf einem wichtigen Gebiet über unsere Frage informiert.

H. van der Loos, The Miracles of Jesus[1], darf als die zur Zeit wohl umfangreichste Stoffsammlung über die Wunder Jesu und die damit zusammenhängenden Materialien bezeichnet werden. Im 1. Teil dieses Werkes finden sich die mehr allgemeinen Fragen religionsgeschichtlicher und philosophischer Art, die Geschichte des Problems und die verschiedenen vorgeschlagenen Lösungen. Einteilungsprinzip ist der Inhalt: Es wird der atheistische, „phänomenologische", rationalistische, gläubige Standpunkt dargestellt. Wir erhalten einen Eindruck von der Vielschichtigkeit der Frage. Ganz verschiedene Fachgebiete und Wissenschaften interessieren sich für diesen Zug des Lebens Jesu, neben den Religions- auch Naturwissenschaften und Medizin. – Der zweite Teil des Buches (117–175) trägt die Überschrift „Einleitung". Hier werden sprachliche Form und Stil der Wunderberichte dargelegt, aber auch das Material über die rabbinischen und überhaupt die „ältesten" (griechischen, lateinischen, syrischen) Quellen mitgeteilt. Es sei besonders hingewiesen auf die Kontroverse *P. Fiebig – A. Schlatter;* ersterer: in der tannaitischen Periode wurde „Rabbis" die Fähigkeit zum Wunderwirken zuerkannt; letzterer: nicht der Lehrer, sondern der Heilige galt als Wundertäter; die rabbinischen Nachrichten, besonders die babylonischen, dürften nicht vordatiert werden. Im zweiten Abschnitt (bes. 142 ff.), ist diese Kontroverse in Hauptzügen umrissen und ihre Weiterführung dargestellt. Das rabbinische Material findet sich im vierten Abschnitt (bes. 159 ff.), meist entsprechend den Werken von *M. Goldstein* und *J. Z. Lauterbach,* es folgen die späteren jüdischen Nachrichten. Diese Materialsammlung ist klar und mit Zwischenüberschriften gegliedert. Statt Einzelstellen nachzutragen, sei hier vor allem auf zwei Einschränkungen der Arbeitsbedingungen und der Methode des Buches aufmerksam gemacht, die sich in den folgenden Teilen noch mehr auswirken. In diesem „Einleitungs"-Teil hat der Verf. zwei recht verschiedene Fragen einfach nebeneinandergestellt. Mit seinen eigenen Worten (in Übersetzung): „Das erste Problem ist das der Form, in welche die Wunderberichte des NT gegossen sind. Wir müssen mittels Vergleich untersuchen, in welchem Ausmaß andere Wundergeschichten die des NT beeinflußt haben können. Das zweite Problem erfordert eine Untersuchung der möglichen Praktiken jüdischer Mirakel-Täter der Zeit

[1] Supplements to Novum Testamentum, 8 (Leiden 1965).

Jesu. Gab es damals Rabbis, die Wunder wirkten, und wenn ja, was war die Natur dieser Wunder und welches die Beziehung zu Jesu Wundern?"[2] Dieser Vergleich wird aber eigentlich nur rudimentär durchgeführt. Hier fehlt ein Eingehen auf die Texte nach literarkritischer und formgeschichtlicher Methode. Nur so würde der Vergleich wirklich möglich und könnte man über den religionswissenschaftlichen Ansatz hinaus Einsichten in die Traditionsgeschichte gewinnen. Inhaltlich bringt das Buch denn auch nach der Darstellung des Formproblems im Anschluß an Reitzenstein nichts mehr von der darauffolgenden, vor allem der jüngeren Diskussion. Und es wird einfach erklärt, das Schema der Wunderberichte könne ein allgemeines, natürliches Erzählschema sein (119 f.). – Die zweite, mehr arbeitstechnische Beschränkung wirkt sich stark auf den zweiten Fragenkomplex dieses Einleitungsteils aus. Van der Loos verwendet keine Zeitschriftenartikel, nur „Buchliteratur". So spricht er zwar von der Bedeutung der Kontroverse Fiebig–Schlatter bis heute, es fehlt aber die Darlegung der sich ständig weiterentwickelnden Forschung, besonders auch auf „jüdischem" und „gnostischem" Gebiet, die sich nicht in Büchern findet.

Entsprechend diesen beiden Einschränkungen sind die übrigen Teile des Werkes zu lesen. In Teil III. werden „data on the miraculous power and the miracles in the ... gospels"[3] usw. quer durch alle Traditions- und Formzusammenhänge hindurch aufgereiht. Bereits in diesem dritten Teil begrüßt man aber dankbar die Materialhinweise, hier noch unter allgemeinem Gesichtspunkt gesammelt. – Im nächsten, außerordentlich umfangreichen Teil, dem „Kommentar" (339–698), findet sich, ebenfalls nach dem Inhalt geordnet, eine Fülle von Material. In diesem Teil werden auch traditionsgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Arbeiten zitiert.

Im folgenden Jahr erschien ein theologiegeschichtliches Werk, das auch selbst einen theologischen Lösungsvorschlag macht: *Hans Schwarz*, Das Verständnis des Wunders bei Heim und Bultmann[4]. In gewisser Hinsicht sind die beiden Namen *K. Heim* und *R. Bultmann* für Fronten der evangelischen theologischen Diskussion repräsentativ, und damit für den Hintergrund, vor dem sich ein Großteil exegetischer Untersuchung abspielt. Die beiden evangelischen Theologen haben dieselbe Grundintention: Sie „wollen den durch unser technisches Zeitalter geprägten Menschen helfen, an die Wirklichkeit von Wunderereignissen ohne sacrificium intellectus glauben zu können..."[5]. Sie möchten als Voraussetzung für ein richtiges Wunderverständnis eine Daseinsanalyse leisten, in der „sich philosophische Gedankengänge mit dogmatischen Grunderkenntnissen"[6] verbinden. Beide kommen bekanntlich auf verschiedenen Wegen zu verschiedenen Ergebnissen.

S. leistet eine knappe und übersichtliche Darstellung der beiden Meinungen. Im I. Teil bringt er „Voraussetzungen": Zuerst das „moderne" Weltbild im Gegensatz zum früheren – „kausalmechanisch" nach K. Heim, „mythisch" nach R. Bultmann – darauf die beiden Daseinsanalysen und schließlich die je verschiedenen „christologischen" Voraussetzungen: darunter bei K. Heim die Auferstehung Christi „als Beginn der Weltumwandlung" und „entscheidende Lebensfrage des einzelnen" und das im „wahren Osterglauben" geschenkte „neue Existenzverständnis" nach R. Bultmann. Der 2. Teil des Buches bietet das „Wesen des Wunders", d. h. das biblische Wunder, je verschieden verstanden bei K. Heim und R. Bultmann, und seine „Bedeutung" für den Menschen nach beiden Theologen. S. schließt sich grundsätzlich dem Versuch *K. Heims* an und fügt im

[2] Ebd. 117.
[3] Ebd. 179 ff.
[4] Arbeiten zur Theologie, II, 6 (Stuttgart 1966).
[5] Ebd. 200. [6] Ebd.

3. Teil einen eigenen Vorschlag zur weiteren „Anpassung" von dessen Entwurf hinzu.

Im ganzen wird man S. bei seiner Zusammenstellung zustimmen. Besonders *Bultmanns* Grundposition allerdings müßte wohl noch nuancierter dargelegt werden. Der Überblick über das Verständnis der neutestamentlichen Wundergeschichten nach R. Bultmann (138–153) bietet eine vereinfachende, die wesentlichen Mängel jedoch gut ins Licht rückende Wiedergabe. – Mit den Meinungen von K. Heim und H. Schwarz selbst wird sich der katholische Theologe auseinandersetzen und bei mancher Zustimmung bereits zu den in die „Daseinsanalyse" einfließenden philosophischen und besonders theologischen „Voraussetzungen" auch Bedenken anmelden. Der Vorzug des Buches liegt in der klaren Anordnung und knappen Zusammenfassung, die einen schnellen Überblick ermöglicht.

Von ganz anderer Warte her geht das dritte Buch an unser Problem heran: *Urban Forell,* Wunderbegriffe und logische Analyse. Logisch-philosophische Analyse von Begriffen und Begriffsbildungen aus der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts[7]. Die „Wunderdiskussion im deutschsprachigen Europa auf protestantischem Boden" wird von der „analytischen Philosophie" her untersucht (Vorwort). Zur Diskussion stehen die Ansichten über „Wunder" und „Wunder Jesu" evangelischer Autoren; naturgemäß findet sich darunter eine große Anzahl von Exegeten. Ihre doch recht verschiedenen Wunderbegriffe und ihre Urteile werden logisch analysiert. Unter praktisch allen vom Verf. gemachten Einteilungen treten Exegeten auf, sie bekennen sich zu allen möglichen Akzentsetzungen und -verschiebungen. Bei der Vielfalt des biblischen Materials ist dies auch zu erwarten. Zugleich werden aber auch die logischen Schnitzer deutlich, die ein und demselben Forscher bei der Beschreibung seines Sachverhaltes und mehr noch bei den daraus gezogenen Folgerungen unterlaufen können. – F. bietet im 1. Teil seines Buches die benutzte logisch-semantische Terminologie, für viele Exegeten und Theologen findet sich hier wichtige Information. Darauf folgt die eigentliche Analyse. Und zwar im 2. Teil die des Wundertäters, im 3. Teil die des Beobachters des Wunders, dann die der Kommunikation zwischen „Absender" (Wundertäter) und „Empfänger" (Beobachter) des Wunderzeichens. – Es sei hingewiesen auf die Darlegungen über das „Nicht-Objektivierbare", dem der Verf. im 3. Teil ein ganzes Kapitel widmet (Kapitel 12, 319–356). Die bekannte Aussage *R. Bultmanns*, daß „Wunder in keinem Sinn ein irgendwo und irgendwie konstatierbares Ereignis in der Welt bedeutet"[8], wird zerlegt sowie mit logischen Äquivalenten und die Nicht-Objektivierbarkeit logisch implizierenden Begriffen, so vor allem der „eigenen Existenz", konfrontiert. Dabei zeigt sich deutlich eine Reihe von Unklarheiten. Die Begriffe „Objektivierung" und „Nicht-Objektivierbarkeit" werden auf ihre „Strukturzüge" hin und schließlich in „logischer Analyse" untersucht. Die Anwendung dieser Analyse auf *Bultmanns* Gedankengänge und Schlüsse erweist deren Ungenauigkeit. – Aber auch *K. Heims* These von der Erlebbarkeit des Wunders nur in der unmittelbaren Gegenwart, „in der Spannung des Augenblicks"[9], „auf noch nicht gegenständliche Weise"[10], während es jedoch zu einem späteren Zeitpunkt als Vergangenes objektivierbar sei, wird von der logischen Analyse her als fragwürdig erwiesen (346 ff.). – Die „analytische Philosophie" hat als Methode ihre Grenzen besonders gegenüber eigentlich theologischen, das Diesseitige übersteigenden Sachverhalten.

[7] Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 17 (Göttingen 1967).

[8] Vgl. Glauben und Verstehen I (Tübingen 1933) 219 f.: „Wunder" im Gegensatz zum objektivierbaren „Mirakel".

[9] *K. Heim,* Zur Frage der Wunderheilungen, in: Die neue Welt Gottes (Berlin [4]1929) 29. [10] Ebd. 24.

Aber sie hilft dem Exegeten, seine Begriffe zu bilden, bei der Sache und bei seinen Schlüssen streng im Rahmen des Aussagbaren zu bleiben. Insofern bietet das Buch nicht bloß kritische Sichtung der Meinungen von Theologen und Exegeten über das Wunder, sondern auch wertvolle Information und Anleitung.

Wir wenden uns nun dem eigentlich exegetischen Feld zu, d. h. Büchern, die den Fortschritt in der traditions- und redaktionsgeschichtlichen Forschung für die Frage der Wunder Jesu auswerten. Alle hier zu nennenden Veröffentlichungen der letzten Zeit richten sich an ein breiteres Publikum, wollen also wissenschaftliche Ergebnisse in allgemeinverständlicher Form zugänglich machen.

Am weitesten geht in dieser Hinsicht wohl das kleine Büchlein von *Franz Mußner*[11]. Es möchte „Vorfragen" zu den Wundergeschichten der Evangelien behandeln. Die Einzelauslegung soll in einer gesonderten Schrift später folgen (Vorwort). Wegen dieser Art und Zielsetzung wird wohl auf manches ganz verzichtet, was zur genaueren Begründung einer Einzelbehauptung angeführt werden könnte, manches findet sich nur angedeutet, oft stehen zu einem Text gehörende Bemerkungen verstreut an mehreren Stellen. Konkrete Textbeispiele bietet M. überhaupt nur gleichsam als Illustration für seine Erklärungen. – Als „historische" Frage stellt M. die allgemeine Formulierung an den Anfang: „Hat Jesus von Nazareth überhaupt Wunder gewirkt?", versteht sie jedoch auf dem Hintergrund der verschiedenen exegetischen Versuche, die sich heute auswirken (9). Er antwortet, daß sich schon von der Konzeption der Offenbarung als Heilsgeschichte her, die eine „Einheit von Wort und Tat im Heilshandeln Gottes und Jesu"[12] verlangt, zeigen läßt, Offenbarung geschehe nicht bloß im Wort. Aus den Zeugnissen des NT und jüdischer Überlieferung fügt er sodann einige Stellen an (24–33), die genügen können, „um an der Historizität einer Wundertätigkeit Jesu keine Zweifel aufkommen zu lassen". Wie es „ipsissima verba" Jesu gebe, so ließen sich aber auch „ipsissima facta" (Ausdruck von *J. B. Bauer*, Graz) Jesu erheben (33–44), so etwa die Mahlzeiten Jesu mit Zöllnern und Sündern. Ähnlich seien auch die Wunder Jesu zu beurteilen, die eine „antipharisäische" oder „antiessenische" Front aufwiesen. Solche seien etwa die Sabbatheilungen, oder die Heilung des Aussätzigen nach Mk 1,40–45. Dieses Stück behandelt M. etwas ausführlicher und interpretiert den dort genannten „Zorn" Jesu als solchen „über das Unrecht, das man in Israel Aussätzigen antat"[13]. Man wünschte sich noch etwas größere Klarheit über den Sitz im Leben der verschiedenen „Fronten" und über die traditions- (bzw. redaktionsgeschichtliche) Situation des Textes. Die hier gebotene Einzelinterpretation, besonders wenn sie einen konkreten historischen Zug erheben will, wirkt nicht völlig überzeugend. – Im nächsten Abschnitt fügt M. Grundzüge der theologischen Bedeutung an: „Jesus, der messianische Bringer der eschatologischen Gottesherrschaft" (45–48), „Anbruch des Heils in den Wundern" (48–53), „christologischer Sinn der Wunder" (54–57). Darauf erläutert ein Abschnitt über die „formgeschichtliche Frage" (59–68) die Berichte über die Wunder, erklärt, daß sie immer bereits unter einem Vor-Urteil stehen, eine Auslegung bieten wollen. Als Beispiel dienen die Berichte vom Seewandel, deren Analyse man sich ebenfalls genauer wünschte (der historische Kern sei die Errettung der Jünger aus einer Seenot, 65). „Glaube" (69 ff.) und „Hoffnung der Welt" (73 ff.) werden in den beiden folgenden Abschnitten in ihrer Verbindung zum Wunder umrissen. Im Schlußteil stellt M. fest, daß nicht der „eschatologische Entscheidungsruf" Jesu der alleinige Grund der „Christologisierung" Jesu gewesen sein könne; gerade Jesu Wunder zeigen, daß Jesus der Christus ist, und zwar eben nicht im Sinne der Entmythologisierung (79 ff.). – Auf sehr wenigen Seiten finden sich in diesem Büchlein in schöner Sprache die wichtigsten Probleme um

[11] Die Wunder Jesu. Eine Hinführung (München 1967).
[12] Ebd. 11 ff. [13] Ebd. 40.

die Wunder Jesu und Hinweise für die Lösung. Man wird gespannt sein, wie der Autor die Einzelanalyse der Wunderberichte durchführt.

Die „Schulen" der exegetischen Forschung sind trotz aller Impulse von den verschiedenen Randzonen und der Erweiterung des Blickfeldes durch die neuen Funde heute noch deutlich von den großen Initiatoren der „formgeschichtlichen" Methode her geprägt. Die redaktionsgeschichtliche Forschung, aber auch die traditionsgeschichtliche Untersuchung bewegen sich im Rahmen der von diesen Männern geschaffenen oder übernommenen Grundlagen und Prinzipien. In der neutestamentlichen Traditionsgeschichte macht zur Zeit eine von der älteren religionsgeschichtlichen Schule herkommende Arbeitshypothese weithin Eindruck, der Dreiklang: palästinensisches Judenchristentum – Diasporajudenchristentum – Heidenchristentum. Es fehlt aber auch nicht an Versuchen, diesen Dreischritt aus dem Takt zu bringen. Man sucht nach Anhaltspunkten für Tradition, die sich nicht daran hält. Eine gewisse Anziehungskraft als möglicher neuer archimedischer Punkt übt die am meisten von *E. Lohmeyer* ausgebaute, von *W. Marxsen* in seiner Konzeption charakteristisch umgearbeitete Skizze eines galiläischen Sitzes im Leben vor allem der Mk-Tradition aus. Damit hat sich auch *Gottfried Schille* während der letzten zehn Jahre in einer Reihe von Veröffentlichungen befaßt. Die Wundertradition kommt schon in seinem Artikel „Die Topographie des Markusevangeliums, ihre Hintergründe und ihre Einordnung"[14] vor. Nun gibt es ein in populäre Form gebrachtes Büchlein darüber: „Die urchristliche Wundertradition. Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus"[15]. Es sei aber gleich hinzugefügt, daß dieses Werkchen kaum verständlich wird, wenn man nicht auf die anderswo breiter dargelegten Thesen des Verf.s zurückgreift.

Seine Frontstellung gegen weitverbreitete Voraussetzungen wird gleich zu Anfang deutlich. S. fragt, ob die Wundertradition tatsächlich „auf ein sekundäres Glaubensbild der sich entwickelnden christlichen Gemeinde" zurückgehe „und aus dem Gottessohn- und Erhöhungsgedanken"[16] herausgesponnen wurde. Auch das Theios-Aner-Motiv nimmt er nicht als konstitutives Element der ursprünglichen Wunderüberlieferung an. Seine These lautet, die Wunderberichte stammten nicht aus der einheitlichen „hellenistischen Tradition", sondern stellten eine eigenständige Stoffgruppe dar, die selbständig entstanden und tradiert worden sei, und zwar in Nordgaliläa, ehe sie mit anderen Jesus-Erinnerungen verbunden und ausgeglichen wurde (9). Dies ist aber nur Teil seiner größeren Konzeption, daß das ganze synoptische Gut aus verschiedenen, geschlossenen, geographisch lokalisierbaren Traditionen zusammengewachsen sei (s. u.).

S. teilt sein Buch in drei Teile. Zu Beginn des ersten spricht er über die älteste Wundertradition und forscht nach Kriterien, die es erlauben, Jesus selbst als Exorzisten zu bezeichnen (15–18). Die erste Hälfte dieses Teils, „Wundertradition", entspricht herkömmlicher Darstellung. Die zweite, „Wunderkritik" (18 ff.), enthält in der Beurteilung der Texte mit Bezug auf die Wunder eine Färbung, die auf den wenigen Seiten nicht plausibel gemacht ist. Unter der Überschrift „Spuren einer Wunderkritik" zählt S. Partien aus dem Matthäusevangelium auf, die keine Wunder mitteilen. Er setzt diese „wunderlosen" Texte der „Wunderkritik" gleich, die in der Ablehnung der Zeichenforderung durch Jesus, etwa nach Mk 8,11 f., zutage trete. Die redaktionelle Umformung bei Mt, die Zusammenstellung der Berichte in Wunder-Kapiteln, nennt er „kritische Abwertung wunderhafter Züge"[17]. Es lassen sich aber noch genug andere Gründe vor der „Wunderkritik" anführen, die die Redaktion des Mt erklären.

[14] Zeitschrift des Deutschen Palästinensischen Vereins 73 (1957) 133–166.
[15] Arbeiten zur Theologie I,29 (Stuttgart 1967); vorher: Berlin 1966.
[16] Ebd. 12. [17] Ebd. 19.

Hier findet sich bereits auch die These von der geographischen Heimat der Wundertradition in Galiläa. Sie sei kurz zusammengefaßt nach dem oben genannten Artikel und der Habilitationsschrift Schilles, „Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte“[18]. S. geht aus von den Ortsangaben im Mk-Evangelium. In vielen Fällen seien sie nicht „sekundäre“ Ausschmückung, sondern ursprünglich. Was er so negativ gegen formgeschichtliche Voraussetzungen formuliert, ist als kritische Frage durchaus angebracht. Seine positive eigene Darlegung hat viele unbewiesene Schritte. So wird die ratio sufficiens für Ortsnamen sehr oft eine „Gemeindegründung“ um diese Orte herum. „Welches Bedürfnis die topologischen Stoffe im primären Sinne befriedigen sollten, läßt sich ... erschließen: Sie nennen den bestimmten Ort, weil sie die Ortsgemeinde legitimieren wollen.“[19] Entsprechend gehören Lokalnotizen oft zu „Gründungs-“ oder „Gebietslegenden“. Über die Gattungsbestimmung mancher Texte durch S. als „Missionslegende“ (Oberbegriff zu den eben genannten) wird man noch genauere Untersuchungen anstellen müssen. Als Beispiel sei nur seine Auffassung von der Perikope des Besessenen in der Dekapolis genannt, dessen Dämonen in eine Schweineherde fahren (Mk 5,1–20). Es handele sich um die Ätiologie der Mission einer bestimmten Gemeinde. Gerasa sei nicht der „Ereignisort“ der Heilung, sondern der „kirchliche Mittelpunkt des Gebietes“[20].

Die methodischen Mängel des Vorgehens von G. Schille werden besonders deutlich in der Habilitationsschrift, die zugegebenermaßen viele „Vermutungen“ zusammenstellt. S. kommt es darauf an, eine neue Gesamtvision der Frühgeschichte zu entwerfen. Er führt eine eindrucksvolle Reihe von in sich geschlossenen frühen Gemeinden und Gemeindetraditionen auf (Bethanien, Emmaus, Jericho, Jordantäufer-, Josephs-Tradition, Nordgalliäa, Dekapolis, Kana). Ihr Zusammenwachsen vergleicht er gern mit dem heutigen ökumenischen Gespräch[21]. Aber die Bedenken melden sich schon beim ersten Schritt, der Erarbeitung der Lokaltradition. Allzu oft verwechselt S. den Sitz im Leben einer Überlieferung mit dem von einer Lokalnotiz angetippten geographischen Ort. Es eröffnet sich doch jedesmal eine ganze Skala von Herkunfts- und Sinnmöglichkeiten bei einzelnen Orts- und Personennachrichten. Warum sollen solche nicht auch „historisch“ zuverlässig sein können? Die Ergebnisse werden unsicherer, je mehr Theologumena diesen Traditionsgruppen zugewiesen werden. So gehören die Wundergeschichten nach Nordgalliäa (nach Mt 11,20)[22] oder „Galiläa und Umgebung“[23] und in die dortige Christologie. Die Wunder-„kritische“ Tradition verweist S. ebenfalls in eine bestimmte Gemeinde mit eigener Theologie oder theologischen Ansätzen, nämlich in die des Jordangrabens „in welchem unseres Wissens die urchristlichen Täufer saßen“[24]. Sie haben einen „spezifischen Osterglauben“, wissen sich im Gegensatz zu den Galiläern bereits im neuen Äon und sind deshalb am irdischen Jesus nicht interessiert[25].

Wir haben nun schon manches vorweggenommen, was S. im zweiten Teil seines Buches „Formen der Rede vom Wundermann“ (24–37) verwendet. Zunächst stellt er fest, daß die stilechten (im Sinn der an heidnischer Literatur

[18] Beiträge zur Evangelischen Theologie, 43 (München 1966).
[19] ZDPV (Anm. 14), a. a. O. 139.
[20] ZDPV, a. a. O. 139 ff., wo weitere Perikopen mit Ortsangaben zu „Gründungs“- oder „Gebietslegenden“ erklärt werden.
[21] A. a. O. (Anm. 18) 160; *ders.*, Erwägungen zur urchristlichen Kirchenbildung. Theologische Versuche (Berlin 1966) 65 ff.; *ders.*, Der Beitrag des Evangelisten Markus zum kirchenbildenden (ökumenischen) Gespräch seiner Tage, in: KerygDog 12 (1966) 135–153.
[22] A. a. O. (Anm. 15) 19.
[23] Ebd. 20 u. Anm. 36, wo er auch Ausnahmen selbst zitiert.
[24] Ebd. 21. [25] Ebd.

erhobenen Kategorien) Wundererzählungen im NT sehr selten sind. Deshalb verweist er auf seine Gattung der „Missionslegenden" (26 f.) und schlägt überhaupt statt des Terminus „Wundergeschichte" die allgemeine Bezeichnung „missionarische Redegattungen" vor (27). Diese verfolgt er dann in ihrer Weiterentwicklung, d. h. ihrer Verwendung unter „sachfremder" katechetischer Rücksicht, wobei die lehrhafte Umformung eine große Rolle spielt (27–32). Die letzte Stufe, die „Aktualisierung" für das Bild des Gläubigen oder das Bild Jesu, bildet den Abschluß dieses Teils.

Zu Beginn des dritten Teils (38–54) folgert S., die Wundertradition könne nicht in globo einer sekundären, späten Schicht zugewiesen werden. Es könne sich auch nicht um Rückprojektionen des Osterglaubens in das Leben des irdischen Jesus handeln. Die am Ende von Mk 5,1–20 gebotene „Missionsanweisung" werde als „Befehl nicht vom Erhöhten, sondern vom Wundermann abgeleitet"[26]. Ähnliches stellt er fest für die Berufungstraditionen (Mk 1,16–20; 2,14) und bei den Speisungsgeschichten (40 ff.), die ein Credo an den irdischen Jesus darstellten. Vergeblich sucht man, ob S. hier neue Begründungen bietet. Er fügt aber alles, was an Indizien für einen vorösterlichen Bekenntnisstand ausgewertet werden könnte, zur Charakterisierung seiner nordgaliläischen Kirche zusammen (42 ff.).

Besonders problematisch wird seine Hypothese, wenn er annimmt, daß die Ostertradition bald mit der wunderfreudigen Überlieferung im Streite lag, erstere ist bei ihm gesehen in Verbindung mit den bereits oben genannten „täuferischen Erhöhungsaussagen". Aus den Rahmennotizen der Wunderberichte schließt er, daß „das Wunder zur Ausbreitung des Gerüchtes Jesu in ganz Galiläa" führt. Dasselbe gelte auch für die „Erweckungserzählungen" Lk 7,11–17 und Apg 9,36–42; und Joh 11...[27]. Der Osterglaube siegt, ist der terminus ad quem der Wunderüberlieferung. Schließlich werde auch die Mission nicht mehr vom Wunder, sondern von Ostern und Pfingsten her abgeleitet. Deshalb bleibe an Wundertradition nur übrig, „was aus ätiologischen Gründen oder um der Biographie eines Apostels willen für ein örtlich begrenztes Bedürfnis vorwiegend legendärer Geschmacksrichtung aktuell blieb"[28]. Im nächsten Abschnitt (48 ff.) soll die „ekklesiologische Aktualisierung" der Wunder ohne jeden Bezug zum Osterglauben, sondern einzig im Rahmen der nordgaliläischen Jüngerschaft erklärt werden, welche durch das Faktum der Kreuzigung Jesu angefochten wurde. Nach S. ist „man in Nordgaliläa zum eigenen Bestand und zur Missionsarbeit ohne Kenntnis des Osterglaubens gelangt"[29]. Oder anders formuliert, im Hinblick auf die ökumenische Kirchenbildung: „Die für die Gemeindebildung entscheidende nordgaliläische Jüngerschaft, die durch das Umherwandern ihrer Apostel andere urchristliche Gruppen und Creden sicher erst entdeckt und damit den Prozeß der Kirchenbildung angestoßen hat, hat zu ihrer Arbeit und zu ihrem weltweiten Missionsprogramm unabhängig vom Osterglauben gefunden"[30]. Die nächsten Seiten sollen zeigen, wie der Osterglaube nachträglich in die „galiläische" Tradition eingedrungen ist (51 ff.). Die ursprüngliche Mission der nordgaliläischen Kirche habe in der Dankbarkeit der Geheilten und nicht in einem österlichen Auftrag ihre Wurzel gehabt (53 f.). – S.s Buch ist wertvoll, indem es anregt und zum Nachdenken bringt. Die Hypothese der galiläischen Kirche ist m. E. aus den neutestamentlichen Texten nicht so erhebbar, noch viel weniger die Folgerungen für Gemeindebildung und Kirchenentwicklung.

Das letzte, von uns zu nennende Buch hat nicht solch umstürzlerische Pläne, sondern will die Forschung über die Wunder Jesu darlegen, wie sie ist: *Reginald H. Fuller,* Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung [31].

[26] Ebd. 40. [27] Ebd. 44. [28] Ebd. 45. [29] Ebd. 50. [30] Ebd.
[31] Englisch: Interpreting the Miracles (London 1966); deutsche Übers. von *F. J. Schierse* (Düsseldorf 1967).

In einem Vorwort möchte *F. J. Schierse* den modernen Menschen zur exegetischen Untersuchung der Wunderberichte im NT hinführen. Hervorzuheben ist u. a. der Hinweis auf die weitverbreitete Einstellung, die dem Exegeten die Arbeit so sehr erschwert, nämlich der Vorrang der Frage nach der Historizität. Wer die Wunderberichte der Bibel vor allem unter dieser Rücksicht liest, verbaut sich den Zugang zu sachgemäßer Auslegung. In einem Nachwort spricht Schierse über die Wunderberichte in Schriftlesung und Meditation.

R. H. Fuller bringt auf 10 Seiten des ersten Kapitels ein Resumée des biblischen Wunderbegriffs, der im Gegensatz zum gemeinüblichen heute – Wunder sei „etwas, was die Natur übersteige und ihre Grenzen durchbreche“[32] (15) – abgehoben werden müsse, sich aber auch gegen theologische Überforderung des Wunders als eines Beweises für die Gottheit Christi, wie gegen rationalistische und liberal-humanistische Auslegung sperre. Das NT verstehe das Wunder Jesu, wie das AT seine „Wunder“, letztlich als ein in die Geschichte eingreifendes Handeln Gottes. – Im 2. Kapitel stellt F. die historische Frage: Hat Jesus Wunder gewirkt? (25–52). Zuerst nennt er die außerhalb der Evangelien von anderen Personen berichteten „Wunder“ (urchristliche Charismen, Heilungen der Rabbis, hellenistische Wunderheilungen) und schlußfolgert: „Wenn Paulus charismatische Heilungsgaben kennt und wunderbare Heilungen auch außerhalb des biblischen Bereichs vorgekommen sein mögen, dürfen wir mit Recht annehmen, daß Jesus die Fähigkeit besaß, Kranke auf wunderbare Weise gesund zu machen.“[33] Den wenigen nichtchristlichen Zeugnissen für Jesu Heilungstätigkeit (Flavius Josephus, Talmud) würde F. unabhängigen Quellenwert nur mit Bedenken zuschreiben. Den Stoff der Evangelien teilt er in vier Traditionsgruppen: Markus, Q, matthäisches und lukanisches Sondergut. Mit Recht hält er als für die historische Frage am wertvollsten die Logien, die Tradition der Jesusworte, besonders, wenn sie sich in verschiedenen Schichten niederschlägt. Als ursprünglich nennt F. Mt 12,27par, etwas weniger sicher ist er bezüglich Mt 11,5–6par, Lk 10,24par, Mk 3,14 f. und Lk 10,9par. Einen „echten Kern“ nimmt er für Lk 13,32 an. Diese Zeugnisse ließen es als sicher erscheinen, daß Jesus als Exorzist gewirkt und wohl auch Heilungen vollbracht habe. Im folgenden (39 ff.) bespricht F. die Form der Wunderberichte. Er weist auf die „christliche“ Durchbrechung des konventionellen Schemas der Erzählung hin, das sich im übrigen ganz natürlich und selbstverständlich darbiete. Der aramäische Sprachcharakter und das Lokalkolorit vieler Texte spreche zudem gegen hellenistischen Ursprung. Obwohl manche Einzelzüge sehr gut auf historischer Erinnerung beruhen könnten, schließt F. im ganzen, daß die Wunderberichte auf die allgemeine Erinnerung an Jesu Wunderwirken zurückgehe. Heilungen und, weniger sicher, Totenerweckungen (wegen der Bezeugung in Mt 11,5 f. par) scheinen dabei eher Anspruch auf Historizität machen zu können. Für die „Naturwunder“ sucht er nach Entsprechungen zum Charakter der Sendung Jesu, „denn alle Taten, die er wirkte, hatten einen positiven Sinn, den Menschen das Heil zu bringen“[34]. Hier sei solcher Sinn nur schwer zu erheben. Hinzu komme „die Seltenheit der Naturwunder, ihr Fehlen in Q, im übrigen Redestoff und in den markinischen Summarien sowie die Tatsache, daß nur die Jünger als Zeugen genannt seien“[35]. So blieben ernste Zweifel an ihrer Historizität, der Form nach handele es sich jedenfalls um theologische Lehrerzählungen. – Die oben genannte älteste Schicht, „Jesus selber“ (46 ff.), interpretiere die Exorzismen und Heilungen als Anzeichen des Hereinbrechens der Gottesherrschaft. Sie sind zugleich Aufruf zum Glauben, nicht Beweis, sondern Ruf zur Entscheidung, die auch anders ausfallen kann. In frühen Logien werden Beweise, Beglaubigungs-„Zeichen“ von Jesus abgelehnt. –

[32] Ebd. 15. [33] Ebd. 30. [34] Ebd. 45. [35] Ebd. 46.

Im 3. Kapitel (53–76) will F. die Interpretation der Wunder Jesu in der „Urkirche" vorlegen. Er bestimmt das Überlieferungsmaterial als die „mündliche Überlieferung (soweit sich dies noch feststellen läßt)"[36]; neben den „Methoden der formgeschichtlichen Schule, die uns zwischen den ursprünglichen Einheiten und der kompositionellen Arbeit der Evangelisten zu unterscheiden lehren", benutzt er noch als Indiz, inwieweit sich typische Anschauungen der frühesten Kirche in dieser Tradition spiegeln[37]. – Zu einer ganzen Reihe von einzelnen Wunderberichten in dieser Traditionsschicht legt F. sodann zusammenfassend eine Exegese vor: Q-, Markus-, Lukas-Gut. Dabei zeigt er Beherrschung der Methode und ein abgewogenes Urteil. Im einzelnen wird mancher anderer Ansicht sein. Das Ergebnis ist im ganzen sicher richtig: die „messianische" Deutung der Wunder als ein weiterer Schritt der Wunderüberlieferung. Der „explizite messianische Glaube der Kirche" gilt F. dabei als Ergebnis der Ostererscheinungen[38]. – Das 4. Kapitel (77–97) ist der synoptischen Deutung der Wunderberichte gewidmet. Man findet selten eine auf so knappem Raum gegebene klare und zureichende Zusammenfassung der Ergebnisse redaktionsgeschichtlicher Forschung, verbunden mit eigenem, guten Urteil. Hier allerdings ist die Weiterarbeit der Exegese ebenfalls in vollem Gang. Die Ergebnisse sind bereits und werden wohl noch weiter bestimmt und teilweise modifiziert. – Ähnliches gilt für das 5. Kapitel über das „Buch der Zeichen" (98–106) und „die Interpretation des Evangelisten" (106 ff.) im Johannesevangelium. Im Vergleich mit der synoptischen Tradition wird jeweils gezeigt, daß sich bei aller Besonderheit der johanneischen Deutung kein entscheidender Bruch aufweisen läßt. Die johanneische Christologie deute „Person und Werk des historischen Jesus durchaus zutreffend"[39].

Aus diesem Überblick geht hervor, daß wir in F.s Buch die beste Veröffentlichung der jüngsten Zeit zum Thema der Wunder Jesu vor uns haben. Es ist möglich, bei der Aufarbeitung der Literatur zu diesem Gebiet, weniger im englischsprechenden Raum, eher in der übrigen Exegese, bis vor etwa drei bis vier Jahren, also ungefähr der Zeit der Drucklegung des Buches, Meinungen zu finden, die F. nicht berücksichtigt hat. Dies zeigt sein eigenes Urteil. Er vereinfacht auch stark die traditionsgeschichtliche Situation. Man wird sich weiter fragen, ob nicht auch in methodischer Rücksicht manches unter den Tisch fällt. Aber wie sollte ein Buch dieser Art, das klare und knappe, positive Auskunft geben möchte, das nicht zu viel und nicht zu wenig „technischen Ballast" der Exegese enthalten darf, anders geschrieben werden? Und F. gibt jeweils genügend Gründe an, die seine Auswahl und sein Urteil verstehen lassen, auch für den, der es nicht teilt.

II. Kriterien der Historizität

Wenn man dem Gläubigen, der nach seiner Glaubensbegründung fragt, die Ergebnisse der exegetischen Forschung etwa entsprechend dem Buch von R. H. Fuller vorlegt, gibt er sich gewöhnlich jedoch nicht zufrieden. Er, wie auch der „Fundamentaltheologe", wiederholt seine Frage nach der Glaubensbegründung in der Bibel, näherhin in den Wunderberichten, und nach der Rolle der „historisch geschehenen Wunder Jesu". Vor allem möchte er auch besser einsehen, wie man heute methodisch, wissenschaftlich sauber zur „Historizität" dieser Wunder gelangen kann.

Es braucht hier auf das damit gegebene eigentlich fundamentaltheologische Problem nicht näher eingegangen zu werden. So viel wird aber aus dem Stand der Exegese wie aus der Situation der Gläubigen in unserer Zeit deutlich, daß es

[36] Ebd. 54. [37] Ebd. [38] Ebd. 75. [39] Ebd. 110.

nicht verlangt sein kann, Wunder aus dem Leben des irdischen Jesus historisch-kritisch streng zu beweisen, so daß jemand seinen Glauben unbedingt und unter allen Umständen auf bestimmte Wunder Jesu stützen könnte oder gar dürfte. Wir treten mit den Wundern des Lebens Jesu in historischen Kontakt nur im Zusammenhang mit der Gemeinschaft der Kirche, die uns diese Wunder überliefert. Für viele kritische Menschen unserer Zeit wird es vielleicht nicht mit natürlicher Sicherheit über allen Zweifel klargestellt werden können, daß Jesus von Nazareth facta praeter, extra, contra naturam wirkte. Aber dies ist auch nicht verlangt. Jesus selbst hat unwiderstehliche Zeichen abgelehnt; wir sollen glauben, nicht wissen, allerdings sollen wir vernünftig glauben.

Unser Glaube ruht nicht allein auf der Auferstehungsverkündigung. Auch die Botschaft vom irdischen Leben Jesu will ihn wecken. Immer wollte die Kirche, die uns diese Verkündigung bietet, dabei auch ein historisches Element überliefern. Das Skandalon für viele Christen heute liegt darin, daß dieses historische Element immer „dünner" zu werden scheint.

Bei dieser Fragestellung ist es zunächst notwendig, den Inhalt der biblischen Verkündigung zusammenzufassen. Nach der im ersten Teil besprochenen Literatur ist es als weithin angenommene Ansicht der Exegese heute möglich, diese Aussage etwa wie folgt zu formulieren: Jesus hat während seines irdischen Lebens Machterweise gewirkt, in denen sich die Präsenz der Gottesherrschaft zeichenhaft ankündigte und durch welche Jesus selbst als der von Gott gesandte Heilbringer erkannt wurde. Bei dieser Formulierung ist klar, daß nicht wir heute dies an Hand historisch-kritisch bewiesener Wunder erkennen müssen, um zum Glauben zu kommen. Es ist damit nicht gesagt, daß die Zeugen dieser Wunder zur vollen Erkenntnis notwendig vor Ostern gelangt sein müssen. Aber es läßt sich der Bibeltext kaum anders verstehen, als daß Jesus von Nazareth wirklich vor Ostern solche Zeichen setzte. Man mag sich abstrakt ausdenken, daß unter dem Eindruck des Osterglaubens die Kirche die Wunder Jesu erdichtet hätte. Der Bibeltext legt dies aber nicht nahe. Im Lichte des Osterglaubens werden die Machttaten Jesu später weitererzählt und gedeutet, nicht jedoch ohne jedes historische Fundament.

Dies läßt sich auch mit den Mitteln wissenschaftlicher Exegese erheben. Weil die Wundernachrichten ein Teil des Materials über das irdische Leben Jesu ausmachen, gelten hier die allgemeinen Prinzipien der Erforschung dieses Lebens. Die Literatur darüber ist sehr umfangreich geworden. Eine ganze Reihe von Kriterien für „historische" Einzelheiten aus dem Leben Jesu werden aufgezählt. Wir befassen uns hier nur mit den streng exegetischen, nicht äußeren, vom Bibeltext und seiner Tradition unabhängigen Faktoren. Es sei gestattet, diese Kriterien nach dem heutigen Stand zusammenzufassen, ohne im einzelnen die Autoren anzugeben, die sie in dieser oder jener Form verwenden. In dieser Literatur werden als „Kriterien" oft auch Voraussetzungen und Arbeitsbedingungen mitgenannt, wie die vollzogene Literaranalyse und Quellenforschung, die Erarbeitung der literarischen Fakten, welche wesentlich die „historische" Aussageabsicht des Textes beeinflussen (z. B. eine Reihe literarischer Gattungen, die gar nicht „historisch" berichten wollen). Diese Voraussetzungen machen die umfangreicheren Wunderberichte der Evangelien zu nicht sehr sicherem Material, gehören sie doch nicht selten nur einer (primären) Quelle an. Auch besteht immer noch keine Einigkeit über die genauere Bestimmung ihrer Gattungen.

Die oft recht zahlreich aufgestellten Kriterien zur Erarbeitung der frühesten Traditionsstufe lassen sich in zwei Gruppen fassen. Die erste schließt nach den Gesetzen der Überlieferungsvorgänge auf den „Sitz im Leben", die bestimmte soziologische Situation der überliefernden Gemeinschaft. Sie umfaßt zwei Kriterien. Das erste und sicherste benutzt die „Diskrepanz" als Zeichen der Originalität:

„Das ist eher authentisch, was gegen bekannte Tendenzen der Umwelt verstößt." Für Worte und Taten Jesu heißt das, „was gegen bekannte Tendenzen sowohl des Judentums wie der Urkirche sich abhebt". Das zweite Kriterium benutzt die „Kohärenz" solchen Gutes mit weiterem Überlieferungsstoff. Man könnte formulieren: „Das ist eher authentisch, was mit durch das erste Kriterium gewonnenem Material notwendig oder faktisch zusammengehört." Hier hängt alles vom Nachweis des Zusammenhangs ab. Sicherste Beweisbasis ist z. Z. die Zugehörigkeit beider Inhalte zum selben Sitz im Leben. Als Beispiele seien genannt: *J. Jeremias* zeigt so die Authentizität von „Abba" als Gottesanrede im Munde Jesu; denn: 1. kein Jude wagt gewöhnlich, Gott so anzusprechen, 2. das Mt-Evangelium überliefert zwar den Ausdruck, schwächt ihn aber zugleich durch die üblicheren ab. *H. Schürmann* erschließt so die Verkündigungstätigkeit der Jünger vor Ostern, mit einer ganzen Reihe von Folgerungen[40]. – In einer zweiten Gruppe, die man mit „Sammelkriterien" überschreiben kann, lassen sich allgemeine, charakteristische Merkmale von Worten und Taten Jesu zusammenfassen, welche anhand der beiden obigen Kriterien gewonnen wurden. Für die „Wunder Jesu" gewinnt man einen gewissen „Stil", den Verzicht auf Schauwunder und Apparat, einen Bezug zum Heil und Erbarmen Gottes usw. Es versteht sich von selbst, daß letztere Kriterien niemals aus sich Einzelwunder oder deren Details als historisch sicher erweisen können.

Mit diesen Kriterien untersucht der Exeget die Logien Jesu (einzeln und gesamt), Stoff, welcher Logien mit Erzählungsgut verbindet, die in den „Summarien" verarbeiteten Traditionen, die „Wunderberichte", und kommt zu dem Schluß, daß Jesus von Nazareth Exorzismen vollbrachte, Kranke heilte (auch „Aussätzige") und sehr wahrscheinlich Tote erweckte. Wenig sicher sind wir nach dieser Methodik über die „Naturwunder". Trotz mancher Monographie und Artikel über Einzelperikopen sieht es so aus, als ob die literarische Gattung und die Aussageabsicht der Texte noch nicht richtig erhellt seien. Wir können noch nicht genau sagen, was Ausmalung und Interpretament und was „historischer Kern" sein soll. Die geringste Sicherheit besteht für alle Detailangaben, besonders wenn sie in einem erzählenden Wunderbericht vorkommen.

Wer sich als Historiker mit literarischen Zeugnissen und ihrer Überlieferung befaßt, weiß den Wert jener Kriterien zu schätzen. Spielen die Wunder Jesu auch keine allein entscheidende Rolle in unserer Glaubensbegründung, so erweist sich obiges Ergebnis doch als sehr wertvoll dafür. Es bestätigt die Art und die Zuverlässigkeit der Heilsbotschaft, die uns in der Gemeinschaft der von Gott in die Geschichte eingepflanzten Kirche zum Glauben ruft. Die Bibel versteht das „Wunder" als Zeichen, nicht als Argumentationsbasis. Sie sagt, daß es zum Glauben führen, aber auch das Herz des Ungläubigen verstocken kann. Auf die in der Zukunft notwendige Gestaltung der „Fundamentaltheologie" konnten wir in diesen Erörterungen nicht weiter eingehen. Die Forschung nach der Art und dem historischen Charakter der Wunder-Vorgänge muß weiter vorwärtsgetrieben werden. Es zeigt sich, daß das „Wunder" anders als früher in der Glaubensbegründung verwendet werden muß. Aber darauf zu verzichten, ist auch nicht nötig. Das Wunder gehört, wie alles uns vom Leben Jesu Überlieferte, in den Glauben an Jesus Christus.

[40] Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition, in: *H. Ristow – K. Matthiae,* Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung (Berlin 1960 u. später) 342–370.

Besprechungen

The Encyclopedia of Philosophy. *Paul Edwards,* Editor in Chief. Vol. 1–8. Gr. 8° (LI/439 529 504 571 553 521 545 544 S.) New York – London 1967, Collier–MacMillan. Je 8/16/0 £.

Das Vorwort des Herausgebers informiert über Zielsetzung und Anlage des imposanten Werkes. Es sind Stichworte betr. Sachfragen, philosophischer Strömungen in Geschichte und Gegenwart sowie Einzelphilosophen aufgenommen, z. T. in erheblicher Ausführlichkeit. Größter Wert wird auf sachliche Information gelegt, individuelle Meinungsäußerung des Bearbeiters soll aber möglichst deutlich in Erscheinung treten. Der Hrsg. hofft, manche der Artikel könnten als Originalbeiträge in die Literatur eingehen. Über 500 Mitarbeiter aus aller Welt haben mitgewirkt, sehr bekannte Namen darunter. Das sprachliche Gewand will unprätentiös bleiben, immer aber der Größenordnung der behandelten Sache gemäß sein. Neben den eigentlich philosophischen Fragen haben auch Kontaktstellen mit angrenzenden Gebieten, zumal Mathematik und Naturwissenschaften, Beachtung gefunden. Es ist auf diese Weise ein Werk zustande gekommen, das seinen Platz neben den wichtigsten philosophischen Enzyklopädien einnehmen und behaupten wird. Übrigens informiert ein langer Artikel „Philosophische Wörterbücher und Enzyklopädien" eingehend über Vorgänger und Konkurrenten (6,170–199). Die Liste der Mitarbeiter mit biographischen und bibliographischen Angaben stellt selbst ein kleines Lexikon dar (1,XVII–LI), der allgemeine Index im Schlußband ist äußerst genau und handlich durchkonstruiert.

Stichproben ergeben, daß die Ambitionen der Herausgeber nicht utopisch waren. Kein Wunder natürlich: am ausführlichsten und sozusagen liebevollsten werden Autoren des anglo-amerikanischen Sprachgebietes bedacht, was für kontinentale Leser kein Nachteil ist. Aber auch der englischen Mentalität nicht so konforme philosophische Bewegungen, wie der Existenzialismus, werden oft sehr verständnisvoll referiert, vgl. etwa die Spalten über *G. Marcel* und *M. Heidegger*. Sehr zu begrüßen sind die Artikel über fernöstliche Philosophie, sonst alles in allem ein Stiefkind der philosophischen Wörterbücher. Daß dem Thomismus und der modernen scholastischen Philosophie weniger Raum gewidmet ist, überrascht nicht; bei einzelnen Denkern dieser Richtung, wie *J. Maréchal,* findet sich dafür das Wesentliche. Überhaupt ist viel von der Sachproblematik in Beiträge über Personen eingegangen, wie auch aus dem Generalindex leicht zu ersehen ist. Als der bedeutendste Philosoph der Gegenwart (oder überhaupt?) erscheint optisch *B. A. W. Russell:* er bekommt 46 Spalten (zum Vergleich: Kant 40, Hegel 32, Heidegger 11). Mit besonderer Liebe wird auch *L. Wittgenstein* behandelt, was ja für ein englisch verfaßtes Nachschlagewerk nicht erstaunlich ist. Überhaupt stehen logistische und sprachanalytische Themen sehr im Vordergrund.

Kleine Kunstwerke sind viele der sich immer anschließenden Literaturangaben. Sie bringen oft auch kurze, hilfreiche Zusatzbemerkungen und Stellungnahmen der Verf., nicht nur trockene Bücherlisten. Daß man hie und da ein Buch vermißt, so etwa bei ‚Apriori etc.' die Veröffentlichungen von *G. Stegmüller,* bei ‚Metaphysics' und ‚Ontology' wertvolle (im engeren und weiteren Sinne) thomistische Werke (im letzteren Item sogar die von *G. Jacoby* und *Nicolai Hartmann*), bei „Heidegger" selbst die umfangreiche Monographie von *W. J. Richardson,* bei ‚Appearance' das monumentale Werk von *H. Barth,* ist nicht allzu tragisch zu nehmen. Während sonst Namen von geringerem Rang auftauchen, sucht man z. B. Vertreter modernen thomistischen Denkens wie *K. Rahner* (der ja auch als Philosoph Erhebliches beigesteuert hat), *J.-B. Lotz, G. Siewerth, C. Nink, A. Marc* u. a. vergeblich. Manchmal findet man sich nur mit Hilfe des Index zurecht, jedenfalls wenn ein so wesentliches Stichwort wie ‚Truth' keine zusammenfassende Darstellung, sondern nur Querverweise enthält – wobei einem auffallen mag, daß im Index ein Thema wie ‚Nature of logical truth' (2,201 f.) übersehen ist. („Wahrheit" im Sinne der metaphysischen Transzendentalien kommt nur sehr

knapp in den Spalten über Thomas und Duns Skotus zur Sprache.) Es könnte noch weiterhin das und jenes vermerkt werden, im Gesamt des Aufbaus und der positiv gebotenen Stoffülle allerdings von untergeordneter Bedeutung.

Da den christlichen Philosophen vordringlich religionsphilosophische Fragen interessieren, sei noch vermerkt, daß einschlägige Artikel reiches Material vorlegen, bis zu Themen wie „religiöse Erfahrung" und „Argumente für Gottes Existenz" (populäre und der Intention nach wissenschaftliche). Freilich fehlt „Religionsphänomenologie" (es wird z. B. *G. van der Leeuw* auch sonst nicht erwähnt), und das wesentliche Problem des „Heiligen" scheint nur im Artikel über *R. Otto* kurz behandelt zu sein. Zu „Religion" äußern sich lediglich Nichtchristen, das Christliche bleibt im Hintergrund.

Der Index der Encyclopedia führt unter eigener Zwischenüberschrift eine Reihe von Psychologen und Philosophen der letzten beiden Jahrhunderte an, die bemerkenswerte Beiträge zu einer philosophischen *Psychologie* geliefert haben und in den einzelnen Bänden eigens behandelt werden. Auch die Stichworte zu Psyche, Psychoanalytische Theorie, Psychologie sind mehr auf Namen und Systeme als auf eigentliche Probleme einer philosophischen Psychologie eingestellt. Das Stichwort *Seele* (auch dafür im Index mehr als eine Spalte von Namen; weniger Hinweise auf sachliche Erörterungen) wird nicht eigens behandelt; man wird an der betr. Stelle auf die Beiträge Unsterblichkeit, Psyche, Psychologie verwiesen. In dem Artikel über *Unsterblichkeit* (4,139–150) werden die Beweise für und gegen die Unsterblichkeit der Seele besprochen, besonders unter ideengeschichtlichen Aspekten (Platon, Aristoteles, Thomas, Descartes). Eigenartigerweise geht der Verf. dabei nicht auf den Beweis aus dem geistigen Wesen der Seele ein, der bei Thomas und wohl auch bei Aristoteles (wenigstens in den Grundlinien [vgl. dazu den öfter zitierten und auch eigens bearbeiteten *Brentano*]) sehr entscheidend ist. Auch bei dem in längerem Zitat angeführten *Maher* hätte man darüber einiges finden können. Die Schwierigkeit der persönlichen Identität einer vom Körper getrennten Seele scheint dem Verf. unlösbar. Hier wäre auch der ausführliche Artikel von *Penelhum* über *persönliche Identität* (6,95–107) heranzuziehen mit der These, daß ‚disembodied survival is logically absurd' (106). Zu vergleichen wäre auch der Artikel über das *Leib-Seele-Problem* (5,336–346), in dem die körperentbundene Existenz der Person als logisch möglich vertreten wird. Wie aber dieses Überleben und gar die dadurch ermöglichte „Zuschauerschaft beim eigenen Begräbnis" (die in sich schon Probleme genug birgt) „quite graphically describable" sein soll (344), ist schwer einzusehen. Ein Mangel dieses Artikels liegt darin, daß er keinen Versuch macht, das seit Aristoteles, der Hochscholastik und den arabischen Aristoteleskommentatoren postulierte Materie-Form-Verhältnis von Leib und Seele auch nur darzustellen, von einer sachlichen Kritik ganz zu schweigen. – In dem Artikel über *Psychologie* (7,1–27) wird zunächst ein Überblick gegeben über die Philosophie des Geistes von Platon bis Kant und Hegel. Sodann wird der Weg beschrieben, auf dem die Psychologie sich zu einer eigenständigen, vorwiegend experimentell fundierten Wissenschaft entwickelt hat. Ausdrücklicher geht der Verf. auf die Gestaltpsychologie und ihre Gegenströmungen (*Spearman* und *H. J. Watt* werden diesen zugerechnet) sowie auf Psychoanalyse und die von ihr abhängigen Schulen ein. Als erste Orientierung kann der Artikel seine Dienste leisten, auch in der knapp gehaltenen Literaturangabe. – Zuverlässig ist der Artikel über *F. Krueger,* den Begründer der Leipziger Strukturpsychologie (4,366 f., *Wellek*).

Die kursorische Durchsicht einiger weltbildrelevanter *naturwissenschaftlicher* Begriffe war dem Rez. eine Enttäuschung. Die Darstellung bewegte sich auf dem Niveau populärer Publikationen. Charakteristisch mag der Abdruck folgenden Poems zum Stichwort ‚Matter' sein:

> Nature and all her Laws lay hid in Night.
> God said ‚Let Newton be, and all was Light'.
> It could not last. The Devil, shouting ‚Ho!
> Let Einstein be', restored the status quo. (5,216)

So wird dann auch der relativistische Erhaltungssatz in der Gestalt: $E + mc^2 = \text{const.}$ bis an die Grenze des Falschen simplifiziert (5,217). Ganz das gleiche

gilt für die quantenphysikalische Darstellung (5,217). Zum Stichwort ‚Time' hätte man sich eine straffere Darstellung gewünscht. Der historische Rückblick ist recht ungeschickt angelegt und willkürlich zusammengestellt. An Stelle des Aufweises der Nichtrealität der Zeit von *McTaggart* (8,128) hätte sich die Darstellung der These Siger von Brabants ‚Quod bellum Troianum esset in hoc instanti' (Impossibilia, These 3) angeboten, die das Gemeinte wenigstens ebenso gut wiedergibt und zudem noch von einiger geschichtlicher Relevanz ist. Zur Frage der Zeitumkehr (8,130 f.) hätte unbedingt das CPT-Theorem befragt werden müssen. Der Bezug Zeit–Entropie (8,131) wurde ebenfalls ganz unzulänglich behandelt. Zur Problematik des Zeitkontinuums beschränkt sich der Autor – fast möchte man es begrüßen – auf eine rein historische Darstellung (Zeno, Cantor, Kant [8,129 f.]). Das anthropologische Moment der Zeitlichkeit wird unter dem Stichwort ‚Consciousness of Time' kaum gestreift (8,134 ff.). Die Ausführungen zum Stichwort ‚Space' sind dagegen deutlich besser, da sich der Verf. weitgehend auf *Max Jammers* ‚Concepts of Space' stützen konnte und stützte. Doch auch hier ist die Terminologie mitunter ungeschickt: statt von elliptischem Raum würde man besser von einem Raum mit elliptischer Metrik sprechen (7,509). Hervorragend ist die Behandlung des Stichwortes ‚Mass' (5,177 ff.) durch *M. Jammer!*

Doch auch die historischen Darstellungen sind allzuoft ungenau. So wird unter dem Stichwort *Newton, Isaac* die Lehre des großen Physikers vom Raum als dem sensorium Dei (5,490) sicher falsch interpretiert. *Petrus Aureolis* Konzeptualismus wird unrichtig gegenüber dem „Nominalismus" Ockhams abgesetzt (6,123). Dem Druck seines Kommentars zum ersten Sentenzenbuch (Rom 1596) lag kein Reportatum, sondern ein Editum zugrunde (6,123). Die Notiz: *‚Teilhard's* concept of Point Omega is obscure, like other aspects of his evolutionism' (8,84) mag für den Verf. gelten. Man sollte dagegen immerhin berücksichtigen, daß der Begriff in den verschiedenen Phasen Teilhardschen Denkens recht verschiedene, aber durchaus definierte Inhalte meint; das gilt vor allem für die Schriften, die wie ‚Comment je vois' und ‚Le Christique' sich ausführlich diesem Begriff widmen.

Dem Rez. scheint es angebracht zu sein, vor einer unkritischen Benützung der Enzyklopädie, wenigstens beim Aufschlagen naturwissenschaftlicher und naturphilosophischer Stichworte, zu warnen. Anderseits wird sicherlich manch origineller Gedanke vorgetragen.

Sozialphilosophie einschl. Rechts-, Staats- und Wirtschaftsphilosophie nimmt in dem vielbändigen Werk verhältnismäßig wenig Raum ein. Hielte man sich an die Zahl der ihrer Überschrift nach hierhin einschlagenden Beiträge, dann erschiene der Mangel jedoch erheblich größer, als er tatsächlich ist. Mit Hilfe des 158 Druckseiten zu je 4 Spalten füllenden *Index* kann man sehr vieles finden, das in Beitrags-Überschriften nicht erscheint. Immerhin ist auffällig, daß es keinen Beitrag ‚Social Philosophy' gibt, während sich im Index nahezu zwei Spalten Fundstellenangaben zu diesem Stichwort finden, allerdings – der Eigenart dieses Lexikons zufolge, das mehr Gewicht auf Personal- als auf Sach-Artikel legt – gerade eine halbe Spalte Sachstichworte, dagegen dreimal soviel Namen von ‚philosophers', die hier zu Rate zu ziehen sind. Unter den Sachstichworten findet man kaum eines von denen, die in der traditionellen (christlichen) Soziallehre die ersten Plätze einnehmen; auf ‚philosophical anthropology' ist allerdings verwiesen. – Ganz schlecht kommt die Sozial*ethik* weg. Zwar wird auf ‚ethics' verwiesen; geht man aber der Verweisung nach, dann stellt man fest, daß sie sich auf den Beitrag ‚Ethics, History of' bezieht; thematisch sind sozialethische Probleme überhaupt nicht behandelt; sie erscheinen vielmehr jeweils bei den Autoren, die sich unter anderem auch damit befaßt haben.

*Rechts*philosophie (‚Philosophy of Law') wird in zwei ausführlichen Beiträgen (‚History' und ‚Problems') behandelt; auch ein Beitrag ‚Natural Law' fehlt nicht. Unter den berücksichtigten Rechtsphilosophen fehlt befremdlicherweise *Johannes Meßner*, dessen umfangreiches „Naturrecht" doch auch englischsprachlich unter dem Titel ‚Social Ethics – Natural Law in the Modern World' in (mindestens) drei Auflagen erschienen ist. Auch die International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy ist, soweit ich sehe, der Aufmerksamkeit entgangen; ihr Organ, das „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie" (ARSP),

findet sich im Verzeichnis der ‚philosophical Journals' aufgeführt; die Angabe, der Titel habe sich geändert, ist allerdings wenig hilfreich; es hätte kaum mehr Raum erfordert, um anzugeben, wie der frühere Titel lautete; an der Stelle von „Sozialphilosophie" stand „Rechtsphilosophie".

*Staats*philosophie, wie wir sie verstehen, sucht man in dem Werk vergeblich; der Beitrag ‚State' ist ungemein kurz, mehr Wort- als Sacherklärung. Die beiden Beiträge ‚Political Philosophy' (‚history' und ‚Problems') enthalten nur wenig von dem, was wir uns unter Staatsphilosophie vorstellen. Das dürfte sich vor allem daraus erklären, daß unsere deutsche Staatsgläubigkeit und Staatsandacht den Angelsachsen und vor allem den US-Amerikanern fremd ist; in ihren Augen ist der Staat der von der Gesellschaft bezahlte Angestellte, durch den sie einige für sie wichtige oder notwendige Dinge besorgen läßt, dem sie aber nicht die Ehre erweist, über ihn zu philosophieren, und natürlich noch weniger, ihn zum „präsenten Gott" zu erheben.

*Wirtschafts*philosophie und Wirtschafts*ethik* sind trotz des ausführlichen und, soweit ich bei einer verhältnismäßig raschen Prüfung feststellen konnte, durchaus sorgfältig bearbeiteten Index schlechterdings nicht zu ermitteln.

Die Beiträge, die ich mir ansehen konnte, zeichnen sich nicht durch Tiefe aus, leisten aber genau das, was ein solches Werk leisten soll: sie führen die Vielgestalt der Meinungen vor, ohne den Leser auf die eigene Meinung des Berichterstatters festlegen zu wollen. Wer sich informieren will oder pflichtgemäß sich in dem Maße, wie dies dem Nicht-Fachmann möglich ist, um Information darüber zu bemühen hat, was alles an Meinungen vertreten wird und herumschwirrt, der wird hier gut und reichlich bedient. Wenn in diesem Werk die vom theistischen Weltbild bestimmten und namentlich die von den christlichen Kirchen vertretenen Meinungen nur eine unbedeutende Rolle spielen, so mögen wir das bedauern; als Verstoß gegen die Objektivität kann es jedoch nicht gerügt werden, denn es entspricht genau der zwar nicht erfreulichen, aber tatsächlichen Lage.

H. Ogiermann, S. J. – L. Gilen, S. J. – R. Lay, S. J. – O. von Nell-Breuning, S. J.

Wisser, Richard, *Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln: Jaspers, Buber, C. F. v. Weizsäcker, Guardini, Heidegger.* Gr. 8° (324 S.) Mainz 1967, v. Hase & Koehler. 22.— DM.

Daß bestimmte Worte zu bestimmten Zeiten zu ungewöhnlicher Bedeutsamkeit gelangen, daß sie dann in aller Munde sind und mit größerem Nachdruck als vergleichbare andere ausgesprochen und gleichsam auch mit größeren Buchstaben als diese geschrieben zu werden pflegen, ist eine bekannte Erscheinung. Ebenso bekannt ist freilich, daß solche Worte damit nicht auch schon in eine höhere Klarheit ihres Sinnes treten. Vielmehr gilt: je mehr etwas in der Rede ist und je ausdrücklicher von etwas die Rede ist, um so schattenhafter wird meist das Gemeinte, um so nichtssagender gibt sich das Wort, bis man über seinem Hersagen das vergißt, wovon die Rede ist. Die dem Worte willig und oft allzu willig eingeräumte Bedeutsamkeit erweist sich schließlich als bequeme Entschuldigung dafür, nicht mehr auf seine „eigentliche" Bedeutung hören zu müssen, und man meint, eine kritische Begriffsbestimmung als überflüssiges Geschäft mißachten zu dürfen. Übrig bleibt selten mehr als die Ahnung davon, daß sich hinter diesem Vorgang der Prozeß einer Verschüttung der jeweiligen besonderen Umstände einer Zeit verbirgt, die drängen, zu Worte zu kommen. Daß auf diese Art Wesentliches versäumt wird, liegt auf der Hand, drückt aber nur den, der über das Befangensein im geläufig Gewordenen hinauszufragen trachtet. Uns Heutige streift diese ungute Ahnung mitunter, wenn wir daran denken, wie man mit dem Wort „Verantwortung" umgeht.

Was ist zu tun? Kann etwa dem Sinn dessen, was „Verantwortung" besagt, durch neue Definitionen aufgeholfen werden? Offenbar nicht, denn er krankt eher am Zuviel als am Zuwenig der Definitionen. Oder kann der Sinn eines Wortes wieder eingerenkt werden wie ein aus den Fugen geratener Mechanismus? Offenbar nicht, denn er krankt eher am Zuviel als am Ungenügen seines mechanischen Gebrauchs. Was also ist zu tun, um diesem Worte wieder auf den Grund zu kommen?

Einen bemerkenswerten Versuch der Beantwortung dieser von ihm in kritischer Absicht aufgeworfenen Fragen legt der Mainzer Privatdozent für Philosophie, *Richard Wisser,* in seinem jüngst erschienenen Buch „Verantwortung im Wandel der Zeit" vor. Er macht keine Anstalten, im meist üblichen abstrakt begrifflichen oder soziologisch empirischen Sinne „den ‚Begriff der Verantwortung' zu bestimmen oder dem ‚Wesen der Verantwortung' nachzufragen" (1).

W. stellt vielmehr dem traditionellen Begriff der Verantwortung, für den immer eine „Instanz" wesentlich ist, vor der jemand über sein Verhalten Rechenschaft ablegen und Rede und Antwort stehen muß, ob er das von ihm eindeutig Geforderte getan oder unterlassen hat, einen existentiellen Begriff der Verantwortung zur Seite. Hier bedeutet, Verantwortung zu übernehmen, nicht nur das Risiko, sich in der Befolgung des regelrecht Abverlangten, des durch Gebote unverkennbar Auferlegten oder des das Verhalten Normierenden Schwierigkeiten einzuhandeln. Verantwortung zu übernehmen bedeutet hier ein wesentliches, nicht nur ein faktisches Risiko, weil diese zweite Dimension der Verantwortung „immer dann, wenn ein eindeutiges Wissen als Stütze fehlt, nicht aus Mutwillen, sondern aus einem Notstand heraus für einen Entschluß ‚einsteht' " (2).

W. unterscheidet in seiner scharf konturierten Einleitung „Über die Verantwortung. Statt eines Vorwortes" (1–10) die „instanzielle" und die „situationelle" Verantwortung, wobei letztere nicht nur meint, daß jeder verantwortliche Akt stets in einer Situation übernommen wird, sondern daß es Situationen gibt, die eben nicht schon eindeutig durch die „instanzielle" Verantwortung vorentschieden sind. „Wo schon alles geschehen ist und nur übernommen zu werden braucht, wo alles bereits gegeben ist und nur darauf wartet, ergriffen zu werden, und wo schließlich alles schon aufgegeben ist und es nur aussteht, nachvollzogen zu werden", dort wird noch nicht das ganze Gewicht der Verantwortung ermessen (6). Gerade durch diese Ergänzung sieht W. sich berechtigt, die Verantwortlichkeit der Menschen als eine „Grundbefindlichkeit des Menschen" anzusprechen, durch die der Mensch nicht nur „vor" etwas „für" etwas verantwortlich ist, sondern auch in der „Zurückweisung falscher Auslegungen oder anmaßlicher Instanzen" Verantwortung übt. Der „Strich durch den Kult, der mit sog. Prinzipien getrieben wird" (7), ist zwar im überkommenen Sinne des Wortes unverantwortlich, aber er ist nicht verantwortungslos. Er möchte also nicht einfachhin die „instanzielle Verantwortung" aufheben. Er möchte vielmehr deutlich machen, daß es neben den Regeln und Normen, Geboten und Leitsätzen und neben den Deduktionen und der Kasuistik eine Verantwortung gibt, die sich zwar auf das Wissen, wo es vorhanden ist, stützt, aber wo es nicht eindeutig ist, auch nicht in ihm aufgeht. Der Mensch erfährt vielmehr, daß er sich in dieser Verantwortung „als Mensch ganz und gar in die Antwort hineinholt" und daß er „im Widersprechen zusammen mit dem anderen das aus dem wirklichen Geschehen Ausgefällte, das Abgesetzte und Erstarrte immer wieder auflöst" (8).

W.s Bestreben ist es also, gerade in Zeiten, „in denen die bislang respektablen Forderungen trotz aller Aufdringlichkeit belanglos werden, in denen kein stabiles System mehr in Kraft ist, von dem her sich etwas als Vergehen eindeutig erweisen würde, in denen lange Gebräuchliches sperrig wird und Zuwiderhandlungen und Übertretungen zwar noch geahndet, aber nicht mehr als solche anerkannt werden" (6), Verantwortung in Gang zu halten und engen Auslegungen zu wehren. Er stellt sein Buch in den Dienst der Aufgabe, dort, wo die glatten Lösungen vieler bisher verbindlicher Antworten nicht mehr ausreichen, „für das Risiko unverantworteten Wissens und nicht mehr zu verantwortenden Tuns aufzukommen" (9), die Veränderungen in der Welt „durch eine Revolution der Denkungsart gegen Doktrinen neu zu interpretieren" (10). Dazu dienen ihm fünf „Modelle", die zeigen sollen, *daß* und *wie* „Verantwortung im Wandel der Zeit" wahrgenommen wird. W. läßt das beispielhafte Wahrnehmen von Verantwortung in dieser Zeit zu Worte kommen, indem er „geistiges Handeln" als den Ursprung der „Verantwortung zweiten Grades" (8) sichtbar macht und dadurch erreicht, daß das Wort „Verantwortung" erneuert in seinem Sinn wieder zutage treten kann. W.s eigentliches Anliegen bestimmt sich daher, wie es der Untertitel seines Buches sagt, als „Einübung in geistiges Handeln". Was er dazu vorlegt, sind fünf exemplarische und kontrastreiche Übungsstücke für den Leser, fünf Beispiele für das, was Ver-

antwortungsbewußtsein in seinem Sinne besagt, fünf unterschiedliche Modelle verantwortlichen Denkens in der Gegenwart und ihren spezifischen Problem-Nöten. Verf. behandelt scharfsinnig und griffig die Gedanken und Denkwege, die an die Namen *Karl Jaspers, Martin Buber, Carl-Friedrich v. Weizsäcker, Romano Guardini* und *Martin Heidegger* geknüpft sind.

Karl Jaspers steht stellvertretend für einen ersten Grundzug situationeller Verantwortung: für die Unvertretbarkeit des Menschen (21). Aus ihr erwächst – und W. schildert dies in dem Kapitel „Ein Philosoph denkt sich frei. Karl Jaspers' Denkungsart gegen Doktrinen" (17–45) – dem Menschen die Aufgabe, das Seine zu tun. Das aber setzt voraus, daß er zu einem verwandelten Grundbewußtsein vorstößt, sich zu öffnen vermag und sich offen zu halten bereit ist für den Anspruch der andrängenden Probleme der Gegenwart, denen es standzuhalten und Rechnung zu tragen gilt im Versuch ihrer Lösung angesichts der Endlichkeit und Unzulänglichkeit menschlicher Möglichkeiten und angesichts der Schwere der damit übernommenen Verpflichtung. Das bedeutet zugleich, die Utopien und Ideologien als Auswege und Abwege zu durchschauen. Diese Aufgabe impliziert zunächst und zuerst den Vollzug der Selbstvergewisserung des eigenen Wesens durch den Menschen, in welchem er sich als „mögliche Existenz" (30), als ein „schlechthin Unfertiges, ja in der Unversöhnlichkeit des Widersprechenden als ein Unmögliches, das wirklich ist" (44), begegnet. Diese Aufgabe impliziert ferner die Einsicht, daß der Mensch scheitern kann und immer wieder scheitern muß, aber sie eröffnet ihm auch, daß er frei ist, und zwar frei in jeder Freiheit, die ihn über alle „partikulären Erfüllungen und sog. Vollkommenheiten und Perfektionen" (35) hinausführt und nicht zur Ruhe kommen läßt, sondern in die Unendlichkeit verweist. Es ist ein besonderes Verdienst von W.s Jaspers-Deutung, daß er die mitunter allzu sehr betonte sog. Endlichkeit von Jaspers' Denken als das erweist, was sie für Jaspers ist: das Feld, innerhalb dessen der Mensch erkennt, daß ein Halt nur in der Transzendenz zu erlangen ist, die aber nicht dingfest gemacht werden kann, ohne ihren Charakter zu verlieren. Jaspers selbst drückt es so aus: „Dieser Halt zeigt sich durch Vernunft, diesem Glück der Klarheit offenen Allumfangens; durch die Liebe, die das Glück der Erfüllung bringt; durch die Chiffre, deren Sprache das eigentliche Sein zeigt" (37).

Das Buch macht von hier aus auch verständlich, weshalb Jaspers sich in voller Bewußtheit und konsequentermaßen dem „Wagnis der Öffentlichkeit" stellt, dort, wo „maximale Öffentlichkeit für die Wahrheit notwendig ist" (86 f.), nämlich im Bereich politischer Überzeugungen. Verf. entwirft unter diesem Gesichtspunkt ein einprägsames und umfassendes Bild von Jaspers' „Politischer Philosophie" und gibt eine überzeugende Deutung von dessen weithin unverstandenem oder zu oberflächlich gedeuteten politischem Engagement. („Vom ‚Vorrang' der Freiheit", 47–80; „In Politik verstrickt?", 81–140.) Er arbeitet dazu die gegenseitige Angewiesenheit von Philosophie und Politik heraus und zeigt, wie sowohl die Versuche der Politiker als auch der Philosophen, diese Spannung nach einem der Pole hin aufzulösen, zu verhängnisvollen Abstraktionen gegenüber dem Wesen des Menschen als „politischem Menschen" führen. Die Sachhaltigkeit dieser Ausführungen W.s, die nicht nur das Werden von Jaspers' politischer Denkungsart (59 ff.) darstellen, sondern ihn auch in der Auseinandersetzung mit Politikern, Publizisten, Politologen und Soziologen zeigen, und die literarische Prägnanz dieser Kapitel würden es rechtfertigen, sie gesondert herauszubringen, denn sie stellen sich Jaspers nicht zurecht, sondern sie stellen das Bild von Jaspers richtig. Die Unvertretbarkeit des Menschen erzwingt und ermöglicht, daß der Mensch „aus der Schablone und dem Klischee und den Deklarationen" heraustritt und „an die Stelle der Erregtheit des Eigenwillens die Unruhe der Vernunft" setzt, die in jeder konkreten Situation neu fragt, ob die Antworten verantwortet werden können oder nicht (139).

Daß die Lage des heutigen Menschen Schwierigkeiten birgt, durch die seine Begegnungsfähigkeit entwirklicht wird, zeichnet Verf. an dem „Modell" *Martin Buber* und an seiner „Philosophie der Zwischenmenschlichkeit". Je „mittelbarer" die Beziehungen zwischen den Menschen werden und je nachhaltiger der andere Mensch zum „Es", zur Sache, ja zum sog. Menschenmaterial degradiert wird, um so rücksichtsloser tritt „eine pantechnische Gesinnung" (154) ans Licht. An

die Stelle der „Begegnung" mit ihren „Wirklichkeiten eröffnenden Wahrnehmungen" (145) tritt die „Vergegnung". Als zweiter Grundzug der situationellen Verantwortung wird deutlich: Verantwortung ist „die Antwort der Wir-Existenz" (146). Der Anspruch des „Ich" an ein „Du" gehört zur Entsprechung eines „Du" gegenüber einem „Ich". Sobald der Mensch in die „Krisis des Zwischen" (159) gerät, schießen seine Vorurteile ins Kraut, sei es gegen die Menschen, sei es gegen Gott. W. gelingt es nicht nur, die pantechnische Gesinnung in einer so verbreiteten Redensart wie der von der „Bewältigung der Vergangenheit" aufzuspüren, durch die die geforderte Verwandlung des Faktischen in Sinn (155) verdrängt werde; er zeigt auch, daß das Grundproblem „Gott ist tot" – er hebt anschaulich die Entwicklung von Hegel über Nietzsche zu Sartre hervor – mit ausgelöst ist durch eine Krisis des Zwischen, die Gott nicht mehr Gott sein läßt, wie sie den Menschen nicht mehr Mensch sein läßt. (Vgl. Tötung der Juden.)

Anhand von Martin Bubers Forderung „Rühre Mensch den Menschen an" (141–179) entwickelt W., daß es Buber darum geht, den Begriff der Verantwortung „aus dem Gebiet der Sonderethik, eines frei in der Luft schwebenden ‚Sollens', in das des gelebten Lebens zurückzuholen". Echte Verantwortung gibt es für ihn nur, „wo es wirkliches Antworten gibt" (155). Also nur im Eingehen auf die Situation „hört nach Buber ‚Verantwortung' endlich auf, lediglich eine Metapher der Moral zu sein. Nur eine Verantwortung, die mit einem ‚Wort' antwortet, die also ‚dialogische Verantwortung' übt, dringt durch ein Aufmerken zum Unbedingten vor, das kein Apparat und keine Ausrede der Zivilisation verschleiern kann" (156). Dem Fragwürdigen und Fraglichen „mit seinem Leben Rede stehen" heißt das Gebot, das dazu angetan ist, dem „Du-Verlust zu Gott, der in Wechselbeziehung zum Du-Verlust zum Menschen steht" (159), zu steuern. Die Begegnung mit dem lebendigen Gott oder, wie Buber formuliert, mit dem alle Verantwortung des Menschen erst ermöglichenden „Ursprecher von Ja und Nein" (167) in der Religion ist wahre Daseinsentfaltung. Religion aber – von Buber in Abhebung zur Philosophie als „elementarer Abstraktionsakt" (173) beschrieben – lebt von der Bindung ans Konkrete, an den „Alltag", und findet so „höchste Verdichtung" im „Ich-Du", dem „gegenseitig präsenten Zu-zweien-sein" (173 f.). Der Sinn von Verantwortung entbirgt sich darin, so bringt W. Martin Bubers Grundanliegen auf die Formel, daß wir „den Menschen zum Bruder machen, wenn wir ihn Mensch *sein lassen,* und daß uns Gott zum Du wird, wenn die Liebe für das Dasein ihres Partners zeugt" (179).

Bubers unsentimentaler Begegnungs-Begriff konfrontiert jedoch mit einem weiteren Problem: Wie verhält es sich mit den Bereichen der hier zur Sprache gebrachten Religion und der bei Jaspers zu Wort gekommenen Philosophie, zu denen bei beiden noch die Bereiche der Politik und schließlich sogar der Wissenschaft kommen? Ist hier nicht die Zersplitterung, eine radikale „Krisis des Zwischen", mit Händen zu greifen? W. fragt jedoch aufschlußreich, ob diese Zersplitterung in der Sache begründet ist oder ob sie nicht vielleicht nur eine Folge der Unüberschaubarkeit der an sich nötigen Spezialisierungen ist? Am „Modell" *Carl-Friedrich v. Weizsäckers* – „Physiker von Beruf, Philosoph aus Leidenschaft, Politiker wider Willen und religiös aus Überzeugung" (236) – stellt Verf. einen *dritten* Grundzug der situationellen Verantwortung heraus: die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter, und zwar im Hinblick auf die möglichen Auswirkungen wissenschaftlicher Entdeckungen auf andere Bereiche. Verantwortung erwächst aus der Erkenntnis der gegenseitigen Bezogenheit der Bereiche. Sie macht die „Zusammengehörigkeit aufeinander hörender Disziplinen" (195) sichtbar und zwingt zur Einsicht, daß jede Abkapselung der Bereiche, aufs Ganze gesehen, in der Gefahr steht, in die Verantwortungslosigkeit zu münden. Nicht also Zersplitterung, sondern „Ergänzung" wird sichtbar, wenn die Verantwortung den „Gedanken-Gang" durch die Bereiche unternimmt, und zwar von den Grenzproblemen jeweils von einem an den anderen verwiesen.

Physik – Philosophie – Politik – Religion heißen die Stichworte, unter denen das manchem Zeitgenossen recht divergierend erscheinende Denken Carl-Friedrich v. Weizsäckers erstmalig umfassend zur Sprache kommt. v. Weizsäcker hat, wie Verf. hervorhebt, seine denkerischen Anstrengungen darauf ausgerichtet, „zur Entwicklung eines Bewußtseins davon beizutragen, daß die technische Welt sich in

dem Maße stabilisieren wird, in dem die Menschen lernen, sie bewußt zu stabilisieren" (189). Bedingung dafür ist allerdings, daß der Rang des Bewußtseins und des Wissens überhaupt begriffen wird, daß man zur Einsicht in die Zusammengehörigkeit von Sein und Wissen gelangt, denn wohl ist das Sein älter als das Wissen, doch „erst das Wissen weiß, was das Sein ist" (199). Von daher ist v. Weizsäckers Vorhaben zu verstehen, ein einheitliches Weltmodell zu entwerfen, von daher auch seine Behauptung der notwendigen Zuordnung von Experiment und Aussage, nach der die Vorstellung von einem vom Erkennen ungestörten Objekt zur Fiktion wird, so daß nach v. Weizsäcker gilt: „Der Mensch sucht in die sachliche Wahrheit der Natur einzudringen, aber in ihrem letzten, unfaßbaren Hintergrund sieht er wie in einem Spiegel unvermutet sich selbst" (202). So unmittelbar wie dieser Zusammenhang in ein philosophisches Problem ausmündet, so unmittelbar folgt ihm v. Weizsäcker in die Philosophie und in die Politik, um aus „der gegenseitigen Bedingtheit von Subjekt und Objekt...erneut nach dem Sinn des Ganzen aus der Verantwortung für das Ganze" (210) zu fragen. Verf. präpariert aber auch die Verweisungen des Problems heraus, die ins Religiöse gehen, und betritt ungescheut im Interesse des Problems einen Weg des Denkens, der vorwärts zu religiösen Wahrheiten führt, weil es ihm notwendig erscheint, die Wahrheit in allen ihren Bereichen aufzusuchen. Dieses Kapitel über v. Weizsäckers Lösungsversuch (183–236) macht die unzusammenhängend scheinenden Betätigungen und Denkrichtungen v. Weizsäckers in ihrer inneren Einheit als den Kreis geistiger Wandlung, als „verantwortungsbewußte Wandlung" (236) begreiflich und ist zugleich ein Zeugnis für Wissers geistige Energie. Wie überhaupt die Befähigung des Verf.s zur Synthese sich gerade hier nachdrücklich beweist.

Als „Denker christlicher Existenz" (245) antwortet auch *Romano Guardini* auf die Frage nach dem Sinn der Verantwortung des Menschen in unserer Zeit. Bei Guardini demonstriert W. einen *vierten* Grundzug der situationellen Verantwortung: das Wahrheitsverlangen des erschließenden Denkens, das durch Interpretation von Werken der Dichter und Denker, der religiösen und der Wissenschaft treibenden dem in geschichtlicher Besinnung zu gewinnenden Mehr an Wahrheit nachgeht. Er sieht in Guardini „ein Leben im Dienst der Interpretation des Lebens" (239) wirksam, das einen Universalismus eigener Art vorantreibt. Er stützt sich bei seiner Guardini-Darstellung auf dessen viel zu wenig bekanntes Frühwerk „Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten". Von diesem Ansatz aus gelingt es ihm, Guardinis Bestreben deutlich zu machen, in den Gegensatzverhältnissen des Lebens den Verweisungszusammenhängen auseinander unableitbarer Spannungspole nahezukommen. („Das Konkret-Lebendige erschließen und an die Zukunft des Menschen denken. Romano Guardinis Frage nach dem geschichtlichen Weltsein des Menschen" [237–272].)

Die Erfahrung, „daß zwischen dem neuzeitlichen Dasein und dem Glaubensleben" ein Widerspruch klafft, und die Einsicht, „daß die Welt mit ihrem Absolutheitsanspruch sich selbst widerlegt", stehen hinter seinem Forschen nach dem wahren Wesen und dem wahren Maß der Zusammengehörigkeit von Dasein und Glauben, von Welt und Gott. „Die Aufwertung des Endlichen erfolgt gerade aus dem Ernstnehmen eines aus dem Unendlichen an den Menschen ergehenden Rufes" (245). Das Verfahren, das er in Verfolgung dieses Anliegens in Anschlag bringt, hat nichts mit dem bloßen Räsonnement des Unbeteiligten gemein, sondern trägt dem Sinn der heutigen Erkenntnissituation Rechnung, indem es dem „inneren Spannungscharakter der Wirklichkeit" selbst entspricht. W. kennzeichnet Guardinis Interpretationen, in denen sein neuartiges Wahrheitsverlangen zur Auswirkung kommt und er Geschichtliches mit Wesentlichem zu verbinden trachtet, so: „Es geht in ihnen immer darum, daß die Einmaligkeit konkreter Gestalten nicht in begrifflicher Konstruktion depersonalisiert oder das lebendige Werden epochaler Vorgänge denaturiert wird, daß die Unversehrtheit um die Integrität gebracht wird, umgebracht wird" (249). Dieser Art der Auslegung des Wirklichen ist nicht am Wissen allein gelegen, sie wendet vielmehr alles daran, „daß etwas als es selbst im Miteinander des Gegensätzlichen zur Erscheinung gelangt und weder im Auseinanderklaffen noch in der Vermengung verlorengeht" (251). Für Guardini wird so – und der Verf. zeigt dies überzeugend – das Interpretieren zur ursprünglichen Weise, Verantwortung auf sich zu nehmen, und

zwar auch in Rücksicht auf die Zukunft des Menschen, denn diese wird sich ihm auch danach gestalten, ob und wie er sich in seiner Herkunft aus Gott versteht. Die Verantwortung des Menschen für seine Gegenwart und seine Zukunft erwächst dem Menschen aus der Verantwortung seiner Selbstauslegung und diese zeigt „geschichtliche Existenz als Sein in Spannung" (253).

Eine Synthese bereits ausgeführter Grundzüge der situationellen Verantwortung erreicht W. mit seiner Darstellung von *Martin Heideggers* „Fragen als Weg des Denkens. Martin Heideggers Verantwortung von Technik, Wissenschaft und Humanismus im Hinblick auf den Menschen als Da des Seins" (273–323). Es zeigt sich ein *fünfter* Grundzug: Antworten, die das ursprüngliche Fragen verstellen, müssen in Frage gestellt werden. W. erörtert verständnisweckend drei grundlegende Fragen Heideggers: die Frage nach dem „Wesen" der Technik (275 ff.), die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Humanismus (286 ff.), die Frage nach dem Menschen als dem „Da des Seins" (304 ff.). Was die erste anlangt, so sucht, wie Verf. dartut, Heidegger „nicht eine beliebige Beantwortung der Frage nach der Technik, sondern die Verantwortung ‚von' Technik aus der Erfahrung ihres Wesens" (276), denn als Wesende ist die Technik das „Geschick eines Entbergens", dem nicht in bloßen Antworten, sondern durch Verantwortung allein zu entsprechen ist. So wenig aber wie das Wesen der Technik selber „etwas Technisches" ist, so wenig, und das berührt die zweite Frage, ist das Wesen der Wissenschaften etwas „wissenschaftlich" Vorstellbares. Die Wissenschaft „ist außerstande, mit ihren Mitteln den unscheinbaren Sachverhalt, das unzugängliche Unumgängliche zu erfahren, obwohl es gerade das Wesen der Wissenschaft ist" (292). Diese Einsicht besagt für das Problem des „Humanismus", wie soll die Frage nach dem, was der Mensch ist, als echte Frage noch gestellt werden können, wenn er durch die Eigenart des wissenschaftlich vorstellenden Denkens alles zum Objekt, zum Gegenstand, zum Vorgestellten macht und im selben Zuge daher sich selbst als Subjekt zur „Maßgabe für alle Maßstäbe" (293) ansetzt?

Nur die Überwindung jenes Denkens, welches den Menschen als Subjekt denkt, die Überwindung des „Humanismus", die Überwindung der doktrinären Auffassung, aus der er sich als „der Herr des Seienden" versteht, führt ihn zu der Wahrheit, daß der Mensch „ek-sistiert". „Der Mensch ist mehr als Bezugsmitte des Seienden, mehr als der Repräsentant des Seienden im Sinne des Gegenständigen, mehr als der Maß- und Vollzugsraum für die Bewältigung des Seienden im Ganzen. Er transzendiert den von ihm selbst entworfenen gegenständlichen Bereich, in welchem er die Gegenstände um seine Subjektivität als Zentrum herum gruppiert" (296). Diese Überlegung schließt aus, daß die dritte der obengenannten Fragen lediglich psychologisch oder ausschließlich anthropologisch oder nur biologisch gefragt wird, weil damit nach Heidegger das „eigentliche *philosophische* Problem" ungesehen bliebe. Indem W. bei Heidegger herausarbeitet, daß es diesem um die Aufdeckung der Fragwürdigkeit der philosophischen Anthropologie geht, sofern sie „rücksichtslos ins Zentrum der Philosophie drängt" (319), erweist sich dessen Seinsphilosophie als eine Befreiung aus Doktrinen und Ideologien. „Heideggers Philosophie", so heißt es dazu, „wehrt sich gegen alle Versuche, den Menschen als Lebewesen aufzugreifen und möchte ihn ansichtig machen als das ‚Da' des Seins, als die Lichtung des Seins" (317). „Das Sein des Menschen ist also im wörtlichen Sinn das ‚Da-sein', in dem allein der Hinblick auf die Erörterung des Seins gegründet ist und das Sein sich ereignen kann" (323). Dieser Versuch, zu denken, wer der *Mensch* ist, und zwar im Hinblick auf das Sein, ist Heideggers Antwort auf den Anspruch der Verantwortung. Durch des Verf.s analytischen Zugriff und durch seine Übersicht wird bei aller Unverwechselbarkeit der Denkwege, die Heidegger, Guardini, v. Weizsäcker, Buber und Jaspers beschreiten, dem Leser einsichtig, daß jeder von ihnen Linien weist, die jenseits bestimmter Positionen in jenen Punkt zielen, aus welchem das Wort Verantwortung neuen Sinn schöpfen kann und muß. Das Buch eröffnet den Blick in den Grund, aus dem philosophische Entwürfe, Interpretationen des gegenwärtigen Lebens, Deutungen der Wissenschaften und selbst politische Entscheidungen entspringen und aus dem sie verantwortet werden. Es zeigt die Richtung, die

verspricht, daß Verantwortung – nach Wisser Wesens- und Handlungsinbegriff des Menschen – aus ihrem Ursprung, der „geistigen Handlung", sich zu erneuern vermag. W. Teichner

Casper, Bernhard, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers.* 8° (394 S.) Freiburg 1967, Herder 48.— DM.

Die große Bedeutung dieser Freiburger Habilitationsschrift liegt ohne weiteres zutage: erstmals werden hier die Grundgedanken der drei wichtigsten deutschsprachigen Vertreter des dialogischen Denkens auf der bisher breitesten Textgrundlage je für sich und in ihrer Beziehung zueinander dargestellt, und zwar im Hinblick auf das bei ihnen „zur Sprache kommende, alles Denken richtende Verhältnis" (5), das religiöse. Damit schließt sich zugleich eine empfindliche, kaum verständliche Lücke in der religionsphilosophischen Literatur. In den einleitenden Bemerkungen über Absicht und Methode der Untersuchung betont C., daß sich erst im Laufe der Untersuchung selbst herausstellen muß, was „religiöses Verhältnis" nach der neuzeitlichen Geistesentwicklung mit ihrer „scheinbar immer größeren Entzogenheit des Religiösen" (11) noch wird heißen können – ein bemerkenswertes Ernstnehmen der von Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche geprägten Problemlage.

Wie breit die Basis ist, auf der C. sich an die interpretierende Erschließung des „Dialogischen" wie des „Religiösen" begibt, zeigt sich auch darin, daß er der Darstellung des dialogischen Denkens zunächst einen 1. Teil vorausschickt: *„Das vordialogische Denken Martin Bubers"*. Schon diese 50 Seiten wären einer eigenen Veröffentlichung wert. Sie legen ausgezeichnet die Wurzeln des dialogischen Denkens in dem heute weithin unbekannten Frühwerk frei und geben einen guten Einblick in Bubers eigene geistige Herkunft sowie in den Stand der Frage nach dem religiösen Verhältnis zu Beginn unseres Jahrhunderts. Die geistige Landschaft des jungen Buber ist die der Lebensphilosophie und des Historismus einerseits, des Neukantianismus anderseits. Vor allem Kant und Nietzsche prägen von früh an Bubers Denken, letzterer im Sinne eines entschiedenen Pathos zur Diesseitigkeit, das sich in Buber mit der chassidischen Religiosität eigenartig verbindet, Kant aber als „hintergründiger Ort der Einheit, in dem das vielschichtige Gelände des Frühwerkes Bubers liegt" (61). Was Bubers Denken bewegt, ist die Frage nach der wahren Wirklichkeit. Mit „seinem Lehrer" W. Dilthey findet er diese im Erleben, aber entschiedener als Dilthey in alternativischem Sinne: als wahre oder als entfremdete Wirklichkeit, je nach der „realisierenden" oder bloß „orientierenden" Einstellung im und zum Erleben. Hinter solchen Gedanken steht für den in der jüdischen Tradition verwurzelten Buber schon immer die Frage nach dem Heil, und wo Wirklichkeit am intensivsten vollzogen wird, da ist der religiöse Akt – eine ganz und gar diesseitige Religiosität der Tat. „Gott erscheint in dem Wirklichkeit als Einheit stiftenden Äußersten der Tat. Es hat nirgends Sinn von Gott zu sprechen als nur hier" (43). Wenn C. allerdings von „ekstatischer Religiosität" spricht, scheint er damit von der Einleitung zu den „Ekstatischen Konfessionen" (1909) her der Ekstase eine zu allgemeine Bedeutung für den frühen Buber zu geben, die sie im „Daniel" (1913) nicht hat und nicht haben kann. Der Gedanke des „Zwischenmenschlichen" gewinnt unter dem Einfluß von Feuerbach, Simmel und Landauer zunehmend an Gewicht in Bubers Schriften, obwohl der dialogische Gedanke noch nicht erreicht ist. All diese Momente warten, wie C. zeigt, auf den einigenden Gedanken. – Eine Einzelheit sei noch vermerkt: In „Ereignisse und Begegnungen" (6) schreibt Buber: „So ist uns die Tat die Parthenogenese der Seele." C. zitiert statt „Tat" zweimal „Wirklichkeit" (42.62), was aber nicht ohne weiteres dasselbe ist für Buber, ebenso wie „Erlebnis" und „Wirklichkeit" trotz ihrer Nähe zu unterscheiden sind.

Nun also öffnet der Verf. das Triptychon des 2. Teiles und führt den Leser gleich zur Mitteltafel – denn diese Stellung nimmt *„Franz Rosenzweigs Neues Denken"* zweifellos ein. C. macht kein Hehl daraus, daß er Rosenzweig im Hinblick auf die spekulative Höhe und Geschlossenheit seines Denkens den Vorrang einräumt; er begründet die Reihenfolge der Darstellung außerdem aus dem zeitlichen Verhältnis der drei Denker zueinander (69.361). Er schildert in großen Zügen

Rosenzweigs Werdegang vom Studenten der Medizin über historische Studien, die „den wirklichen Anfang seines Philosophierens" (72) bilden, zu der Doktordissertation „Hegel und der Staat" bei Meinecke, mit deren Abschluß die endgültige Hinwendung zur Philosophie und zugleich zum jüdischen Glauben seiner Väter geschieht. Was Rosenzweig bewegt, ist das Maß für die Geschichtlichkeit der Geschichte und von dort die Frage nach dem historisch-überhistorischen Charakter der Offenbarung. In ihr sucht er den Stern der Orientierung, den Sinn von Sein inmitten der Relativität der Geschichte, da er solche Orientierung nicht in der Helle des idealistischen Philosophierens zu finden vermag. Wie ist sie selbst, die Offenbarung, philosophisch zu verstehen? Der Verf. verfolgt nun den Umschlag Rosenzweigs ins dialogische Sprachdenken hinein, wie er im „Stern der Erlösung" in steter Auseinandersetzung mit Kant und mit Hegel, „dem großen Erben der zwei Jahrtausende Philosophiegeschichte", geschieht. Die abendländische Philosophie steht für Rosenzweig unter der Grundtendenz, das All zu erkennen. Aber „bedeutet jene scheinbar voraussetzungslose Denkbarkeit des Alls, d. h. der Stellung des Seins auf ein zeitloses Wesen hin, nicht am Ende gar das Vergessen des Seins selbst? Diese These, die uns heute vor allem aus dem Werk Heideggers bekannt ist, begründet ein Jahrzehnt vor Heidegger Rosenzweig ausführlich..." (82). In äußerst konzentrierten Darlegungen (die sich wohl auch dem geübten Leser nicht beim ersten Durchgang erschließen dürften, sich aber als eine meisterhafte Einführung in die schwierigen und verschlungenen Gedankengänge des „Sterns" erweisen) legt er Rosenzweigs neue Methode dar – der Verf. nennt sie „phänomenologisch" –: zunächst ein Hinabsteigen in die Urgründe der Sprache, wodurch sich die transzendentalen Ideen (Gott, Mensch, Welt) als drei unverbundene, jeweils den ganzen Horizont des Denkens füllende Phänomene zeigen. Erst durch das Ernstnehmen der gesprochenen Sprache mit ihrem Bedürfen des Anderen und der Zeit, wodurch die Logik von der Grammatik als Organon des Neuen Denkens abgelöst wird, also durch die Sprengung des Ansatzes beim transzendentalen Ego, gewinnen sie eine Zuordnung zueinander – und vor allem Wirklichkeit: Welt zeigt sich dem Sprachdenken als aus dem Nichts ihrer selbst immer neu gegebene, *als Schöpfung;* der Mensch als derjenige, der nur kraft *Offenbarung,* d. h. der mich beim Namen rufenden, sein-lassenden Liebe dessen existiert, der mir und meinem menschlichen Du die Gabe des Gespräches schenkt; Gott selbst aber als der unsagbare Ursprung von Sprache offenbart sich in allem Sprechen zugleich als der *Erlöser,* insofern Schöpfung und Offenbarung unter der Verheißung geschehen, daß alles geschichtliche Sprechen durch alle Übersetzungen hindurch in den alles Welthafte einbegreifenden Zwiegesang am Ende der Geschichte einmünden werde. Die Mitte des Rosenzweigschen Denkens bildet das Verständnis von Sein als in der sprachlichen Begegnung von Ich und Du sich zeitigender Offenbarung der Liebe. „Das sich hier zeigende geschichtliche und dialogische Seinsverständnis erweist sich dem alten monologischen Seinsverständnis gegenüber als überlegen, weil sich sehr wohl das alte zeitlose Seinsverständnis von dem neuen zeitlich-dialogischen her begreifen läßt, nicht aber umgekehrt" (171). Rosenzweig ist – trotz der Unterscheidung des Religiösen von „Religion" – bereit, das von der dialogischen Begegnung her verstandene religiöse Verhältnis in den konkreten Gestalten der Religionen wiederzuerkennen. – Man wird sich, bei aller Bewunderung für Rosenzweigs Denken wie für C.s Darstellung desselben, die Frage stellen müssen, ob das „Umschlagen" ins Sprachdenken mehr ist als ein bloßes Umschlagen im Sinne einer denkerischen Resignation vor der Schwierigkeit einer Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken, wie sie M. Theunissen in seinem Werk „Der Andere" mindestens zur Aufgabe gestellt hat. Doch vielleicht hätten solche weitergehenden methodischen Untersuchungen über die wirkliche Sprengung des transzendentalen Ansatzes von innen her auch den Rahmen dieses Buches gesprengt.

Zur einen Seite dieses Mittelgemäldes (das im Grunde maßgebend bleibt für das folgende) versucht C., gestützt auf das erst seit 1965 einschließlich der Briefe vorliegende Schrifttum Ebners, eine systematische Darstellung von *„Ferdinand Ebners Pneumatologie"*. Man darf sagen, daß ihm das mit der nötigen Behutsamkeit gegenüber dem anti-systematischen, bewußt fragmentarischen Charakter von Ebners Werk vollauf gelungen ist, obwohl die teils mehr, teils weniger verhaltene

Leidenschaft des Ebnerschen Denk- und Schreibstiles hier notwendigerweise empfindlicher abgekühlt wird als bei der Darstellung des Rosenzweigschen Denkens. Ebners Denken erweist sich von vornherein und ausschließlich als religiös: Die Erfahrung des Existierens in der Erfahrung des Sprechens ist die Erfahrung des Seins als Gabe, nicht nur von seiten des Partners, sondern als von beiden Seiten unverfügbare Gnade. Ebners denkerisch-existentielles Bekenntnis: „Daß alles Sein Gnade ist – daß alle Gnade des Seins im Wort ist – daß der Mensch vom Wort lebt – daß alles, was ist, durch das Wort ist..." (II,301; zit. 217). In solchen Sätzen wird auch der durch und durch christologische Bezug in Ebners Denken deutlich. Gegenüber dem erfüllten Existieren als ant-wortendem Dank nimmt die Betrachtung defizienter Weisen des Daseins einen großen Raum ein, und der Verf. widmet ihnen dementsprechend einen eigenen Abschnitt, unter dem auch „Metaphysik als Traum vom Geiste" erscheint. In dem Abschnitt „Das Verhältnis zu dem seinlassenden Geheimnis in dem Verhältnis des Sprechendürfens zeigt C., wie sich für Ebner Christwerden und Christsein ganz in den Strukturen des Seins als sich zeitigenden Gesprächs entfaltet. Unter der Überschrift „Die Unmöglichkeit und Möglichkeit der christlichen Theologie" interpretiert er sehr ausgewogen Ebners Polemik gegen eine Theologie von falsch verstandener Wissenschaftlichkeit („mit sehr ernstem Gesicht ein sinnloses Spiel treiben", I,984; zit. 257): Ebner hat das große Verdienst, in der Abwehr einer solchen „Theologie" mit aller Schärfe darauf hingewiesen zu haben, daß das Sprechen von Gott nur innerhalb eines wie weit auch immer verstandenen Glaubensverhältnisses und im Vollzug dieses Verhältnisses sinnvoll und möglich ist (257). „Der Denker vor Gott", heißt es sehr schön bei Ebner, „wird zum Denker und Bedenker des Wortes – und der Gnade des Seins, die in ihrer Fülle im Wort ist" (I,494; zit. 258). C.s Interpretation wird dem Denken Ebners um so gerechter, als er es im Laufe der Darlegungen vermeidet, einzelne fragmentarische Aussagen in ihrer für Ebner weithin kennzeichnenden Einseitigkeit zu fixieren. Stattdessen schließt er sehr geschickt einen Abschnitt „Einseitigkeiten und Spannungen im Werke Ebners" an, der selbst wiederum vorbildlich ist in seiner Art, einerseits den Finger auf schwache Stellen zu legen, diese aber nach Möglichkeit durch andere Aussagen zu ergänzen.

Der Leser wird nun auf die andere Seite der Mitteltafel vor *„Das dialogische Denken Martin Bubers"* geführt, auf das er ja schon vorbereitet ist. Das Wesen der dialogischen Wende sieht C. darin, daß Buber Sein nun nicht mehr vom „Erlebnis" des Selbst, sondern vom „Ereignis" des Zwischen her versteht. Dadurch wird es ihm nun möglich, die Transzendenz des „ewigen Du", das in der Beziehung zwischen Ich und Du zu „reiner Gegenwart" kommt, zu denken. Sein ist Beziehung, sei es im vollen Sinn der Ich-Du-Begegnung, sei es im minderen Sinn der Ich-Es-Erfahrung, wobei der Verf. nicht nur auf die Entsprechung zu „Realisierung" und „Orientierung" im Frühwerk, sondern auch sehr zu Recht auf den Kantischen Hintergrund dieser Unterscheidung aufmerksam macht, den zu sehen für die Interpretation von „Ich und Du" wesentlich ist. – Einem Kapitel „Das Ziel des Buberschen Existenzdenkens: Dasein als ereignete Teilhabe" schließt sich ein Exkurs „Bubers Lehre von der Teilhabe und die mittelalterliche Partizipationslehre" an. C. kommt zu dem Ergebnis: „Sein ist nicht mehr als das eine All verstanden nach dem Bilde des einen Guten, in dessen Punkt und Sitz zu kommen denn doch das heimliche Ziel aller Wissenschaft sein müßte... Sein ist hier radikal als menschlich-geschichtliches Sein gedacht, das nur ist durch die Teilhabe an dem Ereignis der Begegnung, in der der Begegnende gleichermaßen des Ereignisses selber wie des Anderen bedürftig ist" (293 f.). Leider bleibt der Verf. hier auf halbem Wege stehen und wird dadurch Buber nicht ganz gerecht, wenn er die Teilhabe am „menschlich-geschichtlichen Sein" des Zwischen nicht zugleich auch als „vertikale" Teilhabe am göttlichen Sein versteht. Horizontale und vertikale Partizipation (um diese Bilder der Kürze halber zu verwenden) sind eben für Buber untrennbar, so daß die beiden Partizipationslehren noch näher aneinanderrücken dürften: Kein Element der mittelalterlichen Partizipation ist im dialogischen Verständnis ausgeschlossen, wohl aber treten hinzu: die *Einheit-in-Differenz* von horizontaler und vertikaler Teilhabe (eine neue Form des Analogieproblems, die auch etwa in der Formulierung von Theunissen „Das Du ist

Gott", Der Andere [Berlin 1965] 341, zum Ausdruck kommt!), die jeweils *geschichtliche* Realisierung und vor allem die Art der Teilhabe, die *nicht mehr bloß akt-potentiell, sondern dialogisch* zu verstehen ist.

Der Abschnitt über „Die Eigenarten des Buberschen Ansatzes" ist weitgehend kritischer Natur und fordert gleicherweise zur Kritik heraus. C. bemängelt erstens Bubers „Ausgang vom intentionalen Denkschema" und übernimmt damit (zu undifferenziert übrigens) eine These von M. Theunissen. Vor allem der Begriff „Haltung", der schon in den ersten Sätzen von „Ich und Du" vorkommt, sei eindeutig im Schema der Intentionalität des Ego gedacht, ebenso „Wirken am Gegenüber" (295 ff.). Ist mir die Kritik am letzteren ganz unverständlich, da Buber den Begriff im engsten Zusammenhang mit „Gegenseitigkeit" und „Einheit von Aktion und Passion" gebraucht, so zeigt eine genauere Interpretation des Anfangs von „Ich und Du" für den Begriff „Haltung", daß diese keineswegs als letzte einseitige Instanz für das Zustandekommen der Begegnung erscheint, sondern umgekehrt: „Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach (!) der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann" (I,99). Buber hat auch hierin eine radikale Wende von dem vordialogischen „Einstellungs"denken weg vollzogen, was C. nicht beachtet. Im übrigen dürfte das dialogische Denken um seiner Wirklichkeitstreue willen auf die ständige Destruktion der einseitigen Intentionalität angewiesen sein. Buber ist sich dieser aus der Sache kommenden Problematik voll bewußt: „Womit wir uns zu befassen, worum wir uns zu kümmern haben, ist nicht die andre, sondern unsre Seite; ist nicht die Gnade, sondern der Wille" (I,129). In einem Abschnitt über die Rolle der Sprache bei Buber (300 ff.) wendet sich C. – um den Preis einer wirklichkeitsfremden Idealisierung der Sprache – gegen Bubers intentionales Verständnis des „wörtersprachlichen" Dialogs. Buber selbst scheint hier mehr Recht zu behalten – und kommt nicht auch der „Zwiegesang" Rosenzweigs dem Buberschen „Schweigen" als Übersteigen des normalen Dialogs sehr nahe? Was die „Gefahr der Alternativik" von Du-Welt und Es-Welt bei Buber angeht, so stimmt man dem Verf. gern zu, nicht ohne weiteres aber der wiederum von Theunissen stammenden Rede von der „negativen Ontologie des Zwischen" (299). Freilich ist Buber nicht um eine Ontologie von „Wort", „Liebe", „Sinn", „Geist" bemüht, aber immerhin *identifiziert* er das „Zwischen" mit all diesen (gerade religionsphilosophisch höchst bedeutsamen) Bestimmungen. Es bleibt eben nicht *nur* bei jenem bloß negativ bestimmten, geheimnisvollen Nicht-Subjektiven und doch Nicht-Allgemeinen!

Das Kapitel „Das religiöse Verhältnis im Lichte der dialogischen Gegenwart" führt unmittelbar zum Anliegen des Buches: Gott als Mitte des Zwischen, die grundsätzliche Welthaftigkeit des religiösen Verhältnisses. In einem Exkurs „Der spekulative Ansatzpunkt für die Diskussion über die Differenz von Judentum und Christentum" setzt C. sich mit Bubers Vorwurf auseinander, im Christentum fielen Offenbarung und Erlösung zusammen, die Geschichte sei ihres inneren Ernstes beraubt. Betrachtungen über Bubers grundsätzlich zwiespältiges Verständnis von „Religion" und seine Religionskritik beschließen die Darlegungen über Bubers Dialogik. C. zeigt Bubers zu starke Abwertung des Institutionellen und Kultischen in der Religion als Folge jener „Alternativik" zwischen Ich-Du- und Ich-Es-Verhältnis auf.

Man würde sich allerdings in diesem Kapitel eine schärfere Herausarbeitung mancher religionsphilosophisch bedeutsamer Probleme wünschen, wie etwa Sinn und Möglichkeit des Gebetes als ausdrücklicher Zuwendung zum „ewigen Du" – trotz der grundsätzlichen welthaften Vermitteltheit der Transzendenzbeziehung. Die Begegnung mit dem ewigen Du und mit dem welthaften Du ist eben nicht einfach dieselbe, wie C. interpretiert (340), auch wenn die „Haltung" des Du-Sagens gleich oder analog verstanden ist. Sicherlich hat Buber selbst diese Zusammenhänge bei weitem nicht zureichend thematisiert. Was er aber deutlich ausdrückt, ist das grundsätzliche „Mittlertum des Du aller Wesen" (I,128) einerseits, die „Vermitteltheit" jeder welthaften Du-Beziehung durch das „Apriori der Beziehung", das „eingeborene Du" anderseits – wobei dennoch die wesentliche Unmittelbarkeit aller Beziehung verteidigt wird. Deshalb kann das „Apriori der Beziehung" weder ein bloß „formales" im Sinne Kants, noch ein realpsychologisches im Sinne Diltheys sein – beides würde die Unmittelbarkeit zerstören. Es kann sich

nur um die latente Beziehung zum „ewigen Du" selbst handeln, die sich als die unmittelbare an jeder von ihr in ihrer eigenen Unmittelbarkeit vermittelten welthaften Beziehung vermittelt. Es handelt sich also um eine doppelte „vermittelte Unmittelbarkeit". Die Möglichkeit des Gebetes ergibt sich von hier daraus, daß jenes Apriori eben keine bloße Kantische Leerform ist, die alle „materiale" Inhaltlichkeit erst in der Weltbegegnung gewänne, daß es sich vielmehr bei jenem Du-Apriori um die schon anfängliche Beziehung selbst mit ihrer ganzen „inhaltlichen" Fülle handelt. Freilich findet sich dies alles bei Buber nicht ausgeführt. Aber es widerspricht den Texten, wenn C. einfach feststellt: „Keine (Beziehung) vermittelt die andere" (340). Eine philosophische Durchdringung dieser und mancher anderer Zusammenhänge kann freilich nicht ohne eine Vermittlung zwischen transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken geschehen. – Zu C.s Buber-Interpretation im ganzen darf wohl gesagt werden, daß er trotz einer souveränen Kenntnis der Schriften Bubers zu sehr von Rosenzweig her denkt und dadurch Bubers Eigenem und seiner Problematik in manchem nicht gerecht wird. So bleibt vor allem „Ich und Du" weithin unterinterpretiert. Der spekulative Vorrang Rosenzweigs sei nicht bestritten, aber es ist doch nicht zu leugnen, daß sich bei Buber zahlreiche spezifisch dialogphilosophische Einsichten, Fragestellungen und Begriffsprägungen finden, die in Rosenzweigs systematischerem Denken „impliziert" sein mögen, aber nicht entfaltet sind. Als Beispiel sei nur an den philosophisch wie existentiell hochbedeutsamen Begriff des „Zwischen" erinnert, den C. mit großer Selbstverständlichkeit auch für die Interpretation Rosenzweigs verwendet.

Die abschließenden 30 Seiten „Ergebnisse" betrachten das vorgeführte Triptychon als ganzes im Hinblick auf die geschichtliche Stellung und die religionsphilosophische und theologische Bedeutung dieses Denkens. Der Abschnitt über die „seinsgeschichtliche Stellung" des dialogischen Denkens zeigt es noch einmal in seinem „fundamentalphilosophischen" Rang. Freilich kann nicht überzeugend einsichtig werden, inwiefern das „spätabendländisch-neuzeitliche Seinsverständnis" (363) im neuen Denken eingeschlossen und nicht vielmehr ausgeschlossen oder verschlossen bleibt, solange nicht der Weg der methodischen Vermittlung beschritten wird. Dies scheint auch unerläßlich, wenn man die Verbindung zum religionsphilosophischen Denken etwa K. Rahners oder auch P. Tillichs herstellen will. Die Bedeutung des dialogischen Denkens innerhalb der Theologie (worüber es schon die von Ebner ausgehenden Untersuchungen von B. Langemeyer und F. Franzen gibt) zeigt C. umrißhaft für die Eschatologie, für die hermeneutische Reflexion („Es hat einen tiefen und vielleicht in seiner ganzen Abgründigkeit noch kaum erkannten Sinn, daß christliche Theologie nur in der Tradition. d. h. Über-lieferung, als Übersetzung möglich ist" 373), und für theologisch so zentrale Begriffe wie „Glaube", „Gnade", „Umkehr" bis hin zu einer Theologie des Festes und der Mission.

Das Buch stellt, wie sich zeigte, noch keinen letzten Abschluß einer religionsphilosophischen Auswertung des dialogischen Denkens dar, aber einen höchst beachtlichen und wertvollen Beitrag. Dies wollten einzelne kritische Anmerkungen nicht abschwächen. Sie wollten vielmehr den Dank des Mitdenkens bekunden, der dem Buch von philosophisch wie theologisch Denkenden noch reichlich zu wünschen ist.

J. Heinrichs, S. J.

Schmitz-Moormann, Karl, *Das Weltbild Teilhard de Chardins.* I: *Physik – Ultraphysik – Metaphysik. Untersuchungen zur Terminologie Teilhard de Chardins* (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen, Nr. 1566). Gr. 8° (204 S.) Köln – Opladen 1966, Westdeutscher Verlag. 86.80 DM.

„Wer immer sich auf das Abenteuer einer Auseinandersetzung mit Teilhard einläßt, ohne an Teilhard vorbeireden zu wollen, wird sehr bald gewahr, daß er völlig umdenken muß" (9). Der Verf. hat sich auf ein solches Abenteuer eingelassen und – insoweit er sich auf die Darstellung des Teilhardschen „Weltbildes" verlegt – Hervorragendes geleistet. Dabei waren ihm die von *Cl. Cuénot* geleisteten Vorarbeiten große Hilfen. Die Lektüre stören jedoch zahlreiche physikalische und historische Fehldarstellungen. So ist es kaum ersichtlich, weshalb, wie Verf. behauptet, das Nichtgelten der Schwerkraftgesetze an einer Stelle

des Universums oder die mangelnde Einheit des Universums zu einer Atomexplosion führen müsse (13). Die Verwechslung des aristotelischen mit dem ptolemäischen „Weltsystem" wirkt bei dem hohen wissenschaftlichen Niveau des Buches beinahe peinlich (48). Die Behauptung, daß eine kosmogonische Expansionstheorie „als überholt angesehen werden kann", ist bei gleichzeitiger Ablehnung der steady-state-theory mehr als kühn (60). Mit der Lehre Kants über die Zeit kann man schlechterdings nicht gegen die Hoylesche Theorie argumentieren, da beide mit dem Begriff „Zeit" etwas sehr Verschiedenes meinen (63). Die biogenetische Regel besagt nichts über Orthogenese, wie Verf. anzunehmen scheint (73). *Glycocoll* wird als Glukokoll beschrieben (78). DNS ist auch durchaus im Bereich der Viren nachgewiesen (80)...

Das Verdienst des Verf.s besteht vor allem in der Aufarbeitung der noch nicht edierten Schriften Teilhards und im häufigen Bezug auf die Originaltexte (das Ungenügen der meisten deutschen Übersetzungen ist zur Genüge bekannt, so daß es kaum einer Erwähnung bedarf). Auf eine recht allgemein gehaltene Einführung „Die Teilhardsche Problematik der evolutiven Welt" folgt eine wertvolle Reflexion über die *Methode* Teilhards, obwohl hier die Polemik gegen *J. Meurers* (Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild), dessen Theorie von der Hypothese „jedes wissenschaftliche Forschen unsinnig mache" (32), sicher überzogen wird, hat doch Teilhard selbst einmal geschrieben: „L'Homme ne continuera à travailler et à chercher que s'il conserve le goût passioné de le faire. Or ce goût est entièrement suspendu à la conviction, strictement indémonstrable à la Science, que l'univers a un sens, et qu'il peut, ou même qu'il doit aboutir, si nous sommes fidèles, à quelque irréversible perfection" (Le Phénomène Humain, 316). Daß man jedoch mit dem Wissenschaftsbegriff der modernen Wissenschaftstheorie Teilhard nicht gerecht werden kann, ist durchaus richtig gesehen, wenn auch vielleicht etwas zu allgemein formuliert: „Doch ist die Notwendigkeit einer Bestätigung durch das Experiment durchaus nicht das Kriterium der wissenschaftlichen Aussage. Letztere hat vielmehr ihre Bestätigung...in der *Kohärenz* der Erklärung, die die erkannte Wirklichkeit integriert..." (33 f.). Sicher ist Kohärenz für Teilhard ein wesentliches Wahrheitskriterium. So „beweist" er eine seiner Grundthesen, nach der „das Bewußtsein niemals aufgehört hat, durch die Lebewesen hindurch zu wachsen" unter Berufung auf eben diese Kohärenz (37). Die Methode Teilhards ist eine *Phänomenologie,* worunter er „die Darstellung der natürlichen Phänomene in ihrem natürlichen Zusammenhang" versteht (41). Das von ihm untersuchte *Phänomen* ist das „Universum in seiner Totalität einschließlich des reflektierten und hominisierten Lebens, wie der Mensch es vorfindet..." (40). Das alle Phänomene verbindende Glied ist die *„kosmische Evolution".*

Das erste Hauptstück des Werkes stellt die *„Physik"* Teilhards vor. Das 1. Kap. behandelt die „Agglomeration", die Verf. unverhältnismäßig ausführlich behandelt (55–66) und den Satz Teilhards: „Im wesentlichen sind die Sterne dasLaboratorium, in dem die Natur vom ursprünglichen Wasserstoff ausgehend die anderen Atome herstellt, und weiter nichts" (Zukunft des Menschen, 147) an Hand moderner Theorien zu rechtfertigen versucht. Auf die Mängel gerade dieses Kapitels haben wir schon verwiesen.

Im 2. Kap. wird die Teilhardsche These der Komplexifikation vorgestellt. Teilhard versteht darunter „die *Verbindung,* d. h. diese besondere und höhere Form der Gruppierung, der es eigentümlich ist, in sich eine bestimmte feste Zahl von Elementen...zu einem geschlossenen Ganzen mit festgelegtem Radius zu verbinden: zum Beispiel das Atom, das Molekül, die Zelle, die Metazoe usw." (Le groupe zoologique humain, 17). Verf. hält jedoch schon das Photon, „wo Masse und Energie nicht mehr definitiv zu scheiden sind", für eine solche einfachste komplexe Einheit (68), eine Behauptung, die zumindest dem Physiker fragwürdig erscheint. Die Protozoen läßt er sich zu Metazoen „verbinden" (69), eine Aussage, die dem Biologen nicht ganz einleuchten wird.

Das 3. Kap. behandelt den Menschen, den „Schlüssel des Universums" (70). „Nachdem die Menschheit lange Zeit als ein wissenschaftlich nebensächliches oder abwegiges Element des Universums gegolten hat, wird sie sich schließlich als ein grundlegendes Phänomen entdecken – als *das* Phänomen par excellence der Natur", schreibt Teilhard 1928 (Le Phénomène humain). Und dieser Gedanke ist

tatsächlich der Angelpunkt seiner Phänomenologie seit seinen ersten eigenständigen „philosophischen" Schriften (1916: La vie cosmique, 15) bis hin zu der endgültigen Formulierung seines Weltbildes (1948: Comment je vois), wenn auch die Spätschriften sich sehr viel mehr um „Omega" zentrieren (vor allem: Le Christique), eine Änderung des Blickwinkels, der dem Verf. entgangen zu sein scheint. Verf. fügt hier einen etwas fragwürdigen Exkurs über die Vorgeschichte des Menschen an, die er über den Oreopithecus (!), den Australopithecus, den Homo pekinensis und den Neandertaler zum Homo sapiens laufen läßt (74). Hier wäre durchaus der Ort gewesen, vom Suchen und Irren (wie wir heute wissen) Teilhards zu dieser Frage zu berichten. Die anthropologischen Schriften Teilhards hat der Verf. jedoch nicht verwendet. Methodisch kaum zu rechtfertigen ist auch die Suche nach „Bewußtsein" im biologischen Abstieg, bis hin zu den Grenzen des Lebendigen (76–81). Rez. hat verschiedentlich darauf verwiesen, daß diese Interpretation der Teilhardschen *„Conscience"* nicht gerecht wird, daß sie vielmehr von der dritten Emergenz (der Emergenz von Omega) und primär als eine Art „metaphysisches Prinzip" zu interpretieren ist.

Das 4. Kap. behandelt die Kephalisation und Zentration. Teilhard hatte dazu geschrieben: „Wachsende Innervierung und wachsende Kephalisation der Organismen: dieses Gesetz ist an allen uns bekannten lebenden Gruppen, bei den kleinsten wie bei den größten, ablesbar" (Die Zukunft des Menschen, 92). Mit dieser Aussage kann der Verf. jedoch kaum etwas anfangen, obgleich etwa die Evolution des Equidenhirns ein klassischer Beleg für die These Teilhards wäre.

Den vier ersten, *naturwissenschaftlich* unzulänglichen Kapiteln läßt S. ein fünftes, sehr wertvolles über die Begriffe „Divergenz, Konvergenz, Emergenz, Kontinuität und Diskontinuität" folgen. Vielleicht hätte man sich zum Begriff der Emergenz, einem Zentralbegriff Teilhardschen Denkens, eine etwas ausführlichere Darstellung gewünscht. Diese wäre wichtig gewesen, da die meisten Versuche einer Teilhard-Interpretation an einem Mißverstehen jenes Begriffes scheitern. Eine zusammenfassende Erläuterung im lexikographischen Anhang (194) holt jedoch das Versäumte teilweise nach.

Der erste Hauptteil des Buches schließt mit einigen kybernetischen Überlegungen, in denen der Verf. sich sehr eng an die populärwissenschaftlichen Darstellungen *P. Idattes* anschließt.

In einem zweiten Hauptstück stellt S. die *„Ultra-Physik"* ganz im Sinne des Teilhardschen Postulats vor: „Wir wollen eine Art Ultra-Physik aufbauen, die so harmonisch wie möglich die Summe unserer Erfahrungen verknüpft" (Esquisse d'un Univers personel). Dem Unternehmen, die Teilhardsche Gesamtschau nachzuzeichnen, versucht er in drei „Anläufen" gerecht zu werden; sicher eine berechtigte Methode, wenn man jenes Wort, nach dem Teilhard sein ganzes Leben lang (oder etwa 200 Mal) ein einziges Essay immer wieder neu geschrieben hat, wenigstens unter dem Aspekt, daß Teilhard „immer wieder das Thema seiner Gesamtschau erneut angegangen" hat (99), gelten lassen will. Verf. sucht diese Gesamtschau 1. unter der Rücksicht der *Evolution,* 2. unter der der *strukturellen Stufung* des evolutiven Prozesses und 3. unter dem *energetischen Aspekt* des Gesamtprozesses darzustellen.

1. *Das Universum als Evolution.* Wenn Teilhard von Evolution spricht, meint er zumeist nicht nur die biologische Evolution des klassischen Transformismus, sondern einen *Prozeß,* durch den das Universum evolviert: „Ein Prozeß aber ist keine philosophische Erklärung" (La Vision du passé, 348). Dieser Prozeß ist durchaus aufweisbar: „In unserem erfahrbaren Universum *wird alles geboren,* faßt alles Fuß und *wächst* in aufeinanderfolgenden Phasen – alles, einbegriffen das All" (ebd.). Das ist „keineswegs eine Hypothese, sondern eine Bedingung, der von nun an alle Hypothesen genügen müssen. In unserem Geist findet der Übergang der Welt vom Zustand ‚Kosmos' in den Zustand ‚Kosmogenese' seinen Ausdruck" (ebd.). Ein Physiker wird zunächst mit einer solchen Konzeption nichts anzufangen wissen. Teilhard meint dazu: „Die *physiko-chemische* Materie ist eine Abstraktion..., die erreicht wird, indem man die kosmischen Elemente von all dem trennt, was höhere Einswerdung auf einem gewissen Niveau ist. Als solche existiert sie in der Wirklichkeit der Dinge nicht" (Les noms de la Matière, 3). S. greift zu Recht die Abstraktion vom Zeitmilieu an, wenn seine Argumente

auch der Biologie und nicht der Physik entnommen sind (101 f.). Auch der Gedanke der *Zeitverdichtung* mit fortschreitender Evolution entspricht den Vorstellungen Teilhards (103), wenn man daraus auch wohl kaum eine Tendenz zur „leeren Ewigkeit" (105) herausarbeiten kann. Damit wird die Zeitverdichtung zu einem empirischen Parameter für den Stand der Evolution (106). Eine solche Zeitverdichtung ist aber auch jetzt noch möglich, so daß eine Extrapolation der menschlichen Evolution in die Zukunft naheliegt (107). Die Aussagen des Verf.s zur extrasomatischen „Vererbung" (108 f.) dürften jedoch kaum der Aussageintention Teilhards entsprechen.

2. *Die Strukturstufen des Universums.* Das Faktum der Strukturstufen (Materie, Leben, Mensch) im kosmischen Phänomen hat auch die „Philosophie" Teilhards zu berücksichtigen. Doch liest Teilhard diese Erscheinung so: „In der wimmelnden Vielzahl lebender Elemente (Einzeller und Vielzeller), die die Biosphäre bilden, verlängert sich authentisch die (atomare, molekulare) Granularstruktur des Universums. Wird der menschliche Leib wieder in die kosmische Korpuskularreihe hineingestellt, ist er folglich nichts anderes als ein ‚Super-Molekül', bei dem wir die Aussicht haben, in vergrößertem Zustand die Eigenschaft *jeden* Moleküls zu unterscheiden" (L'activation et l'énergie humaine, 106). So kann das Phänomen Mensch in besonderer Weise dazu dienen, „die Welt zu entziffern". Vor allem ist von hierher das Verhältnis von Komplexität und Bewußtsein zu interpretieren. Verf. gibt an dieser Stelle eine sehr gute Analyse, wenn er auch – wie es dem Rez. scheinen möchte – die berühmte Ellipse Teilhards nicht ganz ausinterpretiert (112 f.). Vor allem scheint die wechselseitige „Kausalität" beider nicht genügend klar herausgearbeitet.

Teilhard versteht das Universum als ein „System auf dem Wege zur Zentro-Komplexifikation" (L'activation, 109). Ob es allerdings ganz glücklich ist, die „psychischen Kerne, aus denen wir uns das Universum gebildet vorstellen, sofern sie die Rolle von virtuell dem Universum koextensiven Teilzentren spielen", mit den Leibnizschen Monaden zu vergleichen, kann man bestreiten (117); modifiziert doch Teilhard, wie auch Verf. gesehen hat, die Monadenlehre Leibnizens schon in seiner Frühschrift „La vie cosmique" recht ausdrücklich (117). „Wenn die kosmische Komponente der Monadologie zur begrifflichen Erhellung eines evolutiven Universums dienen kann, so gilt das nicht für die Isoliertheit der Monade" (118).

Richtig sieht S., daß nach Teilhard das Universum sich in einer *strukturellen Grundbewegung,* nicht aber in einer Struktur „phänomenal definiert" (121); diese Grundbewegung tendiert auf die *Einswerdung des Vielen,* welche die Grundregel der Kosmogenese ausmacht. Sie „hat in der Welt drei unmittelbar wahrnehmbare Zonen" (Materie, Leben, Denken) emergiert. Die „unbelebte" Materie läßt sich als „fragmentarische Zentreität" (124) interpretieren, wenigstens insofern sie nicht in ihrer prävitalen Phase azentrisch, sondern parezentrisch evolvierte. Die Zentrierung setzt mit der Emergenz des Lebendigen ein. Und „kaum ist sie zentriert, erweist sich eine solche Korpuskel als mit einem bemerkenswerten Self-Komplexifikations-Vermögen (und folglich Auto-Zentrations-Vermögen) begabt" (L'activation, 112). Die Biosphäre wird von Teilhard als eine riesige zentrierte Korpuskel verstanden, die ihr immanenten Gesetzen gehorcht (127). Doch löst diese Schau nicht alle Probleme: vor allem nicht das der Entstehung neuer Lebewesen. „Um aus dieser Sackgasse herauszukommen", schreibt Teilhard, „scheint es mir keinen anderen Ausweg zu geben, als sich zwei Arten von Ego in jedem phyletischen Zentrum vorzustellen; einerseits ein nukleares Ego (das je nach dem Fall mehr oder weniger vollendet und rudimentär ist) und andererseits ein peripheres Ego, das unvollständig individualisiert und folglich *teilbar* ist – fähig, nach der Abtrennung sich durch Knospung zu entwickeln und sich einen neuen Nukleus eines unmittelbaren Egos zu isolieren" (L'activation, 114). Verf. versucht diese Teilhardsche Antwort auf eine der schwierigsten Fragen der Naturphilosophie empirisch zu belegen, übersieht dabei aber, daß es Teilhard hier nicht erstlich auf die Erklärung der Entstehung eines individualen Lebewesens ankommt, sondern auf die „Knospung zu einem neuen Phylum" (130 f.). „Der Übergang von diesem diffusen Zustand zu einem streng punktförmigen Zustand definiert das große Phänomen der Hominisation... Und so konstruiert

sich durch einen neuen kritischen Punkt hindurch eine Isosphäre grundlegend neuen Typs, die Isosphäre des Geistes, die Noosphäre" (L'activation, 115). Das Denken wird bei Teilhard durchaus als Phänomen des Lebens verstanden; doch wird in diesem Zusammenhang deutlich, daß Termini wie „Innen der Materie" keinesfalls *lokal* interpretiert werden dürfen! Im Menschen wird die Evolution, die Kosmogenese, ihrer selbst bewußt. Von jetzt an wird die Evolution nicht mehr „blind" sein, sondern auf einen bewußten Zielpunkt gesteuert werden können und müssen. Die Menschheit manipuliert sich selbst konvergierend auf *Omega* hin (136 f.). Um „die Synthese des Geistes in ihrer Fülle zu bewirken, bleibt... letzten Endes nur die Begegnung der menschlichen Einheiten von Zentrum zu Zentrum, wie sie die gemeinsame gegenseitige Liebe verwirklichen kann... Es gibt zwischen den... zahllosen menschlichen Elementen nur eine mögliche Weise, einander zu lieben: daß sie sich nämlich alle zusammen auf ein und dasselbe Ultra-Zentrum hin überzentriert wissen, in welchem sie ein jedes an die äußerste Grenze ihrer selbst nur gelangen können, indem sie sich vereinen" (vgl. Zukunft des Menschen, 104). Dieses Ultrazentrum nennt Teilhard Omega. Es wäre jedoch falsch, Omega *nur* als Zielpunkt der Evolution zu betrachten. Es ist zugleich Motor der Evolution und außerdem – die Zeitlichkeit transzendierend – eine Person, die der Noosphäre gegenübersteht (142). Anfangs (1918 in „Mon univers") unterscheidet Teilhard noch den natürlichen Zielpunkt der Evolution (Omikron) von dem übernatürlichen (Omega), doch im Laufe der Jahre erwächst – vor allem in seinem Bemühen, mystische Erkenntnisinhalte begrifflich zu fassen – eine zunehmende Ineinsschau beider Zielpunkte. Er versteht sie als den parusischen Christus.

3. *Energetik.* Schon sehr früh stellt Teilhard der physischen die psychische Energie zur Seite (146), die in seinem System eine zentrale Rolle spielt, obgleich es letzten Endes „in gewisser Weise nur eine einzige Energie geben kann, die in der Welt wirkt" (Phénomène, 60). Da eine einfache Umwandlung beider Energien nicht in Frage kommt, versucht Teilhard eine erste Lösung in der Unterscheidung von tangentieller und radialer Energie. Grundlage dieser Unterscheidung ist die Annahme, daß alle Energie letztlich psychischer Natur ist (Phénomène, 62). Die tangentielle Komponente übernimmt die Funktion der physischen, die radiale besorgt die Evolution in Richtung auf einen immer komplexeren und zentrierteren Zustand (ebd.). In der „Zentrologie" (1944) entschließt sich Teilhard wieder zu einer radikalen Trennung beider Energie-„Arten": „so daß man glauben könnte, sie gehörten zwei voneinander völlig unabhängigen Formen der Welterklärung an" (L'activation, 127). Zu Recht bemerkt S., „daß dieser neue Klärungsversuch ebenso unbefriedigend ist wie der frühere" (150). Die folgenden Ausführungen zu diesem schwierigen Problem der Teilhardinterpretation sind dem Verf. ganz besonders gut gelungen.

Das dritte Hauptstück des Buches stellt die *Metaphysik* Teilhards vor. Daß diese Metaphysik keine deduktive Metaphysik neuscholastischer Manier sein kann, ist nach dem vorher Gesagten offensichtlich. Metaphysik ist für Teilhard eine fast bruchlose Fortsetzung seiner „Physik". „Diese metaphysische These: Mehr Sein heißt sich mehr vereinen, ist eine der frühesten Erkenntnisse des Teilhardschen Philosophierens, und die in den späteren Schriften häufige axiomatische Setzung dieser Definition des Seins entspricht dem Teilhardschen, nicht immer sehr auf die Bedürfnisse des Lesers Rücksicht nehmende Darstellungsweise, die glaubt, das, was für ihn feststeht, nicht mehr bis ins einzelne durchführen zu müssen" (171). Reine Vielheit ist das reine Nichts (175). Eine solche Bestimmung setzt natürlich voraus, daß der Begriff von „Sein" ein (und zwar bei Teilhard vom Einen und Einigen, seinen „empirischen" Primärbegriffen) abgeleiteter Begriff ist. Diese Einheitsmetaphysik führt S. im allgemeinen sauber durch. Manches wäre vielleicht klarer geworden, wenn er die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge von *A. Haas* zur Metaphysik Teilhards (39 [1964] 321 ff. und 510 ff.) berücksichtigt hätte.

Der Darstellung der „Philosophie" Teilhards folgt ein wertvoller „Lexikographischer Anhang" (191–204). Bei einigen Begriffsbestimmungen ist zwar der Rez. anderer Meinung (so scheint das zum Stichwort „Zentration" Gesagte in

einigem Widerspruch zu „Comment je vois", § 17, zu stehen), doch gibt er zu, daß sich auch die Bestimmungen des Autors ausreichend belegen lassen.

Im großen ganzen handelt es sich um das wohl beste Werk, das in deutscher Sprache über die „Philosophie" Teilhard de Chardins geschrieben wurde. Über die leider recht zahlreichen Mängel im Bereich rein naturwissenschaftlicher Darstellung sieht man gerne hinweg, wenn nur der interpretative Text dem Denken Teilhards gerecht wird. Diese Forderung aber erfüllt der Verfasser.

R. Lay, S. J.

Stachowiak, Herbert, *Denken und Erkennen im kybernetischen Modell.* Gr. 8° (VIII u. 247 S.) Wien – New York 1965, Springer. 47.50 DM.

Seit Jahrhunderten gilt das operationale (der Problemlösung dienende, produktive) Denken als klassischer Gegenstand der empirischen Psychologie. Die angewandte Kybernetik und die moderne Informationstheorie haben in den letzten beiden Jahrzehnten jedoch genügend Daten gesichert, die es erlauben, einen ersten Versuch zu wagen, menschliches Denken und Erkennen außerhalb der Psychologie zu deuten. Obwohl noch ein weiter Weg zu einer kybernetischen Erkenntnistheorie einschließlich einer kybernetischen Methodenlehre des erfahrungswissenschaftlichen Denkens zurückgelegt werden muß, verdient der Versuch St.s größte Beachtung.

Der erste Teil des Buches behandelt das kybernetische System „Mensch – Außenwelt". Der hier vorgeschlagene Modellgrundriß setzt für den *Systemteil „Mensch"* einen wenigstens durchschnittlich begabten „rational handelnden" und im wesentlichen „normalen" Menschen voraus, der genügend „Realität angereichert" hat, um motivationsbedingte Konflikte durch Verschiebung der Motivstruktur ausschalten zu können, der langfristig wirksame Haltungen entwickelt hat und in Ich- und Überich-Steuerung kräftig ausgeprägt ist (3 f.). Der *Systemteil „Außenwelt"* sei der zur „Objektwelt" hin erweiterte Empfindungsraum eines Menschen. Der Empfindungsraum sei identisch mit der dem Menschen in einem bestimmten Zeitraum dargebotenen und perzipierten Gesamtheit von Signalen. Die Objektwelt ist eine dem jeweiligen Empfindungsraum adjungierte Voraussetzung, als der Zone der vom Menschen tatsächlich bewirkten Veränderungen, in die hinein er handelt (4 f.).

Legt man diese Definitionen zugrunde, kann man, wie der Verf. zeigt, das System „Mensch – Außenwelt" in erster Annäherung tatsächlich als Regelkreissystem zweiter Ordnung beschreiben. Dem Regler des kybernetischen Systems entspricht der „Denkapparat" des Menschen (10), während der Außenwelt die Funktion eines Rückkoppelungsgliedes zukommt (11). Diese Zuordnung impliziert jedoch ein bestimmtes Verständnis von „Denken". *Denken* wäre dann wohl als „Operieren mit virtuellen, also in künstlicher Weise vorgestellten Gegenständen, die bedeutungstragende und bedeutungsinvariante Zeichen für etwas von sich selbst Verschiedenes, z. B. für sogenannte reale Objekte, sind", zu definieren (10).

Vor dem Hintergrund dieser, sicher von der klassischen Psychologie anfechtbaren Definitionen, behandelt St. im folgenden Abschnitt in kybernetischer Manier – wissenschaftsimmanent wohl einwandfrei – das Problem der Perzeption der Außenwelt und die Rolle der *Motivation.* Dieser Abschnitt ist von besonderem Interesse, wird doch das innere Bild der Außenwelt nur teilweise durch Signale aus der Außenwelt aufgebaut. Viele Nachrichten werden sicherlich auch vom motivationalen Untersystem des Menschen geliefert (37). Seit einigen Jahren versucht man mit Hilfe mathematisch-stochastischer Verfahren, „Motive zu messen und die dynamische Motivstruktur eines Menschen funktional-quantitativ zu beschreiben" (37). Verf. führt hier den Ansatz *R. B. Cattells* recht fruchtbar weiter.

Nach diesen Vorüberlegungen wird eine kybernetisch-informationstheoretische *Beschreibung* des Denkprozesses möglich. Zunächst aber holt St. hier ein Versäumnis nach: er stellt die in den letzten Jahren aufgefundenen eng miteinander zusammenhängenden Funktionsprinzipien des *sensorischen Geschehens* vor: 1. Das Prinzip der Wahrnehmungsoptimalisierung (automatische Verringerung der Kanalkapazität von Sinnesorganen zugunsten solcher Sinneskanäle, über welche die jeweils

relevante Außenweltinformation den kortikalen Bereichen des ZNS zugeleitet wird) (53); 2. das Prinzip der Konvergenz-Divergenz-Schaltung (ein System von Rezeptoren leitet einer einzigen efferent nachgeschalteten Nervenzelle Informationen zu und jeder einzelne Rezeptor empfängt stets Informationen aus einem *System* von Nervenzellen) (55); 3. das Prinzip der lateralen Inhibition (Transformation der räumlichen Helligkeitsverteilung in eine räumliche Membranpotenzialverteilung und deren Korrektur...) (57 f.) und 4. das Prinzip der Reafferenz (die „richtige" visuelle Wahrnehmung geschieht durch kompensatorische Verrechnung zweier „falscher" Informationen: der Exafferenz, die eine Bewegung der Objektwelt nach der einen, und der Efferenzkopie, die eine gleich große Bewegung derselben Objektwelt nach der anderen Richtung den zentralnervösen Verrechnungsstellen meldet) (59 f.).

Obwohl es auch in ferner Zukunft nicht gelingen dürfte, ein *vollständiges* Schaltbild des Nervennetzes des Menschen zu entwerfen, das den recht komplizierten Erkenntnisprozessen gerecht wird, mag man sich die Frage stellen, ob nicht bestimmte menschliche Funktionsweisen – und hier beschränkt sich der Verf. bewußt auf das *operationale erfahrungswissenschaftliche Denken* des Menschen – technologisch simuliert werden können. Hier bietet sich als Universaltypus eine Digitalrechenmaschine an (die Informationen müssen numerisch kodifiziert sein; im Gegensatz zu Analogierechnern). Obwohl sicher manches simuliert werden kann, ist es utopisch, von einer Maschine etwas logisch Unmögliches zu erwarten: etwa eine „Deduktionsmaschine", die „auch nur für das System der formalisierten Zahlentheorie, auf Grund programmierter Axiome und Ableitungsregeln die Gesamtheit der aus den Axiomen ableitbaren Sätze automatisch deduziert" (86). Doch das ist, wie *K. Gödel* zeigte, auch dem Menschen unmöglich. Neben dem deduktiven Denken, kann eine Maschine, wenn auch nicht ganz so einfach, induktives Denken simulieren (86 f.), sowie bestimmte Lernvorgänge nachahmen (89 f.).

Der dritte und ausführlichste Teil des Buches ist dem *methodisch-wissenschaftlichen Denken* gewidmet, ohne daß in diesem Teil kybernetische oder informationstheoretische Überlegungen im Mittelpunkt ständen. Ziel dieses Hauptteils ist der Entwurf einer *Wissenschaftstheorie*. Hier bedeutet *Wissen* also nicht mehr einen Vorrat von in geordneter Form gespeicherten Nachrichten im Besitz eines bestimmten Menschen, sondern weitgehend intersubjektiv anerkannte Bestände von Nachrichten (92). Diese sollen methodisch zustande gekommen sein, liegen in Gestalt von expliziten oder explizierbaren Aussagen vor, sind nach getrennten Gegenstandsbereichen eingeteilt, grundsätzlich verifizierbar und können – wenigstens im Prinzip – so erweitert werden, daß sie Voraussagen von noch nicht vorliegenden verifizierbaren Nachrichten ermöglichen (93). Eine geordnete Gesamtheit von Nachrichten, die dieser Bestimmung gerecht werden, nennt Verf. *Wissenschaft*. Mit dieser Begriffsbestimmung und den sich daraus ergebenden Weiterungen folgt er der modernen, recht positivistischen Wissenschaftstheorie. Interessanter sind seine Überlegungen zur „Außenwelt des Erfahrungswissenschaftlers", zur erfahrungswissenschaftlichen Außenweltperzeption, sowie zur Motivation des erfahrungswissenschaftlichen Denkens (97–109), welche die Grundzüge des in den beiden ersten Teilen des Werkes gesicherten Aussagen auf die Erfahrungswissenschaften anwenden. Originelle Ideen finden sich auch im Abschnitt über den operativen Aufbau einer erfahrungswissenschaftlichen Theorie. Dieser sehr komplexe Vorgang wird in sechs Phasen aufgelöst: 1. die Phase der aufmerksamkeitszentrierten *Wahrnehmung* der phänomenalen Wirklichkeit; 2. die Phase der noch anschauungsbetonten *Abgrenzung* einzelner Informationskomplexe und -einheiten (d. h. von Invarianten der wissenschaftlichen Beobachtung); 3. die Phase der Ausbildung *fiktiver Konstruktionen* (Hilfshypothesen); 4. die Phase der *Prüfung, Korrektur* und *Ergänzung* des Primärmodells; 5. die Phase der Verallgemeinerung von partiellen Sekundärmodellen auf Grund von Ableitungsverfahren zu *Erklärungsmodellen* und 6. die Phase der *wissenschaftssprachlichen Explikation* des Erklärungsmodells durch Eliminieren von entbehrlichen empirischen Begriffen, durch die Explikation der verwandten Begriffe (vgl. R. Carnap), die Rückführung dieser Begriffe auf ein System von empirischen Grundbegriffen und vor allem durch eine zunehmende Präzisierung des Ableitungsverfahrens (118–126).

Diesen Überlegungen schließt sich eine Darstellung der vier Wissenschafts-

hauptgruppen an: Verf. nennt: 1. die formal-operationalen Wissenschaften (Mathematik, mathematische Logik, Informationstheorie, theoretische Kybernetik...); 2. die Naturwissenschaften (physikalische, biologische, medizinische... Wissenschaften); 3. die anthropologischen Wissenschaften (psychosomatische Medizin, empirische Psychologie, Soziologie, Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, Politologie) und 4. die Kulturwissenschaften (Geisteswissenschaften mit den Spezialfällen der Jurisprudenz und der Theologie, „deren axiologische Basis den systematisierten Ausdruck einer aus je bestimmten geschichtlichen Kräftekonstellationen erklärbaren und jedenfalls wertsetzenden Grundhaltung und Blickweise darstellt" (130). Mit dieser Anmerkung dürfte Verf. kaum dem Selbstverständnis fast aller Theologen und der meisten Juristen bezüglich der Natur und Struktur ihrer Wissenschaft gerecht werden.

Die folgenden Kapitel über induktives und deduktives Denken bewegen sich im Rahmen allgemeiner wissenschaftstheoretischer Darstellungen. Interessant ist der Exkurs über die „rein imaginären Welten", d. h. über Welten, die von den tatsächlich perzipierten Außenweltsinformationen und deren Verarbeitung abgelöst sind. Sie sind insofern im Rahmen der Studie von Interesse, als ein realitätsentlastetes Denken formale Struktursysteme für empirische Modelle und Theorien zur Verfügung stellt. Andererseits gehört es „zu den besonderen Merkwürdigkeiten im Umkreis des Verhältnisses von Denken und Wirklichkeit, daß sich das Denken mit zunehmenden Abstraktionsgraden seiner rationalen Symbolleistungen nicht von der Wirklichkeit zu entfernen, sondern sich ihr vielmehr in gewisser Weise zu nähern scheint" (155 f.). Für den Physiker ist dieser Sachverhalt schon keine Merkwürdigkeit mehr, sondern gehört zu seinen täglich praktizierten Denkvollzügen und Realitätsvorstellungen.

Sieht man von einem guten Anhang zur wahrscheinlichkeitstheoretischen Verallgemeinerung der Shannonschen Definition der Information (224–244) ab, schließt das Buch mit einer stark an den Theorien *K. Poppers* orientierten Darstellung der Problematik des „richtigen" Denkens. In diesem Zusammenhang werden die Ansichten *R. Carnaps, W. Stegmüllers, B. Juhos'* zum Verifikationsproblem und die Theorien zum Wahrheitskriterium bei *Aristoteles, Descartes, Kant, Husserl* vorgestellt (158–180).

Der Verf. will seinen Entwurf als einen ersten Schritt auf eine kybernetische Erkenntnistheorie verstanden wissen (186). Daß eine solche in *einigen Bereichen* des operationalen Denkens möglich und nützlich sein wird, läßt sich kaum bestreiten. Auch wird in ferner Zukunft einmal eine kybernetische Theorie anderer Denkformen (magisches, eidetisches, autistisch-emotionales Denken) manches erhellen können. Doch ist dem Rez. bei der sehr anregenden Lektüre des flüssig geschriebenen Buches vor allem das wohl grundsätzliche Ungenügen einer *Voll*erklärung menschlichen Denkens auf Grund kybernetischer und informationstheoretischer Überlegungen deutlich geworden. R. Lay, S. J.

Staude, John Raphael, *Max Scheler – An Intellectual Portrait.* 8° (298 S.) New York 1967, The Free Press. 6.50 $.

Ein Historiker schrieb dieses neue Scheler-Buch aus den USA. J. Rh. Staude studierte Philosophie und Geschichte an der Sorbonne, in München und Heidelberg. Heute lehrt er Geschichte und Soziologie an der University of California, Riverside. Er arbeitet an einer vergleichenden Studie der Entwicklung der Wissenssoziologie in Frankreich, Deutschland und den USA. In diesem Zusammenhang interessiert den Verf. „die Entwicklung der sozialen und politischen Ideen Schelers" (VIII). Schon in seiner Dissertation beschäftigte sich St. mit Max Scheler unter ähnlicher Rücksicht: „Max Scheler: Philosopher, Sociologist and Critic of German Culture 1910–1928". Schelers Pionierarbeit auf dem Gebiet der Wissenssoziologie und der philosophischen Anthropologie ist in den USA allgemein anerkannt. So kann sich St. den sozialen und politischen Gedanken Schelers zuwenden.

Diesem systematisch-geistesgeschichtlichen Anliegen zur Seite stellt er ein sehr reichhaltiges Material zu einem historischen Lebensbild Max Schelers. Noch gibt es keine umfassendere biographische Darstellung des Lebens und der Persönlichkeit Max Schelers. Verf. hat mit diesem Buch einen wertvollen Anfang gemacht.

In echter Pionierarbeit besuchte St. etwa 30 Personen in Europa und den USA, die mit Max Scheler noch in enger und engster Verbindung gestanden haben. Um nur einige zu nennen: Frau Märit Furtwängler-Scheler, Frau Maria Scheler, Frau Tony Förster, Martin Buber, Romano Guardini, Dietrich von Hildebrand, Helmut Plessner, Erich Rothacker, Theodor Adorno, Victor von Gebsattl. Heinrich Lützeler erscheint seltsamerweise nicht unter den angegebenen Namen (XIII). So brachte Verf. eine Fülle von bisher unbekannten Lebensdaten Schelers heraus. Vor allem aus der Kinheitsgeschichte und der Jugendzeit Schelers war bisher nirgendwo etwas zu lesen. Aus autorenrechtlichen Gründen und aus Rücksichtnahme gegenüber noch lebenden Angehörigen konnte nicht alles Material vom Verf. veröffentlicht werden. Eine vollständige und wirklich befriedigende Biographie Schelers wird wohl nie geschrieben werden können, da entscheidendes Material im 2. Weltkrieg verlorenging.

Diese so gewonnenen neuen und reichhaltigen Daten werden jedoch nicht als ein in sich geschlossenes Ganzes vorgelegt. Verf. unterstellt sie seinem Ziel, die sozialen und politischen Gedanken Schelers zu verstehen. So impliziert die systematische Inhaltsangabe in 8 Kapiteln (z. B. The Making of a Moralist; The Genius of the War; From Philosophy to Sociology) gleichzeitig eine Gliederung des *Lebens* Max Schelers. Verf. synchronisiert drei „Dinge": 1. das persönliche Leben Schelers, 2. sein Werk und 3. die Gesellschaft des beginnenden 20. Jahrhunderts. „Schelers persönlicher Wunsch, einer geeinten Gruppe anzugehören und die politischen, soziologischen und ideologischen Teilungen seines Landes zu heilen, stammen aus der gespaltenen Natur seiner eigenen Persönlichkeit und aus dem Hintergrund seiner Familie. Sein persönliches Leben reflektiert und verstärkt die Uneinigkeit und Unordnung der Gesellschaft, in der er lebte" (XII). Dies ist der methodische Ansatz des Verf.s, der Gedankenwelt Schelers näherzukommen. Unter diesem Gesichtspunkt fallen bewußt Gedanken aus Schelers Ethik, Religionsphilosophie und Anthropologie weg, die ein philosophisches Buch nie auslassen dürfte

Der inhaltliche Grundgedanke: Das wichtigste soziologische Problem Schelers war der Mangel einer führenden Elite in Deutschland und Europa. In jeder Phase seiner intellektuellen Entwicklung erscheint sein Anliegen von Einheit und Gemeinschaft. Scheler war zeit seines Lebens ein „elitist" – ein Mann der Elite in dem Sinne, daß er weniger für politische und soziale Äußerungen arbeitete als daß er die gerade regierende Minderheit (die Elite) mit metaphysischer Rhetorik unterstützte. So wird Schelers politische und soziale Funktion zu der eines Ideologen. Da Scheler in einer Zeit politischer Umbrüche lebte, mußte sich sein Denken ändern je nach der gerade aufstrebenden Machtgruppe.

Für diese Auffassung führt Verf. u. a. Schelers Denken und Verhalten zu Beginn und im Verlauf des 1. Weltkrieges als Beleg an. Scheler, der 1913 mit seiner „Ethik" erst eine kleine Markierung in der akademischen Welt gesetzt hatte, fand beim Ausbruch des Krieges 1914 den richtigen Ausdruck eines allgemeinen Geistes im „Genius des Krieges". So wird er durch seine Eulogie auf den Krieg, in der er Hegel und Nietzsche folgt, in weitesten Kreisen bekannt. Man wartet auf weitere Publikationen. Scheler selbst kannte und bewunderte ein damals weit verbreitetes Buch des General von Bernardi, das den Krieg als indispensablen Faktor der menschlichen Zivilisation feiert. Damit stimmt Schelers persönliche Haltung überein: als Freiwilliger versucht er mehrmals, aktiv am Krieg teilzunehmen, obwohl er das 40. Lebensjahr schon erreicht hatte. Seiner schlechten Augen und seines Alters wegen zurückgestellt, setzt Scheler sich denkend mit dem Krieg auseinander. Er war nicht das, was man einen Pazifisten nennt.

Doch schon ein Jahr nach Kriegsbeginn war Scheler durch die rauhe Wirklichkeit vom Krieg desillusioniert. Er wendet sich einer übernationalen Gemeinschaft, der katholischen Kirche zu und leiht ihrer Idee auf einige Jahre sein Denken und seine Stimme. Schon 1916 klingt diese Wende in „Krieg und Aufbau" an. Verf. prägt einfache und eingängige Zuordnungen – so z. B. „Der Genius des Krieges" sei gegen England gerichtet und drücke die damals in Deutschlands intellektuellen Kreisen herrschende Anglophobie aus, während „Krieg und Aufbau" gegen Frankreich gerichtet sei. Typisch für den methodischen und inhaltlichen Gedankengang des Buches ist etwa folgender Satz: „Bevor die deutschen Kanonen sich

1916 auf Verdun richteten, hatte Scheler seine intellektuelle Artillerie auf die Zitadelle des französischen Geistes gerichtet" (83). In eben dieser Zeit fallen – für den Verf. keineswegs zufällig – zusammen das Aufstreben des deutschen Katholizismus unter M. Erzberger und G. v. Hertling und die Rückkehr Max Schelers zur katholischen Kirche. So wird Scheler in den letzten Kriegsjahren der entscheidendste Sprecher der kath. Kirche für das Friedensprogramm M. Erzbergers (90). Die Gedanken von Reue, Buße und Wiedergeburt einer Nation vereinen so religionsphilosophisches und politisches Gedankengut.

Scheler arbeitete gegen Kriegsende einige Zeit im Auftrag des Auswärtigen Amtes mit Vorträgen in Holland und der Schweiz. Schelers Berufung nach dem Krieg an das neu errichtete sozialwissenschaftliche Institut in Köln geschah auf Initiative K. Adenauers mit dem Wunsch, die katholische Akademikerwelt am Rhein zu stärken.

Scheler beginnt jedoch schon zu dieser Zeit mit dem aufkommenden Sozialismus zu „flirten" (VIII), nennt jedoch seinen christlichen Sozialismus „Solidarismus" (106). Verf. hält diesen Solidarismus für das „ständige Thema" Schelers (119). Scheler proklamiert hier eines seiner Grundgesetze: die sittliche Reform habe immer einer sozialen Reform vorauszugehen (107).

In den Jahren 1921 bis 1924 machen Schelers politische und soziale Ideen eine entscheidende Wende durch, die Verf. auf Schelers 3. Heirat und die Errichtung der Weimarer Republik zurückführt (138). „The Nietzschean side of Scheler's heritage had triumphed at last over the catholic" (218).

So geht es Scheler in all seinem Denken immer um die gedankliche Durchdringung der augenblicklichen faktischen Situation. Der inhaltliche Grundgedanke könnte mit folgendem Zitat erfaßt sein: „Der Inhalt der Schelerschen Philosophie ändert sich, als Scheler sich vom Nationalismus über den Katholizismus zum Pantheismus wandte. Aber in all diesen Fällen blieb die Funktion der Thesen seines religiös-metaphysischen Systems gleich" (240). Das Verständnis des Verf.s, unter dem das ganze Buch geschrieben ist, läßt sich so formulieren: „Der philosophische und politische Opportunismus Schelers resultiert aus seinem Wunsch, die intellektuellen und politischen Strömungen seiner Zeit in philosophischen Begriffen auszudrücken" (250). Verf. belegt seine Kenntnis über die geistigen Strömungen in Deutschland während dieser Zeit nicht nur mit Scheler-Werken, sondern aus einer Fülle kulturpolitischer und kulturphilosophischer Werke dieser Zeit. Der tatsächliche Inhalt und das Motiv des Buches wären in einem anderen Titel besser erfaßt – etwa „Intellektuelle Strömungen in Deutschland von 1874 bis 1928 beobachtet an Max Scheler".

Kritisches: fast 100 Druckfehler in der Zitation von Titeln und Verfassern mögen nur der Vollständigkeit halber erwähnt werden. Bedenklicher sind schon diejenigen Zitationen aus Scheler-Werken, die man nicht verifizieren kann, sofern man sich die Mühe macht, nachzuschauen. Vielleicht handelt es sich nur um falsche Seitenzahlen. So z. B. S. 22 – Anmerkung 57; S. 120 – Anmerkung 80; S. 128 – Anmerkung 100.

Äußerst bedenklich jedoch erscheint der grundsätzliche methodische Ansatz des Verf.s, mit dem er sich der Gedankenwelt eines Philosophen nähert. Dieser methodische Ansatz wird von St. nicht diskutiert. Das mag auch nicht unbedingt zu den Aufgaben eines Historikers gehören, der die Fülle seines Materials in Reih und Glied zu bringen hat. Dieses methodische Prinzip ist: die Gedankenwelt Schelers zu verstehen aus seinen persönlichen Schwierigkeiten und aus der politischen Situation, in der der Schreiber jeweils steckte. Alle Gedanken werden so rückgeführt auf psychologische Motive, die in soziologischen Gegebenheiten wurzeln. Verf. findet immer Parallelen zwischen den Schriften und der Situation, in der sie geschrieben sind. Daraus zieht er den kurzen Schluß, daß das philosophische System Schelers eine Darstellung der Situation in metaphysischen Begriffen sei. Man möchte dies kurz eine „psychologistische Interpretationsweise" nennen, die einseitig das Denken eines Menschen durch sein Leben erklärt. Die Philosophie wird so zu einem „Roman seiner Denker" – ein Gedanke, den Max Scheler oft heftig bekämpft hat. St. verfolgt – unreflektiert – eine Methode, das Werk eines Philosophen zu verstehen, die konträr zu der Methode steht, die Scheler selbst angibt, wie man sich um das Werk eines Philosophen zu bemühen

hat, um den *immanenten* philosophischen Gedankengang und die Einheit eines Systems zu begreifen. Nach der umfangreichen Literatur der vergangenen Jahre zum Problem der Hermeneutik dürfte ein solches naives hermeneutisches Schema nicht unbegründet angewendet werden.

Doch Verf. folgt hier nur einem Interpretationsprinzip, das in den Jahren 1924–1930 vor allem seitens katholischer Autoren in der Erklärung der sog. „Wende" im Philosophieren Max Schelers angewandt wurde. Diese Wende wurde damals einzig auf Schelers Ehescheidung und neuerliche Heirat zurückgeführt. In der Philosophie gilt nun einmal ein Unterschied zwischen *Entstehungs*zusammenhang und *Begründungs*zusammenhang, der bei einer Interpretation nicht verwischt werden darf. Scheler selbst hat ausgezeichnete Argumente gegen eine solche Verfahrensweise vorgebracht. Konkret ergibt sich aus diesem Vorgehen, daß wesentliche Teile des Schelerschen Denkens gar nicht berücksichtigt werden – so z. B. seine Personlehre, seine Lehre von Liebe und Wert. Es ergeben sich sogar durchaus „unhistorische", ja peinliche Extrapolationen aus diesem methodischen Ansatz: „One cannot really be sure of how Scheler would have responded to the triumph of National Socialism in 1933, but if the opportunism that characterized most of his life is any indication, one can well suppose that he would have greeted the triumph of the will, cloaking it with a metaphysical meaning despite his proclaimed hostility to fascism" (257).

Man wird dem Verf. die Frage stellen müssen, woher er das Wissen um die *Motive* Schelers für sein Denken nimmt, die überall behauptet werden. Sie finden sich nicht in seinen Werken und ebenfalls nicht so in den unveröffentlichten Briefen, die dem Verf. zugänglich waren.

Unter dem angegebenen Gesichtswinkel wird nicht bedacht, daß die zur Diskussion stehenden *politischen* Gedanken von *philosophischer* Art sind. Ein Staatsmann hätte anders zu denken – das ist zugegeben. So merkt Verf. etwa kritisch an, daß Scheler nie ein konkretes Problem politischer Art bis zu einer praktikablen Lösung durchdacht habe. In diesem Ansinnen zeigt sich, daß er in Scheler suchte, was schwerlich zu finden ist, da er eben kein Politiker war. Man denke einmal an die bis zu „praktikablen Lösungen" durchdachte Staatstheorie Platons. So bleibt trotz des sehr großen und dankenswerten Materials, das der Verf. über Leben und Persönlichkeit Max Schelers und über das damalige Deutschland zusammengetragen hat, eine grundsätzliche Kritik an der Weise bestehen, wie dieses Material verwandt wurde. Jeder, der sich ausführlicher über den Lebensweg Max Schelers informieren will, wird in keinem Buch mehr und Besseres finden. Der Untertitel eines „Portraits" darf jedoch nicht mit Recht erhoben werden, da der Leser ein durchaus einseitiges Bild dieses vielseitigen philosophischen Denkers vorgestellt bekommt.

W. Mader

Michelet, Carl Ludwig, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel.* 2 Bde. 8° (XII u. 537, XVI u. 801 S.) Nachdruck der Ausgabe Berlin 1837/38, Hildesheim 1967, Olms. 176.— DM.

Zunächst einige Worte über den *Verfasser:* M. (1801–1893), Berliner Fabrikantensohn, war nur durch kräftige Nachhilfe seines Meisters auf eine bescheidene, aber langwährende akademische Laufbahn als ao. Professor der Berliner Universität zu bringen. Er wurde und blieb zeitlebens ein gemäßigter, sozusagen nichtmarxisierender Linkshegelianer, der in unbeirrtem Konservatismus Geist und Buchstaben Hegels über die sehr mißlichen Zeitläufte zu retten suchte: „très formaliste", nach dem zeitgenössischen Victor Cousin (Brief an Hegel vom 15. 8. 1828 [Briefe von und an Hegel, Hamburg ²1961, III 236]), „ein Säulenheiliger seiner Philosophie" nach M. Lenz (Geschichte der königl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin II/1, Halle 1910, 312); und K. Barth (Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich 1947, 343 f.) fragt: „Wie kam es, daß die reinen Hegelianer, wie etwa der Berliner Michelet..., selten wurden wie die Steinböcke...?" Von der 21bändigen Hegel-Ausgabe der – zehn – „Freunde des Verewigten" hat der fleißige M. allein vier Bände besorgt. Seine eigenen Schriften wenden das Hegelsche System auf so ziemlich alle philosophischen Sparten an – bis zu den fünf Bänden „Das System der Philosophie als exakte (!) Wissenschaft" von 1876–1881. Bezeichnend für M. ist auch, daß er zum 100. Geburtstag Hegels

der Jubiläumsschrift von K. Rosenkranz „Hegel als deutscher Nationalphilosoph", die der gewandelten geistigen Situation in etwa Rechnung zu tragen versuchte (vgl. ThPh 42 [1967] 405 f.), seine eigene unterm kompromißlosen Titel „Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph" (Leipzig 1870) entgegenstellte. Und ebenfalls 1870 begründet M. in der Jubiläumsrede, warum als Denkmal für Hegel ein Brustbild und keine „Bildsäule" gewählt wurde: „1. reichten die Geldmittel zur Herstellung der ganzen Figur nicht aus und 2. ist bei einem Philosophen der Kopf die Hauptsache."

Trotzdem sind die beiden Bände M.s über die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel – auf ihn also, nicht erst auf R. Kroner (Von Kant bis Hegel, 1921/24 [²1961]), geht diese philosophiegeschichtliche Stereotype zurück – mit dem unverdächtigen Gewährsmann B. Croce (Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, Heidelberg 1919, 194) als „sehr bemerkenswert" zu bezeichnen. Jedenfalls für den, der jene großen Jahrzehnte, ein halbes Jahrhundert, so verfolgen möchte, wie sie sich im Kopf eines Hegelschülers der ersten Generation widerspiegeln. Ein Standardwerk also, wenigstens der zweiten Garnitur. *Aufbau und Inhalt* im großen ganzen: Auch mit der Haupteinteilung seiner Vorlesungen hat M. der Philosophiegeschichtsschreibung des Deutschen Idealismus einen Topos angereicht: Er sieht in Kant (I 39–218) und Fichte (I 431–537 und II 129–209) die Höhepunkte des *subjektiven* Idealismus, in Schelling (II 209–416) den Vertreter des *objektiven*, in Hegel die Vollendung in Gestalt des *absoluten* Idealismus [II 602–801], einschließlich Hegel-Schule [II 627–691]). Zu diesen „Heroen" rechnet M. noch Jacobi (I 339 bis 386): „Sie sind die Repräsentanten aller der Richtungen, welche das philosophische Publikum der Gegenwart interessieren und entzweien." In zweiter Linie dürfen auch Schleiermacher (II 46–114) und Solger (II 560–598) als „Geister echter Art" gelten. Die restlichen Philosophen der Epoche, wenig schmeichelhaft wird's gesagt, bleiben stehen „bei bloßer Verseichtigung der Philosophie ihrer Meister", „gleich Schmarotzerpflanzen" (I 8 f.). Es wird, in oft gezwungener Gruppierung, gehandelt von Reinhold, Schulze, Beck, Bardili und Herbart (unter „Die Kantische Schule": I 221–299), von den – neben Jacobi – „Glaubensphilosophen" Hamann und Herder (I 300–339), von Bouterwek, Krug, Fries und Calker (unter „Jacobische Schule": I 386–430), von F. Schlegel und Novalis, neben Schleiermacher (unter „Die Fichtesche Schule" [!]: II 5–46 114–129), von Oken, Klein, Schubert, Baader und Steffens („Die Schellingsche Schule": II 417–560). M. hat dabei, gemäß „der innern Sohnschaft der Gedanken", die Zeitpriorität der Begriffspriorität unterworfen (I S. VII). Der Ausgangspunkt allerdings steht fest; denn „das wahrhafte Leben und die wahrhafte Geschichte der deutschen Philosophie" beginnt mit dem Jahre 1781, „als dem Anfang der Revolution der deutschen Philosophie" (I S. VI), womit wir Deutschen denn der politischen Revolution der Franzosen glücklicherweise noch um ein weniges zuvorkamen (vgl. I 10).

Das *Ziel* M.s: „Daß nun die letzte Gestaltung der Philosophie", die Hegelsche nämlich, „sowohl die Philosophie zur sich selbst beweisenden Wissenschaft erhoben, als auch die Notwendigkeit dieser Erhebung aufgezeigt habe, soll eben durch die gegenwärtige Abhandlung auf historischem Wege dargetan werden, indem wir bis auf diejenigen früheren Systeme der deutschen Philosophie zurückgehen, in welchen die Fragen und Aufgaben gestellt worden sind, deren Lösung das unsrige vollbracht hat": „als das Produkt der philosophierenden Vernunft im allgemeinen, welche in ihren Erzeugnissen einen notwendigen Stufengang befolgt" (I 6 f.). Es sei nun die Zeit, „wo die Geschichte oder das Faktum der Philosophien sich durch sich selber aufhebt, um in die systematische Prinzipienlehre der Philosophie überzugehen und sich gänzlich mit derselben zu identifizieren" (I 4; vgl. II 608 f. 620 f.). M. proklamiert die Identität von Geschichte und System der Philosophie, indem er ein Postulat, das Hegel selber schon merklich abgeschwächt hatte (vgl. dazu W. Kern in: Schol 32 [1957] 321–345), unbeirrt hochhält; er will darüber hinaus die Vollendung aller Wissenschaften durch ihr gänzliches Durchdrungensein von den Prinzipien der Philosophie (II, 610), so daß „im wissenschaftlichen Leben Europas eine Universal-Monarchie" – wiederum: die des Hegelschen Systemgedankens – herrsche (I 5). Aber das von M. erhoffte Resultat, daß aus dem harten Konflikt der vielen Philosophien die eine allgemeine Philosophie hervorgehe (vgl. I S. X), ist nicht nur nicht zustande gekommen: die Jahre, in denen M.

diese Bände veröffentlichte, hatten es bereits aufs bitterlichste zu dementieren begonnen. Zwar sucht M. gerade das Auseinanderbrechen der Hegelschule nochmals als Zeichen der Lebendigkeit zu deuten, die die Gegensätze, die zunächst außerhalb ihrer bestanden, in sich selbst aufzunehmen und auszutragen vermöge: aber dieses sperare contra spem war denn doch ein trügerisches. Daß Hegel „ein Stern der kommenden Zeit" sei (II 601), war jedenfalls keine *Nah*prophezie.

Von ihrem Zielgedanken her gerät M.s *Darstellung* in das Dilemma, daß unser Philosoph der neuen Gnosis (vgl. II 681) zwar meint, daß das Hegelsche Totalsystem für Objektivität einfachhin bürge, aber eben jeden anderen Denker zum bloßen beschränkten Moment daran, zu einem Partikularisten des philosophischen Gedankens herabsetzen muß. Schon das Vorwort zum 2. Band gibt von dem Protest des Herbartschülers G. Hartenstein gegen die Behandlung seines Meisters durch M. bewegte Kunde. Dabei sagt uns M., er habe „von jedem Philosophen... aus seinen Werken exzerpiert, was nur irgend wichtig schien, und so durch gewählte Zusammenstellung und systematische Anordnung dieser Exzerpte das Bild seines gesamten Gedankenkreises zu reproduzieren versucht" (S. VII), mit nur geringfügigen Zusätzen, Umstellungen usw. aus stilistischen Gründen (S. IX). Das dürfte, einige Übertreibung abgezogen, auch der Fall sein, es entspricht der Arbeitsweise M.s als Hegel-Herausgeber (vgl. W. Kern in Hegel-Studien 1 [1961] 56–59). Seine Referate sind zumeist recht gehaltvoll geworden, aber erschließen sich nur eingehenderer Beschäftigung. Man wird die Vor- und Nachteile des Buchs gegeneinander aufrechnen müssen. Dafür aus dem Hegelkapitel zwei einzelne Beispiele: M., der seine wissenschaftliche Laufbahn mit Arbeiten über Aristoteles begann, vergleicht Hegel immer wieder, aufschlußreich und mit gutem Recht, mit dem großen Griechen (II 603 606 624 639 668...) – ein Vergleich, der noch nicht zu Ende gebracht ist; wie denn auch „Hegel und seine Schule unter anderem den Anstoß zu einer ganz neuen Auffassungsweise des Aristoteles gegeben" haben (II 686). Anderseits wird M. durch seinen Hegel-Zelotismus dazu verleitet, die Grundcharakteristik des absoluten Idealismus Hegels – „wo Natur und Ich in einer absoluten Identität gemeinschaftlich versenkt werden" (II 601)! – der Schrift „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" zu entnehmen, die M. zwar mordicus Hegel vindiziert, die aber doch wohl aus Schellings Feder stammt (vgl. H. Buchner in Hegel-Studien 3 [1965] 137–142). – M.s Bände sind bemerkenswert; ob sie auch preiswert sind, ist eine höchst relative Frage, relativ nämlich zu Interesse und Finanzen. (Die Seiten II 500–513 sind im Neudruck durcheinandergeraten, und II 695 fehlt die Anmerkung: Hegels Werke, Bd. I, S. 255-257, 268.)

W. Kern, S. J.

Welte, Bernhard, *Rückblick auf die Metaphysik. Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte* (in: Wort und Wahrheit XXII [1967] 747–757).

Dieser, wie der Verf. selbst sagt, „kühne" Versuch, die Metaphysik des hl. Thomas mit dem Leitgedanken des späteren Heidegger zu konfrontieren, vertieft sich so eindringend in die Eigentümlichkeit metaphysischen Fragens, daß eine Auseinandersetzung mit ihm fruchtbar erscheint. Man muß W. für seine Bemühung um den Sinn Heideggerschen Seinsdenkens wie zugleich um dessen Bedeutsamkeit für die nachhaltigste Metaphysik des Abendlandes, die thomistische, dankbar sein.

Zunächst fragt er nach dem Grundgedanken Heideggers zur abendländischen Metaphysik. Heidegger möchte das noch Ungedachte, unbedacht Vorausgesetzte in dieser Metaphysik einholen: es ist dies „das Sein selbst", das allem Denken „den Wesensraum zumißt", ihm absolut vorgegeben ist. Sein aber gründet nicht im Seienden, auch nicht im höchsten Seienden, es ist „weiträumiger und zugleich anfänglicher als alles Seiende". Was nun heißt „Sein"? Eine Antwort scheint nur indirekt möglich: Sein schickt alles Seiende in sein Wesen und lichtet es in sein Anwesen (sic). Weniger begrifflich ausweisen als es in seinem Walten „erfahren" sollten wir es. Als die ursprüngliche „Wahrheit" (es „ereignet" allem zuvor „die Wahrheit seiner selbst" und „dies ist das Ereignis, worin das Sein west", wie Heidegger formuliert) fundiert es die Wahrheit (gleich Unverborgenheit) des Seienden und schließlich des Denkens. Doch es schickt sich je geschichtlich

(„geschicklich") zu, indem es dem Denken je eigentümliche Möglichkeiten (Perspektiven) einräumt. „Die Weisen seiner Lichtung haben epochalen Charakter." Die ganze Geschichte des Abendlandes bildet eine einzige solche Epoche: Das Sein hat sich samt seinem Lichtungscharakter „von den frühen Griechen an in die Verbergung entzogen", es wird zum Ungedachten, gedacht wird allein das Seiende, das durch das Sein doch erst eröffnete. „Das Sein entläßt sich in die Seiendheit." Erkennen und Wissen entarten zu vorstellendem, feststellendem, sicherstellendem Begreifen, wodurch das Seiende dem Willen verfügbar wird. Das epochal derart bestimmte Denken nennt Heidegger Metaphysik, sie sei das (vielleicht notwendige) Verhängnis des Abendlandes. Von daher gebietet die heutige Stunde: Zurück ins anfängliche Geschick (Sichzuschicken) des Seins, Achtsamkeit auf es und seinen Zuspruch, Überwindung (und Verwindung) der Metaphysik.

Was ergibt sich aus all dem für die Metaphysik des hl. Thomas? Ist sie eine solche, seinsvergessene, im Sinne Heideggers? Und: Findet sich in ihr darüber hinaus etwas, was zu der von ihm geforderten Überwindung der Metaphysik gehört?

Der Verf. hält sich an einige bekannte Thomas-Texte aus De Ver. 1,1 und stellt fest, für Thomas sei tatsächlich das „ens" das Primäre; „id quod primo intellectus concipit" sei nicht das „esse". Freilich spricht Thomas oft genug vom „esse". Aber, und das entscheidet, es meint das vom Seienden als Prädikat aussagbare Sein, dessen Seiendheit. Die Differenz ist die des Seienden und seiner Seiendheit, sie „ist damit nicht die Differenz des Seins und des Seienden im Sinne Heideggers". Thomanische Metaphysik fällt also unter das allgemeine Verdikt über die abendländische Philosophie. – Da Thomas jedoch (mit Aristoteles) das „esse" über jedes mögliche Genus stellt, darf der Seiendheit an und für sich nicht das „ist" zugesprochen werden, sie muß vielmehr als das gelten, „wodurch" ein Seiendes ein solches ist. Das ist folgenschwer.

Zuvor bespricht W. die verschiedenen „Stellungen" des „esse des ens" bei Thomas, das „esse" als „actualitas", als „esse commune", als „esse subsistens". Ersteres besagt die „Wirklichkeit alles Seienden und also die Seiendheit alles Seienden", das zweite das Sein als Begriff (vgl. S. c. G. I 26), das dritte Gott. Wesentlich ist, daß auch im letzten Fall Sein die Seiendheit des Seienden bedeutet, denn Gott werde als höchstes Seiendes bestimmt, wenn auch in ihm Sein und Seiend zusammenfallen. Also immer wird, auch hier, Sein vom Seienden her als Seiendheit gedacht. Freilich hat man sofort zu modifizieren, denn für Thomas gilt, „quod Deus non sit in aliquo genere". Daher ist er nicht eigentlich ein Seiender, ihm kommt Sein nicht „zu", er „ist" sein Sein. Es werde mit diesem Gedanken „das Sein berührt, das im strengen Sinne kein Seiendes und auch nicht das Sein eines Seienden mehr ist". An dieser Stelle weist Thomas über Metaphysik hinaus. Dennoch redet er immer wieder von Gott als „ens", als „substantia" usw. Wie hat man das zu verstehen? Der Verf. zitiert S. Theol. I 3, 4 ad 2 (wie es richtig heißen muß). Dort wird behauptet, von Gott könnten wir nicht seine „actualitas" noch sein Wesen wissen, sondern nur zur Einsicht in die Wahrheit des Satzes gelangen, daß Gott ist. Damit werde alles Aussagen über Gott „auf die Ebene der anima und ihres Denkens, näherhin auf die Ebene. . . der Begriffe und Urteile des Denkens" zurückgenommen, also in den Bereich der Metaphysik. Ein „Hintergedanke" wird einen Augenblick lang bewußt (daß nämlich das „esse subsistens" über alle Seiendheit hinausliegt), aber nicht entfaltet; in der Durchführung selbst behandelt Thomas alles Sein als Seiendheit. Sein Vorgehen hat daher durchaus, bis zur höchsten Spitze hin, den Charakter des vor-, fest- und sicherstellenden Denkens, also das der Metaphysik im Sinne Heideggers. „Das Sein aber, insofern es mehr und anderes als bloße Seiendheit ist, bleibt im Hintergrund." Immerhin ist die Möglichkeit, solches Denken zu überwinden, in und durch Thomas aufgebrochen.

Als geschichtliche Folge solcher Metaphysik muß die gesamte abendländische Philosophie angesprochen werden, insofern sie letztlich dem Seinsdenken völlig ausweicht und in immer ausschließlichere Verbegrifflichung hineinsteuert. Nach W. hat *G. Siewerth* diesen Verfallsprozeß richtig diagnostiziert. Nur einer, Meister Eckhart, wußte die bereitliegende Möglichkeit aufzugreifen und einigermaßen

zu entfalten: für ihn ist „das Sein", Gott, über aller Seiendheit, allem Begriff. Er ist „Schweigen, Nichts, Wüste". Solche Überwindung der Metaphysik konnte allerdings keine Schule machen, erst Heidegger nehme auf sie Bezug.

In Anm. 7 wird, das sei nachgetragen, sehr scharf betont, Seiendheit sei nicht das Sein im Verständnis Heideggers; sie sei „später" als das Seiende, während das Sein „früher" sei; wer an Seiendheit orientiert bleibt, habe das Sein nicht im Blick. Anm. 20 weist weiter eigens darauf hin, daß die Frage, wie sich das Heideggersche Sein sachlich zum thomanischen „ipsum esse" Gottes verhalte, nicht untersucht werde, sondern lediglich „die Form des Gedankens hinsichtlich ihres metaphysischen Charakters im Sinne Heideggers".

Lassen wir uns durch die vorstehende Analyse anregen und versuchen wir eine (vorläufige) Stellungnahme. Wenn eben vom metaphysischen Denken im Sinne Heideggers die Rede war, dann möchte man freilich allsogleich fragen, ob Heidegger das metaphysische Denken oder vielmehr das „Sein" selbst sachgerecht konzipiert habe. Soweit seine Konzeption die Norm abgibt, verbleibt natürlich auch Thomas in der Seinsvergessenheit und jener feinfühlig vernommene „Hintergedanke" bleibt tatsächlich Episode. Darüber gleich noch ein Wort. Zuvor aber eine Bemerkung zu den angeführten Thomastexten. Die Monographie De Veritate darf zwar nicht für das Denken des reifen Thomas stehen, dennoch ist für ihn auch später das „primum in intellectu" das „ens". Nur muß man fragen, ob solche Sätze sein Letztes aussagen. Seiend wird ja bekanntlich mit aller Energie vom „Sein" her entworfen („denominatur ab ipso actu essendi"). Vom Sein her – das bedeutet eine unaufhebbare Priorität des Seins, des „actus" schlechthin; Sein als Akt heißt Wirklichkeit, die überhaupt erst ein Seiendes als solches bestimmt, als solches „sein läßt". Wenn man so will, erscheint der Seinsakt dann als Seiendheit, jedoch nur in einem ersten Aspekt. Seiendheit als Übersetzung von „entitas" ist zutiefst nicht mit dem Seinsakt, also dem „ipsum esse entis" identisch, jedenfalls nicht im Bereich des Kontingenten, innerhalb dessen ja auch Heidegger faktisch sich aufhält. Was seiend ist, verdankt dies dem Sein; es, das Sein, konstituiert die Seiendheit des Seienden, d. h. das im-Sein-sein des Seienden, steht aber zu ihr in ontologischer Differenz. Sobald wir die thomanische und thomistische These von der Nichtidentität von Sein und Seiend im Kontingenten zulassen, verstehen wir also, daß das Sein (des Kontingenten) die Seiendheit des Seienden begründet, selbst aber weder das Seiende selbst noch dessen Seiendheit ist. Vielleicht grenzt mithin die Heideggersche Differenz von Sein und Seiend als die von Sein und Seiendheit doch bedeutsam enger an die thomistische von Sein und Seiend, als es zunächst den Anschein hat, und die seinsgeschichtliche Doktrin, Thomas verfalle mit allen anderen dem Verdikt der Seinsvergessenheit, sollte zurechtgerückt werden. Daß er diese Zusammenhänge nicht ausdrücklich und thematisch genug gesichtet und exponiert hat, muß füglich zugegeben werden.

Wenn man nun einwenden wollte, auch so werde Sein immer noch vom Seienden und seiner Seiendheit her oder jedenfalls auf es hin entworfen, so möchte man entgegenhalten: nein, das Seiende in seiner Seiendheit wird vom Sein her konzipiert, und was sollte „Sein" denn anderes bedeuten als „Wirklichen" von Seiendem – wie könnte seine eigene „Wahrheit" anders bestimmt werden als im Hinblick auf „Ermöglichung" von Seiendem? Sonst sinkt es selbst in den Status eines Seienden zurück; es kann gar nichts anderes sein als das „formalissimum" von Seiendem. Wahrscheinlich fällt an dieser Stelle die grundsätzliche Entscheidung zwischen der Ontologie des Aquinaten und derjenigen Heideggers und zwar, wie der Rez. anzunehmen sich erlaubt, zugunsten ersterer.

Selbstverständlich muß Heideggers Idee, wofern sie überhaupt ein Letztes auszudrücken sucht, innerhalb der thomistischen Synthese am ehesten in die Nähe des Gottesgedankens gelangen. Daher wird das Bedenken der „Differenz als solcher" über sie hinausdrängen, denn der „Austrag" von Sein und Seiend, über den Heidegger reflektiert, muß ja in einer Identität gründen, die ihn ermöglicht. Thomistisch heißt das, die kontingente Nichtidentität von Sein und Seiendheit des Seienden gründet in jener Identität, in der Sein und Seiend ineinander aufgehoben sind, im göttlichen „esse subsistens" und „esse suum". Nun kann man nicht, wie Heidegger will, dann auch das Wort „Sein" dem metaphysischen Denken (in *seinem* Sinne) zurückgeben und es somit als „vorläufiges" Wort bezeichnen. Über

Sein hinaus „gibt" es nichts, es gibt höchstens jene göttliche Selbstidentität des Seins, die dann freilich das absolut Erfüllende eben an „Sein" ausmacht.

B. Lakebrink meint, es gebe keine törichtere These als die, die klassische Metaphysik habe das Sein des Seienden vergessen (Klassische Metaphysik [Freiburg i. Br. 1967] 88). Heidegger hat nie behauptet, die Metaphysik denke nicht das Sein des Seienden, gerade es denkt sie. Aber sie denkt es letztlich eben sogar als in Differenz zu Seiend und Seiendheit und, wenn sie sich recht versteht, auch im Kontingenten nicht nur als Differenz von Seiend und Seiendheit. Die Heideggersche Terminologie scheint also nicht die völlig adäquate zu sein, wie er ja auch, was ihm immer wieder vorgehalten werden darf, das „esse" als „actus essendi" im originär thomanischen Sinne niemals diskutiert. Der Hinweis auf seine Bezugnahme auf Thomas in „Platons Lehre von der Wahrheit" dürfte im Ernst nicht entgegenstehen und die Sätze aus Nietzsche II (413 ff.) treffen sicherlich nicht, was moderne Thomasinterpretation evident gemacht hat.

Daß Thomas das „esse subsistens" an einigen Stellen nicht „ens" nennen will, soweit „ens" (endliche) Teilnahme am Sein besagt, tut nichts zur Sache. Daß er es mit Ps.-Dionysius als „nihil existentium" denkt, weiß man ebenfalls, ja daß der Impetus „negativer" Theologie bis in seine späten Werke hin wirksam ist. Andererseits verliert er nie seine großartige Nüchternheit, um von Gott das Moment des „Seiend" radikal fernzuhalten; wie gesagt, sind ihm zufolge in Gott Seiend und Sein ineinander aufgehoben, aber keines von beiden verlorengegangen. Man mag auch hier wiederum daran erinnern, daß „ens" als Partizipium primär den Charakter des Seins-Vollzugs, des Selbst-Seins, der grundhaften ontologischen ‚Subjektivität" herausstellt, und ihn wird man Gott doch nicht absprechen wollen. Vielleicht ist alles in allem für Heideggersches Denken nicht nur das Nichts der Schleier des Seins, sondern seinerseits das Sein der Schleier Gottes. Und die Analogie des Kontingenten auf Gott hin dürfte dann zutiefst darin beruhen, daß der „actus essendi" als (nicht eben glücklich so benannt) „prima res creata" in Differenz zu Seiend und dessen Seiendheit (letztlich zur „entitas entis qua actuata") verharrt. Und wenn Thomas den größten Wert darauf legt, Gott betreffend Begriffe und Sätze zu bilden, dann nur in schwieriger, oft gewagter Analogie zu Begriffen und Sätzen aus dem Denken der Welt. (Die Funktion der Analogie hat W. in seinem Text nicht gewürdigt.) Möglicherweise muß heutige Metaphysik dieses analoge Denken und Sprechen von Gott noch verschärfen.

Metaphysik „überwindet" also sich selbst, indem die Frage nach dem Seienden als solchen immanent in die nach dem Sein des Seienden und schließlich nach der Identität von Sein und Seiend in Gott übergeht. Was soll darüber hinaus im Denken noch anzutreffen sein? Und wenn Heidegger diesen Gedanken-Gang aufs neue in seiner Weise befragt hat, dann wissen wir ihm dafür Dank.

Der Verf. hat in seinem ebenso eindringlichen und feinsinnigen Aufsatz „Die Gottesfrage im Denken M. Heideggers" (in: Auf der Spur des Ewigen [Freiburg i. Br. 1965] 262–276) an den (noch immer unveröffentlichten) Vortrag Heideggers aus dem Jahre 1962 anknüpfend vermutet, jenes „Es gibt", von dem Heidegger sagt, es sei das „Ereignis", aus dem Sein und Seiend, sich differenzierend, stammen, lasse sich verstehen als „der scheueste Versuch, das Unaussprechliche" anzudeuten; dieser letzte Schritt auf dem Denkwege geschehe „weit entfernt vom metaphysischen, d. h. vom vor- und feststellenden Denken". Für Thomas aber ist nicht nur das göttliche Sein, sondern schon das Sein überhaupt nicht im eigentlichen Sinne vorstellbar, begrifflich darstellbar, „objektivierbar"; im Sprechen über Gott wie auch schon, daran ist zu erinnern, im Sprechen über Sein (und Seinsstrukturen) wird die vorstellende (empirisch-begriffliche) Weise des Bedeutunggebens prinzipiell überschritten („transcenditur modus significandi").

H. Ogiermann, S. J.

Die Kirche in der Welt von heute. *Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des II. Vatikanischen Konzils,* hrsg. von Guilherme Baraúna. Deutsche Bearbeitung von *Viktor Schurr.* Gr. 8° (570 S.) Salzburg 1967. O. Müller. 50.— DM.

Unter dem stets wachsenden Schrifttum zur Pastoralkonstitution (PK) „Gaudium et Spes" des II. Vaticanum und den von ihr angesprochenen Themen darf

vorliegendes Gemeinschaftswerk einen besonderen Anspruch erheben, die Bedeutsamkeit und die Grenzen dieses ebenso heiß erwarteten wie kritisierten Dokuments zu erschließen und abzustecken. Die meisten Interpreten, die zur Mitarbeit gewonnen werden konnten, waren unmittelbar oder mittelbar am Entstehen dieser Konstitution beteiligt. Sie können bezeugen, daß bis in die letzten Wochen vor der Verabschiedung hinein in der Gemischten Kommission, die die PK zu betreuen hatte, noch beinahe verzweifelte Überlegungen darüber angestellt wurden, ob nicht auf ihre Publikation verzichtet werden sollte. So schwer waren die Probleme und das Suchen nach letzten Formulierungen, die der Sache und dem Ansehen des Konzils einigermaßen gerecht werden könnten. Papst Paul VI. bestand auf ihrer Veröffentlichung, und die Ansprachen des Papstes waren seit Abschluß des Konzils weitgehend von den Anliegen dieser Konstitution beherrscht. Allen war bewußt, daß die PK eigentlich noch eine weitere Sitzung des Konzils erfordert hätte. Allen war es auch klar, daß das Konzilswerk ohne die PK eine unschließbare Lücke aufweisen würde. Erwarteten doch Optimisten von ihr die Behebung aller peinigenden Gravamina, die gegen eine als unzeitgemäß und unglaubwürdig empfundene Kirche ausgesprochen oder unausgesprochen vorhanden waren. Sie freilich mußten enttäuscht werden.

Auch dieses Sammelwerk, das nicht als ausgesprochener Kommentar zur PK verstanden werden will, sondern die von ihr aufgegriffenen Themen schon weiterführt, gibt den gemischten Gefühlen, die die PK innerhalb und außerhalb des Konzils erweckte, Ausdruck. *V. Schurr,* der Betreuer der deutschen Ausgabe des Werkes, sagt mit Recht: „‚Auf dem Weg' " entstanden, muß es (dieses Dokument) sich weiterhin auf den Weg begeben. Darum konnte es intensiv kritisiert werden und wird wahrlich auch in diesem Werk nicht geschont. Es kündet Fragen an, die zeitbedingt sind (1, Anm. 1) und ständig einem Reifungsprozeß zu unterwerfen sind. Deshalb ist der Tonfall jener der Gewissenserforschung, nicht des Triumphes, aber auch nicht der Flucht" (11). Tatsächlich ist die PK das Dokument, das auf dem Hintergrund von Lumen Gentium, der Kirchenkonstitution, die nachkonziliare Zeit am meisten bestimmt. Das ist ein Beweis für die Notwendigkeit ihrer Verabschiedung.

Der I. Teil des Werkes behandelt die „historischen und theologischen Voraussetzungen" der PK. Einer ihrer rührigsten Promotoren, Bischof *Mark McGrath,* macht aus eigener Erfahrung „historische Bemerkungen zur Konstitution" (15–31). *A. Amoroso Lima* (Rio de Janeiro) gibt einen Gesamtüberblick über die PK (32–48). *G. Alberigo* setzt die PK „in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils" (49–76). *St. Lyonnet* entfaltet „die biblischen Grundlagen" (77–94). *J. M. R. Tillard* behandelt das Grundsatzproblem: „Die Kirche und die irdischen Werte" (95–137). – Der II. Teil entfaltet „Themen und Zentralgedanken der Konstitution". Der französische Laie *J. Folliet,* der maßgebend an dem Abschnitt der PK „Die Situation des Menschen in der heutigen Welt" beteiligt war, spricht zu eben diesem Thema (141–153). *Ph. Delhaye,* Moraltheologe in Löwen und Lille, handelt über „die Würde der menschlichen Person" (154–178). *W. Weber* und *A. Rauscher* schreiben gemeinsam über „die menschliche Gemeinschaft" (179–200). *P. Smulders* spricht über „das menschliche Schaffen in der Welt" (201–225), *M.-D. Chenu* über „die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute". Damit sind „Einführung" und die vier Kapitel des ersten Teils der PK vorgestellt. Die Aufsätze des II. Teils des Werkes gelten der Reihe nach den Einzelkapiteln des zweiten Teils der PK: „Ehe und Familie" *(V. L. Heylen)* (248–270), dem „Aufstieg der Kultur" *(Ch. Moeller)* (271–332), dem „Wirtschaftsleben" *(Th. B. C. Mulder)* (333–368), dem „Leben der politischen Gemeinschaft" *(R. La Valle)* (387–420), der „Vermeidung des Krieges" *(H. de Riedmatten)* (421–434). Sachgerecht sind eingeschaltet: *J. A. Rios,* „Person, Sozialstruktur und Kultur" (369–386), ein sehr beachtlicher Beitrag; *R. Sugranyes de Franch,* „Die Völkergemeinschaft und die internationalen Institutionen" (435–458). Ein deutscher Organisator des Werkes hätte nicht versäumt, hier das Thema „Mitbestimmung" einzufügen, das bei uns nicht geringe Aufregung verursacht hat (vgl. *O. v. Nell-Breuning,* Die Wirtschaft im Urteil des II. Vatikanischen Konzils, in: ThPh 41 [1966] [188–210] 197–200). Im vorliegenden Werk wird die Frage nur kurz in ihrem vor-konziliaren (339) und konziliaren (361) Stand gestreift.

Der III. Teil des Werkes bringt den Rahmen eines Kommentars überschreitende Reflexionen über die „ökumenischen Gesichtspunkte der Konstitution", die auch Nicht-Katholiken zu Wort kommen lassen. *O. Rousseau* betrachtet die Botschaft der Konstitution in ihrer Beziehung zur „Ökumenischen Bewegung" (461–483). Merkwürdigerweise erwähnt er bei den Versuchen, die PK unter den ökumenischen Gedanken zu stellen, nicht den entscheidenden Satz aus Art. 40: „Unbefangen schätzt zudem die katholische Kirche all das hoch, was zur Erfüllung derselben Aufgabe (einer humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte) die anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften beigetragen haben und noch beitragen." *L. Vischer,* der zum selben Thema vom evangelischen Standpunkt aus schreibt (484–488), hebt dagegen diesen Satz, wie auch Art. 92, hervor, weist allerdings auf manche in der PK nicht-genutzte Chancen für eine gesamtchristliche Behandlung der Frage von „Kirche und Welt" hin. Er betont freilich auch die Bedeutung des verschiedenen Kirchenverständnisses (auch innerhalb der nicht-katholischen Kirchen) für dieses Verhältnis (487). Daß die Betrachtung des Kirche-Welt-Verhältnisses tatsächlich stark von der spezifisch katholischen Ekklesiologie ausging und ausgehen mußte, hängt eben mit der Notwendigkeit zusammen, erstmals überhaupt zu einer theologischen Bestimmung dieser Beziehung zu kommen. Dies war reichlich schwer. Und wenn man beachtet, was z. B. die Differenzen bezüglich der „Sichtbarkeit" der Kirche für dieses Thema bedeuten, so hätte das Konzil hier sich mit schweren Fragen belastet, hätte es wahrhaft „ökumenisch" alle wichtigen Positionen der Nicht-Katholiken berücksichtigen wollen. Dies muß in diesem Zusammenhang beachtet werden. Man wird sich fragen dürfen: Was hat für die ökumenische Ausrichtung der PK den Vorrang: die Bereinigung des dogmatischen Kirchenverständnisses oder die Anbahnung der praktischen Zusammenarbeit der Kirchen für die Welt als Welt? Man wird von beiden Seiten her aufeinander zukommen müssen, nicht also nur von einer Seite in dem Sinne, daß nun Ökumenik nur noch auf der caritativ-sozialen Ebene gemacht wird – unter Vernachlässigung der theologisch-ekklesiologischen Fragen –, wie dies von bestimmten Gruppen heute versucht wird. L. Vischer scheint die Frage selber etwas stark auf diese „praktische" Ebene zu schieben und beurteilt von hier aus den ökumenischen Wert der PK. Manches, was davon wirklich in ihr ist, geht tatsächlich gerade auf seine Anregungen zurück. Beachtlich ist die Tatsache, daß die im Kirchenverständnis sich weitgehend mit dem Konzil eins fühlenden Orientalen (vgl. Lumen Gentium 15 u. Dekret über den Ökumenismus 14–18) von daher auch den eigentlichen Zugang zur PK finden, wie *J. Corbon,* „Die Konstitution in der Sicht der orientalischen Theologie" (489–502) zeigt (bes. 494!). In sehr guter Weise ergänzt *O. Clement,* „Gedanken eines orthodoxen Laientheologen" (503–529) die Ausführungen J. Corbons, wobei er auf manche Unvollkommenheiten der Kirche-Welt-Theologie der PK den Finger legt, die sich von seiner Sicht her ergeben. Sie ist sehr zu beachten, besonders für jene, die sich nun nur in „Mitmenschlichkeit" flüchten wollen. Man lese das von ihm zum Schluß angeführte Wort eines russischen „Toren in Christus" (529)! *Roger Schütz* und *Max Thurian* mahnen in ihrem Beitrag: „Die Kirche für die Welt" (530–535), daß auch eine in der Ökumenischen Bewegung geeinte Christenheit sich in eigener Bemühung zur Welt hin öffnen müsse. Sie fordern einen universalen Ökumenismus. Mit Recht hat der Herausgeber das letzte Wort im gemeinsamen Werk *Bernhard Häring* gegeben, dessen Urteil nach den verschiedenen Wechselfällen in der Entstehung der PK ein besonderes Gewicht hat: „Neue Wege, Neue Ausblicke" (536–544). Er hat manches zu sagen zum Titel „Pastorale Konstitution", zur Analyse der „Zeichen der Zeit", zum „Dialog", zum eigentlichen theologischen Ausgangspunkt der Konstitution und ihrer Methode, und vor allem zum bekannten Versuch, auf dem Konzil eine „feierliche, geräuschvolle und undifferenzierte Verdammung des Kommunismus" zu erreichen. Die Entwicklung in der kommunistischen Welt gibt der Zurückhaltung des Konzils nun tatsächlich recht.

Zur Stellungnahme möchte sich Rez. auf einige Beiträge des ersten Teils beschränken. Neben den historischen Bemerkungen von Bischof McGrath zur Konstitution geben die Artikel von Ph. Delhaye, von P. Smulders und auch von M.-D. Chenu wertvolle Hinweise zur Textgeschichte, und damit auch zum geschichtlichen Verständnis der PK. Auch sonst kommt das entscheidende

Handicap bei der Ausarbeitung der Konstitution zur Sprache: jene Methodenfrage, ob man induktiv vorangehen solle, um von einer allen Menschen gemeinsamen Basis aus allmählich sich zu dem christlichen Beitrag zu den allgemeinen Menschheitsproblemen durchzuarbeiten; oder ob der deduktive Weg der richtige sei, sofort von dem Verständnis des Evangeliums her Stellung zu nehmen zu den allgemeinen Problemen der menschlichen Person, der menschlichen Gemeinschaft, der menschlichen Tätigkeit in der Welt. Unter französischem Einfluß war zunächst der induktive Weg gewählt worden, zuerst gleichsam allgemein verständlich von diesen großen Fragekreisen zu sprechen, um dann im vierten Kapitel die spezifisch christlich-christologische Sicht zu diesen Problemen zu bringen. Unter dem Einfluß vor allem der protestantischen Beobachter, aber auch der deutschen Bischöfe, wurde der sehr optimistisch (nach J. Ratzinger sogar „teilhardistisch") abgefaßte Teil (Kap. I–III) stärker unter der Sicht der Sünde und des Kreuzes, unter orientalischem Einfluß stärker vom christlichen Pascha-Mysterium her umgeformt. Dadurch verlor aber das bisherige vierte Kapitel seinen Sinn, jetzt erst die „christlich-christologische" Antwort zu bringen. So überlegte man, die christlichen Aspekte in Kap. I–III noch stärker zu betonen, um dann Kap. IV fallenzulassen, oder Kap. IV stärker mit Elementen der ersten drei anzureichern und diese zu opfern. Schließlich ergab sich die von deutscher Seite schon während der Ariccia-Sitzung (Frühjahr 1965) vorgeschlagene Lösung: in Kap. I–III vorwiegend christlich-christologisch-anthropologisch zu sprechen und dann in Kap. IV zu entwickeln, was die Kirche als Kirche der Welt als Welt (in der Förderung der menschlichen Person, der menschlichen Gemeinschaft, der menschlichen Tätigkeit) geben könne. Damit wurde neben die *anthropologische* die *ekklesiologische* Betrachtung gestellt, aber so, daß die Möglichkeiten der Kirche zur Humanisierung der Welt gerade unter der Thematik der drei ersten anthropologischen Kapitel entwickelt wurden. Damit ergab sich eine Schlüsselstellung des Kap. IV, die von vielen Konzilsvätern in ihrer Eigenart nicht verstanden wurde, so daß bis in die letzten Wochen hinein sich schwerste Widerstände ergaben.

Vielleicht müßte G. Alberigo diese Zusammenhänge besser beachten, um seine wertvolle, aber doch in etwa zu scharfe Kritik an der PK auszugleichen. Auch M.-D. Chenu geht in seinem sonst sehr interessanten Beitrag auf die betont ekklesiologische Sinngebung des vierten Kapitels nicht ein, wie er auch über die beiden Größen „Kirche" – „Welt" nichts sagt. G. Alberigo betont aber mit Recht, daß eine am Ende der ersten Sitzungsperiode gegebene Gliederung oder Anordnung der 17 Schemata (es gehe bei den einen um die Kirche *ad intra,* bei den anderen um die Kirche *ad extra*) der Grund dafür sei, „daß die Bezüge der Pastoralkonstitution auf die grundlegenden christlichen Quellen: Bibel, Väter, ordentliches Lehramt und schließlich auf das II. Vaticanum selbst zahlenmäßig dürftig ausfallen und qualitativ von einem gewissen Abstandnehmen den Quellen gegenüber beherrscht werden" (62). Dennoch scheint es übertrieben zu sein, daß die PK nun gegenüber der Ekklesiologie der Kirchen- und der Liturgiekonstitution zu einem mehr von den Sozialwissenschaften geprägten oder juridisch-gesellschaftsmäßigen Kirchenverständnis zurückgekehrt sei. Die Einleitung des vierten Kapitels und seine ganze Durchführung sprechen dagegen. Eine Analyse dessen, was Kirche nach den beiden entscheidenden Konstitutionen über „Kirche" und „Liturgie" mit ihrem sakramental-heilsgeschichtlichen Kirchenbild ist oder sein soll, schlägt die Brücke zur soziologischen Sicht, die seit dem Abschluß des Konzils sogar überbetont wird, freilich in einem neuen, nicht vor-konziliaren Sinn. Kirche ist Gemeinschaft der an Christus Glaubenden (auf ihn Hoffenden, ihn Liebenden), aus den Sakramenten in der Einheit der Leitung und der Verschiedenheit der Dienste Lebenden (vgl. Kap. I und II von Lumen Gentium). Sie ist also Gemeinschaft von Personen, von Menschen, deren Fähigkeit zur Gemeinschaftsbildung durch Christus ein neues Band – ein dreifaches Band, wie eben gesagt – und eine neue Zielsetzung erhalten hat. Darum kann Kirche gerade der Welt begegnen und dies im Menschen, mit seinen personalen und gemeinschaftlichen Anliegen. Sieht man sich den Gedankengang des vierten Kapitels näher an, so will er gerade „im Wesenskern des Kirchenbegriffs die inspirierenden Motive für dessen Beziehung zur Geschichte" und zur Welt (d. h. zum Menschen als Person, als Gemeinschaft, mit seiner Tätigkeit und seinem Wirkbereich) suchen

(65). Dabei ist die PK entschieden von einem Kirchenverständnis der „societas perfecta" abgerückt. Es ist auch nicht richtig, „daß die Pastoralkonstitution scholastischen Denkformen gehorcht, die die liturgische Konstitution schon überwunden hatte, wie die mechanische Auffassung von der Beziehung zwischen Natur und Gnade" (69). Gerade das Gegenteil ist der Fall. Ganz patristisch heißt es in Art. 41: „Wenn auch derselbe Gott Schöpfer und Erlöser ist, Herr der Profangeschichte und der Heilsgeschichte, so wird doch in eben dieser göttlichen Ordnung die richtige Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen nicht nur nicht aufgehoben, sondern vielmehr in ihre eigene Würde eingesetzt und in ihr befestigt." H. de Lubac fand diese Formulierung durchaus treffend, wie Rez. bezeugen kann. Und die Beziehung zwischen Heilsgeschichte und Menschheitsgeschichte, die übrigens gar nicht leicht zu deuten und zu durchleuchten ist, wird gerade im vierten Kapitel zur Voraussetzung der Ausführungen gemacht. Bei der Kürze der Zeit und der Schwere der Fragen mußte es freilich in der PK bei „Aufhängern" bleiben, die für die theologische Reflexion ausgenützt werden müssen, was G. Alberigo andeutet. Gewiß ist aus den angegebenen Umständen heraus und bei der Vielzahl der Beteiligten manch ein Zungenschlag vor-konziliarer Art dazwischen gekommen. Aber man kann den Gegensatz zwischen „einer sakramentalen-gemeinschaftsbestimmten und einer juridisch-gesellschaftsmäßigen Ekklesiologie" (73) auch überbetonen. Gerade die neueste Diskussion um die Beziehung von Kirche und Welt bietet Ansätze zu einem Ausgleich (vgl. *diese* Zeitschrift 43 [1968] 18–34; 161–190), wobei der Mensch in seiner Verantwortung vor Gott in Christus und vor der Menschheit den Ausgangspunkt bilden muß.

A. Grillmeier, S. J.

Simons, Eberhard, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes" von Karl Rahner.* 8° (179 S.) Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1966, Kohlhammer. 19.80 DM.

Der Verf. ist in der vorliegenden Arbeit von demselben systematischen Anliegen geleitet, das auch Karl Rahners religionsphilosophische Untersuchung „Hörer des Wortes" (HdW) bestimmt, nämlich von der Frage, ob und wie in transzendentalphilosophischer Reflexion die Möglichkeit göttlicher Offenbarung an den Menschen aufgewiesen werden könne. Die kritische Auseinandersetzung mit HdW dient ihm dazu, die eigene Fragestellung zu klären und den Gang der eigenen Überlegungen zu erhellen. Sein Ziel ist also weniger historischer als systematischer Art, obwohl natürlich die Aussagen über HdW durchaus historische Verbindlichkeit beanspruchen.

Im ersten Teil der Arbeit (15–25) stellt S. die Grundgedanken von HdW dar: Wichtig ist vor allem das metaphysische Leitprinzip, das im Anschluß an Karl Rahners Werk „Geist in Welt" in HdW wirksam ist: Der menschliche Geist ist bleibend auf Sinnlichkeit verwiesen. „Die sinnliche Erkenntnis – und damit geht Rahner mindestens formell mit Kant einig – ist die einzige Anschauung, die dem Menschen von sich her möglich ist" (17). Daraus folgt: Der Sinn menschlichen Erkennens erfüllt sich in der sinnlich gegenständlichen Erkenntnis. Kraft des menschlichen Wesens ist Gott nicht in seinem Selbst gegeben, sondern nur, vermittelt durch den sinnlichen Weltgegenstand, als letztes Woraufhin des Vorgriffs auf Sein schlechthin. Eine Mitteilung Gottes in seinem Selbst ist dem Menschen daher ungeschuldet.

Der zweite Teil der Arbeit (27–59) erörtert in immanent-kritischem Nachvollzug die innere Problematik von HdW. Es wird nach der inneren Einheitlichkeit des Rahnerschen Entwurfs gefragt: Wie ist die Verwiesenheit des Menschen auf sinnlich-gegenständliche Erkenntnis mit wirklicher Selbst-, Freiheits-, Seins- und Gotteserkenntnis vereinbar? Rahner übernimmt das Axiom Kants, der Mensch kenne nur sinnliche Anschauung; im Gegensatz zu Kant hält er aber die Erkenntnis von Nicht-sinnlichem für möglich (32); wie rechtfertigt sich dieser Unterschied zu Kant? Nach S. hat Rahner „aus der Frage nach dem Sein eine Selbst-, Seins- und Gotteserkenntnis entwickelt..., ohne hinreichend eine Beziehung dieses Erkennens zur sinnlich-gegenständlichen Erkenntnis aufzuweisen. Umgekehrt wird aus der Möglichkeit, vom sinnlich gegebenen ‚Diesen' die ‚Washeit' zu

abstrahieren, eine Metaphysik sinnlich-gegenständlicher Erkenntnis entfaltet, die ihrerseits nicht zureichend auf die behauptete Selbst- und Seinserkenntnis bezogen wird. Die Bezogenheit und Einheit allen Erkennens bleibt nicht nur systematisch unreflektiert, sondern scheint innerlich widersprüchlich. Die sich auf den Ansatz der Seinsfrage beziehenden Aussagen stehen jenen entgegen, die aus dem Ansatz bei der Sinnlichkeit folgen. So erhellen zwei ‚Aussagelinien', die unvereint und wohl auch unvereinbar auf beide Ansätze zurückgehen. Auch die Ansätze selbst werden nicht aufeinander bezogen" (39). Die Bestimmung des gesamten Erkennens vom Gegenständlichen her muß sich in letzter Konsequenz für eine Selbst-, Person- und Gotteserkenntnis und damit für die Möglichkeit von Offenbarung verderblich erweisen (40 f.). Auf ähnliche Schwierigkeiten stößt man, wenn man konsequent durchzudenken versucht, wie Rahner die Einheit der notwendigen Geisttranszendenz und ihrer Sinnerfüllung durch eine frei gewährte Offenbarung (42–45), ferner die Einheit von notwendiger Gesetztheit des personalen Selbstseins mit der freien Selbstsetzung der Person (46–50) versteht. Aus diesen Ungeklärtheiten und Widersprüchlichkeiten folgert S., daß „HdW faktisch und ausdrücklich keine Antwort auf die von ihm gestellte Themafrage gibt bzw. sein behauptetes Ergebnis gar nicht das Ergebnis der voraufgehenden Analysen ist" (55).

Im dritten und längsten Teil der Arbeit (61–173) zeigt S. in eigenständiger systematischer Untersuchung die Möglichkeit von Offenbarung auf, wobei er immer wieder die eigene Problemstellung in Konfrontation mit HdW klärt. Es ist hier unmöglich, die tiefgreifenden, manchmal recht gedrängten und subtilen Analysen im einzelnen darzulegen. Es seien nur kurz die einzelnen Kapitel vorgestellt. Das 1. Kap. fragt in transzendentaler Daseinsanalyse nach der formalen Struktur unseres Bewußtseins oder nach unserer Bewußtseinsgestalt (61–92). Die Erörterung der Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung muß von eben dieser Frage selbst ausgehen und deren „transimmanente Voraussetzungen" erhellen. Die Frage nach dem Fragen führt aber zur „Frage nach der Möglichkeit des Bewußtwerdens des Bewußtseins". „In der transzendentalen Analyse der Bewußtseinsgenese muß sich also herausstellen, ob das Vorverständnis von Offenbarung philosophisch einzuholen, zu vertiefen und zu rechtfertigen ist" (79). Als Grundstruktur des Bewußtseins ergibt sich in diesem ersten Kapitel: Bewußtsein ist „Bei-sich-sein als Beim-andern-sein"; „Bewußtsein ist die ständige Genesis der ‚Identität' der Identität und Nichtidentität" (80).

Im 2. Kap. (92–133) wird die formale Bewußtseinsstruktur material „aufgefüllt". Das Beim-andern-sein sagt primär Bei-einem-Andern-sein. Aus der Wirklichkeit personaler Begegnung wird nachgewiesen, daß Erkennen ursprünglich „Ich-Du-Bezug" ist. „‚Ich' kann sich grundsätzlich nicht konstituieren außer durch einen An- und Aufruf, der eine bewußte und freie Willensäußerung ist, auf die, als eine Sinnsetzung, nur wiederum bewußt und frei geantwortet werden kann" (165). Damit ist das Leitprinzip von HdW, es gebe nur sinnliche Anschauung, überwunden (113 ff.). In ihrer Begegnung öffnen sich Ich und Du dem Anspruch der Wahrheit und dem Wort der Wahrheit. Sie werden vom Licht der Wahrheit „als dem Medium ihrer Beziehung zutiefst ergriffen und hingerissen" (123). Sie selbst werden zum Ort, an dem die Wahrheit als Licht und Leben offenbar ist (124 f.). Darin liegt der Sinn des Daseins bzw. des Miteinanderseins (133). Offenbarung muß daher notwendig personale Gestalt haben.

Das 3. Kap. (134–164) weist das personale Miteinandersein als wesentlich geschichtlich auf. Das Leben aller Personen vollzieht sich in einem umfassenden Lebenszusammenhang, nämlich in der *einen* Menschheitsgeschichte, die als ganze „personale Begegnungsgeschichte" (157) ist. Da aber die personale Begegnung nur durch den Anruf der Wahrheit, durch das Wort der Wahrheit konstituiert wird, so ist auch die Geschichte nur durch das Wort der Wahrheit ermöglicht. Der Anspruch der Wahrheit ist nicht ohne Beziehung zur Geschichte. In einem gewissen Sinn muß er selbst in die Geschichte eingehen. S. folgert sogar, daß das Wort der Wahrheit selbst geschichtlich und leibhaftig werden muß, um als Anspruch personale Begegnung zu begründen. „Das sich aussprechende Wort der Wahrheit will daher innerhalb der Geschichte aller Personen als selbst sinnlich-leibhaftige Person auftreten" (162). Mit dem Aufweis, daß das Wort der Wahrheit selbst als „Mittlerperson" (163) in der Geschichte auftreten muß, hat S. seine

Aufgabe erfüllt. Die Möglichkeit von Offenbarung ist auf transzendentalphilosophischem Wege gerechtfertigt.

Eine kritische Auseinandersetzung mit S. muß auf zwei Fragen eingehen: a) Ist das Urteil über HdW berechtigt? b) Wie ist die eigene Durchführung des Verf.s zu bewerten?

a) Der Kritik an HdW muß man in einem wichtigen Punkt ohne weiteres zustimmen: Die konstitutive Bedeutung des personalen Miteinanders für den menschlichen Daseinsvollzug ist sowohl in „Geist in Welt" wie in HdW nicht berücksichtigt worden (Für „Geist in Welt" hat übrigens *H. U. v. Balthasar* schon 1939 auf das Übersehen der Intersubjektivität aufmerksam gemacht in: ZkTh 63 [1939] 378). Dieser Mangel, den K. Rahner selbst heute zweifellos anerkennt (vgl. z. B. seinen Artikel „Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe", Schriften VI, 277–298), muß zu einem Offenbarungsverständnis führen, das in einem negativen Sinn intellektualistisch ist und dem es nur sehr schwer gelingt, den Daseinsvollzug des Menschen in die gnadenhafte Mitteilung Gottes zu integrieren. Allerdings behauptet Rahner in HdW – trotz seines für uns heute ungenügenden Ansatzes –, eine wirkliche Offenheit des Menschen zur göttlichen Offenbarung aufgewiesen zu haben. Offensichtlich war dieser Aufweis damals für ihn (und sicherlich für viele seiner Hörer und Leser) einsichtig und überzeugend. Wenn er einem heute nicht mehr im selben Maße verständlich ist, wenn er einem vielleicht sogar widersprüchlich und un-denkbar erscheint (vgl. bei Simons S. 15 u. ö.), dann sollte man sich, bevor man dem Autor philosophische Inkonsequenz vorwirft, zunächst einmal fragen, ob man wirklich alle Implikationen des Aufweises erfaßt hat. S. selbst bemüht sich öfter, hinter die vordergründigen Aussagen Rahners zurückzufragen und ihre impliziten Voraussetzungen aufzudecken. Jedoch dürfte er dabei nicht weit genug ausgeholt haben. Um die Ausführungen in HdW in ihrem wirklichen Gehalt zu verstehen, muß man viel stärker den geistigen Hintergrund des Buches und „dessen philosophiegeschichtliche(n) Denkhorizont" (12) berücksichtigen, als S. es tatsächlich tut. Wenn Rahner z. B. sowohl Erkennen wie Sein als Bei-sich-sein bestimmt, so folgt daraus natürlich, wenn man die Aussagen rein verbal nimmt, daß Erkennen „bloße seins- bzw. inhaltslose In-sich-Reflektiertheit" (72) sein kann. Man darf bei der Interpretation jedoch nicht vergessen, daß Rahners Seinsverständnis von der thomistischen Tradition geprägt ist und von daher Fülle, Mächtigkeit, Geschehen, Bejahung schlechthin besagt; Sein ist ein von geistiger Erfahrung her geistig-personal gefüllter Begriff. Auch wenn Sein als Bei-sich-sein definiert wird, so führt das in der Denkbewegung Rahners keineswegs zu einem leeren Selbstbezug, sondern meint, daß der Reichtum, welcher das Sein ist, durchlichtet ist; Sein ist keine blinde, lichtlose Masse, sondern Vollkommenheit, die um sich selbst weiß. Natürlich wäre es nun die (oder eine mögliche) Aufgabe einer philosophischen Reflexion zu erklären, wie Sein Bei-sich-sein sein kann, ohne gehaltlos und nihilistisch zu werden. Aber aus der Tatsache, daß diese Aufgabe nicht oder nicht vollkommen durchgeführt wurde, kann man nicht folgern, es liege faktisch („zwischen den Zeilen": 171) ein gewisser versteckter Nihilismus vor. Diesen Vorwurf kann man HdW nur dann machen, wenn man das Seinsverständnis, das bei Rahner aufgrund seines geistigen Ursprungs im Thomismus spontan wirksam ist, unberücksichtigt läßt. In ähnlicher Weise müßte das genaue Verständnis des „Vorgriffs" untersucht werden. Dabei müßte der Zusammenhang mit dem Maréchalschen Geistdynamismus und der ganzen (letztlich personalen) Erfahrungswirklichkeit, die dieser Begriff enthält, mitbedacht werden. Dabei wäre dann auch zu fragen, warum die Beschränkung auf sinnliche Anschauung und die Behauptung einer wirklichen Gotteserkenntnis im Denken Rahners keineswegs „unvereint" und „unvereinbar" nebeneinander stehen. Schließlich wäre bei einer vertieften Interpretation, welche Rahner wirklich gerecht werden will, die in HdW wirksame Denkform herauszuarbeiten. Dazu genügt es nicht, einige philosophische Prinzipien, von denen Rahner ausgeht, aufzuzeigen. Es müßte vor allem der geistige Impuls sichtbar gemacht werden, der als Licht und Leben den Gebrauch der (in mancher Hinsicht durchaus kritisierbaren) philosophischen Prinzipien steuert. Man würde dabei vermutlich entdecken, daß hier ein existenzielles und weniger ein rein systematisches Denken vorliegt, das in transzendental-

philosophischer Terminologie und Methode bemüht ist, den Menschen in die ihm wesentliche Offenheit hineinzuführen.

Wir glauben also nicht, daß S. wirklich „die Denkform von HdW" (12) erarbeitet hat. Er hat von seiner Konzeption der Transzendentalphilosophie her HdW untersucht und dabei Mängel entdeckt, die nach ihm derart sind, daß sie die Möglichkeit von Offenbarung eigentlich ausschließen müßten. Gerade dieses Ergebnis lädt nun ein, sich erneut und vertieft mit HdW zu beschäftigen und damit erst richtig in „Auseinandersetzung mit Karl Rahner" (erstes Deckblatt!) zu treten.

b) Der Entwurf einer Philosophie der Offenbarung, den S. selbst vorlegt, ist durch großen spekulativen Tiefgang gekennzeichnet. Der Verf. bemüht sich, durch konsequentes Fragen den „Ort" aufzuweisen, an dem der Mensch die Offenheit zur Transzendenz erfährt und an dem der freiheitliche Daseinsvollzug des Menschen durch den Anruf der Transzendenz begründet wird. Vor allem das 2. Kap. des 3. Teiles („Die Personalität möglicher Offenbarung") sollte in Zukunft bei einer Reflexion über Möglichkeit und Geschehen der Offenbarung nicht mehr unberücksichtigt bleiben.

Wenn im folgenden einige Fragen an S. gestellt werden, so sind sie weniger als Kritik, sondern mehr als Ausdruck des Bemühens um Verständnis und Klärung gemeint. Die erste Frage richtet sich an das 1. Kap. des dritten Teils, in dem S. in transzendentaler Daseinsanalyse die formale Struktur unseres Bewußtseins herausarbeitet. Diese „formal-transzendentale Daseinsauslegung" erscheint S. notwendig; denn nur so „kann begreiflich werden, was die Frage nach der Offenbarung über eine vorläufige, als Leitfaden dienende historisch äußerliche Kenntnis hinaus eigentlich bedeutet: nur so kann die Frage nach der Offenbarung überhaupt erst gestellt und wahrhaft verstanden und aus dieser Fragestellung transzendental zu beantworten versucht werden" (92). Hinter diesem Versuch, auch die Frage nach der Offenbarung aus der Frage nach der Frage und somit aus der Frage nach dem Bewußtsein verständlich zu machen, steht zweifellos der Fichtesche Gedanke, alles aus *einem* Grundsatz abzuleiten und auf *eine* Ursprungswirklichkeit zurückzuführen. Aber ist dieser Reduktionsversuch durchführbar, wenn die Ursprungswirklichkeit, aus der alles entfaltet werden soll, unser eigenes bewußtes Ich ist? Natürlich muß alles, was für uns relevant sein soll, unserem Ich gegeben sein und insofern ist jede reflexe Erkenntnis auch Daseinsanalyse. Aber muß diese Analyse zunächst einmal Analyse der *formalen* Bewußtseinsstruktur sein? Muß vor allem der Einstieg zum Verständnis der Offenbarung mit *dieser* Analyse beginnen? S. selbst betont, daß eine rein formale Betrachtung einen monistischen Idealismus nicht ausschließt (vgl. etwa 101 f.). Deshalb beginnt er das 2. Kap. des dritten Teiles auch mit dem Aufweis des Ereignisses personaler Begegnung. Damit ist offenbar ein neuer Ansatz gegeben – ein Ansatz, der aus dem Ansatz bei der formalen Analyse des Ichbewußtseins nicht ableitbar ist und der deshalb ursprünglich ist (was S. selbst dadurch andeutet, daß er den transzendentalphilosophisch weniger geübten Lesern anrät, mit dem 2. Kap. des dritten Teiles zu beginnen: 13). Dieser neue Ansatz besteht nun aber in seinem wesentlichen Kern nicht in einer Analyse des bloßen Selbstvollzugs, sondern gerade in der Überwindung des Versuchs, alles auf das Ich und seinen Vollzug zurückzuführen; er besteht in der hinnehmenden Erfahrung der realen Zwei-Einheit von Ich und Du, in der Erfahrung also, daß das Ich durch das reale Du aufgerufen und beschenkt wird. Mit diesem Urerlebnis ist, wie S. sehr gut entfaltet, die Erfahrung der Offenheit des Menschen für die absolute Wahrheit gegeben. Damit impliziert jede wirkliche Ich-Du-Begegnung ein Verständnis göttlicher Offenbarung, ja in gewissem Sinn das Ereignis göttlicher Offenbarung selbst. Zu diesem Ereignis und seinem Verständnis ist also die Analyse der bloßen Ichbewußtseinsstruktur keineswegs notwendig. Es fragt sich deshalb, weshalb S. eine solche Analyse doch an den Anfang gesetzt hat. Ist sie an dieser Stelle mehr als eine Verbeugung vor der Wissenschaftslehre Fichtes? Unseres Erachtens verwirrt sie als Einstieg in ein Offenbarungsverständnis nur, da sie leicht den Eindruck erwecken kann, Offenbarung sei nur ein Moment der Ichwerdung des Menschen, und da sie den Blick dafür verstellen kann, daß die Offenbarung selbst in ihrem Sich-ereignen dem Menschen ihr eigenes Verstandenwerden schenken muß. Was Offenbarung konkret ist, läßt sich

aus keiner formalen Struktur ableiten oder verstehen. Höchstens kann eine solche Struktur nachträglich zu einer gewissen Systematisierung dienen.

Die zweite Frage ist in der ersten schon angeklungen: Wie verhalten sich transzendental-reduktive Analyse und hinnehmendes Betroffensein (unmittelbare, existenzielle Erfahrung) zueinander? Zweifellos bildet auch nach S. das Letztere die Grundlage zum Ersten. Dieser Zusammenhang hätte u. E. jedoch stärker herausgearbeitet werden müssen, um den Standort der vorgelegten „Philosophie" der Offenbarung klarer anzugeben. Das, was S. aufweist, ist ja nicht nur die mehr oder weniger theoretische Möglichkeit von Offenbarung, sondern die Notwendigkeit von Offenbarung. Gibt es also einen transzendentalphilosophischen und damit in etwa spekulativen Zugang zur Offenbarung? Es gibt ihn nur (und der Gedankengang des Verf.s bestätigt es durchaus), wenn man zuvor bereits in irgendeiner Weise existenziell, also geschichtlich von der Offenbarung betroffen ist und wenn man diese Offenbarung bereits in seinem Daseinsvollzug angenommen hat, d. h. wenn man bereits glaubt. Die Philosophie der Offenbarung steht immer schon im Raum des Glaubens. Durch diese Philosophie vermittelt sich die Offenbarung dem Verständnis des Glaubenden. Deshalb wird hier nicht das („natürliche") Vorverständnis einer möglicherweise einmal eintretenden Offenbarung herausgearbeitet, sondern es wird das Verständnis von Offenbarung entwickelt, welches die Offenbarung selbst mit sich bringt.

Wäre es nicht angebracht, nicht nur den existenziell-geschichtlichen, sondern auch den universal-geschichtlichen Standort der vorgelegten Philosophie der Offenbarung näher zu bedenken? Kann es wirklich einsichtig werden, daß das Wort der Wahrheit „innerhalb der Geschichte aller Personen als selbst sinnlich-leibhaftige Person auftreten" will, wenn man nicht schon aus der Geschichte um das Auftreten dieser Person weiß? Wir glauben es nicht. Auch hier sind die Überlegungen des Verf.s bereits Überlegungen im geschichtlich vermittelten Glauben.

Die Reflexion über die Beziehung zwischen Offenbarung, Glauben und menschlichem Denken ist unserer Zeit wieder einmal erneut aufgegeben. Die Darlegungen des Verf.s stellen einen wertvollen Beitrag zur Erfüllung dieser Aufgabe dar. Wir wollen hoffen, daß der Verf. selbst das Programm einer vollständig durchgeführten Offenbarungsphilosophie, welches er am Ende seiner Arbeit entwirft (167 f.), in Angriff nehmen kann. Vielleicht klären sich dabei auch manche Fragen, welche die vorliegende Untersuchung – z. T. auch wegen der Schwierigkeit der Sprache – noch im Dunkeln läßt.

E. Kunz, S. J.

Kolping, Adolf, *Fundamentaltheologie.* Bd. I: *Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung.* Gr. 8° (379 S.) Münster 1968, Regensberg. 36.— DM.

Da an Lehrbüchern der Fundamentaltheologie oder Apologetik, die den vielseitigen Bedürfnissen der neuzeitlichen Probleme entsprechen, kein Überfluß vorhanden ist, muß schon das Werk des Freiburger Fundamentaltheologen, der auf eine langjährige Erfahrung zurückblicken kann, mit gespannten Erwartungen aufgenommen werden; aber auch die Kritik wird sich zu Wort melden. Drei Bände des Werkes sind vorgesehen, von denen nun der erste mit dem Untertitel „Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung" vorliegt.

Nach einer längeren Einleitung (Begriff und Aufgabe der Fundamentaltheologie, ihre Methodik, geschichtlicher Überblick der bisherigen Ergebnisse, das Dasein Gottes als logische Voraussetzung), die recht gut die Beweisführung vorbereitet, folgen die einzelnen Kapitel der eigentlichen Vorlage des Stoffes: I. Die übernatürliche Heils- und Erlösungsordnung, der materiale Gegenstand der Fundamentaltheologie im entfernteren Sinne (107–131); II. Die Kundgabe der geheimnishaften Erlösungsordnung durch die Offenbarung Gottes, der materiale Gegenstand im engeren Sinn (132–188); III. Die übernatürliche Wortoffenbarung im Widerspruch (189–282); IV. Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung Gottes, der formale Gegenstand, insbesondere die Erkennbarkeit der Glaubwürdigkeit der Offenbarungsaussage (282–297); V. Die wunderbaren Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarungsaussage (297–342). Was zwischendurch an interessanten und gewichtigen Einzelheiten gebracht wird, läßt sich

hier nur mit wenigen Beispielen aufzeigen: Der Einfluß des deutschen Idealismus auf die Systematik der Apologetik (54–56); Der lebendige Mensch als Voraussetzung für ein Gelingen der natürlichen Gotteserkenntnis (103–106); Nähere Erklärung des prophetischen Lichtes seinem psychologischen Vorgang nach (148–151); Darstellungsformen und Überlieferungsformen des Spätjudentums in der Anwendung auf die Offenbarung (160–166); Die Religionskritik des marxistischen Atheismus (263–268); Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes (320–232); Begriff der physischen Ordnung (332–334) usw. Die Literaturangaben am Schluß (345–360) wie auch die bei den einzelnen Abschnitten sind stets ungemein reichhaltig. Nur hätte unter den Gesamtdarstellungen der apologetischen Fundamentaltheologie von heute auch einen Platz verdient: *W. Kern – F. J. Schierse – G. Stachel* (Hrsgg.), Warum glauben? Begründung und Verteidigung des Glaubens in 39 (41) Thesen (Würzburg 1961, ^{3}1967); obschon hier nicht alle Beiträge, zumal die exegetischen und theologischen, restlos befriedigen, so vermittelt doch das Sammelwerk als Ganzes einen brauchbaren Einblick in die verschiedenen modernen Fragestellungen und deren Lösungsversuche.

Die Inhaltsübersicht hat wohl bereits gezeigt, daß K. von allen Seiten her Detailpunkte in seine Ausführungen einbezogen hat. Gelegentlich könnte sogar der Eindruck entstehen, als ob des Guten allzu viel geschehen wäre. So ließe sich z. B. der Abschnitt „Heutige Bemühungen um das Verhältnis von Natur und Gnade" (114–118) ohne Schaden für die Gesamtwirkung leicht entbehren; die Darlegung ist, ähnlich wie die Kritik an der von K. Rahner aufgestellten Theorie, nicht zu beanstanden, aber sie erhält u. E. innerhalb der Fundamentaltheologie kaum die ihr als dogmatischem Problem zukommende Wertung und dürfte beim Leser (und erst recht beim Hörer zu Beginn des theologischen Studiums, wenn das Buch die Grundlage für die Vorlesung abgeben soll) noch nicht das rechte Verständnis finden. Die zur Erläuterung beigebrachten Beispiele sind nicht immer geschickt ausgewählt; so das zum Beleg für das ohne Zweifel in den biblischen Berichten anzutreffende mythische Weltbild: „Wie Jos. Coppens nachgewiesen hat, stellte sich der Erzähler des Jahwisten (Gn 2,4b–3) die Ursünde vor, wie damals zu seiner Zeit... ein religiöser Abfall von Jahwe vonstatten ging... daß sie (die Stammeltern der Menschen) sich zur Erreichung des Kindersegens der Fruchtbarkeitspraktiken bedienten, wie sie der Kult der kanaanäischen Erdgottheiten darbot, zu deren Symbolen Baum und Schlange gehören" (145); an dieser Stelle hätten doch sicherlich andere Beispiele zur Verfügung gestanden, die ohne anfechtbare Voraussetzungen auftreten und darum leichter mit allgemeiner Zustimmung rechnen könnten. Dagegen scheint der „analytische Weg" der apologetischen Beweisführung (via empirica) mehr als billig vernachlässigt zu sein; er sollte nicht nur nebenbei kurz erwähnt (39 47 60 83 f.), sondern, wenigstens zur Bestätigung der Ergebnisse zusätzlich zu dem der sog. Immanenzapologetik eingehender durchgeführt worden sein.

Allerdings beziehen sich diese und andere Einzelheiten mehr auf Punkte von relativ untergeordneter Bedeutung. Wichtiger ist, daß K. zwar richtig mit dem II. Vatikanum das Wesen der Offenbarung als Mitteilung Gottes bestimmt („Enthüllung Gottes, die Selbsterschließung des Überwelthaften, des Welttranszendenten, die auf die personale Gemeinschaft Gottes mit der rationalen Kreatur zielt": 134), aber im Verlauf der nachfolgenden Darlegungen doch immer wieder die Wahrheitsvermittlung einseitig betont (136 ff.). Damit setzt sich Verf. dem Vorwurf aus, den Begriff der Offenbarung (und entsprechend den des Offenbarungsglaubens) rein „intellektualistisch" zu fassen und damit, entgegen dem Befund von Schrift und Tradition, zu verengen. Das wäre zu vermeiden gewesen, wenn K. weiterhin die Tatoffenbarung der Wortoffenbarung an die Seite gestellt und außerdem eigens und grundsätzlich nachgewiesen hätte, daß die Fundamentaltheologie vorzugsweise, obschon nicht ausschließlich, an der Mitteilung Gottes in Wahrheitsgehalten interessiert sein muß, um ihr Ziel zu erreichen. Das einige Male zitierte Werk von *H. Bouillard* „La logique de la foi" (Logik des Glaubens [Freiburg 1966]) könnte zu einer rechten „Modernisierung" altbewährter Ideen anregen.

Ein noch ernsteres Bedenken bezieht sich auf den von K. hervorgehobenen Wert der absoluten Wunder (miracula stricte dicta). Seine Worte lauten: „Das

physische Wunder ist ein in der physischen Ordnung ablaufendes Geschehen, das sich grundsätzlich weder aus der physisch notwendigen noch aus der geistig freien Ursächlichkeit eines Geschöpfes erklären läßt und das deshalb auf Gott als unmittelbare Ursache zurückzuführen ist... Ersten Grades sind die (Wunder), bei denen das, was geschieht, der Vorgang als solcher, seinem Inhalt nach, prinzipiell nicht in dem konkreten Naturlauf vorkommt... Diese Tatsachen können, da sie in die Tiefe des Seins gehen, nur dem Wirken Gottes eigen sein... Zu solchen Tatsachen gehören die unmittelbaren Umwandlungen materieller Substanzen (Wandlung von Wasser in Wein), die unmittelbare Einwirkung auf die Substanz der Seele (Totenerweckung) und auf ihre Potenzen (z. B. auf den Intellekt bei der Prophetie), die Koexistenz zweier Körper in demselben Raum (Jo 20,26: ianuis clausis), welche Koexistenz der konkreten Natur der ausgedehnten, körperhaften Gegenstände offenbar nicht gegeben ist... Es handelt sich in den angeführten Effekten *jedesmal um eine Änderung des Seins als Sein,* und die kann nur Gott hervorrufen" (338; Hervorheb. durch K.). In diesen Behauptungen steht zwar Verf. durchaus im Gefolge der traditionellen Apologetik früherer Jahre, indes wäre hier eine schärfer durchdachte Argumentation notwendig, die allein den heutigen Ansprüchen gerecht wird. Den Hauptpunkt bildet die so zugespitzte Frage: Gibt es wirklich in der Natur derartige Effekte, die den Bereich der gesamten Natur übersteigen und unmittelbar und physisch die göttliche Ursächlichkeit erfordern, und das in der Weise, daß dies für den Menschen mit Sicherheit erkennbar und nachweisbar ist? Wenn die katholische Fundamentaltheologie hierauf eine positive Antwort geben will, wie K. es tut, dann hat sie selbstverständlich die Last des Beweises zu tragen. Nun aber läßt sich beim Entstehen eines neuen Seins, falls das beobachtet werden sollte, wohl kaum die Kausalität eines geschöpflichen Wesens (etwa eines hypothetisch angenommenen reinen Geistwesens) von vornherein ausschließen, so daß es sich in dem gegebenen Fall um eine eigentliche Neuschöpfung (creatio ex nihilo sui et subiecti) handeln müßte, und bei bloßen Umwandlungen des Seins ist der Schluß auf die göttliche Ursächlichkeit noch weniger zwingend. Damit ist aber keineswegs bestritten, daß eine indirekte Beweisführung u. U. Erfolg verspricht (aus den Begleitumständen des Wunders, seiner Zielsetzung u. dgl. mehr), allein das trifft offensichtlich auch für die relativen Wunder („Wunder zweiten und dritten Grades", miracula late dicta) zu, und deshalb wäre der mit Mühe aufgestellte Unterschied zwischen den einzelnen Klassen der Wunder hinfällig geworden. Andrerseits darf man erwarten, daß Verf. noch einmal auf die angegangene Problematik zu sprechen kommt, wenn er im II. Bd. seines Werkes die tatsächlich vorliegenden Glaubwürdigkeitsmotive der konkret-geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus behandeln wird.

Das sind einige der sich ergebenden kritischen Bemerkungen, wobei jedesmal nur ein begrenzter Ausschnitt sein Recht erhalten konnte. Wesentlich dürfte sein, daß die Gefahren herausgestellt wurden, die gerade in der Fundamentaltheologie mit dem Festhalten von überkommenen Gedankengängen und deren Formulierungen verbunden sind. An und für sich ist zwar der Rückgriff auf die Vergangenheit wertvoll (siehe z. B. die zahlreichen Zitate aus Thomas von Aquin), aber das sollte nicht hindern, daß die aktuellen Fragen in das volle Licht der Betrachtung gerückt werden.

Der Verf. benutzt eine lebendige und verständliche Sprache. Jedoch greift er mitunter zu neuen Wortbildungen, die zum Teil leicht eingehen (z. B.: der „vorgläubige Mensch"), zum anderen Teil aber eine Erklärung verlangen; was bedeutet z. B. der „nachtheistische Mensch" (Vorwort, 7)? Der verschiedenartige Druck erleichtert eine rasche Übersicht der Fülle des Gebotenen.

J. Beumer, S. J.

Arenhoevel, Diego, O. P., *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch* (Walberberger Studien, Theologische Reihe, 3). Gr. 8° (XXII u. 202 S.) Mainz 1967, Grünewald. 28.50 DM.

Die beiden Makkabäerbücher waren in der bisherigen Forschung – wenn überhaupt – vorzugsweise Gegenstand historischer und geographischer Untersuchungen. Der Verf. hat den dankenswerten Versuch unternommen, sie auf ihre Theologie hin zu befragen, die er unter das Thema „Theokratie" stellt. Unter

Theokratie versteht er ganz allgemein die Verfassung einer Gemeinde, an deren Spitze Gott steht (XXI f.). Es ist sein gutes Recht, sich den vagen Begriff so zurechtzulegen. Auch sein Ordensbruder Thomas von Aquin war der Meinung, daß terminologischer Streit sich nicht lohnt (S. Th., p. I, q. 54, a. 4, ad 2: nec de nominibus est curandum).

Der Verf. behandelt beide Makkabäerbücher. Das ist trotz der sprachlichen und ideellen Verschiedenheit berechtigt. Denn abgesehen davon, daß sich, wie aus dem abschließend (175–181) gebotenen Vergleich hervorgeht, erhebliche Gemeinsamkeiten unter dem Gesichtspunkt des Themas aufzeigen lassen, ist gerade der Vergleich zweier in etwa derselben Epoche entstammenden und dieselben Ereignisse behandelnden Schriften interessant. Im übrigen werden die beiden Bücher – in einem ersten und zweiten Hauptteil – getrennt behandelt.

Vier Kapitel des *ersten Hauptteils* beleuchten die Verwirklichung der Theokratie nach 1 Makk unter folgenden Gesichtspunkten: das Volk – die Regierung der Theokratie – Israel und die Völker – die Vollendung der Theokratie. Das fünfte Kapitel bringt – sehr praktisch – einen die Ergebnisse zusammenfassenden theologischen Kommentar zu 1 Makk. Wie der Hagiograph das Volk sieht (Kap. I), ergibt sich aus einer Untersuchung der Begriffe „Gesetz" und „Bund". Beide kommen in 1 Makk häufig vor, sind dem Hagiographen aber nicht um ihrer selbst willen wichtig (etwa als erhabene Weisheit oder in heilsvermittelnder Funktion), sondern weil sie zum zentralen Anliegen der Erhaltung der Nation in Beziehung stehen. Das Gesetz ist einfachhin jüdische Lebensart und macht Israel, jenes Volk, das mit Gott im Bunde steht, zur Nation. Die Regierung der Theokratie (Kap. II) stellte für den Hagiographen wegen der Illegitimität der Hasmonäer ein gewisses Problem dar. Aber die Makkabäer handeln für ihn in göttlichem Auftrag. Behutsam und möglichst unbefangen schildert er ihre vom Gewicht der Tatsachen legitimierte Stellung und sichert sich ab durch den in 1 Makk 14,41 gegebenen Hinweis auf den glaubwürdigen Propheten, dem die endgültige Entscheidung vorbehalten bleiben soll. Von einem Königtum der Hasmonäer wagt er nicht zu sprechen. Hier schließt sich die Frage nach der Vollendung der Theokratie (Kap. IV) inhaltlich an, insbesondere die Frage nach dem Messianismus von 1 Makk. Es stellt sich heraus, daß der Hagiograph – mit der Mehrzahl der nachexilischen Schriften – den messianischen König der Zukunft nicht kennt. Die Heilserwartung paßt sich den Gegebenheiten der Zeit an. Der Hagiograph sieht das Heil *geschichtlich* verwirklicht – wenn auch nicht endgültig – in der Wiederherstellung des alten vorexilischen Israel. Insofern er die Hasmonäer mit den soeben erwähnten Einschränkungen als die neue Dynastie betrachtet, sieht er sie in messianischem Licht. Verf. hätte vielleicht ausführlicher auf die Idee eines messianischen Priesterkönigtums der Hasmonäer in anderen zeitgenössischen Schriften eingehen sollen, wofür er S. 50, Anm. 76, und S. 68 Referenzen gibt. Das nicht sehr umfangreiche dritte Kapitel, in dem das Verhältnis Israels zu den Völkern dargestellt wird, gehört inhaltlich zum Thema des ersten Kapitels. Wäre also die Kapitelfolge 1 – 3 – 2 – 4 – 5 nicht sachgemäßer gewesen? Wahrscheinlich hat der Verf. auf die symmetrische Übereinstimmung mit dem von 2 Makk handelnden zweiten Hauptteil Rücksicht genommen, wo die eingehaltene Kapitelfolge sicher passend ist.

Im *zweiten Hauptteil* finden wir denn die gleichen Fragestellungen wieder. Es geht um das Volk und seine Güter (Kap. I), die Regierung des Volkes (Kap. II), die Ausdehnung der Theokratie (Kap. III) – dem entsprach im ersten Hauptteil: Israel und die Völker – und die Vollendung der Theokratie (Kap. IV). Wiederum schließt sich ein kurzer theologischer Kommentar zu 2 Makk an (Kap. V). Dem Ganzen wird diesmal eine 19 Seiten umfassende Erörterung von Einleitungsfragen vorausgeschickt. Hier fällt eine für das Verständnis von 2 Makk wichtige Vorentscheidung: der Tempel ist nicht das Hauptanliegen von 2 Makk, noch weniger eine Polemik gegen den schismatischen Tempel von Leontopolis oder die Propagierung des Tempelweihfestes.

Die Antwort auf die in den einzelnen Kapiteln gestellten Fragen fällt bei 2 Makk natürlich weithin anders aus. Das Volk wird als Polis Gottes gedacht, zu der als selbstverständliches Requisit der Tempel und das Gesetz als Staatsverfassung gehören. Die Frage nach der Regierung der Theokratie stellt sich diesmal nicht unter dem Vorzeichen der Legitimität der Hasmonäer. Die Theokratie ist sozu-

sagen eigentlicher verwirklicht als zeitlose Herrschaft Gottes über seine Polis, wobei dem menschlichen Regenten keine große Bedeutung zukommt. Von hier aus werden dann die Vorstellungen über Ausdehnung und Vollendung der Theokratie bestimmt. Der Hagiograph sieht sie nicht in geschichtlicher Perspektive, also gleichsam horizontal, sondern vertikal. Die Theokratie ragt über den irdischen Bereich hinaus; das Göttliche durchdringt die menschliche Wirklichkeit. Eine eigentliche Eschatologie ist daher – aus anderen Gründen als in 1 Makk – trotz des Auferstehungsglaubens nicht feststellbar oder nicht von Bedeutung.

Diese skizzenhaften Angaben über den Inhalt der Arbeit vermitteln keinen auch nur annähernd adäquaten Eindruck von der aus zahllosen Einzelbeobachtungen bestehenden Darstellung, die nicht nur fesselnd und penetrant, sondern auch zugleich nüchtern ist. Die Ergebnisse verdienen, aufs Ganze gesehen, sicher Zustimmung. Es ist selbstverständlich, daß Verf. die Linien kräftig nachzieht. Über die eine oder andere literarkritische Hypothese ließe sich streiten, ohne daß die Darstellung wesentlich beeinträchtigt würde. Es wird allerdings nicht restlos klar, wie Verf. die Bedeutung der Theokratie im Rahmen der Theologie von 1 und 2 Makk einschätzt. Er will ausdrücklich nur *einen* – wenn auch wesentlichen – Punkt herausgreifen (XXI). Im Laufe der Darstellung gewinnt man jedoch den Eindruck, daß es sich um *die* Theologie von 1 und 2 Makk handeln soll. Sonst wäre ja auch ein kurzer theologischer Kommentar unangebracht gewesen.

Man könnte schließlich sogar bezweifeln, ob das, was als „Theologie" von 1 und 2 Makk vorgestellt wird, den Hagiographen wirklich als Konzeption präsent war. Sie sind nicht Evangelist oder Redaktor eines Prophetenbuches, sondern wollen nur – freilich als Menschen einer bestimmten Situation und Geisteshaltung – Geschichte schreiben. Der Verfasser von 2 Makk teilt es uns treuherzig mit. Sollte man nicht schlicht von den Gedanken, der Vorstellungswelt und – mit Vorsicht – von der Absicht der Hagiographen sprechen? Dem Verschleiß der wahrlich anspruchsvollen Bezeichnung „Theologie" ist nicht Vorschub zu leisten. Wissen wir noch, was Theologie ist? Aber auch hier gilt: de nominibus non esse curandum.

Einige kleine Schönheitsfehler sind mir beim Lesen aufgefallen. Auf S. 5, Z. 22, ist ein sinnstörender Druckfehler unentdeckt geblieben: nicht die Heiden, sondern wohl die Heiligen (vgl. vier Zeilen weiter) beobachten den Sabbat. Auf S. 22, Z. 5, erweckt das Druckbild den Anschein, als handle es sich um eine Zusammenfassung nur des unmittelbar vorausgehenden Anhanges. Mehrmals wird διαθήκη ἁγία mit verkehrter Akzentsetzung (nämlich ἅγια) gedruckt. J. Becker, SS. CC.

Thunberg, Lars, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*. The English revised by *A. M. Allchin* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, XXV). Gr. 8° (XII u. 500 S.) Lund 1965, CWK Gleerup. 40.— schw. Kr.

Der Verf. beabsichtigt, eine Gesamtdarstellung der theologischen Anthropologie des Maximus Confessor zu geben; diese erweise sich als Schlüssel zur Theologie des Bekenners und als die Frucht seiner persönlichen Reflexion auf das chalkedonische Dogma, wie es später im 2. Konzil von Konstantinopel gedeutet wurde (18; vgl. 94 f., Anm. 9; 460 f.; 463). Das 1. Kap. ist dem christologischen Hintergrund (und Ausgangspunkt) gewidmet; die Darstellung konzentriert sich auf den Begriff der περιχώρησις (23–37; 47 f.; vgl. 109; 462) und dessen Deutung im Sinn einer Dialektik von ἕνωσις und διαφορά (32–34; vgl. 27, Anm. 4; 63 f.; 457 f.) in Anlehnung an *H. U. v. Balthasars* „Entsprechungsformel" (32). Die Untersuchung kommt zum Ergebnis, in Maximos' Christologie finde sich eine neuchalkedonische Terminologie mit einem streng chalkedonischen (44; 45 f.; 46), d. h. dialektischen (50) Verständnis der μία ὑπόστασις σύνθετος (45 f.; 49 f.; vgl. 108 f.). – Im 2. Kap. über den kosmologischen Kontext der Anthropologie sind für die christologische Fragestellung vor allem die Abgrenzung des Begriffs der διαφορά (53–64) und der Versuch zu beachten, Maximos' Definitionen von οὐσία und φύσις – leider zu einseitig (vgl. dazu *H. U. v. Balthasar*, Kosmische Liturgie [Freiburg ²1961] [zit. = KL] 213–217) – von Aristoteles her zu deuten (88–95). – Das 3. Kap. gibt einen allgemeinen Aufriß der anthropologischen Konzeption des Bekenners, die durch die Frage nach dem ursprünglichen Ort des Menschen im

Kosmos (100–152, bes. 145–152) und jene nach den Folgen der Adamssünde (152–178) bestimmt wird. Deutlich wird der christologische Blickwinkel des Bekenners zwar in der Darstellung der Natureinheit von Leib und Seele und in der Frage nach der Analogie von Natursynthese und Hypostatischer Einigung herausgearbeitet (100–110), doch kommt er in der Darlegung des Zusammenhangs zwischen εἰκὼν θεοῦ und αὐτεξουσιότης (120–127) zu kurz; es ist offensichtlich, daß in den Aussagen über die Psychologie des Willens (220–243) und vor allem über den Begriff der γνώμη (226–231), dessen Erhellung bisher noch nicht gelungen scheint (auch nicht in KL 248 f., 267–269, u. *J. Ternus,* Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu, in: Das Konzil von Chalkedon, Bd. III [Würzburg 1954] 105–110; 114), zum Nachteil der Darstellung von der christologischen Freiheitsproblematik abgesehen wurde (221). – Der Frage des Trichotomismus und seiner Auswirkungen auf die Spiritualität des Maximos ist der größte Teil des Werkes (4. und 5. Kap.) gewidmet (110–119; 179–220; 244–350), während das letzte Kap. die Mittlerfunktion des Menschen in den fünf bekannten Synthesen des Bekenners betrachtet (bes. 396–454) und mit einem Blick auf die Lehre von der θέωσις endet (454–459). In diesem zweiten Teil treffen wir auf eine ausführliche Auseinandersetzung über die Stellungnahme des Bekenners zu Evagrius Ponticus (vgl. auch 86 f.), wobei der Verf. sich auf die Ergebnisse von *P. Sherwood* und *A. Guillaumont* (vgl. 87, Anm. 7) stützt.

Das Werk bietet eine gute erste Einführung zu Maximos (vgl. *I.-H. Dalmais* in: RHE 61 [1966] 850 f.) und eine insgesamt gelungene Zusammenfassung des bisherigen Forschungsstandes, wobei weitgehend und oft unkritisch die Schau von *H. U. v. Balthasar* (vgl. KL 219–232; 239–247; 148 f. u. a.) übernommen wurde (vgl. *Walter Völker,* Maximos Confessor als Meister des geistlichen Lebens [Wiesbaden 1965] 10 f.; u. ö.); dies gilt auch für die Beurteilung der Christologie des Bekenners, zu der kurz Stellung genommen werden soll.

Th. stellt sieben Kennzeichen des Neuchalkedonismus zusammen, wobei er sich auf die Forschungsergebnisse von *J. Lebon, Ch. Moeller, M. Richard* und deren Zusammenfassung in der Dissertation von *S. Helmer,* Der Neuchalkedonismus (Bonn 1962) stützt. Der Neuchalkedonismus wird im Anschluß an *Ch. Moeller,* Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme, in: Das Konzil von Chalkedon, Bd. I, a. a. O. 666, entscheidend dadurch charakterisiert, daß er den gleichzeitigen Gebrauch der chalkedonischen und kyrillischen Terminologie als „une condition essentielle d'une proposition correcte de la foi" versteht; diese Notwendigkeit findet der Verf. bei Maximos in ep. 18 (PG 91, 588B) erläutert (45), wobei er wohl nur eine der markantesten Aussagen zu diesem Thema herausgreifen will. Desgleichen weist er nach, daß sich die übrigen Kennzeichen in Maximos' Christologie wiederfinden, jedoch dort eine bewußt streng chalkedonische Interpretation erfahren (vgl. dazu KL, bes. 35 f.; 39 f.; 204 f.; 208; anderseits 225; 247–253). Dabei gründet sich der Beweisgang entscheidend auf ein sog. streng chalkedonisches Verständnis der Idiomenkommunikation bei Maximos. Man kann jedoch erstens fragen, ob durch die von Th. vorgenommene Kennzeichnung das Phänomen der neuchalkedonischen Christologie erfaßt und ihre sozusagen „monophysitische" Betonung der θεοκίνησις unter Wahrung der αὐτοκίνησις der angenommenen menschlichen Natur (vgl. PG 91, 1052A u. a) gesehen worden ist. Der soteriologische Ausgangspunkt, die verschiedene Kennzeichnung von natürlicher (Wesens-)ordnung und heilsgeschichtlicher (Existenz-)ordnung und vor allem die von diesen Ansätzen aus gewonnene Deutung der hypostatischen Einigung (vgl. PG 91, 517BC u. a.) bei Maximos wird leider in der Darstellung nicht berücksichtigt. Es fragt sich weiter, ob der Bekenner als strenger Chalkedoniker zu verstehen ist oder ob man ihm eher gerecht wird, wenn man in ihm einen von der kyrillischen Logoshegemonie her denkenden Christologen sieht, der die integrale östliche Tradition, die Vergöttlichungschristologie der alexandrinischen und kappadokischen Quellen zugleich mit dem antiochenischen Verständnis für die volle Menschlichkeit, für die „Persönlichkeit" Christi (in einer selbstverständlich über Chalkedon hinaus entwickelten Terminologie) in einer ursprünglichen Synthese zu einen sucht und in diesem Sinn „Neuchalkedoniker" ist. Dabei könnte man auf ein paralleles Phänomen in seiner Spiritualität hinweisen, nämlich auf seine die ursprüngliche alexandrinische Tradition „wahrende"

Stellungnahme zum evagrianisch überformten Origenismus des 6. Jahrhunderts. Drittens gründet die monotheletische Problematik nicht nur im severianischen Verbalmonophysitismus; sondern ein zweiter Ansatz findet sich auch im Neuchalkedonismus des *ausgehenden* 6. Jahrhunderts, wessen sich z. B. Maximos durchaus bewußt war; in ihm siegte Kyrill „auf der ganzen Linie" und unterlag das theologische Verständnis für die menschliche Persönlichkeit Christi (nicht: ontologische Person) immer mehr einem monophysitischen Vergottungspathos (vgl. *Ch. Moeller,* a. a. O. 695, Anm. 167; 720). Maximos Confessor läßt sich aber selbst nicht in einen solchen Neuchalkedonismus einordnen, und man sollte deshalb seine erste, vorsichtige Stellungnahme zur Psephos des Sergios in ep. 19 (PG 91,589–597) nicht allzu schnell im Sinn einer typisch „neuchalkedonischen" Unsicherheit gegenüber dem Monenergismus interpretieren.

Es sei die Frage gestellt, ob nicht die (negative) Beurteilung des „cyrillianischen Neuchalcedoniertums" gegenüber dem „ausgewogenen Glauben von Chalcedon" (KL 35) und damit des Verhältnisses von Maximos zu Chalkedon und Kyrill in einer Abhängigkeit des Verf.s von *H. U. v. Balthasar* gründet, sofern beide in ihrem Urteil über die neuchalkedonische Christologie im gleichen Sinn nicht genügend differenzieren. Schließlich dürfte auch der Begriff der περιχώρησις selbst und sein Gebrauch bei Maximos ein Hinweis auf die Berechtigung der gestellten Fragen sein, denn gerade die Tatsache, daß Maximos diesen Begriff im Ausgang von der Vergöttlichungschristologie des Gregor von Nazianz (bes. ep. 101; PG 37, 181C) deutet, sollte dazu anregen, nach dem Verständnis der θέωσις bei Maximos im Hinblick auf den Vollzug der Hypostatischen Einigung (θεοκίνησις) zu fragen; diese „Gottbewegtheit" Christi, welche für Maximos den Ur-grund seiner vom Logos her kommenden christologischen Schau bildet, unterdrückt in der dynamischen „Durchdringung" der menschlichen (Geist-) Natur nicht deren eigene, seinskonstitutive Naturdynamik, sondern begründet gerade deren unterschiedenes Selbstsein, so daß ein dialektisches Verhältnis zwischen ἕνωσις und διαφορά besteht; es fragt sich, inwiefern diese Interpretation des chalkedonischen ασυγχύτως καὶ ἀδιαιρέτως Ausdruck eines strengen Chalkedonismus ist oder vielmehr der „Ideologie" des Neuchalkedonismus entspricht (man vgl. die Entwicklung der Deutung der ἕνωσις καθ'ὑπόστασις [2. Brief Kyrills an Nestorios, ACO I 1,1, S. 26, Z. 27; S. 27, Z. 10–11] bzw. κατὰ σύνθεσιν [4. Ana-, thematismus des 2. Konzils von Konstantinopel, Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, nn. 424; 425] zur Interpretation der μία ὑπόστασις σύνθετος bei Maximos).

Es seien noch zwei abschließende Bemerkungen erlaubt. Der Verf. folgt *G. L. Prestige,* God in Patristic Thought (London ²1952) 291, nach dem Maximos Confessor als erster den Begriff der περιχώρησις auf die Idiomenkommunikation angewandt habe (23, Anm. 6); doch scheint schon Nestorios in seiner Lehre vom Prosopon-Austausch diesen Begriff eingeführt zu haben (vgl. *A. Grillmeier,* Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht, in: Schol 36 [1961] 351–353, wo der Zusammenhang mit der alexandrinischen, durch die Kappadokier vermittelten Überlieferung stark betont wird; ferner *L. Abramowski,* Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius (Louvain 1963) 213, vgl. 143, 190 f., 194 f., 218). – Der auf den Seiten 343 (Anm. 1), 344 (Anm. 4; 5) und 346 zitierte Artikel wurde nicht von *Karl* Rahner (vgl. auch 477; 499), sondern von *Hugo* Rahner veröffentlicht.

K. H. Uthemann, S. J.

Vargas-Machuca, Antonio, S. J., *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe según Francisco Suárez* (Biblioteca Teológica Granadina, 12). Gr. 8° (XIL u. 388 S.) Granada 1967, Facultad de Teología.

Es könnte scheinen, als ob nach den vielen Einzeluntersuchungen und zusammenfassenden Darstellungen der letzten zehn Jahre nichts Neues mehr über den Problemkreis Schrift–Tradition–Kirche gesagt werden könnte. Die vorliegende Arbeit, theologische Dissertation an der Universität Innsbruck, belehrt uns eines Besseren. Mit Francisco Suárez im Mittelpunkt wird hier eine Übersicht gewonnen, die frei von allen Einseitigkeiten ist und die theologiegeschichtliche Forschung ein gutes Stück weiterbringt.

Eine längere Einleitung hat das Thema „Schrift und Tradition in der Kontroverse der letzten Jahre" zum Gegenstand (1–68). Literaturangaben und Zitate lassen kaum etwas zu wünschen übrig. Die extremen Haltungen – J. R. Geiselmann, P. Rusch und K. Rahner auf der einen und H. Lennerz, H. Schauf und A. Spindeler auf der anderen Seite – werden in ruhigem, sachlichem Ton zurückgewiesen, so daß schließlich allein die „posición intermédia", die Vermittlungstheorie, übrig bleibt, deren Anhänger im Lauf der Zeit zahlreicher geworden sind. Es ist sicher zutreffend, daß P. Lengsfeld nicht mehr zu ihnen gezählt werden kann (65, Anm. 210); denn seine Ansicht in „Schrift und Tradition – ihr Verhältnis" (Mysterium Salutis I, Einsiedeln – Köln 1965, 463–498, bes. 470–472) ist die von Geiselmann und nicht mehr die früher von ihm vertretene (Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1960). Wenn bei dem Verf. eine Lücke entdeckt werden sollte, so wäre es am ehesten die, daß er die Schlußbestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils nur kurz erwähnt (3 f.) und nicht auf die Entstehungsgeschichte des Dekrets eingeht, das auch heute nicht immer die rechte Interpretation findet.

Das 1. Kap. der eigentlichen Untersuchung trägt die Überschrift: „Die theologische Ausbildung von Suárez und seine Begegnung mit der Schule von Salamanca und den Kontroversen gegen Ende des 16. Jahrhunderts" (71–122). In dieser Periode gibt es noch nicht viel aus der Feder des Suárez, da eine ihm zugewiesene Vorlesungsniederschrift, die den Jahren 1579–80 angehört (Codex 124 der Kreis- und Stadtbibliothek von Dillingen), der Authentizität entbehrt. Dagegen kommen in dem ganzen Abschnitt all die Theologen zu Wort, die irgendwie auf den jungen Suárez eingewirkt haben: Mancio de Corpore Christi, Luis de León, Juan de Guevara, Pedro de Aragón und als Kollege in Rom Robert Bellarmin. Besonders bei Mancio findet sich die Überzeugung von einem Primat der hl. Schrift gut ausgedrückt mit den Worten: Scriptura est prima regula quoad se et quoad nos (100).

Der chronologischen Reihenfolge nach schließt sich das 2. Kap. an: „Die Vorlesungen ‚De Fide' in Rom (1583–84) gemäß den Niederschriften der Alumnen des Collegium Germanicum" (123–136). Hier verwertet der Verf. mehr als bisher ungedrucktes Material (Bibliotheken von Karlsruhe, Dillingen, Olomouc und Rom) und verweist im übrigen auf eine durch K. Deuringer besorgte kritische Ausgabe des suarezianischen Glaubenstraktates, die aber noch nicht veröffentlicht ist. Die Glaubensregeln werden schon in der üblichen Weise aufgezählt, und es läßt sich, wie V. mit Recht betont, weder bei dem jungen Suárez noch bei den zeitgenössischen Theologen eine Spur von zwei unabhängigen Quellen entdecken (136).

Das 3. Kap. bespricht die von Suárez zu Coimbra über den Glauben gehaltenen Vorlesungen und benutzt die portugiesischen Manuskripte sowie den gedruckten Text (137–172). Die Fragen nach dem Datum der Abfassung und nach dem Verhältnis von Handschriften und Druckausgabe werden ausführlich dargelegt. Die Stellungnahme des Suárez zu dem aufgeworfenen Problem ist eindeutig: Non esse de necessitate Scripturae Sacrae, nec de perfectione eius, quod omnia credenda contineat explicite; satis est enim quod contineat mysteria nostrae redemptionis, et substantialia fundamenta Ecclesiae ... quia non est per se data ut contineat expresse omnia credenda, sed praecipua mysteria (164). Die verschiedenen Arten der Tradition (insbesondere apostolische und kirchlische Traditionen) werden besser als von den Vorgängern auseinandergehalten, und auch der Eigenwert der Kirche als Glaubensregel, aber immer unter dem Wort der Offenbarung, tritt deutlich hervor.

Im 4. Kap. wird die apologetische Arbeit des Suárez „Defensio Fidei Catholicae" (gegen die „Apologia pro juramento fidelitatis" Jakobs I. von England) gewürdigt (173–192). Die Prinzipien des Suárez sind dieselben geblieben, nur daß nunmehr klarer, vom kontroverstheologischen Standpunkt aus, die Nicht-Beweisbarkeit sämtlicher Glaubenswahrheiten von der Schrift allein her behauptet wird. Immerhin finde sich dort ein Fundament oder ein Prinzip, das die betreffende Wahrheit virtuell enthalte.

Das 5. Kap. bietet dann schon eine Zusammenfassung: „Die Beziehungen

zwischen Schrift, Tradition und Kirche nach Suárez" (193–218). Die Einheitlichkeit der Lehre, vom Anfang bis zum Ende, wird herausgestellt, zugleich auch der Nachdruck darauf gelegt, daß Suárez die Kirche als Glaubensregel nicht von Schrift und Tradition löst: Haec regula non docet per novas et privatas revelationes, et ideo indiget Scriptura et traditione ad docendum (213).

Jetzt erst folgt der systematische Teil, der mehrere Kapitel umfaßt: VI. „Glaubensregeln und dogmatischer Fortschritt" (221–232); VII. „Der Dogmenfortschritt bei Suárez, die Aufgabe der kirchlichen Definition" (233–289); VIII. „Der Dogmenfortschritt und die Explikation der objektiven Gegebenheiten" (291–325). Es soll nun weder geleugnet werden, daß auch hier der Verf. seine Belesenheit und seinen Scharfsinn unter Beweis stellt, noch daß dem Problem des Dogmenfortschritts eine enge Verwandtschaft gegenüber dem Hauptthema eignet, aber u. E. hätte eine Scheidung in gesonderten Arbeiten größere Vorteile gebracht. Das gilt insbesondere für die lange Auseinandersetzung (236–289) mit J. Alfaro (El progreso dogmático en Suárez, Analecta Gregoriana 68, Rom 1954), dem vorgeworfen wird, nicht unterschieden zu haben zwischen den Glaubenswahrheiten, welche die Kirche definiert, ihrem objektiven Inhalt und der unfehlbaren Vorlage durch die Kirche. Am Schluß erscheinen noch als Anhang drei wertvolle Verzeichnisse: I. Liste der portugiesischen Handschriften von De Fide nach der Lectio posterior zu Coimbra 1609–11 und 1613–15 (327–334); II. Kritischer Apparat zu De Fide nach den portugiesischen Manuskripten (335–364); III. Zwei unedierte Disputationen von Suárez, De Ecclesia und De Pontifice (365–383). Die beiden letzten Traktate sollen im Archivo Granadino veröffentlicht werden.

Das Gesamturteil kann nur volle Anerkennung aussprechen. Der Verf. verbindet Aufgeschlossenheit für moderne Fragestellungen mit einer erstaunlichen Exaktheit in historisch-kritischen Belangen. Einige Wiederholungen hätten sich wohl vermeiden lassen. Nur das eine sei noch vermerkt: Wäre es nicht vorteilhafter gewesen, die drei Glaubensregeln (Schrift, Tradition, Kirche) von vorneherein zu scheiden? Gewiß erklären sowohl Suárez als auch V. richtig, wie auch die Kirche Glaubensregel ist, anders als Schrift und Tradition. Aber es könnten so, besonders im ökumenischen Gespräch, leicht Mißverständnisse aufkommen.

J. Beumer, S. J.

Umschau

1. Erkenntnislehre und Metaphysik

Mynarek, Hubertus, Mensch und Sprache. Über Ursprung und Wesen der Sprache in ihrer anthropologischen Valenz. 8° (159 S.) Freiburg 1967, Herder. 15.— DM. – Die Untersuchung M.s geht von dem Satz aus: „Sprache und Menschsein sind untrennbar miteinander verbunden" (9). In dieser Überzeugung treffen sich mit den Sprachforschern *W. v. Humboldt* und *G. Révész* der Biologe *A. Portmann* und der Theologe *H. Schell*. Trotzdem spricht alle Welt von „Tiersprache". Bei dem, was man so nennt, hat das Tier nach *H. Schell* keine Mitteilungsabsicht, und darum ist dies keine Sprache. *K. Lorenz* leugnet darüber hinaus auch die „bewußte Absicht, einen Artgenossen durch seine Äußerungen zu beeinflussen" (15). So bleibt nichts übrig als der Ausdruck einer Stimmung, eines Gefühls oder Affektes *(Buytendijk, Schell)*. Vielleicht steht hinter solchen Äußerungen die methodische Vorsicht, das tierische Verhalten nicht über das hinaus, was sich zweifelsfrei feststellen läßt, dem menschlichen anzugleichen. – Aber selbst wenn man den Lauten nur einen Affekt zugrunde legt, geht man schon über das unmittelbar Wahrnehmbare hinaus. Wenn man dies grundsätzlich für berechtigt hält, muß man aber, wie M. zeigt, weitergehen. Über den bloßen Ausdruck eines Gefühls hinaus hält *Révész* eine Kontaktabsicht für möglich, d. h. den Wunsch nach Gefühlsgleichheit der Artgenossen (27.36). Noch weiter geht er, wenn er von „Anrufen" spricht, die eine Aufforderung enthalten, die sich an bestimmte Artgenossen richtet (70), oder sogar an den Menschen; so kann etwa das Verhalten des Hundes oft kaum anders gedeutet werden denn als an den Menschen gerichtete Aufforderung, eine Tür zu öffnen. Der Schwänzeltanz der Bienen schließlich enthält allem Anschein nach nicht nur eine Aufforderung an die Stockgenossen, sondern auch Mitteilungen über Richtung und Entfernung eines Futterplatzes. Es zeigen sich hier äußere, objektiv feststellbare Merkmale, die auch für eine menschliche Mitteilungsabsicht charakteristisch sind (39). Dazu kommen die Phänomene, die man als „Lügen" von Tieren deutet. „Wenn aber Tiere mit Bewußtsein und Absicht sogar lügen können, dann drängt sich der Schluß auf, daß sie auch beabsichtigte ehrliche Mitteilungen... machen können" (so *A. Nebring:* 143, Anm. 189). – Besteht darum kein wesentlicher Unterschied mehr zwischen Menschen- und Tiersprache? M. nennt mit *W. Porzig* als wesentliche Unterschiede: Die Tiersprache ist erblich fixiert, die menschliche Sprache beruht auf willkürlichen Zeichen, die nicht auf Grund der Abstammung, sondern je nach der Umgebung, in der ein Kind aufwächst, verschieden sind (44). Vor allem aber ist die Kundgabe in der Tierwelt auf biologisch bedeutsame Ziele eingeschränkt, während die menschliche Sprache im Dienst eines „idealen Schönheits- und Wahrheitsinteresses" steht, die Dinge in ihrem An-sich-Sein, in ihrer Wesensschicht, auszusagen vermag (52). Das menschliche Wort ist Verleiblichung des Gedankens, der seinerseits Vergeistigung der Wirklichkeit ist (*Schell,* 57). Wenn M. mit *W. Köhler* den Tieren, auch den Primaten, keine „Wortsprache" zuerkennt (65), will er über die genannten Unterschiede hinaus auf einen weiteren Unterschied hinweisen. Entscheidend ist dabei nicht die artikulierte Lautgestalt der menschlichen Sprache, sondern ihre morphologisch-grammatikalische Struktur. In der menschlichen Sprache werden die „Wörter" als sinnaufbauende Elemente in immer neuer Weise zu sprachlichen Gebilden zusammengefügt, die gegenüber den einzelnen Wörtern einen neuen Sinn ergeben (75 f.). Hierzu wäre allerdings zu vergleichen, was *F. Kainz* über die Sprache bestimmter Tiere sagt: In ihr werde „aus einer geringen Anzahl von Elementen eine Mehrzahl von Ausdrücken geschaffen"; ähnliches macht auch *A. Nebring* geltend (144, Anm. 191). Hier wäre wohl eine genauere Abgrenzung der Möglichkeiten der Tiersprache gegenüber denen der menschlichen Wortsprache wünschenswert. – Aus dem wesentlichen Unterschied zwischen Tiersprache und menschlicher Sprache schließt M. mit

Recht, daß es zwischen beiden keine allmählichen Übergänge geben kann. Für die Rekonstruktion von Zwischenformen könne, wie *Révész* sagt, weder die Kinderpsychologie noch die Ethnologie Anknüpfungspunkte liefern (90). Aber auch die Annahme eines Homo alalus ist reine Konstruktion (99). Wer die Theorie einer langsamen Entwicklung aus tierischer Psyche vertritt, „muß sich darüber klar sein, daß er damit eine weltanschauliche Stellungnahme vollzieht, deren Last und Verantwortung urgeschichtlich-archäologische Forschungen ihm nicht abnehmen können" (*K. J. Narr,* 116). Über Art und Gestalt der Ursprache der Menschen lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Der Versuch, aus den Tatsachen der primitiven Sprachen darüber Aufschluß zu gewinnen, ist mißlungen (*Révész,* 117). Manches spricht für die Priorität des Imperativs in der Sprachgeschichte (120). Jedenfalls ist nicht die abstrakte Substanz das Erstbezeichnete, sondern das tätige Wesen (so schon *Schell,* 121). – Wie dieser Überblick zeigt, bedeutet das Buch eine höchst dankenswerte Zusammenfassung vielfältiger Forschungsergebnisse. Den stets besonnenen, ausgewogenen Stellungnahmen des Verf.s zu den verschiedenen Auffassungen kann man sich in den meisten Fällen anschließen. Hie und da wünschte man eine noch schärfere Bestimmung der Grenze, über die tierische Kommunikation nicht hinausgelangt. J. de Vries, S. J.

Stüttgen, Albert, Offenheit und Perspektive. Zur Problematik philosod phischer Standpunkte. 8° (106 S.) Warendorf 1966, Schnell. 7.80 DM. – Das Bilder Zersplitterung, das die Philosophie bietet, führt immer wieder zum grundsätzlichen Zweifel an ihrer Ernsthaftigkeit. So ist die Philosophie genötigt, sich kritisch auf ihr eigenes Tun zu besinnen. Zu dieser Besinnung will der Verf. dadurch beitragen, daß er zunächst die „Offenheit" als für die Philosophie gefordertes Grundverhalten aufweist (1. Teil: 16–46). Diese Offenheit meint das, was Platon als Ausrichtung auf das Ganze kennzeichnet, nicht bloß auf das Handgreifliche, sondern vor allem auf das Unsichtbare, das sich für den, der sich zu verwundern versteht, in dem Nächstliegenden ankündigt. Das Höchstmaß der Offenheit wird dann erreicht, wenn man alle vermeintlich letzte Erkenntnis noch einmal in Frage stellt (36). Das Gegenteil ist eine erstarrte Schulphilosophie, die für alle Probleme formelhaft fixierte Patentlösungen bereit hat. Auch die Glaubenssätze dürfen nicht als erschöpfende Formulierungen der Wahrheit betrachtet werden. – Im 2. Teil (47–83) sucht St. durch den Aufweis, daß aller Philosophie ein „perspektivisches Erkennen" eigen ist, das Ärgernis zu beheben, das die Philosophie durch ihre scheinbare Zersplitterung erregt. Wer diese Eigenart der Philosophie übersieht, stellt Widersprüche fest, wo in Wirklichkeit nur verschiedene Fragestellungen vorliegen. Er faßt die Antworten, die ein Philosoph gibt, irrtümlich als Antworten auf seine eigenen Fragen auf, an die jener aber gar nicht gedacht hat, und so mißversteht er ihn (60): eine sehr beachtenswerte Bemerkung. Ein weiterer Grund von Mißverständnissen: Es gelingt dem Philosophen oft nicht, die „sinngebende Mitte", von der her alles verstanden werden muß, sprachlich eindeutig zu fassen. Die formulierbaren Grundsätze sind in der Tat nicht das Letzte (Jaspers, 71). Oft muß der vermeintliche Widerspruch auch dadurch aufgelöst werden, daß man die verschiedenen Ebenen beachtet, auf denen scheinbar sich widersprechende Sätze jeweils ihre Berechtigung haben (74). Schließlich meint der Verf., eine Gemeinsamkeit in einem vermeintlichen Endergebnis sei ausgeschlossen, wenn Wahrheit als etwas stets zu Suchendes aufgefaßt werde (76 f.). – Im 3. Teil, in dem die Thematik des Buches im Ausblick auf Nietzsche abschließend verdeutlicht werden soll, werden diese Gedanken weitergeführt. Weil jeder Denker seinen eigenen Weg geht, seien die verschiedenen Philosophien nie (!) sich widersprechende Behauptungen über ein und dieselbe Sache (86). Kann man also alle, auch die scheinbar noch so klar sich widersprechenden Standpunkte gelten lassen? Es scheint so, allerdings mit der Einschränkung: „Ein Wahrsein im Sinne menschlicher Erkenntnis... ist immer nur möglich in der Weise des Für-wahr-Haltens" (93). – Aber ist dieses Für-wahr-Halten mehr als eine vorläufige, zu nichts verpflichtende Meinung, wenn man damit rechnet, daß das für wahr Gehaltene vielleicht doch nicht wahr *ist*? Und besteht nicht die Gefahr, daß das Alles-gelten-Lassen und die Scheu vor jeder bestimmten Antwort das Philosophieren in ein endloses unverbindliches Diskutieren ausarten läßt und es damit

seines Ernstes beraubt? Welcher wirklich bedeutende Philosoph hätte sich damit zufrieden gegeben? Gewiß bleibt all unser Wissen stets Stückwerk und insofern überholbar, aber das heißt nicht, daß jede Anerkennung einer endgültigen Wahrheit schon „ideologisch" ist. Wahrscheinlich will der Verf. das auch nicht sagen. Er gesteht selbst zu, daß in seiner Untersuchung nur ein bestimmter Aspekt zur Geltung komme (99), der also der Ergänzung bedarf. Mit dieser Einschränkung kann man ihm recht geben, aber doch der Meinung sein, daß eine weniger einseitige Behandlung des Themas im Bereich menschlicher Möglichkeiten liegt.

J. de Vries, S. J.

Lakebrink, Bernhard, Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik. 8° (288 S.) Freiburg i. Br. 1967, Rombach. – Der Leser findet hier eine gedrängte Darstellung zentraler Thesen der klassischen Metaphysik (ohne alle Bange vor dem Beigeschmack des Überholten und „Aufgehobenen", der dem Adjektiv „klassisch" heute anhaftet): Sein/Seiend, ontologische Differenz, Wesen des Widerspruchs, Gottesbeweise, Analogie des Seins, Ideen in Gott, Wesen Gottes, „concursus divinus". Manche Kapitel, bes. das über die Analogie, bieten eine ausgezeichnete Einführung in die betreffende Thematik, allerdings, wie im übrigen fast durchgängig, ohne Diskussion der doch sehr umfangreichen Literatur. Als Gewährsmann für thomistische Metaphysik fungiert im wesentlichen J. Gredt; andere, wie J. Maritain und R. Garrigou-Lagrange, treten nur am Rande auf. Überlegene Kenntnis der thomanischen Texte zeichnet, wie schon in „Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik", die Durchführung aus. Nicht in jedem Falle freilich möchte man zustimmen: die Übersetzung z. B. von „esse subsistens" mit „Sein an und für sich selber" (118) oder einmal der Gebrauch von „Identität" im Sinne von (immaterieller) „Einfachheit" (129), was im Text nicht gemeint sein kann, stören den Zusammenhang. Die Sprache des Buches verrät den Germanisten; im ganzen scheint sie dem Rez. zu sehr die Metapher zu lieben, in Einzelfällen gleitet sie wohl auch aus („Einvernahme" statt „Einvernehmen" oder „Vermöglichkeit" anstelle von [Wirk-] Vermögen; ein Bild wie das von der Offenbarung, die auf das menschliche Apriori „in einer Art von Gleitflug vollendend einzuschwingen" habe, befremdet in seiner unsachlichen Ironisierung der gegnerischen Auffassung. Doch das nur nebenbei). Das Hauptinteresse des Buches konzentriert sich, wie der Untertitel angibt, auf eine nicht gerade zimperliche Polemik gegen die moderne „existentiale Anthropozentrik", als deren Wortführer *J. Maréchal* und *K. Rahner* gelten. Hierbei nun ist sogleich eine auffällige Schwäche der Arbeit zu diagnostizieren: sie unterläßt es, das ureigene Anliegen dieser philosophisch-theologischen Denkweise ruhig und möglichst verständnisvoll zu exponieren. Es wird immer wieder unmittelbar Stellung bezogen zu Formulierungen, deren genuiner Sinn dunkel bleibt; erst das vorletzte Kapitel versucht eine in etwa zusammenhängende Vorführung, die allerdings auf das Wesentlichste, die Methodenfrage, nicht eingeht. Wenn beanstandet wird, „methodologisch wenig bedacht und so nur schlecht und recht verfugt" (209)..., dann fragt man sich, ob der Verf. die Studie von *O. Muck* über die transzendentale Methode im modernen Thomismus (die nicht erwähnt wird), gelesen habe (oder die methodologischen Reflexionen in *E. Coreth*s „Metaphysik"). Er polemisiert vor allem gegen die angeblich idealistische, existentialidealistische Auflösung des Seins (actu esse) in subjektive Verhaltungen des Menschen; „Vorgriff" und „Sein als Bei-sich-sein" gelten als Stichworte; dazu erscheint ihm wesentlich ein (sogar fideistischer) Voluntarismus impliziert. Hier fallen immer wieder kritisch gemeinte Bemerkungen, die vom Aufheben des Ansichseins durch bloßes „Setzen" des Seins reden (17.58/59.141.177.210.216. 260), und es werden Thomastexte bemüht, die den absoluten Primat des „esse" vor aller intentionalen Setzung durch Subjektivität einschärfen. Es geht der transzendental-ontologischen Metaphysik aber zunächst um den *Zugang* zu Seiend und Sein mit Hilfe einer radikal reflexiven Methode, von der sie behauptet, das heutige Bewußtseinsniveau könne auf sie nicht verzichten, im Ausgang vom Phänomen als solchem oder auch vom intentionalen Verhalten des Subjekts: Ziel und Ergebnis sind natürlich, der Absicht nach, gerade das unaufhebbare Ansichsein und dessen (genuin ontologische) Strukturen, ganz bewußt über Kant und jeden

subjektiven Idealismus hinaus (als einen solchen darf man dieses Denken ganz gewiß nicht qualifizieren oder disqualifizieren, vgl. 26.28.33. u. ö.). Das Sich-Setzen von Selbst- und Weltverstehen wird als „Selbstverursachung" gebrandmarkt (63; vgl. 220) und dagegen Thomas mit seinem Satz „nulla res habet potestatem supra suum esse" ins Feld geführt. – Trotz mancher Ausstellungen betreffs Sache und Stil geht Rez. mit dem Verf. schließlich doch darin einig, daß die transzendentale Methode als solche, wofern man ihr die geschichtlich gewordene Struktur beläßt, über Gegenstandsein des Gegenständlichen, wovon auch der spätere Heidegger sich überzeugt hat, nicht hinausträgt. Daher mag tatsächlich der Eindruck entstehen, man verbleibe im Horizont des Subjektiven, Phänomenal-Existenzialen, und manche Formulierungen, darin ist L. recht zu geben, leisten dem Vorschub. Wenn die transzendentale Methode über das Für-mich hinausführen soll, muß sie transzendental-*ontologisch* werden, was sie nur vermag, indem sie einen weiteren, nochmaligen Ansatz (über das Phänomen der Frage hinaus) findet, unmittelbares Seinsbewußtsein im Selbst- und Weltbewußtsein, und die Strukturen des Seins und die Seinsprinzipien (wie das Widerspruchs- und Grundprinzip) aus dem Verständnis des Sinnes von Sein gewinnt (und nicht aus der Intentionalität des Fragens). So geht m. E. auch E. Coreth voran; er kennt faktisch jenen doppelten Ausgangspunkt. – Auch darin ist L. beizupflichten, transzendentale Methode ist der Gefahr einer irgendwie neo-modernistischen Fundamentaltheologie ausgesetzt. Andererseits: Philosophieren ist nun einmal eine gefahrvolle Sache. H. Ogiermann, S. J.

Splett, Jörg, Sakrament der Wirklichkeit. Vorüberlegungen zu einem weltlichen Begriff des Heiligen. 8° (118 S.) Würzburg 1968, Arena. 9.80 DM. – In der heutigen regen Diskussion über das Heilige sind die philosophisch-theologischen Voraussetzungen nicht immer hinreichend geklärt. Zur philosophischen Klärung dessen, was Sakrament, Welt, Wirklichkeit, das Heilige, Gnade, Glaube... meinen, wollen diese Studien beitragen: in einem Philosophieren – auf der Grenze zwischen Philosophie und Theologie –, das offen ist auf die christlich-theologische Füllung und Verdeutlichung dieser Begriffe hin, das vernehmend bezogen ist auf die „neugegründete Wahrheit" (W. Kamlah) der christlichen Botschaft. Für die behutsame Eindringlichkeit, mit der der Verf. die Problematik angeht, kann beispielhaft die Erläuterung zum Titel des Büchleins stehen: „Wirklichkeit" sei Genetivus explicativus, wie man vom „Sakrament der Taufe" spricht, aber der Gedankengang führe aus sich selbst zur Frage nach dem Sakrament für diese Welt im Genetivus obiectivus; beide Hinsichten würden angesprochen im „weltlich" des Untertitels. Und: „‚Begriff' ist hier selbstverständlich uneigentlich, gewissermaßen in Anführung gebraucht. Nicht wir begreifen das Heilige, es ergreift uns. Und doch will es uns als Ergreifende ergreifen. Auch der Gedanke und dessen Bemühen steht in seinem Dienst; und insofern erlaubt es nicht nur, sondern fordert seinen ‚Begriff'. – Ob, wieweit es sich darüber hinaus im wörtlichen Sinn begreiflich: tastbar faßlich schenkt (1 Jo 1,1), steht bei ihm" (10). Die Leitidee Sp.s zum Verhältnis sakral-profan: Aufgrund der Symbolstruktur aller Wirklichkeit ist das Heilige in der Welt selbst gegenwärtig und erfahrbar – doch bedarf es der Bestätigung durch das ausdrücklich Sakrale. Wie die einzelnen Studien (die z. T. schon anderswo erschienen sind, z. B. in ArchivesPh 30 [1967] 163–186) den Grundgedanken vorbereiten und entfalten, das kann nur angedeutet werden. Zeichen, Wort und zumal – in kategorialer und transzendentaler Bedeutung – Symbol werden begrifflich abgegrenzt, besser: aufgeschlossen (11–24); dabei das Nein zur Trennung der beiden Bereiche des Symbols, die auf den Versuch hinausliefe, den Glauben des Christentums der Religion entgegenzusetzen (20). „Bewußter (also nicht ‚anonymer') Glaube existiert nur als (selbstkritische) Religion. Christlich-dogmatisch gesprochen: Christus, der als Gott-Mensch wahrer Mensch ist – und darin zugleich Gericht und Erlösung des Menschen –, stiftet die Gemeinde gnadenhaften Glaubens, die *übernatürliche* Religion, als wahre *Religion* – und so als Gericht *und* Erfüllung aller Religiosität" (21). – „Wahrheit und Gewißheit" (25–38) tastet, angesichts der Gegenwartspositivismen, den ‚profanen' Erkenntnishorizont ab; Freiheit scheint auf als Voraussetzung der Wahrheit (31 ff.). – „Wahrheit und Geschichtlichkeit" (39–52) umschreibt den konkreten Zeitraum,

in dem die Wahrheit, nicht so sehr allwährendes gesehenes Licht als vielmehr zu hörender je neuer Ruf, ihre Stunde heraufführt. – ‚Welt'-Bezug des Menschen im christlichen Verständnis (53–68) verdeutlicht sich aus einem geschichtlichen Durchblick als Wirken und Erleiden ineins „mit der Welt ‚nach vorn'", mit der Welt gegen diese (60), wobei die Einsicht in den christlichen Ursprung der ‚Verweltlichung der Welt' vor deren einseitiger Exorzisierung schützt (61 ff., vgl. 70), anderseits das nolite conformari von Röm 12,2 bestehen bleibt (67, vgl. 95). – Der „Glaube als Gnadenerfahrung" (69–81) überwindet die Erfahrungen der Gnadenlosigkeit und Sinnlosigkeit (vgl. 74 f.); er offenbart die verkehrte Welt als solche, und damit die heilige Macht des Heilen – auch dies ein Beitrag zur Ortung von Welt-Christentum-Kirche in ihrer Spannungssynthese. Übrigens: daß man fürs Grenzland von Philosophie und Theologie keinen eindeutigen Namen hat (76), ist sehr gut so: er würde die Eindeutigkeit des Nicht-Eindeutigen besagen! Und ob die Meinung, die Suche nach einem „Beweis"-Punkt streng außerhalb des Lebensverhältnisses Glaube-Gnade sei nicht weniger töricht, als wollte jemand die Gewißheit seiner selbst von anderswoher begründen (80), das „außerhalb" nicht zu undifferenziert beläßt?! – „Sakramentale Welt" (82–96) fragt, das Thema des ganzen Buchs am ausdrücklichsten aufnehmend: wie die Sakral-Manifestation der Welt zur alltäglichen Realität steht. Das Sakrale ist nicht das Andere neben dem Profanen, sondern dessen eigener (Schöpfungs-)Bezug zu seinem jenseitig-inseitigen Grund. „Das Ganz-andere ist das Nicht-andere" (87). Die Welt Realsymbol der Gnade. Dann verschärft sich jedoch die Frage: „wie die Welt als Sakrament zum Sakrament für die Welt sich verhalte" (93). Wie die erste ins zweite überhöht wird und überhöht werden muß („Sakrament ist Hinübergang, ‚Pascha' der Realität" [95]), bezeugt das „Sakrament des Herrn" (97–115): in der durch die Sünde diskreditierten Welt wird der „Leib der Sünde" (Röm 6,6) zur Erlösung für die vielen. – Die Studien Sp.s, der im selben Verlag einen ähnlichen kleinen Sammelband vorausschickte (Zeugnis der Freude, 1967) und inzwischen auch einen ausführlicheren anthropologischen Grundentwurf vorlegte (vgl. ThPh 43 [1968] 277 ff.; s. auch ThPh 41 [1966] 446 f. 464 f.), vibrieren von aktueller, durch die neueste Literatur orchestrierter Problematik. Möge diesen Vorüberlegungen die S. 8 angekündigte philosophische Untersuchung über „Die Rede vom Heiligen in der Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts" bald folgen.

W. Kern, S. J.

Preller, Victor, Divine Science and the Science of God. A Reformulation of Thomas Aquinas. Gr. 8° (IX u. 281 S.) Princeton, N. J. 1967, University Press. 8.50 $. – „Divine Science" nennt der Verf., was sonst philosophische oder natürliche Theologie heißt, „Science of God" dasjenige, was Gott von sich selbst aus im Glauben vermittelt, Offenbarungs- und Glaubenstheologie, obwohl (vgl. 227) Thomas beide Sphären unter „scientia divina" begreift. Die erste Hälfte des Werkes ist der „Logik" der philosophischen Theologie bei Thomas gewidmet, die zweite dem Glaubenswissen nach Thomas im Lichte thomistischer Erkenntnistheorie (34). Diese wird bewußt in die Sprechweise moderner Sprachtheoretiker übersetzt. P. bekennt seine Abhängigkeit vor allem von *W. Sellars* (Science, Perception and Reality [London 1963]). Er spricht von den „großen Tagen (der großen Zeit) der therapeutischen Linguistik angloamerikanischer Provenienz" (180), widersetzt sich andererseits in aller Form einem krassen Empirismus (Empirizismus); neben dem Faktor der sinnlichen Empirie anerkennt er mit Thomas intellektuelle Strukturen, die das Empirische erst aufschließen und damit überhaupt „intelligibel" machen (41 u. ö.). Sein Ziel ist es nun, zu zeigen, daß gerade die epistemologische Position des Thomas theoretische Aussagen über Gott verunmögliche (24/25.36.80.184). Ganz im Sinne der sprachanalytischen Philosophie wird behauptet, all unsere intentionalen Begriffe bezögen sich auf die gegebene Welt, und zwar so, daß sich ihre semantische Funktion darin erschöpfe, (73.183.192); sie gälten nur innerhalb der Welt, und jede Art von Extrapolation hebe das Moment des „intentionalen Bezugs" auf (151 f. u. ö.). Unsere Begriffe gehören nach ihm einem Sprachsystem an, das eben das unsere ist und eines von vielen möglichen, in denen die Bedeutungsfunktion eine je ganz andere sein könnte (67.137, Anm. 33). Er gibt zu, daß seine Auffassung sich Kant annähere (75), was

sich auch bestätigt, wenn er alle „ersten Prinzipien" irgendwie kantisch oder neukantianisch verstanden wissen will (78), d. h. als Notwendigkeiten einer bedeutunggebenden Subjektivität (innerhalb eines bestimmten Sprach-Spiels) – Prinzipien der Intelligibilität könnten nur als faktisch konstant mitvollzogene, nicht etwa als durch irgendwelche Kriterien in sich objektive und objektivierbare aufgefaßt werden (vgl. 164). „Intelligibilität" der Dinge, der Seienden selbst, sei ohnehin ein Selbstwiderspruch (75). Wenn also nach Thomas Gott in keinem „genus" stehe noch irgendwie in seinem „quid est" erkennbar sei, folge die Unmöglichkeit einer verständlichen Aussage über ihn. Analogie helfe nicht weiter, da sie „proportionalitatis propriae" sein müßte, die aber mit zwei Unbekannten rechne, in Wahrheit also keine inhaltlich verstandene Aussage ermögliche (21). Die Diskussion der quinque viae erhärtet die These. Zumal die via prima erweise nicht den legitimen Gebrauch von „Ursache" über die innerweltliche Kausalkette hinaus: wenn ein Glied der Kette durch ein anderes verursacht sein könne, wie der Beweis annehme und was das Problem einer unendlichen Reihe erst sinnvoll mache, dann komme Gott nur als ebensolche Ursache in Frage (111.115 f., vgl. auch 19 f.). Dazu sei gleich bemerkt, daß dann Gott überhaupt nicht mehr in Frage kommt, denn jedes beliebige Glied der Reihe wird dann durch ein anderes erklärt und damit die ganze Reihe selbst durch sich allein. Aber schon das volkstümliche Beispiel des Thomas für eine solche Reihe, das von der Bewegung eines Steines durch einen Stock usw., müßte darauf bringen, wie die Reihe hier gemeint ist: als Gedankenexperiment, aus dem sich unmittelbar ergibt, daß die „Bewegung" irgendeines der Glieder eben nicht durch das andere erklärt werden kann und nur zu dessen Erklärung zurückgefragt werden müßte auf etwas weiteres, das aber ebenfalls nicht genügt – kein einziges Glied der Reihe ist durch ein weiteres in ihr erklärt, so daß „nihil movebitur in mundo". Mit Recht läßt P. die via secunda unter derselben „Schwierigkeit" leiden. Die tertia fällt wie von selbst dahin, da sie Gottes „Notwendigkeit" von der Existenz der Welt abhängig mache, die quarta beruhe auf einer unkritischen Vermischung aristotelischer mit platonischen Kategorien, die quinta hat überhaupt keine Chance. Ohnedies seien die viae für Thomas keine Beweise von apodiktisch theoretischem Interesse (25; vgl. 122); das Interesse sei ein theologisches und sobald dieses befriedigt werde, greife Thomas zu jedem traditionellen Argument, das sich ihm anbietet: sie werden herangezogen „as external and probable evidence for the truth of theological claims" (25)! In sehr instruktiver Weise setzt sich der Verf. dann noch mit den Versuchen heutiger angelsächsischer „Theologen" auseinander (bes. mit *John Hick*), die den Aussagen über Gott eine Art Verifikationsmöglichkeit abgewinnen möchten. Entscheidend bleibt dabei, daß jede „Gewißheit" „is subject to the same sorts of analysis and verification as is certainty in ordinary matters" (205, Anm. 47). Daraus entspringt natürlich die Position radikal „negativer" Theologie. Das überträgt sich sofort auch auf Aussagen des Glaubens und der Glaubenstheologie. Wenn wir nicht wissen, was mit dem Ausdruck „Gott" gemeint ist, verharren sie alle in einer unaufhebbaren theoretischen Schwebe; wir „glauben", daß sie von „Gott" sprechen, aber ein „cogitare cum assensu" sei widersinnig (237), zumal der Akt „lebendigen" Glaubens erst durch die „caritas" möglich werde, nach Thomas aber niemand wissen könne, ob er diese besitze (263 ff.). – Es läßt sich nicht leugnen, daß manche Seiten dieses Buches stark anregen und von heutigen thomistischen Philosophen, die es wagen möchten, Gottesbeweise in einer Situation vorzulegen, die anscheinend immer mehr von sprachanalytischer Mentalität durchdrungen ist, nicht dürfen übersehen werden. Auch gewisse Einzelpunkte, wie z. B. die Interpretation des Zusammenhanges von phantasma und Abstraktion (37 ff.) oder die Auffassung der Analogie (kurz und eindringlich dargestellt 168, Anm. 72), verdienen Beachtung. Der Verf., der in München Theologie und Philosophie studiert hat, läßt sich von der thomistischen Tradition und auch den Versuchen Maréchals, Rahners usw., Thomas neu zu denken, nicht beeindrucken. Seine eigene „reformulation of Thomas Aquinas" scheint allerdings eher einem „ruling out" zu gleichen.

H. Ogiermann, S. J.

Cramer, Wolfgang, Gottesbeweise und ihre Kritik. 8° (161 S.) Frankfurt a. M. 1967, Klostermann. 18.50 DM, Ln. 22.50 DM. – Es ist dies der 2. Band einer Reihe von 5 Bänden mit dem Rahmentitel „Die absolute Reflexion". Das Thema des 4. Bandes klingt auch schon im vorliegenden an, nämlich unter A III: „Das absolute Verhältnis in der Spekulation des Deutschen Idealismus", das des 3. Bandes, „Das transzendentale Subjekt", ist hier ebenso gegenwärtig. – Der Verf. möchte dem Gedankengehalt, der in den traditionellen Gottesbeweisen investiert ist, erneut zu seinem Recht verhelfen. Er hält sich an den kosmologischen und ontologischen Beweis als die wichtigsten, und zwar unter dem Aspekt ihrer Kritik durch Kant. Von vornherein äußert er die Auffassung, diese Kritik sei in ihren Fundamenten brüchig (7). Teil A und B überschneiden sich oft; A trägt den Titel „Gottesbeweise" und analysiert ihre Struktur, wobei immer wieder Kants Position zu ihnen diskutiert wird, B behandelt „Kants Kritik der Gottesbeweise" in systematischer Form. Es ist nicht leicht, die Gedankengänge zu referieren, da sie in einer heute sonst kaum anzutreffenden Manier zumeist hochspekulativ sind und auch der Stil des Verf.s geradezu fichteanisch anmutet. Jedenfalls möchte er im wesentlichen zwei kantische Thesen aufgeben: die von der Zeit als nur Form der Anschauung und die vom transzendentalen Subjekt als etwas gegenüber dem Einzelsubjekt ontologisch Eigenständigem. Das Urteil über Kant lautet dementsprechend so scharf, wie es ein moderner thomistischer Philosoph nicht leicht riskieren würde: es wird vom „absoluten Irrtum Kants" gesprochen, seine Theorie sei „urfalsch" (123). Wenn „Zeit" (besser vielleicht „Zeithaftigkeit") nicht nur Anschauungsform sein kann, sondern reale Qualität des Realen, gerade auch des realen Subjekts (30 f. 122.140.136), dann muß man „die Begrifflichkeit der Ontologie... restituieren" (117.120.149). Das ist der Tenor der Argumentation gegen Kant. Einbezogen wird die Restitution des ursprünglich ontologischen Sinnes von „Sein", „Existenz" und „Grund" sowie überhaupt des „ontologischen Weltbegriffs" (bes. 137 f.). Im übrigen urgiert der Verf. mit Recht die Auffassung, die Kritik Kants an den Gottesbeweisen sei in gewisser Weise trivial, denn unter den Voraussetzungen der Kantischen transzendentalen Ästhetik und Logik hätten ontologisch (real-ontologisch) gemeinte Beweise überhaupt keinen Sinn, vor allem nicht der spezifisch „ontologische". Er versucht nun, diesem ein Minimum (oder auch Maximum) an Geltung zurückzugewinnen, indem er als dessen Prämisse nicht den Ausgang von „bloßen" Begriffen, sondern von Begriffen als begriffener Realität ansetzt: damit geht er bewußt über Anselm und seine Nachfahren hinaus – dürfte aber, so scheint es, die moderne Denkwilligkeit überfordern. Zudem mag man finden, daß Kants Grundannahme des Ansichseins von Welt und natürlich auch „Subjekt" nicht genügend honoriert wird: sie kommt freilich zur Sprache (25 u. ö.), dennoch wird ausdrücklich (gegen Kant) festgestellt, das transzendentale Subjekt könne nicht anders als „Sein" denken, also „transzendiert es sich zum Sein" (66). Wesentlich aber soll wieder zur Geltung gebracht werden, daß nicht nur Dasein überhaupt, sondern ebenso Qualitäten (Strukturen) des Weltseins erkennbar sind, vor allem dessen Zeithaftigkeit, denn Erscheinung setzt Realität voraus, die erscheint, damit aber Realveränderung (41/42), diese wiederum ist ohne Realzeit nicht zu denken (122). – Manche Einwendungen des Verf.s kommen der thomistischen Antikritik an der Kritik Kants an den Gottesbeweisen entgegen. Anderes allerdings, zumal seine neue Fassung des ontologischen Arguments, ist dem Rez. dunkel geblieben und dürfte es bleiben, solange nicht Band 5 der geplanten Reihe die Idee der „absoluten Reflexion", die bei den betreffenden Analysen die entscheidende Rolle spielt, von Grund auf erhellt.

H. Ogiermann, S. J.

Schmucker, Josef, Die primären Quellen des Gottesglaubens (Quaestiones disputatae, 34). 8° (232 S.) Freiburg – Basel – Wien 1967, Herder. 21.50 DM. – Das Anliegen des Buches ist es, jene philosophische Gotteserkenntnis darzustellen, die, nach Newman, das „schöpferische Prinzip der Religion" ausmacht. Daß es Gottesbeweise von „logisch zwingender Stringenz" nicht gebe, habe sich durchgesetzt, zumal ihre mittelalterlichen Formen fänden „in der Mentalität des ganz anders orientierten modernen Menschen keine Resonanz mehr". Der Verf. will nun im Ausgang von *J. Meurers* (Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaften

[München 1962]), von *A. Brunners* Konzeption der ungegenständlichen Person, vor allem jedoch von den „beiden großen und klassischen Vertretern der Ethikotheologie, Kant und Newman", den philosophischen Gottesweg neu erschließen. Er meint, die aus den Gewissensphänomenen gewonnene Gottesvorstellung bilde immer schon den geheimen tragenden Grund, der den kosmologischen und ontologischen Beweisgängen ihre überzeugende Kraft verliehen habe. – Das 1. Kap. entwickelt dasjenige, was unter dem Titel „Die Problematik der Gottesbeweise und das schöpferische Prinzip der Religion" bereits erschienen ist (vgl. ThPh 42 [1967] 89 ff.). Der Rez. möchte auf seine Replik nicht zurückkommen; zudem will der Verf. in einem weiteren Band zur Gottesfrage auf sie eingehen; hoffentlich eskaliert sich das Ganze nicht zu einer Federfehde – man muß ja nicht, um die ethikotheologischen Beweismotive in den Vordergrund rücken zu können, die anderen möglichst abwerten. Ebensowenig äußern wir uns zu seiner Kritik an *J. Hirschbergers* Abhandlung „Gottesbeweise – Vergängliches – Unvergängliches" (in: Denkender Glaube [Frankfurt a. M.] 1966). – In Kap. 2 wird nun „die Struktur der Gottesfrage und das Problem eines intellektuellen Weges zu Gott vom personalen Pol aus" analysiert. Meurers habe herausgearbeitet, daß der personale Pol der Gottesfrage die logisch-diskursive Bemühung von „subjektiven und irrationalen Haltungen beeinflußt werden" lasse (88/89. 91. 98), so daß eine gewisse Vorentscheidung im Bewußtsein spezifischer Verantwortlichkeit vorausgehe, was zugleich eine endgültige Antwort auf die Frage verunmögliche (91). Von letzterer Konsequenz wie auch von anderen übertreibenden Aufstellungen Meurers' distanziert S. sich ausdrücklich, aber der Gedanke, daß die Gottesfrage und ihre mögliche Antwort eingespannt bleibe zwischen die Pole der Personalität und Intellektualität, sei unverlierbares Ergebnis (103/104). Er sucht also einen intellektuellen Weg vom personalen Kern aus. Zentral ist dabei (der ideologische und auch – ohne viel Federlesens – der eudämonologische Aufweis werden als unhaltbar erklärt) die Diskussion „eines deontologischen Gottesbeweises im allgemeinen von den moralphilosophischen Voraussetzungen der Scholastik" aus (109 ff.): Sobald der sittliche Wert selbst oder wenigstens das Sollen als solches theonom bestimmt wird, entziehe man dem Gottesbeweis aus dem Gewissen das Fundament; die meisten scholastischen Philosophen hätten denn auch einem Gewissensargument gegenüber sich sehr reserviert verhalten, obwohl sie seinen Wert für religiöses Bewußtsein oft anerkennten. Vieles von dem, was in diesem Zusammenhange ausgeführt wird, läßt sich unterschreiben. Die Kritik an neueren scholastischen Positionen in betreffender Hinsicht hat ja in noch energischerer Form *Cl. Desjardins* vorgelegt. S. erwähnt das höchst einschlägige Werk „Dieu et l'obligation morale. L'argument déontologique dans la scolastique récente" (Brügge 1963) überhaupt nicht (vgl. Schol 39 [1964] 247 ff.). – Schließlich erfolgt im 3. Kap. die Besprechung des Kantischen Postulats des Daseins Gottes „als Lösung der Gottesfrage vom personalen Pol aus". Der Kantische Ansatz wird übernommen: moralischer Wert impliziere Glückswürdigkeit, diese hinwiederum als Bedingung ihrer Möglichkeit einen personalen Urheber der Einheit von moralischer und physischer Weltordnung. Freilich bleibe das tragende Fundament des Gedankenganges, die Forderung nach „Realisierung des durch die sittliche Tugend erworbenen Glücksverdienstes" (144), nicht objektivierbar; dieses „existentielle" Moment beziehe sich auf den ersten Gedankenschritt, der zweite Schritt dagegen, das Postulat Gottes als solches, sei begrifflich sehr wohl objektivierbar. Die Kantische Fassung, derzufolge die Realisierbarkeit des „höchsten Gutes" nur subjektives „Bedürfnis" und der Schluß auf den allwissenden und -mächtigen Gott nur „nach der Art unseres Verstandes" sich aufdränge, wird überboten: es handle sich um einen „objektiv gültigen Schluß auf das Dasein Gottes von den Bedingungen der sittlichen Existenz aus" (155), der letzte Möglichkeitsgrund könne nur ein personaler sein (159 f.). Doch über den Wert des Ganzen entscheide die Antwort auf die Frage nach der Begründbarkeit des ersten Schrittes; jene personale, „existentielle" Schau der Glückswürdigkeit und der Realisierbarkeit des „Glücks der Guten" besitze auch echte objektiv-theoretische Relevanz, insofern ihre Leugnung den „absoluten Gültigkeitsanspruch des Sittengesetzes zweifelhaft machen" würde (171). Das versucht S. noch dadurch zu stützen, daß so eine „letzte Sinnhaftigkeit" der menschlichen Person verloren-

ginge und der Weg „zum Pessimismus und letztlich zum Nihilismus unabwendbar" sei (174). – Das 4. Kap. nimmt *Newmans* Analyse des Gewissens auf, vertieft sie in mannigfacher Beziehung und will das sittliche Gewissen als „die ursprüngliche Quelle des existentiell-religiösen Gottesglaubens" erweisen (181). Wenn Newman an das Verpflichtungsbewußtsein anknüpft und zwar vorrangig unter den Aspekten der befehlenden und richtenden Funktion des Gewissens, was zu einem „real assent" der Wirklichkeit Gottes führe, gleichsam zu einer Art Gotteserfahrung („as if I saw"), bemüht S. sich anschließend um Überwindung der einer solchen Konzeption inhärenten Schwierigkeiten. Entscheidend ist die Frage, wie bei aller „autonomen" Deutung des Gewissens „als innersten Wesenswollens meines personalen Selbstseins" (208) darin doch das Echo der Stimme eines transzendenten, absoluten Gesetzgebers vernehmlich sein könne. „Die einzig mögliche Alternative" zu Newmans vorschneller Interpretation bilde der Rückgang auf einen *Kontingenz*schluß; nicht der Sollenscharakter des Sittlichen als solcher auferlege die Notwendigkeit einer personalen Quelle in der Transzendenz, sondern der „metaphysische Schluß" (209) von der „intuitiv erschauten Kontingenz des eigenen Selbstseins" (210). *Wie* die Kontingenz „intuitiv" erfaßt, „erschaut" werde (214), bleibt allerdings erstaunlicherweise ungeklärt. Ebenso scheint die Behauptung, dieser Weg sei der primäre und für alle anderen fundierend, insofern durch ihn „überhaupt erst der metaphysische Horizont für Gottesbeweise eröffnet werde" (215 vgl. 10.141), nicht bewiesen. Vielleicht erbringt das angekündigte Werk den Beweis. – Wie man leicht sieht, ist dem Verf. der Gang über Kants Postulat hinaus nur sehr bedingterweise gelungen; es steht abzuwarten, ob der „moderne, kritisch gewordene" Mensch damit etwas anzufangen weiß. Im Hinblick auf Newman überrascht der Rückgriff auf ein Kontingenzargument einigermaßen; die Kontingenzschau soll ja nicht auf einem spezifisch „moralphilosophischen" Moment, und damit auch nicht eigentlich auf einem strikt personalen Motiv, sondern auf unspezifisch metaphysischem Denken beruhen. Überdies hat schon *M. Corvez* (L'idée et l'affirmation de Dieu, in: RevThom 57 [1957] 305 ff.) ein solches Kontingenzargument vorgeschlagen und übrigens auch, wenn daran zu erinnern erlaubt ist, der Rez. (vgl. Schol 29 [1954] 205 ff.).

H. Ogiermann, S. J.

Sladeczek, Franz M., S. J., Ist das Dasein Gottes beweisbar? Wie steht die Existentialphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage? (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, N. F., 17). Gr. 8° (XVI u. 128 S.) Würzburg 1967, Triltsch. 15.— DM. – Die angesehene, von dem 1966 verstorbenen Hans Meyer begründete Schriftenreihe wird jetzt von dessen Schüler *Walter Hoeres* weitergeführt. – Der erste Band unter der neuen Leitung stammt von F. Sladeczek, der 1926–1932 in dieser Zeitschrift einige vielbeachtete Abhandlungen veröffentlicht hat. Namentlich seine Abhandlung über die verschiedenen Bedeutungen des Seins bei Thomas von Aquin (1930) wird immer noch häufig zitiert, und dies mit Recht; denn sie ist eine der ersten Arbeiten, die das neue Verständnis des thomanischen „Seins" angebahnt haben. Leider mußte S. damals gesundheitshalber das Lehramt und die wissenschaftliche Arbeit aufgeben. Man merkt es begreiflicherweise der vorliegenden Altersarbeit an, daß er seitdem die geistige Entwicklung im Bereich der Metaphysik nur noch aus einigem Abstand verfolgen konnte. Man sollte aber darum sein Buch nicht als wertlos beiseite legen. Einige der Grundeinsichten, die er während seiner Valkenburger Lehrtätigkeit seinen Schülern vermittelt hat, sind auch heute noch von großer Bedeutung, vor allem für das richtige Verständnis der Gottesbeweise. Dazu gehören die Auffassung des Seins nicht als bloßer Tatsächlichkeit, sondern als actus essendi und reiner Vollkommenheit (15.64.72.88), die Ablehnung der megarischen Identitätsauffassung (11.17 und immer wieder), die mit beidem zusammenhängende Lehre von den „absolut betrachteten" Sinngehalten (53–55.57), die Bedeutung einer echt metaphysischen Auffassung der Relation (44–48.68), das wache Bewußtsein für den verderblichen Einfluß des ockhamistischen Konzeptualismus und seiner formalistischen Subsumptionslogik (18–20.56.69.82). Diese Themen klingen immer wieder an; vielleicht wäre es besser gewesen, sie einmal von Grund aus schrittweise zu entwickeln. – Die feste Überzeugung von der

grundlegenden Bedeutung dieser Lehrstücke verleitet S. dazu, alle Autoren, zu denen er Stellung nimmt, auf ihre Auffassung zu diesen Punkten zu befragen und je nachdem zu beurteilen. Wenn nun aber diese Fragestellungen den betreffenden Autoren fernliegen, so führt diese Methode leicht zu Deutungen, die man als Mißverständnisse und Konsequenzmacherei beurteilen wird. Am meisten hat darunter Heidegger zu leiden. Damit soll nicht geleugnet werden, daß S.s Kritik in vielem berechtigt ist. Aber wenn etwa Heideggers Lehre von der Wahrheit als „ausgesprochen subjektivistisch" beurteilt wird (61), wenn es heißt, das Seiende werde bei ihm in ein Erscheinendes entwurzelt (66), so sind das Mißverständnisse. Es genügt, etwa auf folgenden Satz Heideggers hinzuweisen: „Das Entdecken entzieht seinem eigensten Sinne nach das Aussagen dem ‚subjektiven' Belieben und bringt das entdeckende Dasein vor das Seiende selbst" (Sein und Zeit, 227). – Leider sind, besonders in den bibliographischen Angaben, viele Druckfehler stehengeblieben. Einige besonders störende seien hier vermerkt: S. 5, Z. 1, lies: Sawicki; S. 29, Z. 7 (ebenso S. 69, Z. 11) müßte in dem Heideggerzitat nach „Vorhandenes": „angesetzt" hinzugefügt werden; S. 42, Anm. 47, lies: Cohen, Logik der reinen Erkenntnis; S. 67, Anm. 35: 373 (statt 313); S. 74, Z. 8: Hühnerfeld; S. 76, Z. 20, lies: vor (statt von); S. 80, Anm. 29, Z. 3 f.: Hochland 1961, S. 516–526; ebd., Z. 5, lies: 1963 (statt 1959); S. 83, Z. 9 v. u., und S. 113, E36, Z. 1: begriffssyllogistisch; S. 83, Z. 8 v. u., lies: als den (statt: aus dem); S. 93, Z. 3: Grundtrieb; S. 105, E20, Z. 5: Schillebeeckx (ebenso im Personenverzeichnis); S. 113, Z. 4 v. u.: stirpitus; S. 121, E45, Z. 4: Romaeus Leuven; S. 122, Z. 4 f.: J. Le Rohellec (Divus Thomas [Piacenza] 1926); S. 126, Z. 7: Whittaker.

J. de Vries, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Morin, Harald, Der Begriff des Lebens im „Timaios" Platons unter Berücksichtigung seiner früheren Philosophie (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Philosophica Upsaliensia, I). 8° (149 S.) Uppsala 1965, Almqvist & Wiksells. 20.— schw. Kr. – Der Verf. untersucht die Frage, inwieweit der Gedanke des Lebens, wie er vor allem im Timaios entwickelt ist, dazu beigetragen hat, den Gegensatz zwischen der intelligiblen Welt und der der Sinne zu überbrücken. – Wegen „eines gewissen Zusammenhanges mit dem Timaios" (21) geht er zunächst auf den Phaidon ein (21–32) und gelangt zur Erkenntnis, daß im Phaidon zwei Standpunkte Platons sichtbar werden: einmal ist die Idee das Prinzip der Wirklichkeit, dann etwas Einzelnes, die Seele. Hier kommt schon eine Auffassung zum Durchbruch, aus der Platon im Phaidon noch keine Folgerungen zieht, sondern erst im Timaios, nämlich die Meinung, von der Doppelheit des Lebensbegriffes: „Das Leben gehört einerseits zu etwas Einzelnem, da es der Seele zugeordnet ist. Andererseits enthält es ein metaphysisches und übersinnliches Element durch seine ewige und unzerstörbare Natur. Im Timaios wird sich dies Doppelwesen des Lebens einerseits als rein körperliche und biologische Erscheinung und andererseits als eine Kraft von seelischer und unsinnlicher Art darstellen." (32) – Der Timaios (59–84) entwickelt „zwei verschiedene Formen des Lebens, ein körperliches, das mit den Funktionen des Lebens verknüpft ist, und ein geistiges, das an die Seele gebunden ist. Legt man nämlich den Nachdruck auf den einen Gedanken, so stirbt der Mensch, weil die Seele den Körper verläßt, legt man ihn auf den anderen, so stirbt er, weil die Bewegung des Körpers aufhört." (67) Den Gegensatz von sinnlicher und übersinnlicher Welt hat Platon hier in der Doppeldeutigkeit des Lebensbegriffes zum Ausdruck gebracht (67.69). Durch diese Zwischenstellung vereinigt die Seele, welche mit Leben identisch ist, „sinnliche und unsinnliche Elemente" (74). Der vernünftige Seelenteil dominiert. Das höchste Leben stellt sich dar als das reine Unsinnliche, es ist absolutes ewiges Leben (74.77). – Auch in „der praktischen Philosophie liegt bei Platon der Gegensatz von Sinnlichem und Unsinnlichem vor" (85; Der Wert: 85–119). Die Kluft zwischen Wert und „natürlichem Leben" wird schrittweise überwunden (95) durch das Streben des Willens nach dem Guten (Zweckethik). Das Besondere des platonischen Standpunktes im Timaios besteht vor allem darin, daß „die Natur

nicht mehr ein untergeordnetes und zufälliges Mittel ist, sie ist vielmehr ein notwendiger, unausweichlicher Faktor geworden, der in das Ganze als biologisches Leben eingefügt ist. Die Körperbeschaffenheit läßt sich deshalb mit den Werten der Ethik verbinden, weil in beiden Vernunft vorhanden ist. Aber die Vernunft war nicht nur der Wert, sie umfaßte auch das Leben, so daß man sagen kann, daß das Leben als Vermittler wirkt, es ist die Brücke zwischen den Normen und dem natürlichen Leben." (104–105) – Der Verf. schließt seine Untersuchung ab, indem er Platons Anschauung vergleicht mit der Darwins (120–127), Hegels (127–128) und Russels (128–132). – Die wichtigsten Gedanken Platons über das Leben sind nach dem Verf. folgende:

„1. Das Leben als physikalisch-chemischer Prozeß.
2. Das Leben als Bewegung.
3. Das Leben als etwas Physisches, als Seele mit ihrer Bewegung.
4. Das Leben als Zweck und Wert, als Vernunft, die Zwecke setzt.
5. Das Leben als etwas Unsinnliches, als eine gewisse Ordnung und ein Zusammenhang, etwas weder Physisches noch Psychisches. Natürlich kann die Ordnung und der Zusammenhang mit dem einen wie dem anderen Objekt verknüpft werden, jedoch sind Ordnung und Zusammenhang mathematischer Art, sie liegen daher ebenso wie die Ideen jenseits des Physischen und Psychischen." (137) – Um die Leistung des Verf.s zu würdigen, möchte ich auf Folgendes aufmerksam machen: Aus der älteren Platonforschung konsultiert er nur folgende Vertreter: Erdmann, Joel, Gomperz, Natorp, Windelband, von Wilamowitz, Zeller. Die Forschungsergebnisse heutiger wie jüngster Platonforschung vermißt man völlig. Deshalb ist die Untersuchung methodisch wie sachlich unbefriedigend und erübrigt eine weitere Stellungnahme.

K. Ennen, S. J.

Perls, Hugo, Plato. Seine Auffassung vom Kosmos. 8° (429 S.) Bern – München 1966, Francke. 12.80 DM. – In dieser philosophischen Studie – so nennt Verf. seine anregende Hinführung zu Plato – geht es um die Wahrheit, den höchsten philosophischen Wert, die „nach Plato nur eine ist, ewig und unabhängig von Zeit und Raum" (11). Wahrheit steht in unmittelbarer Beziehung zur Vernunft, Erkenntnis und Weisheit und umfaßt alle Gebiete des Geistes wie des Lebens (12). Dabei bedeuten Geschichte und geschichtliche Wahrheit wenig (16). Plato legt höchsten Wert „auf die Suche nach der Wahrheit" (18). Er bedient sich dabei einer Vielfalt von Einzelwissenschaften, nicht um ihrer selbst willen, sondern sie stehen einzig und allein im Dienste der „Suche nach der Wahrheit" (18.21). So haben z. B. Astronomie und Harmonie zur Erkenntnis des Unterschiedes von Sichtbarem und Unsichtbarem beigetragen (18). – Was die Interpreten nach Meinung des Verf.s nicht oder zu wenig beachtet haben in den Texten, sind: Ästhetik (244–325), die Probleme aller Art beleuchtet; Indeterminismus (vgl. Themis [326–391], Freiheit und nicht Determinismus schwebt über Moral, Ästhetik, Erkenntniskritik [10]); und endlich die Synthese: die doxa, so meint der Verf., stehe im Mittelpunkt des Systems (143–186 u. a.), und verbinde die äußersten Punkte: Ideen u. Wahrnehmung, das Unbewegliche und was sich bewegt (11). – Der Verf. verzichtet auf jeden wissenschaftlichen Apparat. Er will ohne Polemik positiv den Text aus sich heraus verstehen. Ob auch der Leser, den der Verf. „zum Lesen der Dialoge anregen und die Lektüre durch einige nützliche Hinweise erleichtern" will, diesen Optimismus teilen kann, ohne wissenschaftlichen Apparat auszukommen, scheint mir ganz unwahrscheinlich zu sein.

K. Ennen, S. J.

Nikolaus von Kues, De docta ignorantia – Die belehrte Unwissenheit, Buch II (Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, 15b [lat.-deutsche Parallelausgabe]), hrsg. von *Paul Wilpert*. 8° (VIII u. 175 S.) Hamburg 1967, Meiner. 15.— DM; Ln. 19.— DM. – Von der zweisprachigen Studienausgabe der Docta ignorantia des Cusanus liegt nun das zweite Bändchen vor, über dessen Drucklegung der Herausgeber, Paul Wilpert, verstarb. Hatte man schon beim Erscheinen des ersten Bandes Anlaß zur Freude (vgl. Schol 40 [1965] 142 f.), so wird man den zweiten noch freudiger begrüßen. Denn hier hat sich die Leistung

von Herausgeber und Verlag noch gesteigert. Wie schon beim ersten Band ist der Text unmittelbar aus den Handschriften neu erstellt worden, unabhängig von der Heidelberger Ausgabe von 1932; der vorliegende Band berücksichtigt dazu noch eine wichtige, in ihrer Bedeutung erst jetzt voll erkannte Florentiner Handschrift. Den Wünschen mancher Rezensenten der Reihe entsprechend hat sich der Umfang des Register- und Anmerkungsteils verdoppelt, ohne daß dadurch der von W. erstrebte Charakter einer Editio minor verlorengegangen wäre. So findet man nicht nur im Verzeichnis der Begriffe mehr lateinische Termini und eine differenziertere deutsche Übersetzung als bisher; auch das Register der Bibelzitate und je ein Register der Verweise auf die übrigen Werke des Cusanus und der Zitate aus anderen Autoren, wie sie sich im reichhaltigen Quellenapparat finden, werden dazu beitragen können, daß man leichter in den Text und die Gedankenwelt des gelehrten Kardinals einzudringen vermag. Zu erwähnen bleibt noch die meist vorzügliche Übersetzung des schwierigen Textes und die saubere Ausstattung des Büchleins. Man kann nur hoffen, daß diese neue Ausgabe – über die häufige Zitierung des bloßen Titels hinaus – viele dazu einladen wird, das Werk selbst zu lesen und zu überdenken. G. Haeffner, S. J.

Massolo, Arturo, Logica hegeliana e filosofia contemporanea. Saggi. 8° (X u. 202 S.) Florenz 1967, Giunti. 1.800 L. – Die Neuauflage eines 1950 unter anderem Titel erschienenen Buchs, das inzwischen durch einen weiteren Sammelband ergänzt wurde (vgl. ThPh 43 [1968] 143). Die ersten beiden Studien (1–52) geben kritische Interpretationen zum 1. Buch von Hegels „Wissenschaft der Logik". Der Grundpunkt der Kritik: Möglich ist nur eine *menschliche* „Ontologizität", nicht eine solche *an sich;* mit dem vom Verf. selber als paradox empfundenen und in Anführungszeichen gesetzten Vorwurf, Hegels Logik sei „oberflächlich" (9 ff. 29). Der 2. Teil des Buchs enthält Studien über Zeitgenossen (53–160), nämlich über Heidegger, Ugo Spirito, Luporini, Fazio Allmayer u. a. Den Beschluß (160–200) bilden einige Diskussionsschemata über verschiedene Themen, z. B. das Verhältnis Ästhetik–Logik oder die Beziehung Hegel–Marx. 5 Seiten Vorwort schrieb der Herausgeber *P. Salvucci.* W. Kern, S. J.

Topitsch, Ernst, Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie (Soziologische Essays). 8° (103 S.) Neuwied 1967, Luchterhand. 7.50 DM. – Der Titel gibt zwei Gesichtspunkte an, die, nach T., in den zahlreichen derzeitigen Untersuchungen zur Sozialphilosophie Hegels kaum berührt werden: ihr mythischer Hintergrund und ihr Fortwirken auf das „Dritte Reich" hin; besonders letzteres. Der Hintergrund der Hegelschen Philosophie: die ekstatisch-kathartische Tradition, deren letzte Hochstilisierung sie sei, in Verbindung mit organisch-teleologischen, technomorphen sowie soziokosmischen Modellvorstellungen (21 u. ö.). Dabei übersieht T. (10 ff. 51), daß der junge Hegel, wie nicht erst *G. Lucács,* sondern schon 1920 *F. Rosenzweig* (in „Hegel und der Staat") zeigte, keineswegs einseitig in einer bloß religiösen oder gar mythischen Traditionslinie steht, sondern sich mit einer Scharfsicht oder jedenfalls Urteilsschärfe auf politische und soziale Probleme einließ, daß man manche Texte eher dem frühen Marx zuschreiben würde (vgl. z. B. ed. Nohl 225, 365). Der recht sachnahe und nützliche Durchblick durch die Rechtsphilosophie Hegels (31–45; bes. 31–38) sei dankbar registriert. Aber T.s positivistisch-soziologistische Kritik an den dialektischen und organisch-teleologischen Denkformen schießt nun mal philosophisch zu kurz. Allerdings bleibt die Übertragung der letzteren auf Gesellschaft und Geschichte ein sehr fragwürdiges Unternehmen (57–61). Und es wird wohl etwas daran sein, wenn T. sagt: „So eignen sich die dialektisch-teleologischen Gedankengänge vorzüglich zum Aufbau von Herrschaftsideologien" (62) – aber gilt hier vielleicht z. T. auch: corruptio optimi pessima? Die Nachwirkung Hegels auf autoritäre Staatstheoretiker der Bismarck-Ära u. der späteren Ären belegt T. mit interessanten und bestürzenden Zeugnissen (63–88), damit *H. Hellers* „Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke" von 1921 (²1963) weiterführend. Auch nach T. soll jedoch „Hegel nicht zum Stammvater des Dritten Reiches gemacht oder der Hegelianismus mit dem Faschismus gleichgesetzt werden" (83): zu diagnostizieren sei eine

vom Hegelianismus ausgeübte Vermittlungsfunktion von der gebildeteren „nationalen Opposition" gegen Weimar zur banausischen Hitlerbewegung. Das Büchlein von T. ist durch seine entschiedene Rechtseinstufung Hegels innerhalb der extrem weit gespannten Skala der Hegel-Interpretationen (vgl. Schol 37 [1962] 560–569; 38 [1963] 89; bei T.: 87 63 ff.) ein Anlaß mehr, die Akten, gründlichere Akten, über diesen Fall neu aufzumachen. Das eben wollte es erreichen, „wissenschaftsstrategisch" (96; vgl. 8.85.89.102). – Es wäre noch anzumerken, daß neben der Kollaboration Idealismus–Autoritarismus auch jene zwischen katholischer Kirche und Faschismen einiges abbekommt; auch hier ist der Klärung noch nicht genug getan (T. gibt 86[62] einseitig Literatur an; vgl. 95 f.).

W. Kern, S. J.

v. Trott zu Solz, Adam, Hegels Staatsphilosophie und das Internationale Recht. 8° (XIX u. 144 S.) Göttingen 1967, Vandenhoeck. 9.80 DM. – Der Neudruck dieser Doktordissertation von 1932 rechtfertigt sich nicht nur von der Person des Verf.s her, der, geprägt durch christlichen Sozialismus, Rechtsstudium und angelsächsischen Trend, zu den Männern des deutschen Widerstands gegen Hitler gehörte. Ihr Thema ist heute wie ehedem aktuell: Völkerrecht und Einzelstaat – bei Hegel. Der 1. Teil des Buches (18–91) läßt, methodisch richtig, Hegels Auffassung aus dem systematischen Gesamtzusammenhang seiner Philosophie hervortreten. Der 2. Teil (92–142) gibt T.s praktisch-ethischem Impuls schon im Titel beredten Ausdruck: „Sittliche Gewissensentscheidung und souveräner Staatswille". T. sieht bei Hegel, dem der Vorwurf der Staatsvergötzung zu Unrecht gemacht werde, Anhaltspunkte für eine positive Aufhebung der Antinomie zwischen souveränem Staat und internationaler Ordnung: in der Begrenzung der Staatsallmacht durch den sittlichen Willensentscheid. In diesem Sinne will er Hegels Rechtsphilosophie weiterentwickelt sehen, gemäß der gewandelten Zeitlage. Das Geleitwort von *Hans Rothfels* (V–XIX) teilt neben vielem anderen z. B. das bedenkenswerte Begriffswort „christliche Sachgerechtigkeit" (XIII) aus einer Denkschrift T.s von 1943 mit; und den 1930 von dem 21jährigen aufgezeichneten Satz: „Krieg als gerechte Entscheidung des Weltgerichts über die historische Daseinsberechtigung eines Volkes ist heute eine Absurdität" (XV).

W. Kern, S. J.

Bauer, Bruno, Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkt des Glaubens aus beurteilt. – Marx, Karl, Hegels Haß gegen die heilige Geschichte und die göttliche Kunst der heiligen Geschichtsschreibung. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1842. 8° (VI u. 227 S.) Aalen 1967, Scientia. 45.— DM; Subskr. 38.— DM. – Die Schrift erschien 1842 anonym. Daß ihr 1. Teil (1–66) von B. Bauer stammt, wird allgemein angenommen. Die Marxsche Autorschaft des 2. Teils (67–227) scheint eine unbegründete Mutmaßung; *M. Rubin* (Bibliographie des œuvres de Karl Marx [Paris 1956]) führt sie nicht auf, auch nicht unter den „Dubiosa" (231–237). Der Stil, die Gleichheit der orthodoxen Gewährsleute, die Weise, wie S. 78 Bauer selber auftritt, ja eigentlich schon das Titelblatt und Inhaltsverzeichnis der alten Ausgabe (wie der Bucheinband der neuen) sprechen für die alleinige Verfasserschaft Bauers, der eben auch schon – mit Pred. 4,9 – wußte, daß „besser zwei denn einer" (2), wenigstens als Fiktion. Das Interesse der Doppelschrift: Teil I gibt nach Kurzskizzen von einem halben Dutzend bekämpfter zeitgenössischer Philosophen und Theologen eine populär-pamphletistische und dabei aufs Wesentlichste verdichtete Selbstcharakteristik der Bibelkritik Bauers: Die Bibel ist voll innerer Widersprüche, und ihr widerspricht auch die Menschlichkeit und die fortgeschrittene Zeitbildung; damit versucht fertig zu werden der „Jesuitismus des Theologen" (42). Abscheuliches Theologisieren finde sich schon bei den Synoptikern, erst recht bei Johannes: „Schon in den Evangelien unterscheidet er einen Entwicklungsgang, in welchem das erste noch ursprüngliche religiöse Bewußtsein zu einem theologischen geworden sei" (40). Beachtlich auch fixiert B. jene „verzweifelte Angst, welche die modernen Ansichten nicht sicher glaubt, wenn sie nicht zugleich durch die Bibel bestätigt sind, und, welche die biblischen Vorstellungen nicht ertragen kann, wenn sie nicht der modernen Einsicht entsprechen" (45). Oder S. 61 die Antizipation der Religions-

kritik des Marx von 1844. Teil II – erst hier ist ex professo von Hegel die Rede – stellt, vor allem anhand von dessen Ästhetik-Vorlesungen, Hegels Geringschätzung der jüdischen Religion, die durch einseitiges Zitieren übersteigert wird, seiner Hochschätzung der griechischen Religion gegenüber. Auch hier wird die entschiedene Links-Deutung Hegels als fromme Anklage gegen ihn getarnt wie in dem bekannteren Pamphlet B. Bauers von 1841 „Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen". W. Kern, S. J.

Heftrich, Eckhard, Hegel und Jacob Burckhardt. Zur Krise des geschichtlichen Bewußtseins (Wissenschaft und Gegenwart, 35). 8° (42 S.) Frankfurt/M. 1967, Klostermann. 3.80 DM. – Ein Vortrag: Burckhardt als Voraus-Protest gegen jene Folge Hegels, als die vielen das totalitäre NS-Regime gilt. Der Antihegelianismus war eine Konstante in Burckhardts Leben. Und zumal der Widerstand gegen die Geschichtsphilosophie, die ihm eine contradictio in adiecto ist; „denn Geschichte, d. h. das Koordinieren ist Nichtphilosophie, und Philosophie, d. h. das Subordinieren ist Nichtgeschichte" (12). Dennoch liegt ein Mißverständnis Hegels zugrunde (auch wegen der Defizienz des Burckhardtschen Quellenstudiums – wobei die treffliche methodische Weisung H.s anfällt, Hegels verschiedene Schriften seien „auf ihren Stellenwert im spekulativen Denken hin zu befragen" [9]): Das Geschichtsdenken Hegels wird um die philosophische Dimension verkürzt zu einer einsinnig-chronologischen *Entwicklungs*auffassung, die das Vergangene als Gegensatz und Vorstufe zum Heute bestimmen muß. Das Mißverständnis ist produktiv: Burckhardts „Weltgeschichtliche Betrachtungen" entwickeln die Grundkonzeption vom Sich-Wiederholenden, Konstanten, Typischen, mit einem Wort: von der *Kontinuität* in der Geschichte – bezüglich Staat („nur ein negatives Sturmdach" [20]!), Kunst, Macht, Sittlichkeit usw. – in Antithese zu *diesem* Hegel. Damit wird das Verhältnis Burckhardt–Hegel zweideutig (vgl. 30 f.). Und daraus folgt, daß man auch nach Burckhardt sich mit Hegel und dessen Geschichtsphilosophie zu befassen hat. W. Kern, S. J.

Faber, Werner, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis. 2. Aufl. 8° (192 S.) Ratingen 1967, Henn. 14.80 DM. – Nach einem Einleitungskapitel über Bubers Weg zum Dialogischen Prinzip wird die Ich-Du-Beziehung, das Herzstück seiner Anthropologie, analysiert. Diese Abschnitte bilden eine ausgezeichnete Einführung in die Philosophie Bubers überhaupt. Der 2. Teil der Schrift bringt dann die Anwendung des Dialogischen Prinzips auf die Pädagogik. Es wird überzeugend dargetan, daß echte Erziehung überhaupt nur auf dem Fundament einer persönlichen Beziehung zwischen Lehrer und Schüler erwachsen kann, wenn auch das reine Ich-Du-Verhältnis, ähnlich wie beim Arzt und Priester, durch das Übergewicht des einen Partners variiert erscheint. Obwohl hier nur *ein* wesentlicher Punkt aus Bubers Gesamtwerk herausgegriffen wird – seine Verbindungen zur Mystik, zum Zionismus, zum Chassidismus und zur Bibel sind nur flüchtig erwähnt –, ist das Buch im Zeitalter des Dialogs nicht nur für Pädagogen lesenswert, sondern weist überhaupt auf die zentrale Bedeutung des menschlichen Miteinander hin. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis ergänzt die Ausführungen. H. Falk, S. J.

Huch, Kurt Jürgen, Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie (Kritische Studien zur Philosophie, o. Nr.). Kl. 8° (72 S.) Frankfurt a. M. 1967, Europäische Verlagsanstalt. 6.— DM. – Diese Studie aus der Schule Adornos ist dem Meister bis in den Stil hinein verpflichtet. Um den sachlichen Zusammenhang mit Adornos Nominalismusthese und dessen Theorie von der Unüberholbarkeit der nominalistischen Kritik am metaphysischen Realismus zu konstatieren, braucht man nur das Einleitungskapitel von „Negative Dialektik" zu vergleichen. Es versteht sich, daß unter solchen Voraussetzungen Heidegger nicht auf Nachsicht hoffen darf. Außerdem anerkennt die Arbeit ihre Abhängigkeit von *K. H. Haag*s „Kritik der neueren Ontologie" (Stuttgart 1960); man gewinnt den Eindruck, das Heideggerkapitel aus dieser Schrift werde hier nur ausgefaltet, wie man auch vom „Exkurs über Fundamentalontologie und Tho-

mistische Metaphysik" (57 ff.) behaupten darf, der zentrale Gedanke verdanke sich K. H. Haag. Im übrigen wird an Heidegger-Literatur ein Minimum zitiert, selbst ein Werk wie „Der Denkweg M. Heideggers" von *O. Pöggeler* (Pfullingen 1963) wird souverän ignoriert. Allerdings muß man zugeben, daß weder Pöggeler noch andere die hier gezeichnete Perspektive kennen; jedenfalls insofern die *nominalistische* Ausgangsposition Heideggers urgiert wird – sein Durchgang durch die Transzendentalphilosophie ist selbstverständlich immer gewürdigt worden, freilich nicht ausdrücklich im Zusammenhalt mit einer Theorie von Transzendentalphilosophie als moderner Konsequenz nominalistischer Mentalität. Doch verfolgt auch diese geistesgeschichtliche Linie ein Werk wie das von *G. Siewerth*, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Einsiedeln 1959), das zitiert, aber in dieser Hinsicht nicht ausgewertet wird; sein für Heidegger positives Ergebnis hätte diskutiert werden können. Der Verf. möchte also nachweisen, dessen Ontologie sei Resultat aus der Geschichte des modernen Idealismus. Dieser versuche, auf dem Boden des Nominalismus, apriorische Strukturen des Gegenständlichen zu „retten", jedoch nur mittels Absolutsetzung der Subjektivität: der völligen Bestimmungslosigkeit der Seienden steht das alle Bestimmung begründende transzendentale Subjekt gegenüber, womit anstelle des „Seins" nun das „reine Ich" universelle Herrschaft gewinnt (11), zu einer neuen „Hypostase" wird (20), zumal bei Fichte; im Neukantianismus erhebt *Natorp* den Urteilsakt selbst, die Urteilskopula, zum Absoluten (14 ff.), das „Ist" als Sein in Identität mit Logos; die besonderen Inhalte konstituieren sich daraus – das Wie bleibt natürlich problematisch. Natorps Philosophie darf man daher als „Mittelglied zwischen der Kantisch-Fichtischen und der Heideggerschen betrachten" (17). Letzterer läßt jetzt alles transzendentale Denken vom Sein selbst ereignet sein, die Idealisten haben ihm zufolge gerade das für das Denken Konstitutive, eben das Sein, außer acht gelassen (18). Doch die Konzeption des universalen Constituens „Sein" unterschlägt dessen „subjektive Genese" (39): ein Begriff, ein vom Denken Gesetztes, wird als ein An-sich ausgegeben kraft Verleugnung seiner Vermittlung durch Abstraktion (33). Zumal die „ontologische Differenz" trägt nichts aus: nur das Seiende „ist", also bleibt „das Sein" irreal und damit das Seiende unbegründet (43 68). Aber auch die Überwindung der neuzeitlichen erkenntnistheoretischen Problematik (Subjekt-Objekt-Spaltung) durch Einführung der Begriffe Existenz, Dasein, In-der-Welt-Sein, ontologische Wahrheit usf. gelingt nicht, denn Heidegger *behauptet*, „das Sein" mache die Seienden in ihrem An-sich offenbar, es entwerfe sich im Da-sein eine Stätte, an der es als es selbst zu sich komme – ein bündiger Aufweis fehlt. Welt kann dem Subjekt nur dann offenbar sein, wenn sie selbst eine subjektive Struktur hat (48); transzendentales (ontologisches) und empirisches (ontisches) Bewußtsein muß in der möglichen Synthese aufgezeigt werden. Der existentiale Wahrheitsbegriff stellt jedenfalls nur eine Weiterführung des nominalistisch-transzendentalphilosophischen dar (55), denn Seiendes ist nur durch das Sein erschlossen, insofern dieses im Da-sein (Menschen) sich lichtet – also (wenn der Rez. richtig verstanden hat) nicht durch das Sein einfachhin, an sich, sondern nur in der Brechung durch das „Medium" des seinsverstehenden Daseins. – Der „Exkurs über Fundamentalontologie und Thomistische Metaphysik" beschäftigt sich mit der Interpretation der thomistischen Konstitutionsmetaphysik in „Sein und Geist" (Tübingen 1940) von *Max Müller*. Es wird als Konzession an den Nominalismus gewertet, wenn die Seinsprinzipien nicht als subsistent aufgefaßt werden (was aber auch die These von Thomas selbst ist!), und wiederum entgegengehalten, solche Prinzipien könnten nur deshalb als real, d. h. als schon vor allem Denken gegebene Gehalte, qualifiziert werden, „weil die für sie konstitutive Funktion eben dieses Denkens verleugnet wird" (66). Die Kritik *C. Ninks* an Müllers Theorie scheint der Verf. zu akzeptieren (vgl. 62, Anm. 16). Schließlich wiederholt er, auch Müller könne hinter die nominalistische Kritik nicht zurück, die „res" sei das allein Existierende (63), das konkrete Einzelding das einzig Wirkliche (68); also habe er „nur das Seiende zur Verfügung, von diesem abstrahiert er einige begriffliche Aspekte... und erklärt sie zu principia entis" (ebd.). – Wir haben es immer nur mit dem Einwand zu tun, wenn die „res singularis" das allein Wirkliche sei, dann dürften alle Aspekte, die etwas „Allgemeines" oder gar Konstitutives meinen, nicht ontologisiert werden, vor allem

nicht „das Sein" selbst. Die Genese solcher Momente, d. h. ihr Werden durch Abstraktion (zumal durch Formalabstraktion), impliziert Adorno, Haag und Huch zufolge ihre Nur-Begrifflichkeit. Es ist jedoch nicht einzusehen, daß und warum dem so sein müsse. Freilich – und daran läßt es selbst mancher repräsentative scholastische Philosoph fehlen – hat man in jedem einzelnen Falle stringent aufzuweisen, daß ein abstrakter Begriff, insbesondere ein durch Formalabstraktion gewonnener, Realität ausdrücke, gar konstitutive Realität. Gerade die Notwendigkeit, die abstrahierte „forma" als Prinzip und Grund aufzufassen, wird m. E. oft nur oder allzu intuitiv behauptet. H. Ogiermann, S. J.

Fetscher, Iring, Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. 8° (349 S.) München 1967, Piper. 14.80 DM. – Die Sammlung umfaßt Aufsätze politischen, historischen und philosophischen Inhalts, die der Verf. innerhalb der letzten acht Jahre an verschiedenen Stellen veröffentlichte. Die ursprüngliche Intention von Marx wird mit den Erscheinungsformen des tatsächlichen Sozialismus verglichen und gezeigt, daß an Stelle einer humanen Gesellschaft technokratische Machtpositionen verwirklicht wurden. Folgende Titel mögen den Inhalt der Sammlung näher präzisieren: Das Verhältnis von Frühwerk und „Kapital"; Liberaler, demokratischer und marxistischer Freiheitsbegriff; Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel; Die Konzeption der kommunistischen Zukunftsgesellschaft; Recht und Gerechtigkeit im Sowjet-Marxismus; Wandlungen der marxistischen Religionskritik; Die Marxismus-Diskussion in der Bundesrepublik; Die Sowjet-Gesellschaft und das Problem der Entfremdung. F. ist Mitherausgeber der „Marxismus-Studien" und gehört zu jenen relativ wenigen westlichen Autoren, welche die Sowjet-Ideologen nicht nur zu passionierter Reaktion, sondern auch zu einigem Nachdenken veranlassen konnten. H. Falk, S. J.

Goerdt, Wilhelm (Hrsg.), Die Sowjetphilosophie (Dokumente). 8° (VI u. 358 S.) Basel – Stuttgart 1967, Schwabe. 36.— DM. – Der Sammelband enthält 19 Beiträge von 14 Autoren. Die meisten Beiträge erscheinen hier erstmals in deutscher Übersetzung. Diese geschichtlich interessante Dokumentation beginnt mit *G. Plechanows* „Laudatio" zu Hegels sechzigstem Todestag (1891/1892) und schließt mit Beiträgen von *A. Schaff* (Über den Sinn des Lebens [1961]) und *W. Tugarinow* (Kommunismus und Persönlichkeit [1962]). Die Mehrzahl der Abhandlungen stammt aus den zwanziger Jahren (vier allein von *A. Deborin*). Die Schriften Lenins und Stalins werden nicht vorgestellt, zum einen, weil der Herausgeber nicht Endpunkte einer Entwicklung, sondern die Entwicklung zu Endpunkten dokumentieren wollte (354), zum anderen, weil reine Ideologie, verstanden als Instrument der Parteistrategie, heute weniger interessiert als jene eigentümlichen Mischformen von Ideologie und Philosophie, die für die Sowjetphilosophie charakteristisch sind, war doch zumindest in der SU nach 1921 Philosophie als „voraussetzungsloses Suchen nach Wahrheit" nicht mehr möglich. Mit dem Terminus „Sowjetphilosophie" charakterisiert der Herausgeber übrigens keineswegs nur die „Philosophie" in der SU, sondern – und das wird für die Beiträge, die nach 1945 verfaßt wurden, relevant – die Philosophie im „sozialistischen Lager" (1). Während die vor 1932 geschriebenen Abhandlungen weitgehend unter geschichtsphilosophischem Vorzeichen stehen, hat sich offenbar im sozialistischen Lager nach 1957 zunehmend eine philosophische Anthropologie in den Mittelpunkt des Denkens geschoben, so daß sich der moderne Marxismus weitgehend als sozialistischer Humanismus versteht. – Das Fragmentarische und Willkürliche der Sammlung – der Herausgeber ist sich dessen durchaus bewußt – fordert geradezu eine Fortsetzung der Dokumentation, die in dem vorliegenden Band nur unvollständig gelungen ist. R. Lay, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Rényi, Alfréd, Dialoge über Mathematik (Wissenschaft und Kultur, 22). Übers. aus dem Ungarischen. 8° (123 S.) Basel 1967, Birkhäuser. 18.50 DM. – Pólya, Georg, Vom Lösen mathematischer Aufgaben, Bd. 1 (Wissenschaft und Kultur, 20). Übers. von *L. Berchtolsheim*. 8° (315 S.) Basel 1966, Birkhäuser. 38.– DM. – Rényi unternimmt einen Versuch, die prinzipiellen Fragen der Mathematik in Form von Dialogen zu behandeln. Im ersten Dialog geht es um den Gegenstand und die Aufgabe der Mathematik. Die Form dieses Dialogs ist „platonisch" mit Sokrates als Hauptperson. Auch der Inhalt, und damit die Antwort, welche R. auf dieses Thema gibt, kann man von der gegenwärtigen Sicht als „platonisch" bezeichnen. Denn auf die „sokratische" Frage, ob Zahlen und Formen Dinge sind, erhält man die Antwort, daß sie es sind, und zwar sind sie Dinge, „die nur in Gedanken existieren" (17). Weiter werden die Mathematiker, im engen Anschluß an Platos Auffassung, eher für Entdecker als Erfinder gehalten: „Die Mathematiker kommen mir vor wie kühne Seefahrer, wie Leute, die auf das unbekannte Meer des Geistes hinaussegeln, um seine Ufer, Inseln und Abgründe zu erkunden" (27). Diese Auffassung vom Wesen der Mathematik dürfte heute, genauso wie in der Antike, nicht als unumstritten gelten. Der zweite Dialog mit der Hauptperson Archimedes behandelt einige Probleme der Anwendung der Mathematik und der dritte Dialog mit der Hauptperson Galilei steht unter dem galileischen Motto: „Mathematik als das große Buch der Natur" und behandelt die Frage, auf welche Weise uns die Mathematik im Erkennen und im Verstehen der Naturgesetze behilflich sein kann. Im ganzen ein heute sehr eigenartiger, aber doch auch sehr gelungener Versuch, die grundlegende Frage nach dem Wesen der Mathematik einem weiten Leserkreis interessant zu machen. – Für einen Liebhaber der Mathematik ist der neue Band des in dieser Sammlung bereits gut bekannten Verf.s eine wohlgeordnete Schatzgrube von Beispielen, an denen er in die Tiefen des mathematischen Denkens einzudringen lehrt. P.s Art und Weise, den Leser in das mathematische Denken einzuführen, ist dieselbe wie in seinem früheren Werk. (Vgl. die Besprechungen in: Schol 35 [1960] 442 f. und 38 [1963] 454.) Vl. Richter, S. J.

Hackstaff, Lawrence H., Systems of Formal Logic. Gr. 8° (XII u. 354 S.) Dordrecht 1966, Reidel. 56.– Hfl. – Wer heute eine neue Einführung in die mathematische Logik schreibt, steht vor einer nicht leichten Aufgabe. Er darf nicht nur das wiederholen, was ohnehin schon in jeder der unzähligen anderen Einführungen steht; er muß aus der lawinenartig sich entwickelnden Disziplin eine sinnvolle Auswahl treffen, die geeignet ist, ohne viel Umwege den Studierenden bis in die Stube der gegenwärtigen Forschung einzuführen; die verwendete Symbolsprache muß einfach und einheitlich sein. H. ist dies alles in jeder Hinsicht gelungen. So kann seine Einführung bestens empfohlen werden. Zur Orientierung seien die Themen des Buches aufgezählt: Methode der Wahrheitstafeln; Axiomensysteme der Aussagenlogik (eine Modifikation des Systems Hilbert-Bernays, intuitionistisches System, Minimal-System von Johansson, System von F. B. Fitch, System des natürlichen Schließens); Widerspruchsfreiheit und Vollständigkeit der Systeme; Prädikatenkalkül von Johansson, Prädikatenkalkül mit Identität von Fitch. Vl. Richter, S. J.

Sachsse, Hans, Naturerkenntnis und Wirklichkeit. Einführung in die Naturphilosophie I. Gr. 8° (IV u. 232 S., 7 Abb.) Braunschweig 1967, Vieweg. 17.50 DM. – Das Buch liegt, obwohl ersichtlicherweise vom Verf. ganz eigenständig geschrieben, genau auf der Linie, auf der sich die „induktive Metaphysik" von Becher, Driesch, Wenzl u. a. heute bewegen würde. Man hat der induktiven Metaphysik von der einen Seite her Mangel an „spekulativer Tiefe" vorgeworfen, weil sie die Last des Logischen und Empirischen nicht abwerfen wollte; diesen „Vorwurf" wird man auch gegen S. erheben. Von der anderen Seite her hat man jede philosophische Beschäftigung mit dem Naturwissenschaftlichen auf reine Methodenanalyse beschränken wollen, und in der Auseinandersetzung mit diesem

rationalistischen Positivismus scheint dem Rez. die eigentliche Bedeutung des Buches zu liegen: S. erkennt rückhaltlos an, welche Verschärfung des Problembewußtseins der „philosophy of science" zu verdanken ist, weist aber ebenso nach, daß, wenn man diesen Weg konsequent zu Ende geht, der Erkenntnischarakter der Naturwissenschaft selbst verlorengeht. Über eine solche lähmende Sophistik siegt bei S. der „gesunde Instinkt" des tätigen Forschers (S. ist Physiko-Chemiker), der das Vertrauen zu seiner Tätigkeit nicht verloren hat, und er entscheidet sich eben doch für jenen Mittelweg des „kritischen Realismus", den die Radikalen auf beiden Seiten als Kompromiß verabscheuen. Das Buch, mehr lehrbuchartig als monographisch angelegt, stellt einleitend moderner Naturphilosophie die Aufgabe, eine Brücke über die immer tiefer und bedrohlicher werdende Kluft zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft zu schlagen. Es folgen im 1. Teil die mehr methodologischen Fragen nach Begriffs- und Theorienbildung und nach dem Verhältnis von Theorie und Experiment, im 2. Teil die mehr inhaltlichen Fragen nach Raum und Zeit, Substanz und Prozeß, Gesetzlichkeit und Wahrscheinlichkeit in der modernen Physik und im 3. Teil die eigentlich erkenntnistheoretische Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Wirklichkeit. Im Hintergrund steht immer irgendwie das Problem des Induktionsschlusses, an dem sich bezeichnenderweise die ganze moderne Transzendentalphilosophie noch niemals ernsthaft, d. h. mit Berücksichtigung aller logischen und empirischen Vorgegebenheiten, versucht hat. Auch S. kann keine eigentliche erkenntnistheoretische Begründung geben, aber er sieht, im Unterschied zu manchen Empiristen, daß es hier nicht nur um das Induktionsverfahren, sondern schon um die simplen „Protokollsätze" der Außenwelterfahrung und des Erinnerungswissens geht, und er spricht nicht von einem „irrationalen Glauben", sondern eher von einer biologischen Angepaßtheit der menschlichen Verhaltensweisen. Sehr schön wird herausgearbeitet, wie die empirische Erkenntnis der Natur*gesetzlichkeit* immer eine gewisse *Freiheit* des Experimentierenden gegenüber eben dieser Gesetzlichkeit voraussetzt – ein Umstand, der bisher bei der ganzen Diskussion über diese Fragen eigentlich noch ziemlich wenig berücksichtigt wurde.

W. Büchel, S. J.

Verloren van Themaat, W. A., Räumliche Vorstellung und mathematisches Erkenntnisvermögen I-II. 8° (X u. 131 S., 59 S.) Dordrecht 1963, 1967, Reidel. 22.– Hfl. u. 15.– Hfl. – Eine angeschriebene mathematische Deduktion besteht aus beliebig, aber endlich vielen Zeichen und beliebig, aber endlich vielen Beweisschritten. V. untersucht, welche Einschränkungen bzw. Erweiterungen der Mathematik sich ergäben, wenn nur eine begrenzte Anzahl von Zeichen oder Beweisschritten bzw. eine unendliche Anzahl möglich wäre. Das ist, so wie es im Buch behandelt wird, eine Frage der Aussagenlogik; aber dahinter steht das philosophische Problem: Was heißt es, daß beliebig viele Zeichen oder Beweisschritte „möglich" seien, wenn die Anzahl der zum Schreiben verfügbaren Elementarteilchen bzw. Zeitintervalle vielleicht schon aus rein physikalischen Gründen nur begrenzt wäre? V. antwortet mit der Unterscheidung zwischen dem physischen Raum und dem „mathematischen Vorstellungsraum" und erläutert diese Unterscheidung am Beispiel einer mathematischen Theorie, welche eine Ableitungsanweisung enthält, gemäß der aus jedem Theorem jeweils ein neues Theorem abzuleiten ist. Eine solche Theorie wäre in einem begrenzten „Vorstellungsraum", der etwa nur n Ableitungsschritte zuließe (gemeint ist also eine begrenzte „Vorstellungszeit"), widersprüchlich; denn nach Vornahme der n Ableitungen würde die Ableitungsvorschrift eine weitere Ableitung verlangen, während die begrenzte „Vorstellung" sagt, daß jetzt nichts mehr abgeleitet werden kann. Wenn dagegen nicht der „Vorstellungsraum", sondern nur der physische Raum (also die physische Zeit) begrenzt ist, ist eine solche Theorie nicht widersprüchlich, sondern nur unanwendbar (35 ff.). V. bleibt dabei stehen; aber diese Unterscheidung zwischen der (a priori gegebenen?) mathematischen „Vorstellung" und dem real Möglichen dürfte für eine operative Begründung der Mathematik und Logik, welche den erkenntnistheoretischen Fragen durch den Rückgriff auf das reale Operieren mit Symbolzeichen entgehen will, ein gewisses Problem darstellen.

W. Büchel, S. J.

Lay, Rupert, Die Welt des Stoffes (Der Christ in der Welt, II/3). 1. Bd.: Atom-Quantum-Relativität. 8° (224 S.). 9.– DM; 2. Bd.: Raum-Zeit-Masse. 8° (400 S.). 9.– DM. Aschaffenburg 1966, Pattloch. – Entsprechend der Zielsetzung der Reihe wollen die beiden Bände in dreifachem Sinn informieren: über die Ideengeschichte der in der Überschrift genannten Begriffe, über den gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Kenntnisstand und über die Ansätze zu einer philosophischen Durchdringung. In jeder Hinsicht wird reiche Fülle geboten; dem ideengeschichtlichen Teil kommt zugute, daß der Verf. sich in früheren Arbeiten eingehend mit philosophischen Texten des Altertums und Mittelalters befaßte und daher das naturphilosophische Denken dieser Zeiten aus persönlicher Vertrautheit analysieren kann. Der 1. Band mündet aus in ein eigentlich erkenntnistheoretisch-naturphilosophisches Kapitel über die Interpretation der Quantenphysik, in dem sich der Verf. nach eingehender Auseinandersetzung mit den angebotenen Lösungen für einen (recht zu verstehenden) kritischen Realismus und für einen (wenn auch verborgenen) seinsmäßigen Determinismus der materiellen Welt entscheidet. Im 2. Band wird einleitend die Frage nach räumlicher Ausdehnung und zeitlicher Dauer, diese auch im Zusammenhang mit der Entropie, diskutiert und danach, immer interessant von der modernen Problematik her kommentiert, die Geschichte der philosophischen Raum- und Zeittheorien vom Altertum bis zur Gegenwart geboten, ausmündend wieder in den Grundriß einer systematisch-philosophischen Synthese, welche auf der Unterscheidung zwischen dem „Ich-Innen" und dem „Ich-Außen" aufbaut. Das Kapitel über den Massenbegriff muß offen enden, da eben von der Physik her hier noch alles offen ist. Das Buch schließt mit einem kurzen Kapitel über das „Apeirische", worin die Welt als eine substantielle Einheit aufgefaßt wird; Substanz ist aber nicht ein „etwas, das", sondern ein „etwas, wodurch", das im „Apeirischen", nämlich im Sein, wurzelt. – Das Buch zeugt von einer ungemeinen Belesenheit des Verf.s. Hier sind nur einige kurze Bemerkungen zum Physikalischen möglich: In der speziellen Relativitätstheorie gibt es nicht zwei, sondern nur mehr einen Erhaltungssatz für den Energie-Impuls-Vierervektor, in der allgemeinen Relativitätstheorie wird die Existenz von Erhaltungssätzen überhaupt problematisch (93). Die Ausführungen über den Zusammenhang zwischen Expansionsverhalten und Raumgeometrie (129) kann der Rez. nicht mit dem zur Deckung bringen, was die Fachliteratur über die Lösungstypen der Friedmannschen Differentialgleichung sagt. Daß ein für die Interpretation der Quantenphysik so zentraler Begriff wie die „Reduktion" der Wellenfunktion erst im 2. Band und dann in einer Fußnote zur Irreversibilität der Zeit eingeführt wird (20), erscheint vom didaktischen und systematischen Standpunkt aus sehr problematisch. Die bei der Erörterung des quantenphysikalischen Massenbegriffs diskutierte Gleichung $E = m \cdot c^2 = h \cdot c/\lambda$, in der λ ausdrücklich die de-Broglie-Wellenlänge eines Elektrons (und nicht etwa seine Compton-Wellenlänge) bedeuten soll (374), gibt es nicht. W. Büchel, S. J.

Ströker, Elisabeth, Denkwege der Chemie. Elemente ihrer Wissenschaftstheorie. 8° (251 S.) Freiburg–München 1967, Alber. 24.80 DM. – S. bietet wohl zum ersten Mal eine Durchleuchtung der Entwicklungsgeschichte der Chemie von wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten her; die Fruchtbarkeit einer solchen Betrachtungsweise wirkt geradezu überraschend. Die „Naturphilosophie" der Griechen z. B. erscheint dem modernen naturwissenschaftlichen Leser in der Darstellung von S. auf einmal viel „vernünftiger" als in der üblichen Darstellung der Lehrbücher der Philosophiegeschichte. Scheinbare Irrwege in der Entwicklung der Chemie erweisen sich als beinahe notwendige Durchgangsstadien; ein Musterbeispiel dafür ist die Diskussion der berüchtigten Phlogiston-Hypothese: Sie verdankte ihren seinerzeitigen Einfluß nicht etwa dem Hang zum Bestehenden oder gar einer gewissen Ignoranz oder Verblendung des Geistes, sondern S. zeigt, wie diese Hypothese bei dem damaligen Kenntnisstand tatsächlich allen Anforderungen der naturwissenschaftlichen Methodik entsprach. Die Untersuchung der Entwicklung der chemischen Begriffe bildet ein Modellbeispiel wissenschaftstheoretischer Analyse, und ganz allgemein wird klar, wie sehr theoretische Vorentscheidungen die experimentelle Forschung blockierten oder förderten. Mit der Einmündung der Chemie in die Atomphysik endet der eigenständige Denkweg

der Chemie und das aufschlußreiche Buch S.s. Einen einzigen Einspruch möchte der Rez. erheben: Die Frage nach der Begründung des Ausschlußprinzips von Pauli gehört nicht zu den spekulativen Letztfragen der Metaphysik (241), sondern das Pauli-Prinzip ist zunächst ebenso als empirische Tatsache hinzunehmen wie die anderen im Augenblick nicht mehr weiter rückführbaren Grundgleichungen der Physik (z. B. Dirac-Gleichung, Maxwellsche Gleichungen usw.), und eine gewisse weitere Rückführung dafür konnte schon insofern gegeben werden, als die „zweite Quantelung" zwangsläufig auf symmetrische oder antimetrische Wellenfunktionen führt. W. Büchel, S. J.

Kretzschmar, Hermann, Max Planck als Philosoph. 8° (115 S.) München 1967, Reinhardt. 11.– DM. – Die Studie ist geschrieben im Hinblick auf die „erst beginnende Auseinandersetzung mit dem modernen Materialismus", worunter offenbar der dialektische Materialismus verstanden ist, von einem Standpunkt aus, der anscheinend zwischen Planck und Lenin vermitteln will, aber dabei offen erklärt, daß Lenin 1920 in „Materialismus und Empiriokritizismus" im Grunde noch jene mechanische Weltanschauung vertreten habe, die damals durch Planck schon überholt gewesen sei (115, vgl. auch 62). Die Darstellung des philosophischen Denkens von Planck ist recht zutreffend, bringt aber kaum etwas Neues über das hinaus, was man schon in den gesammelten Vorträgen Plancks („Vorträge und Erinnerungen" [Stuttgart 1949]) findet, und gibt keine genauen Belegstellen an. Daß sich 1926 durch den Übergang von der „älteren" zur „modernen" Quantenphysik ein grundlegender Wandel in der philosophischen Problematik der Physik vollzog, der im Denken Plancks praktisch keinen Niederschlag mehr fand, wird ignoriert. W. Büchel, S. J.

Bröker, Werner, Der Sinn der Evolution. Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag. 8° (183 S.) Düsseldorf 1967, Patmos. – In der Reihe der Patmos-Paperbacks über „theologische Sachbereiche von aktuellem Belang" hat sich der Verf. an ein sowohl naturwissenschaftlich wie auch theologisch noch längst nicht ausdiskutiertes Problem herangewagt. Als Biologe erscheint der Autor besonders vorbereitet, die von naturwissenschaftlicher Seite vorgebrachten Sinndeutungen von Evolution kritisch abzuwägen. Die vorliegende Arbeit ist die Promotionsschrift zum Dr. theol. bei Prof. Ratzinger und wurde mit dem Preis der Theologischen Fakultät Münster ausgezeichnet. – B. gibt selbst in der Einleitung das Ziel seiner Untersuchung an: „Die Absicht dieser Arbeit ist. . ., die in der Literatur verstreuten Gedanken zum Sinnproblem der Evolution zu sichten, aufzubereiten und so zusammenfassend bzw. weiterführend ein Stück weiterer Basis zu schaffen für eine Diskussion, die auf die Theologie zukommt." (11) – Im ersten Teil der Arbeit werden die beiden Hauptbegriffe „Sinn" und „Evolution" auf ihren Bedeutungsgehalt bei verschiedenen Autoren untersucht. Als „Kern des Sinnbegriffes" wird „eine anthropozentrische, personale, freiheitliche Beziehung" angesehen, „deren erfragende Ursprungselemente angesichts von Kontingenz Betroffensein und Staunen sind". Evolution hingegen wird, in Ausweitung des gewöhnlich auf den biologischen Sektor beschränkten Begriffs, auch auf die Kosmogonie und die Entwicklung der vom freien Willen abhängigen Geschichte ausgedehnt. Das wirkt zunächst befremdend und hat auch seine Schwierigkeiten besonders dann, wenn von der Höherentwicklung im Bereich der Geschichte des Menschen gesprochen wird. Es dürfte ziemlich viel Mühe kosten, etwa einen Zuwachs an menschlicher Freiheit oder an rechtem Gebrauch derselben im Laufe der Geschichte aufzuweisen. Ja, der Verf. gibt selber zu: „Ob diese qualifizierende Freiheit selber wiederum. . . einer Höherentwicklung unterliegt, ist wissenschaftlich nicht nachzuweisen." – Im 2. Teil wird auf einigen Seiten dann in einer Art status quaestionis die im Thema formulierte Frage erläutert. – Der dritte Teil sucht einen Überblick zu geben über die Antworten, die die Evolutionsforschung, die Kosmologie und die Geschichtsforschung zu geben vermögen entsprechend dem dreigeteilten Evolutionsbegriff. Alle diese Wissenschaften – soweit sie überhaupt die Sinnfrage stellen – bringen keine befriedigende Lösung, sehen „das Ausschöpfen der gesamtkosmischen Möglichkeiten" als in sich genügend sinnvoll an. Nach dem Verf. muß die Antwort der Erfahrungswissenschaft scheitern, weil

sie weder imstande sind, eine klare Analyse der verflochtenen Werdeprozesse der Vergangenheit zu geben noch auch eine eindeutige Voraussage der zukünftigen Entwicklung auf ein Ziel zu. So verweisen die Erfahrungswissenschaften – soweit sie überhaupt das Unvermögen einsehen, von ihrer Wissenschaft her eine befriedigende Sinndeutung zu geben – immer wieder auf Glaubenssysteme hin, die hier weiterhelfen sollen. – So werden dann im vierten Teil die innertheologischen Antworten untersucht, was den größten Umfang der Arbeit einnimmt. Dadurch, daß Theologie grundsätzlich die Tatsächlichkeit eines Sinnes der Evolution angibt, unterscheidet sie sich wesentlich von allen agnostischen oder sogar atheistischen Aussagen der Erfahrungswissenschaft. Allerdings gibt es in der inhaltlichen Bestimmung des Sinnes von Evolution eine Vielfalt von Deutungsversuchen. Mit Recht weist B. die Evolution als Folge eines „Falles", sei es einer geschichtlichen oder vorgeschichtlichen Menschensünde oder auch einer Engelsünde, zurück. Denn wenn Evolution Folge von Sünde ist, wird damit eigentlich kein *positiver* Sinn der Entwicklung ausgesagt, sondern der Werdeprozeß wird gesehen als etwas, „was *nicht* sein sollte, nun aber doch schuldhaft in die Schöpfung hineingekommen und auf solche Weise unsinnig sei". – Als zweiter, schon positiver theologischer Deutungsversuch wird Evolution als „eine Kundgabe oder als eine natürliche Offenbarung Gottes über sich selbst" (108) angesehen. Aber auch dieser Ansatz genügt dem Verf. nicht, denn ein großer Teil des kosmischen Ablaufes wird den Menschen immer unerkennbar sein, so daß der Offenbarungswert weithin irrelevant bleibt. Auch die These, daß Evolution zur tieferen Selbsterkenntnis des Menschen führe, kann nicht befriedigen. Denn sie weist Gott höchstens als den Genialeren und Größeren gegenüber dem Menschen aus, müßte aber in dem Schöpfer den „Sinnreichen" für die Evolution darstellen. – Eine weitere Gruppe von theologischen Deutungsversuchen setzt in der Fragestellung von einem ganz anderen Punkt an: bei dem Ziel, auf das Evolution gerichtet ist, um von der Zielbestimmung her auch eine solche des Sinnes zu erreichen. Herrscht auch hier hinsichtlich der Tatsächlichkeit des Zieles keine Meinungsverschiedenheit, so ist die genaue Determinierung des Zielinhaltes viel problematischer. Als solcher Inhalt wird der Mensch bestimmt, und zwar einerseits „in heteroteleologischer Weise", in der die übrige Welt nur Betätigungs- und Bewährungsfeld für den Menschen ist, oder in „autoteleologischer Weise", in der der Mensch also selbst mit in den Zielinhalt miteingeht als Glied des Prozesses. Näherhin soll der Sinn von Evolution des Kosmos einschließlich des Menschen „das Weilen in der Gemeinschaft mit Gott" sein. Aber wie Verf. richtig bemerkt, kann damit nicht das Spezifikum des Sinnes der Evolution angegeben werden, da auch bei einer statischen Erschaffung das „die Sinnerfüllung jeglicher Existenz schlechthin bedeutet". – Als verheißungsvollerer Ansatz ist schon die These anzusehen, daß Evolution ein Abbild der Schöpfertätigkeit Gottes ist. Hierin wird endlich dem dynamischen Element der Evolution entsprochen. „Das Tätigsein in Evolution wäre demnach sinnvoll, weil Gottes Schaffen und Handeln sinnvoll ist." – Von hier aus wird nun der Versuch einer „Sinn-These" unternommen. Wenn Evolution Abbild der Schöpfertätigkeit Gottes ist, dann – so vermutet B. – könnte eine Antwort auf das Warum des Schaffens Gottes gleichzeitig den Schlüssel zum Warum der Evolution, und damit ihrer Sinnfrage geben. – In der Schluß-Synthese bestimmt der Verf. den Sinn von Evolution in „schöpfungstheologischer Hinsicht als Ausdruck der kreatürlichen Eigenverfügung, die als Konsequenz der göttlichen ‚Liebeslogik' der Schöpfung gewährt ist". Es wäre hier allerdings zu fragen, ob eine solche Sinnbestimmung nicht auch schon gegeben werden könnte ohne Rückgriff auf die zugegebenermaßen tatsächliche Heilsordnung, wie es der Verf. in seinem heilsgeschichtlichen Ansatz tut. – Sinn der Evolution in christologischer Hinsicht wird aufgefaßt „als abbildliche Sinnteilhabe an der innertrinitarischen Dynamik des Logos, die konkret in der hingebenden Bewegung des menschgewordenen Gottessohnes der jetzigen Heilssituation ihre Vollendung findet". – Zusammenfassend läßt sich sagen: die vorliegende Studie ist ein gut durchdachter Beitrag zu diesem Grenzproblem zwischen Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie, wenn man sich auch verschiedentlich nicht des Eindrucks erwehren kann, daß manche Dinge in dem Rahmen eines knappen Paperbacks zu kurz abgetan werden. In die gleiche Richtung geht die Frage an die Herausgeber dieser

Reihe, die sich ja nach der Intention des Verlags an „ein breiteres Publikum" wenden wollen, was man sich denn unter diesem breiteren Publikum vorstellt. Denn es bedarf eines guten Ausmaßes naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Wissens, um diese Arbeit mit Frucht lesen zu können.

R. Koltermann, S. J.

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. – Die Arbeit hat der theologischen Fakultät der Universität Zürich als Dissertation vorgelegen. H. versucht aus der Fülle des Materials theologischer Stellungnahmen zur biologischen Entwicklungslehre seit Darwins „Entstehung der Arten" einen repräsentativen Literaturbericht vorzulegen (XIV). Auf eine Darstellung einiger evolutionstheoretischer Auffassungen der Gegenwart folgen in mitunter etwas gekünstelt anmutender Systematik die Stellungnahmen von rund 60 Theologen zum Evolutionsproblem. Besonders ausführlich wird die Theologie Emil Brunners seit 1938 dargestellt, ohne daß der Zusammenhang mit der gestellten Thematik immer deutlich wäre. – Historisch ist die Arbeit nicht immer ganz ohne Mängel: so wird etwa dem Vaticanum I die Feststellung unterschoben: „Si quis universum genus humanum ab uno protoparente Adam ortum esse negaverit, anathama sit" (45). Unter der Überschrift „Monistisch – idealistische Entwürfe" wird ziemlich ausführlich die Konzeption Teilhard de Chardins abgehandelt. Kritik übt er an Teilhards Lehre von den „Sprüngen". Hier wird er – wie viele andere vor ihm – ein Opfer der ungenügenden deutschen Übersetzung von „Le Phénomène humain" (149). Der Teilhardsche Begriff der Emergenz hat so gut wie nichts mit „Sprüngen" zu tun. Das eigentliche Anliegen Teilhards, die Darstellung und der Aufweis einer „Kosmogenese", wird ganz offensichtlich verkannt. – Abgesehen von solchen vereinzelten Unkorrektheiten hat dem Rez. das Buch aber sehr gefallen, da es in umfassender Weise über die Diskussion um das Evolutionsproblem informiert. Es ist gerade für den Naturwissenschaftler eine wahre Fundgrube von theologischen Stellungnahmen, die es ihm ermöglichen, ohne allzu große Vorurteile ein fruchtbares Gespräch mit dem Theologen zu wagen.

R. Lay, S. J.

Einfühlen – Erinnern – Verstehen. Eine Festschrift für *René A. Spitz* zu seinem 80. Geburtstag. 8° (231 S., 1 Taf.) Stuttgart 1967, Klett. 20.– DM. – Dieser Sonderdruck aus „Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen" will nicht „unseren Freund René Spitz vorstellen; denn die ganze psychoanalytische und ethologische Welt kennt ihn seit langen Jahren" (1). *Anna Freud* diskutiert ihm zu Ehren Methodenfragen und theoretische Annahmen der Psychoanalyse. *Frijling-Schreuder* (16–30), *Berna* (31–43), *Provence* (44–56) und *Biermann* (57–72) bieten interessante Kapitel aus der Kinderpsychotherapie. *Lampl-de Groot* (73–83) behandelt so wichtige Begriffe wie Übertragung, Gegenübertragung, Einfühlung und Intuition. Sie spricht vom analytischen Prozeß als einer ständigen, wechselseitigen Beeinflussung zwischen Patient und Therapeut, der aufruht auf dem Spitzschen Begriff des Koinästhetischen. *Kubies* Beitrag macht klar (84–96), daß es immer schwerer wird, Übertragungen aufzulösen, wenn man unter ihnen einen Prozeß versteht, „der nicht auf die psychoanalytische Behandlung beschränkt, sondern eine allgemeine Erscheinung ist" (84). Ein hochbedeutsamer Beitrag ist der von *Moser* über die Entwicklung der Objektbesetzung (97–124), als „Spezifität der Übertragungsproblematik", die von den prägenitalen Neurosen her zu sehen ist und „zur Grundlage einer genetischen Ableitung der Abwehrmechanismen dient" (98). Zur Erhellung der vom Triebbefriedigungsrhythmus unabhängigen Objektbesetzung wird ganz zurecht auf die Problematik libidinöser und aggressiver Besetzung eingegangen. Über Erkenntnisse präödipaler Besetzungen und ihrer Abwehrformen stößt M. zur Problematik einer „doppelten Besetzungsabwehr" vor, über die wir noch mehr wissen sollten. Die theoretischen Arbeiten von *van der Leew* (125–137), *Sandler* und *Joffe* (138–165), *Künzler* (166–192), *Gaskill* und *Norton* (211–222) zeigen die Breite und Offenheit psychoanalytischer Denkansätze. Schließlich weist der Beitrag der *Harlows* (193–210) eindrucksvoll darauf hin, wie eine Tierpsychologie zum Verständnis

psychoanalytischer Ergebnisse beiträgt und diese stützt. – Diese Geburtstagsgabe ist mehr geworden als nur eine der üblichen Festschriften. Mit dem Gesamtverzeichnis der Veröffentlichungen von R. Spitz (223–231) stellt sie einen würdigen Beitrag zur Weiterentwicklung der Psychoanalyse dar. Damit dient sie aber zugleich dem Anliegen einer philosophischen, psychologischen und pädagogischen Anthropologie.

F. Schlederer, S. J.

Spitz, René A., Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr. 8° (403 S.) Stuttgart 1967, Klett. Kart. 16.80 DM, Ln. 30.– DM. – Endlich liegt auch im deutschen Sprachgebiet die fundamentale Zusammenfassung der Arbeiten des weltbekannten und geschätzten Arztes und Psychoanalytikers vor, die auf Französisch 1954 in Kurzfassung und 1965 unter dem Titel „The First Year of Life. A Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations" in New York erschienen ist. Sie schließt den Inhalt der Veröffentlichungen „Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen" und „Nein und Ja" ein, den sie aber wesentlich erweitert und unterbaut. – Der 1. Teil führt in Definitionen und Methoden (23–50) ein, die bei Sp. besonders exakt bearbeitet werden. Der 2. Teil (51–209) faßt die Erkenntnisse über die Konstituierung des Objektes der Libido und Aggression zusammen. Sp. unterteilt diesen Abschnitt menschlicher Entwicklung in eine objektlose Stufe, in die „Wiege der Wahrnehmung" (71), das Lächeln des Kindes als Zeichen des Objektvorläufers (104), in die Plastizität der kindlichen Psyche und die aufregend bedeutsame Kommunikation zwischen Mutter und Kind (140). In der „Achtmonatsangst" (167) und ihrer Signifikanz für die Tätigkeit eines „Organisators" haben wir nach Sp. den Ausdruck für die Konstitution des Objektes zu sehen. Wie Verf. sagt, hat er in den bisherigen Kapiteln „die Phänomenologie der Objektbeziehungen hauptsächlich vom topischen und vom strukturellen Gesichtspunkt aus betrachtet" (183). Nun beleuchtet er sie von der ihr innewohnenden Dynamik her. Er läßt uns miterleben, wie sich die beiden Grundtriebe, Libido und Aggression, nur am eigentlichen Objekt zu amalgieren vermögen. Wir werden vertraut gemacht mit den weiteren Entwicklungsschritten nach der Konstituierung des 2. Organisators (189), mit Fortschritten im Bereich der Wahrnehmung, der Motorik, der Affektivität, der Nachahmung. Hier begegnen uns die Identifikationsvorgänge, ein 3. Organisator der menschlichen Psyche (202), dessen Ausdruck die Beherrschung des „Nein" und „Ja" in Wort und Gebärde ist. Es war besonders die Erforschung der gestörten Objektbeziehungen (213), der ungeeigneten und unzureichenden Mutter-Kind-Beziehungen, die den Verf. berühmt gemacht haben (3. Teil). Dadurch wurde eine „ätiologische Klassifizierung von psychogenen Erkrankungen im Säuglingsalter entsprechend den Einstellungen der Mütter" (222) möglich. An diese Ausführungen schließt sich eine sehr instruktive, vergleichende Studie (312–367) von *Cobliner,* einem Mitarbeiter des Verf.s, über die Psychologie *Piagets* und die Psychoanalyse. Eine gute Bibliographie (368–386), zusammen mit einem ausführlichen Namen- und Sachverzeichnis, beschließen dieses Werk. – Vielleicht wäre es gut, wenn in den kommenden Auflagen, wie in der 2. Aufl. von „Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen" S. 44 ausdrücklich mit dem Hinweis auf die griechische Ableitung geschehen, koinästhetisch geschrieben würde, also mit einem k und nicht mit einem c (englisch!); auch schon der Aussprache wegen. Die Anm. 4, S. 148, weist auf eine Veröffentlichung von 1963 d hin, die aber in der Bibliographie nicht zu finden ist. Es ist zu wünschen, daß die Forschungsarbeit des Verf.s so weitergeführt wird, wie er sie angelegt hat und daß sich nicht nur die Praktiker, sondern vor allem auch die Theoretiker der philosophischen und pädagogischen Anthropologie mit den Befunden und Ergebnissen dieser Forschung vertraut machen.

F. Schlederer, S. J.

Jung, Carl Gustav, Die Dynamik des Unbewußten (Gesammelte Werke, VIII). Gr. 8° (662 S.) Zürich 1967, Rascher. 54.– DM. – Die Herausgeber haben in diesem Band der Gesammelten Werke J.s vorwiegend Arbeiten aufgenommen, die „grundsätzliche Erkenntnisse und wesentliche Arbeitshypothesen" zur Darstellung bringen (X), eine methodische Bemerkung, die sicher nicht in einem

ausschließlichen Sinn gemeint ist. Denn wichtige Arbeitshypothesen J.s sind z. B. auch in seinen Studien über den Archetypus enthalten. Unter dem angegebenen Aspekt sind aus diesem Band zunächst die beiden umfangreichsten Titel zu nennen: „Über die Energetik der Seele" (1–73) und „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen" (183–267). Auf einige Gedanken J.s aus den Abhandlungen „Die Struktur der Seele" (161–183), „Die Lebenswende" (441–460), „Seele und Tod" (461–474) sei hier näher eingegangen. In der zuerst genannten Arbeit aus dem Jahre 1928 betont J., daß er kein Metaphysiker, sondern ein Erfahrungswissenschaftler sein will (164). Aus dieser Einstellung heraus wird auch verständlich, daß er keine Beweise für die Unsterblichkeit der Seele beibringt, sondern bei einem „non liquet" stehen bleibt (474), das allein sich wissenschaftlich begründen lasse. Er weist aber darauf hin, daß eine Reihe von telepathischen Phänomenen, auch solche, deren Existenz gesichert ist, die Raum-Zeit-Beschränkung der Seele immerhin als nicht ganz selbstverständlich erscheinen lassen (472 f.). An einen Glauben an die Unsterblichkeit, wie die Religionen ihn anbieten, möchte J. hier nicht appellieren („Ich muß gestehen, ich konnte es auch nie" [467]: nämlich an die Unsterblichkeit der Seele glauben). Aber er meint, daß es „der allgemeinen menschlichen Seele mehr entspreche" (461), wenn der Tod als eine Sinnerfüllung des Lebens, gar als sein eigentlichstes Ziel betrachtet werde (man wird dabei an gewisse Formulierungen Freuds über den Todestrieb erinnert). Auf dem Boden der psychotherapeutischen Erfahrung steht J. mit der auch für die Entwicklungspsychologie der Erwachsenheit und des Alters interessierenden Feststellung, daß ein Vorbeigehen an den Gedanken des Todes als Ziel des Menschenlebens ebenso neurotisch sei wie in der Jugend das Verdrängen von Gedanken an die Zukunft (470). – Die Schwierigkeiten in der Lebenswende, die sehr häufigen neurotischen Störungen und das Ansteigen der Depressionszustände (statistisch bei Männern häufiger als bei Frauen) scheinen allgemein darin zu liegen, daß man sich gedanklich und emotional nicht von der Jugendphase lösen kann (die nach J. von der Nachpubertät bis zur Lebensmitte reicht). Man will die neuen, zum Teil unbekannten und gefährlichen Aufgaben, Opfer und Verluste, die jetzt jeden zu bedrohen anfangen, nicht auf sich nehmen (452 f.). Für alle diese Gedanken und Theorien bringt J. aus seiner reichen Praxis eine Reihe von Beispielen, bei deren Interpretation man naturgemäß – und sicher im Sinne des Verf.s – gelegentlich auch anderer Meinung sein kann. Auch unter dem Gesichtspunkt der viel diskutierten Reformen für alle Arten des Schulwesens und für die Psychohygiene unserer Gegenwart sind die Bemerkungen J.s über „Schulen für Vierzigjährige" (455 f.) der Erwägung wert. Nach seiner Meinung waren die Religionen seit alters solche Schulen, die „für das Geheimnis der zweiten Lebenshälfte, für das Greisenalter, den Tod und die Ewigkeit erzogen" haben. Man kann sich fragen – auch Jung tut es –, für wie viele die Religion heute noch diese Funktion erfüllt und für wie viele „von uns älteren Leuten" (geschrieben 1930) die Religion damals u. a. diese psychohygienische Bedeutung tatsächlich noch hatte: ein Problem, das auch religionspsychologisch und -didaktisch zu überlegen wäre. – Dem Buche sind, wie stets in dieser Ausgabe, Bibliographie, Personen- und Sachregister beigegeben. L. Gilen, S. J.

Bergler, Reinhold, Psychologie stereotyper Systeme. Ein Beitrag zur Sozial- und Entwicklungspsychologie. Gr. 8° (318 S.) Bern – Stuttgart 1966, Huber. 38.– DM. – Nach der Einleitung befaßt B. sich zunächst mit dem Problem der Entwicklung des Menschen im Erwachsenenalter (13–85), ein Gebiet, das bisher nur relativ wenig behandelt worden ist. Tatsächlich ist Entwicklung nicht nur eine Kategorie der Kindheit und der Jugend (über diese beiden Phasen liegt eine fast unübersehbare Zahl von Untersuchungen vor); sie erstreckt sich vielmehr auf den gesamten Lebenslauf des Menschen (vgl. schon Ch. Bühler 1933). Die vielfach als allgemeingültig angenommene Konzeption einer einheitlichen Kurve des menschlichen Lebenslaufes, der bis zu einer bestimmten Höhe aufsteigt und dann einem kontinuierlichen Abbau unterliegt, läßt sich nicht aufrechterhalten (vgl. 80 u. 273). Es gibt vielmehr, auch noch im Erwachsenenalter, verschiedene und mehrdimensionale, teils synchrone teils auch asynchrone Entwicklungs-

gestalten, deren Rhythmus auch aus sozialpsychologischen Bedingtheiten zu verstehen ist (vgl. das „Altern als eine Funktion der öffentlichen Meinung" nach Breen, 64). – Die „zentrale Thematik" des umfassenderen Teiles in diesem Buche (86–265) ist in der Frage der Konstanz und Variabilität stereotyper Systeme nach Lebensalter und nach der Geschlechtszugehörigkeit zu sehen (217). Auf der Grundlage ausgebreiteter empirischer Erhebungen bei rund 5000 Personen von 16 bis 70 Jahren stellt Verf. 10 Definitionsmerkmale stereotyper Systeme zusammen (108–111), von denen einige hier angeführt seien: sie sind allgemein gehaltene, schematische Interpretationsformen der Wirklichkeit und dienen der Bewältigung der Umwelt und neuer, ungewohnter Situationen; sie können als mehrdimensionales, aber „überschaubares System von Merkmalsgruppierungen" angesehen werden; sie bilden sich auf verschiedenen Abstraktionsstufen (wobei diese Stufen wohl noch näher aufzuweisen und in ihrer Bedeutung für das Werden der Stereotypien zu analysieren wären); sie können einen hohen Grad von Verfestigung erreichen. Für die Aufstellung eines allgemeinen psychologischen Profils stereotyper Systeme (175–197) unterscheidet B. „verbale" und „physiognomische" stereotype Systeme; ein Ausdruck, der vielleicht nicht ganz günstig ist, weil er nicht eigentlich das Wesen der Systeme, sondern den Erkenntnisweg betrifft: die Eigenschaften des „modernen Menschen", des „männlichen Mannes", der „weiblichen Frau", der „sympathischen Berufskollegin" wurden auf diesem Wege gewonnen (unter Vorlage von Kärtchen, auf denen eine Reihe von irgendwie passenden Eigenschaften angegeben war); sodann wurde versucht, unter Verwendung des Physiognomischen Tests von Thomae (mit Erweiterungen) stereotype Systeme in der Beurteilung des Freiberuflichen, des Beamten, des Arbeiters, des Rentners usw. zu erkennen (Tab. S. 192). In einer Faktorenanalyse wurden die Korrelationen zwischen den Eigenschaften festgestellt, die dem Typus der „weiblichen Frau" zugeschrieben wurden (197–204). – Aus den Ergebnissen über Konstanz und Variabilität stereotyper Systeme (204–252) ist bedeutsam, daß Altersstabilität „eine Funktion reiner heterostereotyper Systeme ist" (257); Altersvariabilität zeigt sich bei partieller oder totaler Überformung durch autostereotype Systeme (d. h. wenn Interessen der eigenen Person oder ihrer Bezugsgruppen ins Spiel kommen). Auch eine gewisse (aber nicht durchgängige) geschlechtsspezifische Ausprägung stereotyper Systeme ist auf der Grundlage dieser Untersuchungen als gesichert zu betrachten; das ergibt sich z. B. aus den verschiedenen Eigenschaften, die von Männern und Frauen für den Typus der „weiblichen Frau" (214 f.) angegeben werden. – Dem Buche sind Namen- und Sachregister beigegeben, das Literaturverzeichnis umfaßt 372 Nummern.

L. Gilen, S. J.

Schulze-Wegener, Otto, Der Leib-Seele-Zusammenhang und die wissenschaftliche Forschung. 8° (76 S.) Meisenheim 1967, Hain. 11.80 DM. – In diesem „Versuch einer Grundlegung" (75) möchte der Verf. zeigen, daß das Leib-Seele-Problem nur aus metaphysischen Aspekten heraus einer Lösung nähergebracht werden kann und daß sich alles Bemühen einer Zurückführung dieses Zusammenhanges etwa auf „atomare Ursprungsgesetzlichkeiten" (43) als unzureichend erweisen. Man wird verstehen, daß in einer kurzen Abhandlung diese Fragen eher aufgewiesen als zu einem eingehenden Verständnis gebracht werden können. Es kann nicht viel mehr als eine Skizze geboten werden, die aber ihren Teil beiträgt zu einer „einwandfreien Begriffsbildung und methodologischen Klarheit" (III). Es fällt auf, daß der Verf. auf die Theorie des psychophysischen Parallelismus und die Wechselwirkungstheorie wenigstens kurz eingeht (32–37), die von Aristoteles herkommenden Gedanken der substantialen Einheit von Leib und Seele unter dem Aspekt des Materie-Form-Verhältnisses aber nicht erwähnt, geschweige im positiven oder negativen Sinn Stellung dazu bezieht. Zum Überblick über den Inhalt der Arbeit seien hier wenigstens noch zwei Kapitel genannt: Metaphysische Perspektiven (60–71) und „Neue Wege" zur Erforschung der Seele (41–60), wobei auf den Abschnitt über Kybernetik und die Anwendung der Informationstheorie bzw. über die Grenzen dieser Anwendung in der Erforschung des Seelenlebens hingewiesen sei: wohl der instruktivste Teil dieser Studie. L. Gilen, S. J.

Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit. Hrsg. v. *Dieter Stolte* und *Richard Wisser*. 8° (627 S.) Tübingen 1966, Wunderlich. Kart. 19.80 DM; Ln. 28.50 DM. – Einem Sammelwerk, in dem fünfzig bedeutende Vertreter des geistigen und kulturellen Lebens einen Überblick über wichtige Probleme der Gegenwart bieten, läßt sich in einer Besprechung kaum Genüge tun. Dieses *Karl Holzamer* zum 60. Geburtstag gewidmete Buch hat als gemeinsames Thema die in verschiedenen Bereichen gebräuchliche Wortformel von der „Integration" gewählt und will, indem es dieses Wort gewissermaßen „beim Wort" nimmt, der Frage nachgehen, ob darin etwas für unsere Zeit Notwendiges, durch nichts Ersetzbares allmählich zur Erfahrung gelangt. So vielgestaltig die Beiträge hervorragender Denker aus den verschiedensten Fachgebieten und geistigen Richtungen auch sind – *H. Freyer* steht neben *K. Rahner, Th. Adorno* neben *O. v. Nell-Breuning, J. Maritain* neben *P. Jordan, W. A. Visser't Hooft* neben *H. Volk* – so ist den Herausgebern doch mit diesem Buch selbst eine „Integrierung" gelungen: Es geht um den bedrohten Menschen von heute und seine „Integrität". Dieses Thema wird angeschlagen schon im ersten Essay von *Fr.-J. v. Rintelen* über das europäische Menschentum, das er ausgezeichnet sieht durch den Glauben an den Geist, durch den Gegenwillen zur Natur, durch den Eigenwert der Person, die sich in Freiheit verwirklicht, das er aber heute in all diesen Punkten gefährdet glaubt. Das Thema klingt immer wieder auf in den Beiträgen über die Bedeutung des Rechts für die Sicherung der menschlichen Freiheit (von *Gebh. Müller, G. Leibholz, Th. Dehler, Peter Schneider, K. G. Kiesinger, W. Hallstein*), aber auch der Politik (*D. Sternberger, E. Fraenkel, K. O. v. Aretin, W. Besson*), insbesondere in den Grenzfragen des Atomzeitalters (*G. Marcel, K. Jaspers, C.-F. v. Weizsäcker*). Der Bildung und Erziehung zum „integren" Menschen ist eine ganze Reihe von Aufsätzen gewidmet (von *Max Müller, W. Hahn, Th. Ellwein, J. Derbolav, G. Stoltenberg, R. Schwarz, K. Erlinghagen*). Damit seien – ohne Wertung – wenigstens einige der Autoren genannt, die an diesem Werk mitgearbeitet haben. Der abschließende Aufsatz von *L. Gabriel* über „integrale Einheit" faßt die Themenstellung aller Beiträge noch einmal grundsätzlich zusammen: Wie läßt sich die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zur Einheit des Ganzen so zusammenfügen, daß die Integrität des Wirklichen, des wesenhaft Konkreten, gewahrt bleibt? – Dieses Buch selbst mit seinen reichen Gedanken berechtigt zum Vertrauen, daß der Bedrohung des Menschen in der geistigen Wandlung unserer Zeit durch verantwortliches Denken begegnet werden kann. – Eine Bitte sei noch an den Verleger gestattet: Er möge das Geheimnis, wie er das Werk so preiswert herausbringen konnte, jenen Kollegen verraten, bei denen vergleichbare Bücher wenigstens das Doppelte zu kosten pflegen.

W. Kerber, S. J.

4. Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie. Gesellschaftslehre

van Melsen, Andreas G. M., Ethik und Naturwissenschaft, 8° (230 S.) Köln 1967, Bachem. 12.– DM. – M. zeigt, daß heute kein autonomes ethisches System mehr konstruiert werden kann, das sich erst im Nachhinein über eventuelle Konsequenzen für Naturwissenschaft und Technik befragt (10). Denn diese liefern einen wesentlichen Beitrag zur Kenntnis vom Wesen des Menschen, worauf Ethik aufbauen muß (11). Theorie und Praxis (139) sind heute so eng miteinander verbunden, daß Kants Position untergraben ist: die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft machte er auf der schmalen Basis des damaligen Standes der Naturwissenschaft. Daß es diese Zusammenhänge gibt, will M. schon bei den Griechen sehen. Ihre dualistische Auffassung von Geist und Materie entstand nach M. durch die erlebte Diskrepanz zwischen den Möglichkeiten des Geistes, die Naturwirklichkeit zu begreifen und dem Unvermögen des Leibes, in diese Wirklichkeit einzudringen: der tatsächliche Stand der Wissenschaft drängte auf eine dualistische Betrachtungsweise hin (30; heute umgekehrt: 59.158). Verwechselt hier M. nicht Ursache und Wirkung? Ist ein Geist-Materie-Gegensatz nicht eher eine ursprüngliche menschliche Bewußtseinsgegebenheit,

die ontologisch interpretiert werden muß, was zur Folge hätte, daß Philosophie sich in dieser Frage nicht so sehr am zufälligen Stand der Naturwissenschaft ausrichtet, sondern daß sich vielleicht die Wissenschaften gemäß einer Stufung der ontologischen Intelligibilität weniger zufällig als vielmehr folgerichtig entwickeln? Jedenfalls bestätigt das Jahrtausende dauernde, mühevolle Eindringen in die Natur genügend einen Intelligibilitätsabfall vom Geist zur Materie, woran übrigens das naturwissenschaftliche Experiment nichts Wesentliches ändert. M. zeichnet die Wissenschaftskonzeption der Griechen: der vom Sinnlichen abstrahierende Verstand ist in der Lage, zum Wesen der Dinge vorzudringen. Die heutige Wissenschaft jedoch zeigt, daß der Verstand nicht nur vom sinnlichen Erkenntnisvermögen abhängt, sondern auch vom Handeln, d. h. vom Experiment; sicher eine wertvolle erkenntnistheoretische Bereicherung (31). – In der positiven Wissenschaftstheorie der Neuzeit werden Zusammenhänge nicht mehr von der Philosophie geleistet. F. Bacon: keine einsichtigen ersten Prinzipien als Grundlage, sondern ein rein induktiver Aufbau. Durch den Sieg der Mathematik in Mechanik und Astronomie behält allerdings der Rationalismus nochmals die Oberhand, und das Experiment ist noch immer lediglich Anlaufweg und nicht innerer Bestandteil der Wissenschaft in all ihren Phasen. Wissenschaft ist noch immer Theorie, Betrachtung der Wirklichkeit (36). Erst im experimentierenden Subjekt kommt die schöpferische Freiheit im Erkennen (Anliegen des Idealismus) zu sich in Übereinstimmung mit realistischen Prinzipien (86). – M. siedelt die philosophische Frage nach der Natur so an: Welche Struktur muß die Natur aufgrund der Tatsache haben, daß sie der experimentellen Methode überhaupt zugänglich ist? Es geht also nicht um die Ergebnisse der Naturwissenschaft, sondern darum, was sie bei ihrer Methode immer schon voraussetzt. Dieser Weg ist sicher gangbar. Aber hier stellt sich zugleich eine Frage an das ganze Buch: M. möchte nämlich doch auch Inhaltliches aus den Naturwissenschaften übernehmen. Wie läßt sich dies methodisch sauber in die eben vorgeschlagene apriorische Philosophie einbauen? – M. will zeigen, daß Thomas von (griechischen) prima principia in der Ethik ausgeht, daß er die theoretische Vernunft privilegiert, allein die Einsicht der prima principia leisten zu können (68 ff.). Weil sich aber heute Theorie und Praxis in der Naturwissenschaft wieder gefunden hätten, sei der Vorsprung der theoretischen Vernunft im Prinzip aufgehoben (72). Ist es aber nicht so, daß sich viele ethische Normen nur apriori bestimmen lassen und daß sich sogar beweisen läßt, daß dies so sein muß? – Bis 129 entwickelt M. eine dynamische Schau des Naturgesetzes, die bester Philosophie entspringt: das Explizite der Ethik schöpft nie den impliziten, entfaltbaren Vollzug aus. Allerdings schildert M. dies in seltsam paradoxen Redeweisen: Das Sollen ist stets reicher als das, was tatsächlich ist, es kann nie daraus abgeleitet werden (129). Da das Sollen stets reicher ist als das tatsächliche Sein, zieht M. sich auf das implizite Sein zurück, das dann plötzlich dem Sollen adäquat erscheint: in dem, was der Mensch implizit ist, ist auch enthalten, was er sein soll. Wozu das alles? Ist etwa implizites Sein des Menschen kein Sein? – Seltsam ist auch die Feststellung M.s über die verminderte Bedeutung der Kasuistik (131): ist sie nicht eine gute Möglichkeit zur Vermittlung von Theorie und Praxis, was doch gerade die Hauptintention des Buches wäre? M. zweifelt allerdings an, daß Menschen immer wieder vor die gleichen oder stark analoge Situationen gestellt werden (132), was mir nicht richtig scheint. – M. fordert das Experiment auch im Ethischen, da das Experiment zu unserer menschlichen Natur gehört (150). Zum Thema „Manipulierbarkeit der Freiheit" ist M. sehr optimistisch: in dem Maße, in dem die menschliche Macht dazu größer wird, erscheinen die Folgen des Bösen in solchen Dimensionen, daß sie abschreckend wirken. Mehr Macht über unsere Naturdeterminismen wird also zu größerer Freiheit führen (192). – Das Buch ist vor allem in den historischen Abhandlungen über das Verhältnis von Theorie und Praxis sehr gewinnbringend. H. Stich, S. J.

Zeltner, Hermann, Ideologie und Wahrheit. Zur Kritik der politischen Vernunft. 8° (162 S.) Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, Frommann. 19.50 DM. – So viel im Augenblick über Ideologie und Ideologiekritik geredet und geschrieben wird, so wenig vermag man für gewöhnlich anzugeben, auf welche Weise politische

Wahrheit von Ideologie unterschieden werden kann. Darum setzt sich heutzutage jeder schon dadurch gelegentlich dem Ideologievorwurf aus, daß er bestimmte Überzeugungen für unbedingt wahr ansieht. Eine „Kritik der politischen Vernunft", deren Problem sich im Anschluß an Kant formulieren ließe: „Wie sind Ideologien überhaupt möglich?" (53), ist also ein dringendes Gebot der Stunde. – Die Arbeit Z.s, die diese Aufgabe aufgreift, bietet zunächst einen Überblick über vier geschichtliche Erscheinungsformen von Ideologie: die liberale, die konservative, die marxistische und die faschistische Ideologie, sowie über die bedeutendsten Ideologietheorien: die radikale von Marx und Nietzsche und die positivistische Ideologietheorie. Den Kern des Buches machen Überlegungen über eine Phänomenologie der menschlichen Sozialität und über die „Wahrheit des Ganzen" aus, von denen her sich die Unwahrheit der Ideologien „aufheben" und eine Kritik der politischen Vernunft begründen lassen müßte. – Rez. muß gestehen, daß ihm die entscheidende Einsicht, mit der Verf. das Ideologieproblem zu lösen hofft, verschlossen geblieben ist. Er findet die Darstellung des Problems, insbesondere im Abschnitt über die Ideologietheorien hervorragend, aber gelangt zu keiner rechten Klarheit über das Menschenbild und die Erkenntnistheorie, die der „Phänomenologie der menschlichen Sozialität" zugrunde liegen. Gibt es beispielsweise ein Absolutes, auf das hin die Vernunft alle „Grenzen der Situationen und Dispositionen transzendieren und die Enge der Imaginationen überwinden" kann (118), das ihre kritische Funktion erst ermöglicht – und wie wäre das Verhältnis der Vernunft dazu näher zu umschreiben? In welchem Raum sind die Ideale anzusiedeln, worin haben sie ihre Wirklichkeit, die anderer Art ist als die der Kategorien und Ideen (90)? Nach welchen materialen oder formalen Kriterien ist die „Wahrheit des Ganzen" als solche erkennbar und von Ideologie unterscheidbar, nachdem logische Richtigkeit allein nicht ausreicht (116)? Am Schluß ruft Verf. zum Vertrauen in die Spontaneität der Vernunft auf, daß es ihr möglich sei, sich gewissermaßen von sich selbst zu distanzieren, sich die Freiheit zu nehmen, nach der Vereinbarkeit ihrer jeweiligen Konzeptionen mit den aus anderen Erfahrungen erwachsenen Idealen und den diesen zugehörigen Imaginationen zu fragen (144). So dürfe die Vernunft in einem zweiten Angang hoffen, der Wahrheit im Ganzen auf die Spur zu kommen. – Aber ist damit die Gefahr der Ideologie wirklich schon gebannt? Ist nicht sogar eine „Ideologie der Ideologielosigkeit" möglich, wenn sich der Mensch zu keiner Wahrheit, weil nie in vollem Sinne „Wahrheit des Ganzen", mehr zu bekennen wagt und so im entscheidenden Augenblick auch das politische Handeln versäumt? Das Ideologieproblem wird noch lange der Angelpunkt aller politischen Philosophie bleiben.

W. Kerber, S. J.

Mordstein, Friedrich, Menschenbild und Gesellschaftsidee. Zur Krisis der politischen Ethik im 19. Jahrhundert. Gr. 8° (248 S.) Stuttgart 1966, Kohlhammer. 27.50 DM. – Wie der Medizin eine Vorstellung vom Gesunden, Heilen, Integren zugrunde liegt, von dem Zustand, wie er sein soll, demgegenüber Krankheiten und Krisen als solche erkennbar werden, ähnlich müßte die Scheidung zwischen kranker und gesunder Wirklichkeit auch in der Ethik mit wissenschaftlicher Objektivität möglich sein. Das vorliegende Buch will ein derartiges normatives Menschenbild entwerfen, das speziell einer politischen Ethik als Grundlage dienen kann und an dessen Maß Verzerrungen und Entartungen im Verlauf der letzten 150 Jahre europäischen Denkens sich ablesen lassen. – In einem ersten Abschnitt wird der Wahrheitsbegriff geklärt. Gegen den reduzierten Wissensbegriff des Neopositivismus einerseits, für den es zwar Wahrheitserkenntnis gibt, aber nicht auf dem Gebiete der Ethik, und gegen den überschwenglichen Wissensbegriff Hegels andererseits, für den der Mensch als Geist der göttlichen Wahrheit fähig ist, verteidigt der Verf. die Erkenntnislehre Kants: Eine kritisch rationale Basis für Wissensanspruch ist gegeben, wenn ein Begründungszusammenhang vorliegt, der mittels der Sprache intersubjektiv verständlich gemacht und überprüft werden kann. Als Kontrolle wird neben der empirischen Verifikation bzw. Falsifikation (im Bereich der Naturwissenschaften) auch der denkende Mitvollzug der Aussagen aufgrund ihrer Evidenz zugelassen, d. h. ihres geistigen Wahrnehmungsgehaltes als andersgearteter „Empirie" (für das philosophische

Erkennen). Damit fallen auch sittliche Werturteile grundsätzlich in den Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis. – Anschließend wird in einem historischen Durchblick gezeigt, wie das Selbstverständnis des Menschen zwischen Maßlosigkeit und Gebrochenheit pendelt. Der Irrtum entsteht daraus, daß man einen Teilbereich des Menschen monistisch verabsolutiert und voreilig zur Einheitsstiftung des Weltanschauungsentwurfes verwendet. Die daraus sich ergebenden Einseitigkeitslehren, die der Verf. in vier Grundtypen auffächert, hält er heute aber für überwunden: Die moderne Anthropologie, verstanden nicht im eingeschränkten Sinne als „Naturgeschichte der Hominiden", sondern als eine Verbindung von anthropologischen und kultursoziologischen Einsichten, führte zur Neuentdekkung einer Konstanz der menschlichen Natur, einer Invarianz innerhalb eines Feldes größter Variabilität: Der Mensch erweist sich im Gegensatz zum Tier als nicht in einen bestimmten Funktionskreis hineingebunden, sondern er vermag Beziehungszusammenhänge zu erfassen, von sich und seinen unmittelbaren Bedürfnissen wegzusehen, er ist offen für die Welt der Wahrheit „an sich", der Gutheit, der Schönheit. Die menschliche Intelligenz ist angelegt auf Sachgerechtigkeit bei der Außenwelt-Zuwendung und auf Gerechtigkeit bei der mitmenschlichen Kontaktnahme. So kann allein der Mensch sich selbst verfehlen: Das Ziel der Freiheit ist als Postulat des Vernunftgewissens vorgegeben; es besteht im recte vivere, in der Ordnung eines menschenwürdigen Lebens nach den Sinnwertgesetzen des Wahren, Guten, Schönen an sich. – Wie das Verfehlen dieser „ganzheitlichen Schau der Menschennatur", die stark kantische Züge trägt, sich auf die Gesellschaftsidee auswirkt, wird im zweiten Teil des Buches exemplarisch an vier Gesellschaftsphilosophien des 19. Jahrhunderts gezeigt: dem „Szientismus" von Saint-Simon, dem „Ökonomismus" von Marx, dem „Etatismus" von Treitschke und dem Naturalismus von Nietzsche (in der Kapitelüberschrift merkwürdigerweise „Ästhetizismus"genannt). Diese vier Essays sind auch unabhängig vom Gesamtzusammenhang lesenswert. Es wird u. a. herausgearbeitet, wie stark Marx zeitlebens dem Denkansatz Hegels verhaftet blieb. Für die Themenstellung des Buches bedeutsam ist der Aufweis, wie ein der Immanenz verhaftetes Menschenbild auch im sozialen und politischen Bereich zu Verzerrungen führt. – Trotz allem fragt man sich am Ende ein wenig unbefriedigt, ob der Verf. das hohe Ziel voll erreicht hat, das er sich selbst im Vorwort gesteckt hat. Zwar werden viele wichtige Einzelzusammenhänge zwischen Menschenbild und Gesellschaftsidee beleuchtet, aber man möchte die systemtragende Idee, von der her eine politische Ethik aufzubauen wäre, noch deutlicher und konkreter entwickelt sehen. Dafür ist die anthropologische Basis dieses Buches vielleicht doch etwas zu schmal. Auch mag der mehr essayhafte Stil mit seinen vielen anregenden Hinweisen und Durchblicken das systematische Anliegen eher verdunkeln. Aber es ist schon viel, zu einer so bedeutsamen Frage so viel Richtiges und Bedenkenswertes beigetragen zu haben.

W. Kerber, S. J.

Kirsch, Guy, Machtverteilung im Unternehmen. Von der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips im Unternehmen. 8° (218 S.) Köln 1967, Bachem. 20.– DM. – Das Buch besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil schildert der Verf. an Hand eines reichen französischen Schrifttums das Verhältnis zwischen – vereinfachend gesagt – Aktionären und Management in französischen (Groß-)Unternehmen. Gibt das von ihm entworfene Bild die Lage zutreffend wieder, dann ist die Verselbständigung des Managements gegenüber denjenigen, die ihr Vermögen oder Teile davon im Unternehmen angelegt haben, in Frankreich weiter fortgeschritten als bei uns. – Das von *Wilfrid Schreiber* beigesteuerte Vorwort hebt vor allem auf den zweiten Teil ab, der die Bedeutung bzw. Anwendbarkeit des Subsidiaritätsprinzips auf die Unternehmen behandelt. Hier hat sich offenbar ein Mißverständnis eingeschlichen. Wenn (nach Schreiber) der Verf. zu dem Ergebnis kommt, „er wage nicht die Absicht zu vertreten, das Wünschenswerte, ja Notwendige sei auch möglich", so ist dazu zu sagen: das Subsidiaritätsprinzip verlangt immer nur das Mögliche, nämlich dem einzelnen oder dem kleineren Lebenskreis so viel Selbständigkeit und Selbstverantwortung zu lassen *wie möglich*. *Ob* die Möglichkeit weit oder eng begrenzt ist, darüber sagt das Prinzip nichts aus, kann und will darüber nichts aussagen. Welche Möglichkeiten im *Betrieb* bestehen, hängt

wesentlich von der Technologie des Betriebs ab; wir haben technologische Entwicklungen erlebt, die diese Möglichkeiten unerträglich einschränkten; wir kennen auch technologische Entwicklungen, die sie in bis jetzt schlechterdings unvorstellbarem Maß ausweiten. Wenn die zu lösenden Aufgaben sich durch beide Technologien meistern lassen, dann gibt das Subsidiaritätsprinzip der letzteren den Vorzug. – Im *Unternehmen* können die wesentlichen, im engeren Wortsinn „unternehmerischen" Entscheidungen nur an der Spitze getroffen werden; hier kann es also nur darum gehen, wie diese Spitze zu unterbauen ist. Gibt es gangbare Wege, um die Spitze hinsichtlich der von ihr zu treffenden oder getroffenen Entscheidungen in ähnlicher Weise an die Zustimmung der davon Betroffenen zu binden und ihnen gegenüber verantwortlich zu machen, wie sich das überall sonst, wo freie Menschen sich zu gemeinsamen Aufgaben vereinigen, von selbst versteht? *Ob* es solche Wege gibt, darüber sagt das Subsidiaritätsprinzip wiederum nichts aus, kann und will darüber nichts aussagen; *wenn* es sie gibt, dann gebietet das Subsidiaritätsprinzip, sie zu beschreiten.

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

Oelinger, Josef, Wirtschaftliche Mitbestimmung. Positionen und Argumente der innerkatholischen Diskussion. Hrsg. vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. Kl. 8° (76 S.) Köln 1967. Bachem. – Seit langem haben innerhalb der katholischen Soziallehre keine so heftigen Auseinandersetzungen stattgefunden wie über die Frage der Mitbestimmung, näherhin der gleichberechtigten wirtschaftlichen Mitbestimmung der Arbeitsseite mit der Kapitalseite in den Unternehmen. Unbestritten ist die Mitbestimmung in den sog. personalen und sozialen Angelegenheiten auf Betriebsebene; unbestritten ist auffallenderweise auch die wirtschaftliche Mitbestimmung auf der sog. überbetrieblichen Ebene (richtig müßte es heißen: auf den über den Unternehmen gelagerten Ebenen, auf denen die wirtschaftspolitischen Entscheidungen fallen, deren äußerst weittragende Konsequenzen offenbar von manchen der beteiligten Sozialethiker unterschätzt werden). Heiß umstritten ist nur die wirtschaftliche Mitbestimmung auf der Unternehmensebene. Der Streit entzündete sich an dem berühmt gewordenen, zweifellos unglücklich formulierten Beschluß des Bochumer Katholikentages 1949; er führte zu Stellungnahmen der Päpste Pius XII. und Johannes XXIII. sowie des 2. Vatikanischen Konzils, deren Interpretation nicht weniger umstritten ist als die Sachfrage selbst. O. gibt einen guten, sorgfältig ausgewogenen Überblick über die „Positionen und Argumente"; wer, ohne für ein vertiefendes Studium der vielschichtigen Problematik Zeit zu haben, sich über den Stand der innerkatholischen Kontroverse informieren will, greife zu diesem Büchlein. Die von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle 17.–19. 2. 1968 in Mönchengladbach veranstaltete Mitbestimmungstagung hat die Diskussion um keine „Positionen oder Argumente" bereichert, die in diesem Büchlein nicht schon zu finden wären; so ist es bis zur Stunde noch nicht überholt.

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

Wendland, Heinz-Dieter, Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. 8° (260 S.) Gütersloh 1967, Mohn. 38.– DM. – Hatte W. ein früheres Werk unter dem harmlosen Titel „Die Kirche in der modernen Gesellschaft" (2. Aufl. 1958) hinausgehen lassen, so wählt er diesesmal einen Titel, der aus dem Schlafe aufrütteln soll: „Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft". Dieser Titel spielt an auf das von W. auf der ökumenischen Studientagung in Genf 1966 gehaltene Referat „Kirche und Revolution" (77–98), worin er „den Ansatz zu einer theologischen Theorie der Revolution zu entwickeln versucht" hat (Vorwort; das Referat ist auch abgedruckt in „Appell an die Kirchen der Welt"; s. die Bespr. in *dieser* Zeitschrift 43 [1968] 156). Es geht dabei nicht um „Revolution" im Sinne gewaltsamen Umsturzes der staatlichen (und gesellschaftlichen) Ordnung, sondern nach W. ist die heutige Gesellschaft als solche „revolutionär", d. h. *nicht* auf Beharrung in ein und demselben überkommenen, und daher als „gottgewollt" angesehenen Zustand angelegt („statisch"), auch *nicht* zufolge mehr oder weniger zwangsläufig wirkender Ursachen oder Kräfte in einem bestimmten Sinn sich fortentwickelnd („evolutionär" in mehr oder weniger deterministischem Sinn),

sondern ist in erheblichem Grad „machbar" geworden und daher in einem von den Menschen weitgehend (nicht unbeschränkt!) nach ihren freigewählten Zielvorstellungen betriebenen, grundlegenden und unaufhaltbaren Wandel begriffen („revolutionär"). Die heutige Welt, nicht etwa nur die hochindustrialisierten Länder, sondern in vielleicht noch viel höherem Grade diejenigen, in die der Industrialismus, die moderne Technik und ihr ganzes zivilisatorisches Zubehör gerade erst einbricht, sind in diesem Sinne „revolutionär", d. h. in Umwälzung begriffen. Mit dieser Tatsache haben wir uns abzufinden; für den Christen stellt sich nur die Frage, wie er sich dazu zu verhalten habe: soll er versuchen, aus einer solchen Welt zu fliehen (1 Kor 5,10), soll er sich dieser Entwicklung entgegenstemmen oder soll er versuchen, heilsam lenkenden Einfluß darauf zu nehmen? Für W. stellt sich die Frage noch etwas anders. Ihm geht es nicht so sehr um den einzelnen, der in seiner Eigenschaft als Staatsbürger und in der Vielzahl von „Rollen", die er im menschlichen Zusammenleben zu spielen hat, den Geboten seines christlichen Glaubens nachleben will und dazu Anleitung begehrt; er hat es vielmehr zu tun mit dem Christen als Glied der christlichen Gemeinschaft (Kirche) und mit dieser selbst: wie soll *sie* in einer solchen Welt sich verhalten, was schuldet *sie* aus christlicher Verantwortung dieser Welt? Um dieses Thema – ohne den speziellen Charakter auf den revolutionären Charakter unserer heutigen Gesellschaft – kreisen auch die meisten anderen Beiträge des Buches. – In einem Verfahren vor dem Landessozialgericht Hamburg hat ein evangelisches Missionsinstitut die Erklärung abgegeben, seine Missionare betrieben nicht „Entwicklungshilfe", sondern Mission; auch wenn sie soziale und caritative Wirksamkeit entfalten, verstünden sie dies als *missionarische* Tätigkeit. Das, was W. meint und will, scheint damit gut getroffen zu sein und stimmt zudem, obwohl das 2. Vatikanische Konzil den terminus „revolutionäre Gesellschaft" nicht kennt, in der Sache mit dessen Lehre, insbesondere mit der Pastoralkonstitution (Art. 42/43), ausgezeichnet überein. – Ein anderer, für W. und die ökumenische Sozialethik überhaupt zentraler Begriff ist die „verantwortliche Gesellschaft"; auch ihm ist ein eigener Beitrag gewidmet (99–116). Der Begriff erinnert an das Solidaritätsprinzip der katholischen Soziallehre (Prinzip der „gegenseitigen Verantwortung"). Alles, was dieses Prinzip aussagt, findet sich auch bei der „verantwortlichen Gesellschaft"; während aber das Solidaritätsprinzip den Nachdruck auf die Gegen- oder Wechselseitigkeit der Verantwortung („Bindung und Rückbindung") legt, wird diese im Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft" mehr beiläufig mitverstanden, während das Hauptgewicht auf der Verantwortung und dem verantwortlichen Handeln als solchem liegt. – Als besonders wohlgelungene Formulierung sei angeführt: die Hilfe, die wir leisten, und die Mittel, die wir dabei anwenden, „müssen 1. *mensch*-gerecht, 2. *sach*-gerecht, 3. *situations*-gerecht sein" (111). „Verantwortliche Gesellschaft" besagt *nicht* „eine christliche Sozialordnung, sondern eine Gesellschaft freier, verantwortlicher Personen und gesellschaftlicher Institutionen, die den Menschen vor Ausbeutung und Unterdrückung bewahren, ferner eine Struktur von Führung und Organisation, die auf Mitbestimmung und Partnerschaft beruht" (112). – Die anderen in dem Bande behandelten Themen sollen nicht abgewertet werden, diese beiden aber sind zentral.

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

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Bauer, Armin Volkmar, Freiheit zur Welt. Zum Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen nach der Theologie Friedrich Gogartens (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, XXV). Gr. 8° (284 S.) Paderborn 1967, Bonifacius. 19.80 DM.

Berger, Herman, Op zoek naar identiteit. Het aristotelische substantiebegrip en de mogelijkheid van een hedendaagse metafysiek. Gr. 8° (VIII u. 259 S.) Nijmegen-Utrecht 1968, Dekker & van de Vegt. N.V. 24.50 Hfl.

Betz, Hans Dieter, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament (Beiträge zur Historischen Theologie, 37). Gr. 8° (VII u. 237 S.) Tübingen 1967, Mohr. Br. 45.— DM; Ln. 49.50 DM.

Bollinger, Heinz, Das Werden der Person. Personale Anthropologie I. Gr. 8° (208 S.) München-Basel 1967, Reinhardt, Kart. 15.— DM; Ln. 18.— DM.

Cantalamessa, Raniero, O.F.M.Cap., L'omelia „In S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Contributi, serie terza, Scienze filosofiche e letteratura, 16). Gr. 8° (X u. 513 S.) Milano 1967, Vita e Pensiero. 11.000 L.

Dahrendorf, Ralf, Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie. Gesammelte Abhandlungen I. 8° (404 S.) München 1967, Piper. 15.80 DM.

Decloux, Simon, S. J., Temps, Dieu, liberté dans les Commentaires Aristotéliciens de Saint Thomas d'Aquin. Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne (Museum Lessianum, section philosophique, 54). Gr. 8° (264 S.) Paris 1967, Desclée. 25.— NF.

Deichgräber, Reinhard, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen Studien zur Umwelt des NT, hrsg. von *Karl Georg Kuhn*, 5). Gr. 8° (251) Göttingen 1967, Vandenhoeck. 22.50 DM.

Dias, Patrick V., Vielfalt der Kirche in der Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener. Mit einem Vorwort von *W. A. Visser't Hooft* (Ökumenische Forschungen, hrsg. von *Hans Küng* und *Joseph Ratzinger*, I, 2). Gr. 8° (408 S.) Freiburg i. Br. 1968, Herder. 38.— DM.

Dupuis, Jacques, S. J., „L'esprit de l'homme" — Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène (Museum Lessianum, section théologique, 62). Gr. 8° (208 S.) Paris 1967, Desclée. Br. 165.— FB; Ln. 201.— FB.

Duquoc, Christian, O. P., Christologie — Essai dogmatique. T. 1: L'homme Jésus. (Collection „Cogitatio fidei"). 8° (340 S.) Paris 1968, du Cerf. 30.— NF.

Eller, Vernard, Kierkegaard and Radical Discipleship. A New Perspective. 8° (XII u. 445 S.) Princeton N. J. 1968, University Press. 12.50 $.

Farina, Raffaele, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo (Bibliotheca Theologica Salesiana, Series I: Fontes, Vol. 2). Gr. 8° (381 S.) Zürich 1966, Pas. 5.500 L.

Fetscher, Iring, Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten. Philosophie, Ideologie, Soziologie, Ökonomie, Politik. Gr. 8° (896 S.) München 1967, Piper. 38.— DM.

Gadamer, Hans-Georg, Kleine Schriften. Bd. I: Philosophie. Hermeneutik. — Bd. II: Interpretationen. 8° (V u. 230 S.; V u. 234 S.) Tübingen 1967, Mohr. Br. je 21.— DM; Ln. je 25.50 DM.

Haenchen, Ernst, Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze. Zweiter Band. Gr. 8° (423 S.) Tübingen 1968, Mohr. 43.— DM.

Hauser, Richard, Was des Kaisers ist. Zehn Kapitel christlicher Ethik des Politischen. 8° (272 S.) Frankfurt am Main 1968, Knecht. 17.80 DM.

Hofmeier, Johann, Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers. 8° (228 S.) Regensburg 1967, Pustet. 32.— DM.

Locke, John, Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration. Latin text edited with a Preface by *Raymond Klibansky*. English Translation with an Introduction and Notes by *J. W. Gough*. 8° (XLIV u. 171 S.) Oxford 1968, Clarendon. 40.— Sh.

Manns, Peter, Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 46). Gr. 8° (XV u. 75 S.) Wiesbaden 1967, Steiner. 14.— DM.

Monselewski, Werner, Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10, 25—37 (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese, 5). Gr. 8° (VII u. 205 S.) Tübingen 1967, Mohr. Br. 32.— DM; Ln. 36.50 DM.

Mooney, Christopher F., S. J., Teilhard de Chardin et le mystère du Christ. La Révélation chrétienne dans un système évolutionniste de pensée. Préfacé par *Henri de Lubac, S. J.* (Théologie, 73). 8° (284 S.) Paris 1968, Aubier.

Osculati, Roberto, Fenomenologia e grazia. Il pieno compimento del soggetto umano in Hegel e nella teologia cattolica (Teologia e cultura, 1, Collana diretta da *Zoltàn Alszeghi*). 8° (244 S.) Roma 1968, Studium.

Porter, Burton F., Deity and Morality. With regard to the Naturalistic Fallacy. 8° (176 S.) London 1968, Allan & Unwin. 35.— Sh.

Principe, Walter H., C. S. B., The Theology of the Hypostatic Union in the Early Thirteenth Century. Vol. II: Alexander of Hales' Theology of the Hypostatic Union (Studies and Texts, 12). Gr. 8° (254 S.) Toronto 1967, Pontifical Institute of Medieval Studies.

Racette, Jean, Thomisme ou pluralisme. Réflexions sur l'enseignement de la philosophie (Essais pour notre temps, section de philosophie, 8). 8° (132 S.) Bruges—Paris—Montréal 1967, Desclée - Les Éditions Bellarmin. 111.— FB.

Rouquette, Robert, S. J., La fin d'une chrétienté. Chroniques. T. I—II (Unam Sanctam, 69a - b). 8° (372 u. 370 S.) Paris 1968, du Cerf. Zus. 63.— NF.

Schelkle, Karl Hermann, Theologie des Neuen Testaments I. Schöpfung. Welt-Zeit-Mensch (Kommentare und Beiträge zum AT und NT). 8° (172 S.) Düsseldorf 1968, Patmos. 21.— DM.

Seybold, Michael, Glaube und Rechtfertigung bei Thomas Stapleton (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, XXI). Gr. 8° (394 S.) Paderborn 1967, Bonifacius. 45.— DM.

Tollenaere (de), M., Le corps et le monde. Une ontologie du temporel (Essais pour notre temps, section de philosophie, 9). 8° (240 S.) Bruges—Paris—Montréal 1967, Desclée - Les Éditions Bellarmin. 198.— FB; 5.25 $.

Umwelt des Christentums. In Verbindung mit *Günther Hansen, Günter Haufe, Harald Hegermann, Karl Matthiae, Helmut Ristow, Hans-Martin Schenke* hrsg. von *Johannes Leipoldt* (†) und *Walter Grundmann*. Bd. II: Texte zum neutestamentlichen Zeitalter. Gr. 8° (426 S.) Berlin 1967, Evangelische Verlagsanstalt. 23.— MDN.

Westermann, Claus, Genesis (Biblischer Kommentar AT, I, 2). 8° (81—160 S.) Neukirchen—Vluyn 1967, Neukirchener Verlag. 7.75 DM.

Wild, Christoph, Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings (Symposion, 25). 8° (155 S.) Freiburg—München 1968, Alber. 22.— DM.

Wildberger, Hans, Jesaja (Biblischer Kommentar AT, X, 3). 8° (161—240 S.) Neukirchen—Vluyn 1968, Neukirchener Verlag. 15.50 DM.

Willems, Bonifac A., Erlösung in Kirche und Welt (Quaestiones disputatae, 35). 8° (118 S.) Freiburg—Basel—Wien 1968, Herder. 12.80 DM.

Zimmerli, Walther, Ezechiel (Biblischer Kommentar AT, XIII, 13—14). 8° (979—1138 S.) Neukirchen—Vluyn 1967, Neukirchener Verlag. 7.75 DM.

Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustinus

Ein dogmengeschichtlicher Beitrag zur Klärung zweier Fragen der gegenwärtigen theologischen Diskussion

Von Walter Simonis

In der umfassenden — und teilweise radikalen — Reflexion auf das katholische Dogma, die vor, mit und nach dem II. Vatikanischen Konzil eingesetzt hat, sind zwei Probleme von zentraler Bedeutung: die Lehre von der Erbsünde und von der Heilsnotwendigkeit der Kirche. Exegeten, Dogmenhistoriker und Dogmatiker haben — je von ihrer Wissenschaft her — weiterführende Lösungen anzubieten gesucht[1], zum Teil ohne Fühlungnahme miteinander oder ohne Rücksicht auf die kirchliche Überlieferung. Zum Wesen der katholischen Theologie gehört es aber, zu einer Vertiefung und Läuterung ihres Glaubensverständnisses von den bisher gegebenen Grundlagen und vom Ganzen ihrer Lehrentwicklung her vorzustoßen. Eine Schlüsselfigur in beiden Fragen ist für die abendländische Theologie Augustinus. Merkwürdigerweise hat man in der Behandlung dieser beiden Fragen deren innere Verknüpfung bei Augustinus übersehen. Ein erster Schritt, dieser Verknüpfung nachzugehen, soll in dieser Untersuchung getan werden. Das Ergebnis braucht noch eine gründlichere Überprüfung von der Gesamt-Theologie Augustins her. Vielleicht ist nicht mehr aufgewiesen als eine bloß tatsächliche Verknüpfung der Heilsnotwendigkeit der Kirche mit der Erbsünden-Idee, nicht aber die innere Ableitung der zweiten aus der ersten. Immerhin darf schon der Zusammenhang in sich beachtet und zunächst in seinen Konsequenzen durchdacht werden.

I. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche bei Augustinus

Daß die Zugehörigkeit zur Kirche, und zwar zur einen sichtbaren, katholischen Kirche, für Augustinus für die Erlangung des ewigen

[1] Vgl. *J. Gross,* Die Entstehungsgeschichte des Erbsündedogmas, 2 Bde (München 1960–63); Bespr. in *dieser* Zeitschrift 39 (1964) 407–412; *H. Haag,* Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre (SBS, 10) (Stuttgart 1966); Bespr. in *dieser* Zeitschrift 41 (1966) 579–581; *P. Schoonenberg,* Theologie der Sünde (Einsiedeln 1966); Bespr. in *dieser* Zeitschrift 42 (1967) 123–124; *ders.,* Der Mensch in der Sünde, in: Mysterium salutis II (Einsiedeln 1967) 845–939; Bespr. in *dieser* Zeitschrift 43 (1968) 250–251; *L. Scheffczyk,* Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existenzialismus, in: MünchThZ 15 (1964) 17–57; *ders.,* Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld-Wahrheit, ebd. 17 (1966) 253–260.

Heiles schlechterdings und absolut notwendig ist, kann dem, der seine Schriften und den Geist ihres Verfassers kennt, nicht zweifelhaft sein. Der Versuch, hier einen Ausweg zu finden, kann nur zu unglaubwürdigen Interpretationen von einzelnen Stellen führen, die sogleich vom Kontext, dann aber vor allem vom Gesamt des augustinischen Denkens und von der Fülle seiner ausdrücklich anderslautenden Formulierungen her widerlegt werden[2]; oder ein solcher Versuch verzeichnet überhaupt den eigentlich augustinischen Gedankengang, der ja in dieser Frage gleichsam axiomatisch vorgeht: es gilt als schlechterdings sicher vorausgesetzt, daß außerhalb der Kirche das Heil nicht erreicht werden kann, und danach richtet sich die Beurteilung einzelner Momente, die sich vielleicht außerhalb der Kirche finden mögen, wie Glaube, Tugenden, Gutgläubigkeit usw. Nicht aber fragt Augustinus danach[3], ob es dergleichen außerhalb der Kirche gibt, um hieraus folgern zu können: also muß auch außerhalb der Kirche das Heil erlangt werden können. Die Geltung des Axioms ‚Extra ecclesiam salus non est'[4] steht bei Augustinus vom Anfang seiner kirchlichen Tätigkeit an fest; sie ist nicht etwa lediglich das Ergebnis seiner antipelagianischen Kontroverse, vielmehr hat umgekehrt (wie zu zeigen sein wird) die apriorische Geltung dieses ekklesiologischen Axioms seine scharfe Stellungnahme gegen die Pelagianer ermöglicht, soweit sie die Frage der Erbsünde und der Taufnotwendigkeit angeht.

„Die Kirche ist es, welche die Erbschaft des ewigen Lebens durch Jesus Christus empfing, um so Gott selber zu besitzen."[5] Zu diesem Besitz führt allein der Glaube, „der nirgend ist, als nur in der ‚catholica disciplina'"[6]. „Solche, die nicht Christen sind, können dem Bräutigam Christus nicht entgegengehen."[7] „Wer nicht der Kirche angehört, der hat an der im Psalm verheißenen Erbschaft (Ps 2,7) keinen Anteil; er halte sich für enterbt, so wie jeder, der gegen diese

[2] Vgl. hierzu *F. Hofmann,* Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus (München 1933) 212–232, der sich mit dergleichen Versuchen auseinandersetzt. Ebenso *J. Ratzinger,* Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (München 1954) 144 f.

[3] Wie es z. B. *G. Favara,* La necessità della chiesa secondo s. Agostino (Acireale 1949) tut; ähnlich auch *Ch. Journet,* L'église du Verbe incarné II (Paris 1951) 1091 f.

[4] De bapt. 4,17,24: ‚‚salus extra ecclesiam non est' quis negat?' (CV 51,250). Es ist uns unverständlich, wie *B. A. Willems,* Erlösung in Kirche und Welt (Quaest. disp., 35 [Freiburg i. Br. 1968]) 97 f., behaupten kann, erst Augustins Schüler hätten dies im wörtlichen Sinne verstanden, zumal da die eine Stelle, die er anführt, kurz darauf ganz eindeutig von Augustin selber in diesem Sinne ausgeführt wird.

[5] Enarr. in Ps. 5,1 (PL 36,83).

[6] De mor. eccl. 1,18,33 (PL 32,1325); vgl. ebd. 1,30,64 (PL 32,1337); De doctr. christ. 2,39,68 (CV 80,73); De serm. Dom. 1,5,14: ‚Non enim Christum sequitur, qui non secundum veram fidem et catholicam disciplinam Christianus vocetur.' (PL 34,1236)

[7] De div. quaest. 83,59,3 (PL 40,45).

Erbschaft streitet, dadurch hinlänglich zeigt, daß er der Familie Gottes fremd ist."[8] Daß dies nicht nur in der Polemik gegen Häretiker und Schismatiker dahingesagt wird, sondern Ausdruck einer grundsätzlichen Überzeugung Augustins ist, wird daran deutlich, wie er über den Tod des Freundes Verecundus spricht, der kurz vor dem Verscheiden noch die Taufe empfangen hatte: „So hattest Du (Gott) nicht nur mit ihm, sondern auch mit uns Erbarmen geübt; denn die Erinnerung an sein so freundliches Entgegenkommen wäre für uns ein unerträglicher Schmerz gewesen, hätten wir ihn nicht zu Deiner Herde zählen dürfen."[9]

Die antidonatistische Kontroverse konnte diese Überzeugung nur bestärken; waren doch beide Parteien von der absoluten Heilsnotwendigkeit der (bzw. ihrer) Kirche überzeugt[10]: „Alles, was außerhalb der Einheit geschieht, mag mit noch so großem Fleiß und Eifer geschehen; es nützt ihnen nichts gegen den Zorn Gottes, so wenig Spinnweben vor der Kälte schützen."[11] „Scitis catholica quid sit, et quid sit praecisum a vite"[12], so läßt er sein Kirchenvolk singen, auf daß ihnen eindringlich klar werde, daß am ‚vinculum pacis' das ganze Heil hängt[13]. Daher gleicht auch die Kirche dem Paradies, außerhalb dessen zwar der Paradiesesstrom, nicht aber das Heil des ewigen Lebens gefunden werden konnte — ein Bild für die fruchtlose Gültigkeit der Taufe außerhalb der wahren Kirche[14]. Auch das klassische Bild von der Arche Noes, die vor dem Untergang in der Sintflut rettet, verwendet Augustinus des öfteren[15], wobei er zudem auch noch die ‚ecclesia mixta ex bonis et malis' hier vorgedeutet sieht. Das Getrenntsein von der Kirche ist eine so schwere Sünde, daß jeder um dieser Sünde willen das Leben nicht haben wird[16]. Dies gilt aber nicht nur

[8] Ep. 43,9,25 (CV 34,107); vgl. In Ioan. 12,5 (PL 35,1468).

[9] Conf. 9,3 (PL 33,200).

[10] Auch der Text von De vera rel. 6,11 (CV 77,5,11) schwächt die Geltung des Axioms nicht ab, denn es wird ja ausdrücklich vorausgesetzt, daß die zu Unrecht Exkommunizierten sich nicht von der Kirche trennen. Ob Augustinus sich schon damals genau über das Wesen und die Reichweite der excommunicatio im klaren war (wie etwa nachher, als er C. part. Don. post gesta 20,28 [CV 53,127] schrieb) bleibe dahingestellt.

[11] C. ep. Parm. 2,3,6 (CV 51,51).

[12] Psalmus c. p. Don. 220 (CV 51,12).

[13] C. ep. Parm. 3,1,3: ‚... sine corruptione vinculi pacis, ubi salus tota consistit' (CV 51,102).

[14] De bapt. 4,1,1 (CV 51,223); C. litt. Pet. 2,80,178 (CV 52,110). Der Text von De bapt. 7,52,100 (CV 51,372) stellt hierzu keine Ausnahme dar, denn ausdrücklich wird gesagt, daß der im Notfall von einem Schismatiker Getaufte ‚ab unitatis vinculo non recedat'. Ebenso De bapt. 1,2,3 (CV 51,147).

[15] Z. B. De bapt. 5,2839 (CV 51,296); ebd. 6,45,78 (CV 51,336); C. Faustum 12,17 (CV 25,346); C. adv. leg. et proph. 1,21,45 (PL 42,631).

[16] Ep. 141,5 (CV 44,238); ep. 105,4,13: ‚perire vos non vult deus in sacrilega discordia alienatos a matre vestra catholica' (CV 34,604). Vgl. besonders Ep. ad Rom. inch. exp. 15 (PL 35,2998 f.).

für die Donatisten, sondern für alle, die nicht mit der katholischen Kirche ‚in communione' stehen; „denn sie beten zu Gott und loben ihn *neben* jenem Berge (vgl. Dn 2, 34 f.), der die Kirche ist, und werden hinsichtlich des ewigen Lebens nicht erhört, auch wenn sie in bezug auf manche zeitlichen Güter erhört werden mögen[17]". „Mag es auch andere Kirchen geben außer der katholischen, in denen man in menschlichen Ehren lebt, so gibt es doch keine andere, in der das ewige Leben erlangt wird."[18] Außerhalb des Hauses Gottes ist kein Heil, dort ist der Löwe, der umhergeht und sucht, wen er verschlinge[19]; dort sind die Vögel, die jetzt schon die Spreu fressen, die von der Tenne fliegt[20]. Wer außerhalb der Kirche ist, der ist auf jeden Fall wie ein abgeschnittenes Glied, das kein Leben mehr in sich hat[21]. Denn der Geist, der das Leben und vor allem die Vergebung der Sünden gibt, kann nur in der Kirche sein, die den Heiligen Geist hat[22]. Sie ist also der einzige Weg[23], so wie das ewige Leben, das Reich Gottes, das einzige Ziel ist[24]. Nur die Taufe oder die Bluttaufe können diesen Weg eröffnen[25]. Es steht daher für Augustinus schlechterdings unabdingbar fest, daß alle, die im Himmel zur ‚ecclesia caelestis' gehören werden, wenn sie jetzt noch nicht zur sichtbaren Kirche gehören, sich noch im Laufe des Lebens bekehren und taufen lassen werden: ‚Si forte nostri sunt in occulta praescientia Dei, necesse est, ut redeant.'[26] ‚Absit ut praedestinatus ad vitam sine sacramento mediatoris finire permittatur hanc vitam.'[27] Und wer sich nicht taufen läßt, so schließt Augustinus, der war eben nicht berufen und vorherbestimmt[28].

Zwar kann und muß die Kirche nach Augustinus für *alle* Menschen beten, auch für ihre Feinde, da ja unter ihnen doch wohl künftige Bürger des Gottesstaates sind[29]; wirksam ist ihr Gebet aber nur für die, die wirklich einmal, und zwar in ihrem irdischen Leben, Kinder

[17] Enarr. in Ps. 98,14 (PL 37,1270).
[18] De civ. Dei 5,8 (CV 40,1,247); vgl. Sermo ad Caes. pleb. 6 (CV 53,174 f.).
[19] In Ioan. 10,8 (PL 35,1471).
[20] Ebd. 10,9 (PL 35,1471); vgl. ebd. 45,2.15 (PL 35,1720.1726 f.).
[21] Ebd. 27,6 (PL 35,1618); ebd. 32,7 (PL 35,1645); vgl. Ep. 185,9,42 (CV 57,36 f.).
[22] Ebd. 71,20.30 (PL 35,463).
[23] Retract. 1,4,3 (CV 36,23 f.); De an. et eius orig. 2,10,14 (CV 60,348 f.).
[24] De pecc. mer. et rem. pecc. 3,3,6: ‚... quod est absurdius, extra regnum Dei habeat vitam aeternam' (CV 60,133).
[25] De an. et eius orig. 1,9,10 (CV 60,311).
[26] Enarr. in Ps. 106,14 (PL 37,1428).
[27] C. Iul. 5,4,24 (PL 44,792).
[28] Vgl. C. Cresc. gram. 2,33,42: ‚... praedestinati, qui dividi ab ecclesia nullo modo possunt' (CV 52,401); Ep. 102,15: ‚ita salus religionis huius, per quam solam veram salus vera veraciter promittitur, nulli umquam defuit, qui dignus fuit, et, cui defuit, dignus non fuit' (CV 34,557 f.) – ein Text, der typisch ist für Augustins axiomatische Denkweise im Bereich der Soteriologie.
[29] De civ. Dei 1,35 (CV 40,1,57).

der Kirche sein werden[30]. Man darf auch auf keinen Fall an der Möglichkeit zur Umkehr und Taufe und Eingliederung in die Kirche verzweifeln, solange jemand noch lebt[31]; denn Gott, zu dem die Kirche für jene fleht[32], ist mächtig und barmherzig genug, um bei irgendeiner Gelegenheit auch sie zum Heile zu führen[33]. Solange dies aber nicht der Fall ist, hilft ihnen, die nicht in der Kirche sind, alles an sich Gute und Heilige, das sie haben mögen, nichts. Die Taufe, die man außerhalb der Kirche und ihrer Einheit besitzen mag, nützt nichts[34], sowenig es jenen Heiden, zu denen Paulus auf dem Areopag predigte, etwas zum Heile nützte, daß sie Gott verehrten, da sie doch ihn nicht kannten und so nicht an ihn glauben konnten[35]. Außerhalb der Kirche ist die Taufe eher ein Titel zur Verurteilung und zum Verderben[36]. Außerhalb der Kirche gilt auch kein Glaube etwas, denn der Glaube ohne die Liebe ist nichts, und das Allerwenigste, was die Liebe leistet, ist, daß sie die Zugehörigkeit zur Kirche und die Einheit wahrt[37]. Es nützt kein Gebet und Fasten[38], kein Almosen[39], ja nicht einmal das Martyrium und sonstiges Leiden, denn es gilt auch hier das Wort Pauli: wenn ich meinen Leib zum Verbrennen hingäbe, aber die Liebe nicht hätte, so nützte es mir nichts[40].

Ganz deutlich ist, wie Augustinus nicht von der Wertung eines Einzelmomentes ausgeht, sondern umgekehrt vom Ziel und Ergebnis her denkt: das Ziel aber ist das ewige Heil, und wenn dieses Ziel nicht erreicht wird, dann ist alles andere an sich noch so Gute und Heilige wertlos: es ist ein Laufen, aber ein Laufen auf dem falschen Wege[41]. Wahre und nützliche Tugend wird es nur, wenn es auf das

[30] Vgl. De civ. Dei 21,24 (CV 40,2,558 f.).

[31] Vgl. Ep. 23,1 (CV 34,64); De bapt. 4,14,21 (CV 51,246); De nat. boni 48 (CV 25,889); Gesta c. Emer. 1 (CV 53,182); Ep. 108,6,16 (CV 34, 629).

[32] Vgl. Enarr. in Ps. 65,5: ‚... quicumque in Ecclesia estis, nolite insultare eis qui non sunt intus; sed orate potius ut et ipsi intus sint.' (PL 36,791)

[33] Ep. 142,4 (CV 44,250).

[34] Ep. 93,11,46 (CV 34,488 f.); De un. bapt. 9,15 (CV 53,16); C. Cresc. gram. 2,28,34 (CV 52,394); C. Gaud. 1,12,13 (CV 53,207); u. a.

[35] De un. bapt. 6,8 (CV 53,9).

[36] De bapt. 3,10,15 (CV 51,205); C. Faust. 12,17 (CV 25,436); ebd. 12,20 (CV 25,348); C. litt. Pet. 2,40,46 (CV 52,200); C. Cresc. gram. 2,13,16 (CV 52,375); ebd. 4,5,6 (CV 52,505); u. a.

[37] Ad Simpl. 2,1,10 (PL 40,137); C. Cresc. gram. 1,29,34 (CV 52,353); ebd. 2,12,15 (CV 52,374); C. Gaud. 1,12,13 (CV 53,207).

[38] De bapt. 1,8,10 (CV 51,155); Enarr. in Ps. 42,4 (PL 36,478); In Ioan. 13,15 (PL 35,1500).

[39] De bapt. 1,8,10 (CV 51,155); Enchir. ad Laur. 29,110 (PL 40,283).

[40] De serm. Dom. 1,5,13 (PL 34,1236); Ep. 89,2: ‚quod martyros veros non faciat poena sed causa' (CV 34,419); vgl. Sermo 285,2 (PL 38,1293); vgl. Sermo 138,2,2 (PL 38,764); De bapt. 4,17,24 (CV 51,250); vgl. Cyprian, De unit. eccl. 14.

[41] Vgl. Sermo 141,4: ‚Invenis quippe homines bene viventes, et non christianos. Bene currunt: sed in via non currunt. Quanto plus currunt, plus errant; quia a via recedunt.' (PL 38,777); Enarr. in Ps. 31,2,4: ‚... cursus celerrimus praeter viam' (PL 36,259).

richtige Endziel hin ausgerichtet ist[42], was aber wiederum nur möglich ist, wenn der Glaube und die Liebe gegeben sind[43]. Von hier aus versteht sich auch die bekannte Aussage Augustins von den Tugenden der Heiden, die eher glänzende Laster zu nennen wären[44]. Denn „wenn man es richtig bedenkt, gibt es für Menschen, die gottlos leben, überhaupt keinen Nutzen. Und gottlos lebt jeder, der statt Gott den Dämonen dient."[45] Tugenden, die man zu haben glaubt, sind, weil sie nicht auf Gott ausgerichtet sind, eher Leidenschaften als Tugenden[46]. Augustinus leugnet nicht den Wert und die Güte der Tugenden an sich, sondern er beurteilt sie vom Ziel, d. h. vom Ende des Menschen her. Dieses Prinzip drückt er im ersten Werk gegen Julian ganz allgemein und scharf so aus: ‚Noveris itaque, non officiis, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes. Officium est autem quod faciendum est: finis vero propter quod faciendum est. Cum itaque facit homo aliquid ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit propter quod facere debet, peccare convincitur.'[47] Und in De patientia führt er dies am Beispiel heroischer Geduld um des Namens Christi willen ganz konkret aus:

„Keineswegs also zweifelt die Frömmigkeit, daß, wie die Liebe der heiligmäßig Liebenden, so auch die Geduld der fromm Duldenden ein Geschenk Gottes ist... Wenn aber jemand in einem Schisma lebt und deshalb die Liebe nicht hat, die zur Einheit des Geistes und zum Bande des Friedens führt, so darf man solche Geduld keineswegs tadeln, vielmehr muß man sie auch loben... So dürfen wir also auf der einen Seite nicht leugnen, daß auch dies ein Geschenk Gottes ist, aber auf der anderen Seite müssen wir erkennen, daß etwas anderes sind die Geschenke Gottes

---

[42] Vgl. De civ. Dei 5,12,4: ‚... neque enim est vera virtus, nisi quae ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis, quo melius non est' (CV 40,1,236).

[43] Enarr. in Ps. 67,41: ‚Ea quippe sola bona opera dicenda sunt, quae fiunt per dilectionem Dei. Haec autem necesse est antecedat fides, ut inde ista, non ab istis incipiat illa; quoniam nullus operatur per dilectionem Dei, nisi prius credat in Deum' (PL 36,838); ebd. 31,2,4: ‚Ea enim opera quae dicuntur ante fidem, quamvis videantur hominibus laudabilia, inania sunt... nemo ergo computet bona opera sua ante fidem: ubi fides non erat, bonum opus non erat. Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit' (PL 36,259); ebd. 83,7: ‚quanti videntur praeter Ecclesiam bona operari? quam multi etiam Pagani pascunt esurientem, vestiunt nudum, suscipiunt hospitem, visitant aegrotum, consolantur inclusum? quam multi haec faciunt? Quasi videtur parere turtur; sed non sibi invenit nidum... non ubicumque turtur inveniat nidum sibi, ubi ponat pullos suos: in fide vera, in fide catholica, in societate unitatis Ecclesiae pariat opera sua' (PL 37,1060 f.); Ep. 185,9,39: ‚... neque enim aliquid prodest non baptizato dicere „Dimitte nobis debita nostra" '(CV 57,35); De pecc. mer. et rem. 3,2,2: ‚absurdissimum utique et falsissimum iudicant, ut Christi iustitia etiam non credentibus prosit' (CV 60,130).

[44] De civ. Dei 15,20: ‚... non est enim hoc bonum, nisi cum fit secundum fidem summi boni, qui Deus est' (CV 40,2,101); ebd. 19,10 (CV 40,2,388).

[45] Ebd. 19,21 (CV 40,2,410).

[46] Ebd. 19,25 (CV 40,2,420); vgl. De cont. 12,26 (CV 41,175 f.).

[47] C. Iul. 4,3,21 (PL 44,749); vgl. De mor. eccl. 2,13,28 (PL 32,1356 f.); De cont. 12,26 (CV 41,175 f.); Enarr. in Ps. 57,6: ‚Quisquis ab hoc ventre Ecclesiae separatus fuerit, necesse est ut falsa loquatur' (PL 36,678).

für die Kinder Jerusalems, das über uns ist als unsere freie Mutter. Die einen Geschenke sind uns nämlich hinterlassen gewissermaßen als Erbschaft; in ihnen sind wir Erben Gottes, Miterben Christi. Jene aber sind solche, die auch die Kinder der Buhlerinnen empfangen können; und mit diesen werden die fleischlichen Juden und die Schismatiker und Häretiker verglichen... Abraham hatte ja auch den Kindern der Buhlerinnen, als er sie von seinem Sohne Isaak fortschickte, einige Geschenke gespendet, nicht um sie als Erben zu behalten, sondern um sie nicht in jeder Weise unbemittelt zu lassen."[48]

Obwohl also an sich kein innerer Unterschied zwischen der Geduld des Katholiken und der Geduld des Nichtkatholiken besteht, da beide um des Namens Christi willen leiden, und da beides Gnade ist, kann, wie Augustinus ausdrücklich sagt[49], doch nur der zum Heile gelangen, der *in der Kirche* für Christus leidet. Dies steht für ihn fest, und es gibt keine Möglichkeit, eine „mildere" Antwort als Augustins Ansicht zu erweisen: ‚laborant vehementer, nec exitum inveniunt.'[50]

Gerade die Art und Weise, wie er jene Fälle behandelt, die zunächst eine Durchbrechung dieses Prinzips darzustellen scheinen, beweist bei näherem Hinsehen, wie starr Augustinus an dem Axiom ‚Salus extra ecclesiam non est' festhält, und wie sehr daher seine Überlegungen zu Einzelfragen stets im Lichte der unbedingten Priorität dieses Axioms zu verstehen sind, das für ihn gleichsam das oberste soteriologische Dogma überhaupt ist, dem alle anderen Aussagen zu dienen haben.

Gemäß diesem Axiom konnte in der Zeit vor dem irdischen Leben Christi nur derjenige gerettet werden, der auf Grund der Weissagungen oder auf Grund einer besonderen Erleuchtung an Christus glaubte und so Glied an seinem Leibe sein konnte. „So wurden von Anfang des Menschengeschlechtes an alle ohne Zweifel durch Christus gerettet, die an ihn glaubten, ihn erkannten und nach seinen Geboten fromm und gerecht lebten, gleich wann und wo sie waren."[51] Das Opfer Christi „ist also der allgemeine Weg der Seelenbefreiung, den die heiligen Engel und die heiligen Propheten mit Zelt und Tempel, durch Priestertum und Opfer angedeutet und teils mit klar verständlichen und, öfter noch, mit mystischen Ausdrücken vorhergesagt haben. Sie taten das zuerst noch, wo sie konnten, bei wenigen Menschen, die der Gnade Gottes teilhaftig waren, und insbesondere im Volk der Hebräer ... Außerhalb dieses Weges, der dem Menschengeschlecht nie gefehlt hat, weil in ihm sowohl das Heil der Vergangenheit berichtet als auch das zukünftige vorherverkündigt wird, ist niemals jemand er-

[48] De pat. 26,22–28,25 (CV 41,687–689).

[49] Ebd. 27,24: ‚... cavendum est enim, ne forte, si dei donum istam patientiam dixerimus, hi quibus inest etiam ad regnum dei pertinere credantur.' Nützen kann sie allenfalls ‚ad extremi iudicii tolerabilius supplicium subeundum' (ebd. 26,23 [CV 41,688]); vgl. De spir. et litt. 28,48 (CV 60,203).

[50] De pecc. mer. et rem. pecc. 1,18,23 (CV 60,22).

[51] Ep. 102,2,12 (CV 34,554); nähere Ausführungen hierzu s. bei *F. Hofmann*, a. a. O. (Anm. 2) 215 ff.

löst worden, wird niemand erlöst und wird auch niemand erlöst werden“ [52]. Es war also der „wahre Glaube und die Hoffnung in Christus“ [53], dem einzigen Mittler zwischen Gott und Menschen [54], die den Gerechten des Alten Bundes und auch den aus dem Heidentum vor Christi Ankunft Geretteten [55] die Zugehörigkeit zur Kirche und zur Bürgerschaft Gottes ermöglichte [56]. Es gab also das Christentum der Sache nach schon lange (wenngleich mit anderem Namen), weil es die christliche Religion seit Anfang des Menschengeschlechtes gab [57]. Aber dies „unter anderem Namen“ hat nach Augustinus seine zeitliche Grenze genau: ‚quousque Christus veniret in carne, unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari christiana.‘ [58] Was vorher noch möglich und notwendig war, daß jemand nämlich auf Grund einer besonderen Erleuchtung zum Glauben kam, wurde jetzt überflüssig wegen der weltweiten Predigt der Apostel. Und zum Glauben auf die Predigt hin mußte nun die Taufe hinzutreten.

So wie es für Augustinus feststeht, daß Menschen auch ohne die Taufe den Heiligen Geist haben können, wie es ja vor der Ankunft und der Himmelfahrt und Geistsendung Christi war [59], so ist es für ihn ebenso sicher, daß die Taufe hinzutreten muß, seit der ‚ordo ecclesiae‘ konstituiert ist [60]. Den eindeutigen Beweis hierfür sieht er in dem Verhalten des Hauptmannes Cornelius, der schon vor der Taufe den Heiligen Geist erhielt, dennoch nicht die Taufe verachtete oder gar für überflüssig hielt [61], sondern durch sie erst der Kirche eingegliedert wurde: „denn da ihm all das, was er an Gutem durch sein Gebet und Almosengeben hatte, nichts nützen konnte, wenn er nicht der Kirche durch das Band der christlichen Gemeinschaft und des Friedens eingegliedert wurde, ließ er zu Petrus schicken, erfuhr von ihm über Christus und wurde von ihm getauft und so mit der Gemeinschaft des christlichen Volkes verbunden.“ [62]

An der Meinung Augustins ist schließlich gar kein Zweifel möglich, wenn man sieht, mit welcher Skrupulösität er sich die Frage vor-

[52] De civ. Dei 10,32 (CV 40,1,507 f.).
[53] Ebd. 17,10 (CV 40,2,239).
[54] Ebd. 11,2 (CV 40,1,513).
[55] Ebd. 3,1 (CV 40,1,110).
[56] Ebd. 18,47 (CV 40,2,346).
[57] Retract. 1,12,3 (CV 36,58).
[58] Ebd.
[59] C. ep. Parm. 2,15,34 (CV 51,88).
[60] Ebd. 2,15,34: ‚... constituto iam ordine ecclesiae...‘ (CV 51,88).
[61] Ep. ad Rom. inch. exp. 18 (PL 35,2101); De div. quaest. 83,62 (PL 40,53); Ad Simpl. 1,2,2 (PL 40,111 f.); De doctr. christ. prooem. 6 (CV 80,6); C. ep. Parm. 2,15,34 (CV 51, 88);De bapt. 1,8,10 (CV 51,155); ebd. 4,21,28 (CV 51,256); ebd. 4,22,29 (CV 51,257); ebd. 4,24,31 (CV 51,259); Quaest. in Hept. 3,84 (CV 28,2,306); ebd. 4,33 (CV 28,2,346); Ep. 187,12,36 (CV 57,114).
[62] De bapt. 1,8,10 (CV 51,155).

legt, ob nicht der Schächer zur Rechten des gekreuzigten Herrn vielleicht doch getauft war. Die Zusage Christi und das Wissen hierum aus der Schrift genügt ihm offensichtlich nicht. Da nach Augustinus sicher auch die Apostel und ihre Schüler getauft waren, wenngleich es in der Schrift nirgends ausdrücklich berichtet ist[63], konnte ihn der Schächerfall nur in Verlegenheit bringen[64]. In De diversis quaestionibus 83,62 macht es ihm noch keine Schwierigkeiten, nur auf die ‚ineffabilis potestas dominantis Dei' zu rekurrieren, die die Taufe ersetzt hat[65]. In De baptismo hingegen gesteht er schon, daß er die Frage ständig und immer wieder durchdacht habe und zugeben müsse, daß nicht nur die Bluttaufe, die hier ja nicht vorliegt, sondern auch die Umkehr des Herzens die Taufe ersetzen kann, wenn wegen der ‚angustia temporum' nicht die Taufe selber vollzogen werden kann[66]. Auch hier rekurriert Augustinus auf die Güte des Allmächtigen, weil die Taufe nicht aus Verachtung, sondern nur wegen der äußeren Umstände fehlte[67]. In der Zeit der antipelagianischen Kontroverse erwägt er dagegen auch, ob nicht vielleicht der Schächer doch schon irgendwann vorher getauft worden sein könnte[68], oder ob nicht gar das Wasser, das aus der Seitenwunde Christi hervorgegangen ist, ihn benetzt haben könnte, so daß er damit getauft worden sei[69]. Zwar versteift er sich nicht auf diese Möglichkeiten; es sind eben nur Möglichkeiten, über die man nichts Sicheres weiß. Aber die Tatsache, daß er dies überhaupt als ein Problem empfindet, und daß es ihm nicht von vornherein genügt, zu wissen, ‚quod scriptum de eis est',[70] zeigt, wie eng er in diesem Punkte des äußeren Ritus der Aufnahme in die Kirchen- und Gnadengemeinschaft gedacht hat; und zwar nicht erst in seiner antipelagianischen Periode, sondern immer schon, mögen auch die ganz scharfen Formulierungen erst durch die Kontroverse mit den Pelagianern hervorgerufen worden sein[71].

Wenngleich man die Stellung Augustins von daher verstehen könnte,

[63] De an. et eius orig. 3,9,12 (CV 60,369 f.).

[64] Für Cyprian war dieser Fall gar kein Problem; vgl. ep. 73,22 (PL 3,1170). Ihm genügte der Glaube des Schächers und die Verheißung Christi. Ambrosius (?), De paenit. 11 (PL 17,984), spricht ohne Bedenken von einer Bluttaufe.

[65] De div. quaest. 83,62 (PL 40,53).

[66] De bapt. 4,22,29 (CV 51,257); vgl. De Gen. ad litt. 8,5 (CV 28,1,237); ebd. 12,34 (CV 28,1,431); C. Faustum 14,1 (CV 25,403); In Ioan. 111,2 (PL 35,1926 f.); C. Cresc. gram. 2,9,11 (CV 52,369 f.).

[67] De bapt. 4,24,31 (CV 51,260); Quaest. in Hept. 3,84 (CV 28,2,305 f.).

[68] De an. et eius orig. 1,9,11 (CV 60,312); ebd. 3,9,12 (CV 60,369); Retract. 1,25 (CV 36,124); ebd. 2,44,2 (CV 36,153); ebd. 2,81,5 (CV 36,194).

[69] De an. et eius orig. 1,9,11 (CV 60,312); ebd. 3,9,12 (CV 60, 369).

[70] C. Faustum 33,1 (CV 25,785).

[71] Auch das Katechumenat genügt nicht: ‚sanctificatio catechumeni, si non fuerit baptizatus, non ei valet ad intrandum regnum coelorum aut ad peccatorum remissionem' (De pecc. mer. et rem. pecc. 2,26,42 [CV 60,114]); vgl. In Ioan. 11,3 (PL 35,1476); ebd. 13,7 (PL 35,1496).

daß er vor allem darum besorgt war ‚ne evacuetur crux Christi'[72], so scheint uns dieser Aspekt allein doch nicht zu genügen. Ein Mann des Geistes wie Augustinus war sich darüber im klaren, daß die Gnade der Bestimmung zum ewigen Leben an sich nicht unbedingt an den Vollzug eines äußeren Ritus gebunden sein kann, — ist doch die ganze Sakramentenlehre Augustins auf diesem Gedanken aufgebaut. Vielmehr, wenn er schreibt: ‚evacuatur autem (crux Christi), si aliquo modo praeter illius sacramentum ad iustitiam vitamque aeternam pervenire posse dicatur'[73], so wird der eigentliche Beweggrund schon deutlicher: er meint nicht nur: ‚ne evacuetur crux Christi', sondern auch und vor allem: ‚ne evacuetur sacramentum et ecclesia'! Nur von der unerschütterlichen Überzeugung der Heilsnotwendigkeit der Kirche her lassen sich seine Äußerungen in ihrer Radikalität verstehen. Denn daß die Erlösung als solche nicht so sehr an die äußere, sondern an die innere Haltung und an den lebendigen Glauben gebunden ist, hat er ja selber zur Genüge zugegeben und betont — sowohl für die Zeit vor Christus, als auch nochmals für die Christen, die bereits in der katholischen Kirche sind. Aber weil ihm die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, das heißt, der Empfang des Sakramentes und die Wahrung der Einheit als schlechterdings unabdingbare Bedingung galten, konnte er, der doch den Satz des Apostels Paulus ‚quid enim de his, qui foris sunt iudicare' (1 Kor 5, 12)[74] sonst so schätzte, dennoch mit voller Überzeugung behaupten: ‚Scimus (gratiam) non omnibus dari'[75], oder: ‚Certe pauci sunt, qui salvantur'[76] — Sätze, die nur

[72] De nat. et grat. 7,7 (CV 60,237). In dieser Richtung scheint *A. Vanneste* das Denken Augustins zu verstehen: L'histoire du dogme du péché originel, in: EphThLov 38 (1962) 895–903 (Bespr. zu *J. Gross*, a. a. O. [Anm. 1]), vor allem 902 f.

[73] De nat. et grat. 7,7 (CV 60,237).

[74] Vgl. Conf. 13,23,33 (PL 32,372); vgl. Sermo 49,5,5 (PL 38, 323); De div. quaest. 83,71,5 (PL 40,82).

[75] Ep. 217,5,16 (CV 57,415); vgl. De an. et eius orig. 1,11,13: ‚procul dubio non baptizatis prodesse non possent' (CV 60,314).

[76] Vgl. Sermo 111,1 (PL 38,641). Man kann auch nicht sagen, daß die Schrift (Joh 3,5) ihm hierzu keine andere Möglichkeit gelassen habe. Denn daß Augustinus nicht der Mann war, sich an den Buchstaben der Schrift binden zu lassen, zeigt er selber unzählige Male. Nicht die Schrift, sondern die feste Überzeugung von der absoluten Identität seiner menschlich-kirchlichen Logik und Ordnung mit der Logik Gottes war entscheidend. Nach dieser Logik hat er auch die Schrift so verstanden, wie es nach seiner Überzeugung richtig sein mußte; und er scheute sich nicht, Interpretationen zu geben, die dem ‚sensus obvius' keineswegs entsprachen (vgl. hierzu z. B. Conf. 12,18 [PL 328]; De Gen. c. Man. 2,2,3 [PL 34, 177]). Daß dies nicht nur für die Anfangszeit galt, in der er sich nach dem Vorbild von Ambrosius nur mit Hilfe der Allegorese gegen den manichäischen Vorwurf wehren konnte, die Schrift enthalte Märchen und Mythen, zeigt z. B. der große Genesiskommentar, der eher eine recht rationale Kosmologie als einen Kommentar enthält: ‚... accipiamus ergo... et videamus, utrum nobiscum ipsa scriptura concordet.' Das ist seine Einstellung zur Schrift, wenn er auch oft genug versichert, es müsse genau umgekehrt sein. Vgl. hierzu *M. Pontet*, L'exégèse de s. Augustin prédicateur (Paris 1946).

möglich sind auf Grund des wörtlichen und absoluten Verständnisses des Axioms ‚Salus extra ecclesiam non est'.

II. Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde

Die wichtigste Folgerung, die sich für Augustinus aus der unbedingten Notwendigkeit des Taufsakramentes und des Anschlusses an die katholische Kirche ergab, war, daß alle Menschen, denen Sakrament und Einheit fehlen, auf jeden Fall des ewigen Heiles verlustig gehen und der Verdammung anheimfallen[77]. Mit wachsender Ausdrücklichkeit der Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der Kirche gewann notwendigerweise auch das Theologoumenon von der ‚massa damnata extra ecclesiam' an Profil und Schärfe — zumal in der Polemik um die von den Pelagianern behauptete Möglichkeit eines „mittleren" Ortes zwischen Reich Gottes und Hölle — bis dahin, daß eben dieses Theologoumenon nicht mehr als Folgerung, sondern als eigentliche Begründung jenes ekklesiologischen Axioms vorgetragen wurde: womit nun die ursprüngliche Gedankenführung einfach auf den Kopf gestellt ist und die Erbsündenlehre von nun an als eigene Größe in die Geschichte der Theologie eingehen konnte, wobei die erste und eigentliche Funktion, die dieses Theologoumenon bei Augustin hatte und um derentwillen es in seiner Theologie seine Rolle hatte, allgemein vergessen werden konnte[78].

Das Axiom von der Heilsnotwendigkeit der Kirche stand für Augustinus fest. Bei Cyprian hatte es seine innere Begründung in der Heiligkeit der Kirche gehabt, die aus einer unheiligen Welt herausgerufen war[79]. Dieser Gedanke spielt auch bei Augustinus noch eine gewisse Rolle, vor allem zu Anfang[80]. Aber das Bewußtsein, daß einerseits die Kirche eine sehr gemischte Gesellschaft ist, wie er spätestens feststellen mußte, als er selber Presbyter wurde, und dazu andererseits das Wissen um die Exklusivität des Heils und seine Bindung an die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche als unerläßlicher

[77] Augustinus spricht allerdings nicht ausdrücklich über das Los der getauft sterbenden Kinder von Schismatikern und Häretikern.

[78] Dies dürfte auch die wesentliche Schwäche der Darstellung von *J. Gross*, a. a. O. (Anm. 1), wie auch zahlreicher anderer Untersuchungen zu Augustins Erbsündenlehre sein, daß sie diese zu sehr als eine einzelne Größe in Augustins Denken vorstellen und allenfalls nebenbei auch darauf aufmerksam machen, in welchem Zusammenhang sie eigentlich steht. Schon der fließende Sprachgebrauch Augustins bei Einzelfragen innerhalb dieses Gedankenkomplexes sollte darauf aufmerksam machen, daß es ihm nicht um Einzelheiten zu tun ist, sondern daß seine Erbsündenlehre eine *Funktion* innerhalb seines gesamten Gedankengebäudes hat und nicht um ihrer selbst willen ausgearbeitet wird. Es geht daher auch im folgenden nicht um Einzelheiten, sondern um das wesentliche Anliegen Augustins, denn nur von hier aus kann man ihn verstehen und würdigen.

[79] Hierüber ist an anderer Stelle ausführlicher zu handeln.

[80] So in De mor. eccl. und in De vera rel.

Bedingung verlangten bald nach einer weiteren „einsichtigen" Begründung. Diese Begründung glaubte Augustinus in der Lehre von der ‚massa damnata' gefunden zu haben, so wie er sie schließlich nach mehreren Ansätzen in der Schrift Ad Simplicianum vorlegt. Wenngleich Augustinus das Problem der vocatio und electio meist an Hand der Personen Jakobs und Esaus und am Beispiel der Verstockung des ägyptischen Pharao entwickelt, scheint auch die ekklesiologische Problematik noch hinreichend deutlich durch, da es ihm zugleich ganz allgemein um die vocatio und electio des Menschen zum Heile geht und bereits vorausgesetzt ist, daß diese nur eine vocatio und electio zur Taufe und zur Zugehörigkeit zur katholischen Kirche sein kann[81].

Zu einer „Lösung" des Problems gelangt Augustinus nicht sogleich. Besonders in zwei Schriften beschäftigt er sich mit der Frage nach der vocatio bzw. der Frage nach dem Warum der vocatio, um schließlich in Ad Simplicianum auf den Ausweg zu verfallen, die Frage nicht in einer positiven Richtung, sondern in negativer Richtung aufzulösen, das heißt: nicht nach dem Warum der electio, sondern zuerst nach dem Warum der non-electio zu fragen. Im Kommentar zu einigen Fragen aus dem Römerbrief betont Augustinus zwar schon in Nr. 21: ‚Deus per gratiam dedit, quia peccatoribus dedit, ut per fidem iuste viverent ... Nam si debitam mercedem vellet reddere, poenam redderet debitam peccatoribus'[82]; aber diesen Ansatz führt er dort nicht weiter, wo er dann über die Frage nach dem Warum der vocatio und electio Dei handelt. Dort greift er nämlich darauf zurück, daß Gott nur den zum Heil vorherbestimmt, von dem er auch vorher wisse, daß er glauben werde[83], eine Lösung, die er später als pelagianisch verwerfen muß, denn der Glaube ist hier gerade gesehen als das nur Eigene des Menschen[84]. Von Interesse ist, daß es Augustinus nicht genügt, daß

[81] Wie z. B. aus der Behandlung des Schächerfalles und des Corneliusfalles hervorgeht (De div. quaest. 83,62 [PL 40,53 f.]; Ep. ad Rom. inch. exp. 18 [PL 35,2101]; De doctr. christ. prooem. 6 [CV 80,6]; Ad Simpl. 1,2,2 [PL 40, 111 f.]). In der zuletzt genannten Schrift wird in diesem Zusammenhang auch Joh 3,5 ausdrücklich genannt: ‚Nisi quis renatus ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum coelorum.' Vgl. schließlich auch die Ausführungen Augustins über die unvergebliche Sünde wider den Hl. Geist, unter der er die Sünde des Nichtanschlusses an die Kirche versteht (vgl. Ep. ad Rom. inch. exp. 15 ff. [PL 35,2098 ff.]).

[82] Ebd. 21 (PL 35,2066).

[83] Ebd. 55 (PL 35,2076); ebd. 60: ‚Si enim nullo merito, non est electio; aequales enim omnes sunt ante meritum, nec potest in rebus omnino aequalibus electio nominari. Sed quoniam Spiritus sanctus non datur nisi credentibus, non quidem Deus elegit opera quae ipse largitur, cum dat Spiritum sanctum, ut per charitatem bona operemur: sed tamen elegit fidem... Non ergo elegit Deus opera cujusquam in praescientia, quae ipse daturus est; sed fidem elegit in praescientia' (PL 35,2078 f.).

[84] Ebd. 61: ‚Nostrum est enim credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum, per quem charitas Dei diffunditur in cordibus nostris' (PL 35,2079); vgl. Retract. 1,23,2 (CV 36,108).

Gott frei den Menschen wählt; er fordert vielmehr einen positiven Ansatzpunkt der göttlichen Erwählung und findet ihn im Glauben, der insofern ein Verdienst (wenngleich kein „Werk") des Menschen sei: ‚Quid ergo elegit Deus? Si enim cui vult donat Spiritum sanctum, per quem dilectio bonum operatur, quomodo elegit cui donet? Si enim nullo merito, non est electio; aequales enim omnes sunt ante meritum nec potest in rebus omnino aequalibus electio nominari.'[85]

Und wie auf der einen Seite der Erwählung das Verdienst des Glaubens vorliegen muß, so muß auf der anderen Seite, auf der Seite der Verwerfung, der Unglaube vorliegen: der Pharao wird von Gott verstockt wegen seiner geheimen, Gott allein bekannten Mißverdienste des Unglaubens[86]. Nur dadurch wird für Augustins Verständnis die Gerechtigkeit Gottes gewahrt, daß ein bestimmter Grund für die Erwählung bzw. für die Verwerfung im Menschen vorgegeben ist. Die Prädestination als solche genügt nicht; der Glaube oder der Unglaube muß hinzugedacht werden. Und dies vor allem, da es ja für Augustinus in der Tat Menschen gibt, die verworfen werden[87].

In der Frage 68 der Schrift De diversis quaestionibus 83 tritt nun ein weiteres Moment hinzu, das im Kommentar zu den Fragen aus dem Römerbrief noch nicht zur Geltung kam[88]. Wieder geht es um die Frage, warum der eine von Gott so, der andere aber so behandelt wird. Augustinus versucht hier eine Erklärung des paulinischen „Wer bist du, o Mensch, daß du mit Gott rechten willst" (Röm 9, 20). Was aber für Paulus die letzte Antwort gewesen war, das will Augustinus noch weitertreiben: hatte Paulus mit diesem Hinweis auf die absolute Allmacht und Souveränität geschlossen und hier das letzte Geheimnis von Gottes Heilsratschluß gesehen, vor dem der Mensch nur verstummen kann, so geht Augustinus hin und versucht, auch in dieses Geheimnis noch Licht zu bringen und Gründe für Gottes Tun und Wählen zu finden[89]. Augustinus greift auch hier wieder auf den Glauben

---

[85] Exp. ex ep. ad Rom. 60 (PL 35,2078 f.).

[86] Ebd. 62: ‚Non autem quisquam potest dicere obdurationem illam cordis immerito accedisse Pharaoni, sed iudicio Dei retribuentis incredulitate ejus debitam poenam. Non ergo hoc illi imputatur, quod tunc non obtemperaret, quandoquidem obdurato corde obtemperare non potuit; sed quia dignum se praebuit, cui cor obduraretur priore infidelitate' (PL 35,2080); ebd. 63: ‚... hinc satis significavit obdurationem cordis quae in Pharaone facta est, ex meritis venisse occultae superioris impietatis' (PL 35,2081).

[87] Ep. ad Gal. exp. 26 (PL 35,2124).

[88] Zwar tauchte der Begriff der ‚massa luti' bereits auf, wurde aber lediglich als Bild für das Noch-nicht-zu-den-Geistigen-gehören verwendet: ‚... ad massam luti pertinens, nondum perductus ad spiritualia' (Exp. ex ep. ad Rom. 62 [PL 35, 2081]). Nun heißt es dagegen: ‚... ex massa luti quod est ex massa peccati...' (De div. quaest. 83,68,3 [PL 40,71]).

[89] De div. quaest. 83,68,2: ‚Non enim Apostolus hoc loco sanctos prohibuit a quaerendo, sed eos qui nondum sunt in charitate radicati et fundati, ut possint comprehendere ... etc.' (PL 40,70 f.); ebd. 68,3: ‚Haec autem vocatio ... altae

bzw. Unglauben zurück, aber es tritt noch jenes zweite, neue Moment hinzu, das er vorher nicht eingeführt hatte: der Gedanke der ‚massa peccati'[90]. Freilich genügt ihm die Zugehörigkeit zu dieser ‚massa peccati' als solche auch hier noch nicht; innerhalb der Sünder muß es noch Unterschiede geben, deretwegen die einen gerechtfertigt werden, die anderen aber verstockt werden:

„Also erbarmt sich Gott, wessen er will, und er verhärtet, wen er will; aber dieser Wille Gottes kann nicht ungerecht sein. Er rührt vielmehr von geheimen Verdiensten her; denn wenn auch die Sünder wegen des ‚generale peccatum' eine Masse bilden, ist es doch nicht so, daß es keine Unterschiede unter ihnen gäbe. Es ist also irgendwas in den Sündern vorgegeben, wodurch sie zwar noch nicht gerechtfertigt sind, aber dennoch würdig werden, gerechtfertigt zu werden; und ebenso ist etwas vorgegeben in den anderen Sündern, wodurch sie der Verstockung würdig werden."[91]

Auch hier wieder das gleiche Anliegen Augustins: es muß einen Grund geben für die verschiedene Gnadenwahl Gottes. Der Grund muß bei den Menschen liegen. Während Paulus auf Gottes Freiheit rekurrierte, greift Augustinus auf das menschliche Tun zurück. Aber der neue Gedanke, der hier eingeführt wird, weist nun nicht mehr auf das *Tun*, sondern auch auf das *Sein* des Menschen hin: auf das Zur-massa-peccati-Gehören. Den nächsten Schritt bringt nun die Schrift Ad Simplicianum, wo nur noch das Sein des Menschen für die *Nicht*-electio verantwortlich gemacht wird: die Akzente in der Fragestellung haben sich damit ganz einseitig verlagert; vorher wurde nach dem Warum der electio und deshalb *auch* nach dem Warum der Verstockung gefragt; nun wird nur noch nach dem Warum der Nicht-electio gefragt[92]. Gott selber fällt nur die electio zu, der dann die

et profundae ordinationis est ... Non comprehendi potest, nisi forte ab eis qui diligunt Deum ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente sua, et diligunt proximos suos tamquam se ipsos. Tanta enim charitate fundati possunt iam fortasse cum sanctis comprehendere longitudinem, latitudinem, altitudinem et profundum. Illud tamen constantissima fide retinendum, neque quidquam Deum injuste facere, neque ullam esse naturam quae non Deo debeat id quod est ...' (CV 40,73 f.). – Nicht schon die Tatsache, daß Augustinus über Paulus hinausgeht und ein Begreifen für möglich hält, ist ihm vorzuwerfen; ein Vorwurf kann ihm nur aus der von der paulinischen verschiedenen Ausgangsposition gemacht werden. Der Unterschied liegt eben darin, daß Paulus nur über den positiven Heilswillen Gottes spricht und über alles andere keine expliziten Aussagen machen will, während es für Augustinus ausdrücklich feststeht, daß die Nichtkatholiken tatsächlich in die Hölle kommen.

[90] Vgl. De div. quaest. 83,68,3 (PL 40,71).

[91] Ebd. 68,4 (PL 40,72).

[92] Eine weitere und schwer zu beantwortende Frage ist die, ob Augustinus zu dieser Verlagerung der Problematik und zum Rekurs auf die ‚massa damnata' durch die Einsicht kam, daß es eigentlich keine Verdienste gibt, weil Gott ja auch das Wollen und den Glauben gibt, oder ob umgekehrt gerade die „Erkenntnis" von der ‚massa damnata' es ihm ermöglichte, seine im Großen und Allgemeinen schon vorher gegebene Lehre von der Allwirksamkeit Gottes in allen Geschöpfen nun auch ohne jeden Vorbehalt durchzuführen, da er kein „positives Reservat" des Menschen mehr brauchte.

Verdienste aus Gnade folgen. Damit ist die Gnade Gottes ganz gewahrt: sie setzt nicht mehr bei irgendeinem noch so geringen Verdienst an. Aber auch die Gerechtigkeit Gottes hat ihre volle Rechtfertigung erlangt: wer nicht erwählt wird, der wird mit vollem Recht verdammt, weil er kraft seiner Zugehörigkeit zur ‚massa peccati', kraft seines Sünder-*Seins* nichts anderes verdient hat.

Augustinus hat hier erreicht, was ihm so sehr am Herzen lag: er hat der Gnade Gottes gegeben, was ihr zukommt. Er hat aber auch — und das war das eigentliche Anliegen und die Hauptschwierigkeit — jede Verantwortung von Gott genommen für jene, die nicht erwählt sind[93], so daß ihre Verwerfung ganz gerechtfertigt erscheint. Das, was bereits feststand, daß niemand außerhalb der Kirche gerettet wird, hat somit hier eine quasi-physische Begründung erfahren, die es nicht mehr nötig macht, auf die einzelnen, persönlichen Verdienste oder Mißverdienste Rücksicht zu nehmen, die vielmehr in sich selber einleuchtend ist und a priori gilt[94], und die vor allem das eine leistet: daß die Gerechtigkeit Gottes nicht im geringsten in Frage gestellt werden kann[95].

Mochte zunächst die traditionelle und von Augustinus ohne Bedenken übernommene Lehre des Erbtodes und der Erbübel[96] zusammen

---

[93] Ad Simpl. 1,2,17 (PL 40,122).

[94] Vgl. besonders ebd. 1,2,16 (PL 40,120 f.).

[95] Dieses Anliegen Augustins tritt in seinem ganzen Werk immer wieder deutlich zutage. Vgl. z. B. De pecc. mer. et rem. pecc. 3,4,7 (CV 60,133); C. Faustum 22,78: ‚... ignorantia vero et infirmitas, ut vel nesciat homo, quid velle debeat, vel non omne, quod voluerit, possit, ex occulto poenarum ordine venit et illis inscrutabilibus iudiciis dei, apud quem non est iniquitas...; sed quae sit distributio iudicantis et miserantis dei, cur alius sic, alius autem sic, occultis fit causis iustis tamen' (CV 25,679); C. sec. Iul. resp. imp., passim, z. B. 2,22: ‚Catholica est illa, quae ostendit iustum Deum in tot ac tantis poenis et cruciatibus parvulorum' (PL 45,1150); De civ. Dei 13,14 (CV 40,1,632). Die Gerechtigkeit Gottes scheint überhaupt neben der Unveränderlichkeit Gottes *die* hervorragende Eigenschaft Gottes zu sein: vgl. z. B. De lib. arb. 1,6,15 (CV 74,3,15); ebd. 2,2,4 (CV 74,3, 39); C. Fort. Man. (CV 25,91 f.); C. ep. q. v. fund. 19: ‚... quid de ipso deo cogitandum aut existimandum est, qui supra omnes rationales mentes inconcussus atque incommutabilis manens tribuit, quod cuique tribuendum est?' (CV 25,216); ebd. 37: ‚quid enim tam iustum et quid iustius deo? hoc namque humana natura in Adam meruit, de quo nunc non est disputandi locum: sed tamen dominator iustus et iustis praemiis et iustis suppliciis adprobatur beatitate recte viventium poenaque peccantium' (CV 25,243); De Urb. excid. 2,2: ‚... cum de justitia quaeritur, et Deus de justitia respondet; iustos quaerit ad regulam divinam, non ad regulam humanam' (PL 40,718); Enarr. in Ps. 100,1: ‚Deus autem nec in bonitate misericordiae perdit iudicii severitatem, nec in iudicando cum severitate amittit misericordiae bonitatem' (PL 37,1282); ebd. 39,19: ‚Non enim sic Deus misericors, ut injustus sit; nec sic justus, ut misericors non sit' (PL 36,446), u. a.

[96] Daß Augustinus vor der Schrift Ad Simpl. noch nicht die eigentliche Erbsündenlehre vertrat, geht aus allen folgenden Stellen hervor, wo stets nur von Erbtod, Erbübeln usw. die Rede ist, nicht aber schon die Zugehörigkeit zur Nachkommenschaft Adams als solche für ausreichend zum Verlust des Heiles angesehen wird: De mor. eccl. 1,22,40 (PL 32,1328); De Gen. c. Man. 2,21,32 (PL 34,212 f.); De div. quaest. 83,24 (PL 40,17); C. Fort. Man. 22 (CV 25,105 f.); De fide et symb. 23 (CV 41,29); De Gen. ad litt. imp. l. 1,3 (CV 28,460); C. Adim.

mit dem Wissen, daß eben faktisch alle Menschen Sünder sind, ausreichen, — das wachsende Bewußtsein der eigenen menschlichen Unzulänglichkeit und Unwürdigkeit[97], das Wissen darum, daß nur Taufe und Kirche das Heil vermitteln können, und schließlich das Wissen darum, daß es hierzu eine Berufung und Erwählung gibt, die nur aus Gottes Gnade kommen kann und die aber auch zu Recht und aus Gerechtigkeit verweigert werden kann (wie etwa bei den ungetauft sterbenden kleinen Kindern), all dies hat Augustinus in der Lehre von der ‚massa damnata' zusammenzufassen und zu begründen versucht[98]. Der tragende Gedankengang, den Augustinus in Ad Simplicianum ausführt, ist daher der: wenn alles Positive, Berufung und Erwählung, von Gott abhängt, und wenn zudem nicht alle erwählt werden, so muß der Grund hierfür in der Menschheit selber liegen, denn sonst müßte gegen Gott der Vorwurf der Ungerechtigkeit erhoben werden. So wenig aber ein Gläubiger ungerecht ist, wenn er dem einen Schuldner seine Schuld erläßt aus Gnade, dem anderen aber nicht[99], so wenig kann Gott daraus ein Vorwurf gemacht werden, daß er nicht alle rechtfertigt und nicht allen das Heil gibt: ‚Sunt igitur omnes homines (quandoquidem ut Apostulus ait, in Adam omnes moriuntur [1 Kor 15, 22], a quo in universum genus humanum origo ducitur offensionis Dei) una quaedam massa peccati, supplicium debens divinae summaeque iustitiae, quod sive exigatur, sive donetur nulla est iniquitas.'[100] Die Tragweite dieser Formulierung wird deutlich, wenn bedacht wird, daß sie als Antwort auf das Problem gedacht ist, warum denn Jakob geliebt, Esau aber gehaßt wurde, obwohl beide noch nichts Gutes und nichts Böses getan hatten[101]. Wenn Gott den einen erwählen, den anderen aber verwerfen wollte, er aber dabei nicht auf Verdienstunterschiede sehen konnte, weil auch sie ja letztlich von Gott kommen, dann blieb offensichtlich nur die Möglichkeit der Annahme, daß alle Menschen von Anfang an, und das heißt: durch Adams Sünde der Verwerfung schuldig sind, — so daß Gott nun dadurch seine Gnade zeigen könne, daß er aus dieser ‚massa' einige zum Heile erwählte,

---

Man. 21 (CV 25,180); Exp. ex ep. ad Rom. 29 (PL 35,2067); Ep. ad Gal. exp. 22 (PL 35,2120); ebd. 48 (PL 35,2140); De cont. 7,18 (CV 41,162); De lib. arb. 3,18,51 (CV 74,3,132); De serm. Dom. 2,6,23 (PL 34,1279).

[97] Ad Simpl. 1,2,22 (PL 40,127 f.).

[98] Vgl. ebd. 1,2,19: ‚Una est enim ex Adam massa peccatorum et impiorum, in qua et Judaei et Gentes remota gratia Dei ad unam pertinent conspersionem' (PL 40,124); ebd. 1,2,20: ‚... sed concupiscentia carnalis de peccati poena iam regnans, universum genus humanum tamquam totam et unam conspersionem originali reatu in omnia permanente confuderat' (PL 40,126); ebd. 1,2,21: ‚Quis enim discutiet opera Domini, ex eadem conspersione unum damnantis, alterum iustificantis?' (PL 40,126).

[99] Ebd. 1,2,17 (PL 40,122).

[100] Ebd. 1,2,16 (PL 40,121).

[101] Ebd. 1,2,4 (PL 40,113 f.); ebd. 1,2,11 (PL 40,117).

andere nicht, wobei der Weg des Heiles seit Christi Erscheinen eben allein die Kirche ist[102]. Früher, in den 83 Fragen und im Kommentar zu Fragen aus dem Römerbrief, hatte Augustinus den Begriff der Erwählung noch an die Verdienste bzw. Mißverdienste knüpfen können. Jetzt weiß er genauer, daß auch das Wollen und der Glaube ganz von Gott bewirkt sind[103] und der Mensch Gott dadurch nichts voraus hat, und daß daher von einer electio schlecht die Rede sein könnte, wenn sie bei den Verdiensten ansetzen würde; zudem könnte man dann eben fragen, warum Gott nicht dem Esau den gleichen Glauben und die gleichen Verdienste gegeben habe wie dem Jakob[104]. Aber Augustinus will nicht mit einer Frage aufhören, sondern er will eine einsichtige Antwort geben: so verschiebt er eben die Argumentation, indem er von der Frage nach Verdiensten und Mißverdiensten absieht und die Antwort in eine Ebene verlegt, wo von Verdienst und Unterschied überhaupt nicht mehr die Rede sein kann. Denn wenn alle zur ‚massa peccati' gehören, hat niemand Verdienste vor Gott, dann sind alle gleich verdammungswürdig[105].

Diese neue „Erkenntnis" Augustins brachte zunächst keine besondere Verschärfung mit sich[106]. Denn daß außerhalb der Kirche niemand das Heil erlangt, stand ja a priori fest. Problematisch wurde die Sache erst, da der Grenzfall der ungetauften Kinder aufgeworfen wurde. Hier zeigte sich nun die Wirkung des kleinen Schrittes von der traditionellen Erbübellehre zur begrifflichen Reflexion und ausdrücklichen Schematisierung, wie er in Ad Simplicianum erfolgt war. Aber weiter zeigt sich auch an mehreren Stellen im Werke Augustins ganz deutlich, daß im Hintergrund eben stets das ekklesiologische Grundaxiom ‚Salus extra ecclesiam non est' gestanden hatte, und daß die Lehre von der ‚massa damnata' lediglich dessen konsequente Weiterführung und seine logische Schlußfolgerung war: ‚massa damnata' oder ‚massa peccati' bildet nur den passenden Komplementärbegriff zum wörtlich verstandenen und bedingungslos durchgehaltenen Kirchenaxiom[107]. Wenn Heil nur in der Kirche sein kann, mit welchem

[102] Enarr. in Ps. 101,1,5 (PL 37,1297).
[103] Ad Simpl. 1,2,7 (PL 40,115); ebd. 1,2,10 (PL 40,117).
[104] Ebd. 1,2,14 (PL 40,119).
[105] Vgl. dagegen De div. quaest. 83,68,4 (PL 40,72).
[106] Vgl. z. B. De act. c. Fel. Man. 2,11 (CV 25,840); C. Faustum 22,78 (CV 25, 679); Sermo 22,10,10 (PL 38,387); Adnot. in Job 38 (CV 28,2,606); Quaest. Ev. 2,38 (PL 35,1351).
[107] Das bedeutet auch, daß es nur die Möglichkeit Himmel oder Hölle gibt: vgl. De pecc. mer. et rem. pecc. 1,12,15 (CV 60,16); C. Iul. 1,5,19 (PL 44,653); C. Faustum 4,2: ‚... non enim estis eruditi in regno coelorum, id est in ecclesia vera catholica' (CV 25,270). Doch schließt Augustinus bekanntlich eine Abstufung der Höllenstrafen bis hin zu einer ‚mitissima poena' nicht aus, obwohl es eben eine ‚poena' bleibt: vgl. z. B. ep. 186,8,29 (CV 57,69); Enchir. ad Laur. 23,93 (PL 40,275); C. Iul. 5,11,44 (PL 44,809).

Recht kann dann Gott die ungetauften Kinder vom Heile ausschließen, wenn ihnen nicht irgendeine wirkliche Schuld anhaftet?[108] „Da die Seele eines kleinen Kindes noch nicht das Alter hat, daß es mit freiem Willen handeln könnte, läßt sich als Grund für die Verdammung, solange es nicht die Taufe empfangen hat, nichts anderes finden, als das originale peccatum. Aus dieser Sünde wird, wie wir nicht ableugnen können, die Seele zu Recht verdammt, denn ein gerechtes Gesetz hat der Sünde die Strafe zugedacht."[109] Den Pelagianern hält Augustinus daher vor:

„Ihr gebt ihnen (den kleinen Kindern) außerhalb des Reiches Gottes einen Ort des Heiles und des ewigen Lebens, auch wenn sie nicht getauft sind; aber ihr beachtet dabei nicht, daß geschrieben steht: ‚Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden' (Mk 16,16). Daher glauben die kleinen Kinder in der Kirche des Erlösers durch andere, so wie sie von anderen sich jene Sünden zugezogen haben, die ihnen in der Taufe nachgelassen werden. Und auch daran denkt ihr nicht, daß die nicht das Leben haben können, die nicht am Leib und Blut Christi teilhaben, da er doch selber sagt: ‚Wenn ihr nicht mein Fleisch esset und mein Blut nicht trinket, werdet ihr das Leben nicht in euch haben' (Joh 6,54). Wenn ihr aber durch die Worte des Evangeliums gezwungen werdet zuzugeben, daß die kleinen Kinder, wenn sie sterben, ohne getauft zu sein, das Leben und das Heil nicht erlangen können, dann fragt nur, warum sie als Ungetaufte die Strafe des zweiten Todes auf sich nehmen müssen, nach dem Urteil dessen, der niemanden ungerecht verurteilt, und ihr werdet das finden, was ihr nicht finden wollt, das originale peccatum."[110]

Die Beweisführung Augustins läßt die Axiomatik seines Gedankenganges gut hervortreten: An erster Stelle steht als Prämisse, daß es unmöglich ist, außerhalb der Kirche und ohne Taufe das Heil und das ewige Leben zu erlangen. Die Pelagianer griffen genau dieses Axiom an, wenn sie zwischen ewigem Leben und Reich Gottes unterscheiden wollten, und rührten so an das grundlegende und entscheidende Zentraldogma Augustins überhaupt, für den es doch nur einen Weg und nur ein Ziel geben konnte: in der Kirche zu Christus. Aus diesem Axiom ergibt und bildet sich dann die zweite Prämisse, daß die ungetauft sterbenden Kinder der Verdammung anheimfallen. Außerdem wird dann noch die Gerechtigkeit Gottes (gleichsam als Minor des Syllogismus) hineingezogen: vorausgesetzt, daß die Kinder ver-

[108] Wie dies im einzelnen möglich sei, interessiert Augustinus letztlich nicht, solange das Ergebnis festgehalten wird: wer nicht getauft ist, geht zu Recht des Heiles verlustig; es muß ihm also selber (‚non iam aliena sed propria': De pecc. mer. et rem. pecc. 3,8,15 [CV 60,141]) irgendwie (‚miris sed veris modis': De nupt. et concup. 1,19,21 [CV 42,234]) ein ‚reatus culpae', ein ‚originale peccatum' anhaften (die Terminologie ist fließend!), das die ‚privatio vitae aeternae' schon vor jeder persönlichen Sünde nach sich zieht. Alle anderen Überlegungen haben für Augustinus nur akzidentelle Bedeutung; sie sind Hilfsüberlegungen, die diesen Hauptgedanken stützen und erläutern wollen.

[109] De an. et eius orig. 1,13,16 (CV 60,316).

[110] C. 2 ep. Pel. 1,22,40 (CV 60,458).

dammt werden, so kann dies doch nur auf Grund eines *gerechten* Urteils geschehen. Strafe setzt, soll sie gerecht sein, Schuld und Sünde voraus. Die Gerechtigkeit Gottes steht aber außer Zweifel. Also ergibt sich schließlich als Konklusion des Ganzen, daß die ungetauften Kinder mit Schuld und Sünde behaftet sind.

Den gleichen Gedankengang führt Augustinus mehrere Male in der Schrift De peccatorum meritis et remissione peccatorum aus, deren ausdrückliches Ziel es ist, die Existenz des peccatum originale zu beweisen:

„Auch für das Leben der parvuli ist das Fleisch (Christi) hingegeben, das für das Leben der Welt hingegeben wurde; und wenn sie nicht das Fleisch des Menschensohnes essen, werden sie das Leben nicht haben. Daher heißt es auch: ‚Der Vater liebt den Sohn und hat ihm alles in seine Hände gelegt. Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben; wer aber nicht an den Sohn glaubt, wird das ewige Leben nicht haben, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm' (Joh 3,35 f.). Wo sollen wir nun die Kinder einreihen? Bei denen, die an den Sohn glauben, oder bei denen, die nicht an den Sohn glauben? Weder noch, meint da einer, denn wenn sie noch nicht glauben, dann darf man sie auch nicht für ungläubig halten. Dies entspricht aber nicht der ecclesiastica regula, welche die getauften Kinder zur Zahl der Gläubigen rechnet. Wenn also diese, die getauft werden, wegen der Kraft und der Feier eines solchen Sakramentes zur Zahl der Gläubigen gerechnet werden, obwohl sie in ihrem Herzen und mit ihrem Munde noch nicht fähig sind zu dem, was zum Glauben und Bekennen gehört, dann sind folglich jene, denen das Sakrament fehlt, unter jene zu rechnen, die nicht an den Sohn glauben; und wenn sie dann ohne diese Gnade sterben, gilt für sie, was gesagt wurde: sie werden das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihnen (Joh 3,36). Und wieso dies, da doch klar ist, daß sie noch keine eigenen Sünden haben – si nec originali peccato teneantur obnoxii"?[111]

Also auch hier wieder die starke Betonung, daß es nur die Möglichkeiten Leben oder Tod, Heil oder Zorn Gottes, Glaube an den Sohn oder Unglaube gibt — entsprechend dem Worte des Herrn: wer nicht für mich ist, ist gegen mich. Wenig später sagt Augustinus ausdrücklich hierzu:

„Es gibt für niemanden einen mittleren Ort, so daß man nur mit dem Teufel sein kann, wenn man nicht mit Christus ist... Nimm also ein kleines Kind: wenn es schon mit Christus ist, wozu wird es dann noch getauft? Wenn es aber, so wie es der Wahrheit entspricht, getauft wird, damit es mit Christus sei, dann ist also das Nichtgetaufte nicht mit Christus; und weil es nicht mit Christus ist, ist es gegen Christus... Woher aber nun gegen Christus, wenn nicht aus der Sünde?"[112]

Im dritten Buche des gleichen Werkes wird nochmals dieser Gedankengang vorgeführt:

„Was ist einleuchtender nach so vielen und bedeutenden Zeugnissen göttlicher Aussprüche, aus denen klar hervorgeht, daß kein Mensch außerhalb der Gemeinschaft Christi zum ewigen Leben und Heil gelangen kann; und daß niemand ungerechterweise durch ein göttliches Urteil verdammt werden, das heißt von jenem Leben und Heil getrennt werden könne. Es folgt hieraus (unde fit consequens): weil in der Taufe der kleinen Kinder nichts anderes geschieht, als daß sie

[111] De pecc. mer. et rem. pecc. 1,20,27 f. (CV 60,27).
[112] Ebd. 1,28,55 (CV 60,54).

der Kirche inkorporiert werden, das heißt dem Leib und den Gliedern Christi beigesellt werden, so ist offensichtlich, daß sie, wenn ihnen dies nicht gegeben wird, zur Verdammung gehören. Sie könnten aber nicht verdammt werden, wenn sie nicht wirklich eine Sünde hätten. Weil sie sich aber in ihrem Alter noch keine eigene Sünde zuziehen konnten, bleibt nur übrig einzusehen, oder wenigstens, wenn wir dies noch nicht können, zu glauben – restat intellegere vel si hoc nondum possumus, saltem credere, trahere parvulos originale peccatum."[113]

Wenngleich nicht bestritten werden soll, daß für Augustins Denken das Faktum der Erbsünde allmählich eine eigenständige Größe[114], ein ganz bestimmter Vorstellungskomplex geworden ist, so kommt doch in solchen reflexen Überlegungen wie den hier angeführten der eigentliche Gedankengang mit hinreichender Deutlichkeit heraus. Das peccatum originale ist eine ihm unumgänglich erscheinende Konklusion, gewonnen aus dem Nebeneinanderstellen der „Maior": ‚Salus extra ecclesiam non est', und ‚Parvulus non baptizatus pergit in damnationem[115]; und der „Minor": ‚nullum supplicium sine peccato et culpa'; und da ein peccatum personale nicht vorliegen kann, lautet dann notwendigerweise die „conclusio": ‚Remanet igitur originale peccatum, per quod sub diaboli potestate captivi sunt, nisi inde lavacro regenerationis et Christi sanguine redimantur'.[116] Eben weil dieses Allerletzte feststeht (und zwar a priori, und daher auch schon in die „Maior" mithineingenommen ist), kann Augustinus fragen:

„Wenn also vielleicht die Worte des Apostels ‚Durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod und ging so auf alle Menschen über' (Röm 5,12) etwas Unklares an sich haben, sie aber doch in jenen anderen Satz übersetzt werden können ‚Wenn einer nicht wiedergeboren wurde aus dem Wasser und dem Geiste, kann er nicht eingehen in das Reich Gottes' (Joh 3,5), ist dann etwa dieser Satz auch noch unklar? Oder auch jener ‚Du wirst seinen Namen Jesus nennen, denn er wird sein Volk retten aus seinen Sünden' (Mt 1,21)? Oder jener, daß ‚nicht die Gesunden, sondern die Kranken des Arztes bedürfen' (Mk 9,12)? Das heißt, daß Jesus jenen nicht nötig ist, die keine Sünden haben, sondern jenen, die von der Sünde zu heilen sind? Oder jener, daß wenn die Menschen nicht sein Fleisch essen, das heißt seines Leibes nicht teilhaftig werden, sie das Leben nicht haben werden? Verkündet nicht die Wahrheit ohne jede Zweideutigkeit in diesen und ähnlichen Zeugnissen, die ich nun übergehe, voll göttlicher Klarheit und Autorität, daß die ungetauften Kinder nicht nur nicht in das Reich Gottes eingehen können, sondern auch das ewige Leben nicht haben werden außerhalb des Leibes Christi, dem sie durch die Taufhandlung eingegliedert werden?"[117]

Obwohl dies der eigentliche und ursprüngliche Gedankengang Augustins ist[118], darf es nicht wunder nehmen, daß Augustinus oft genug auch über den Sachbereich, der zum peccatum originale gehört,

[113] Ebd. 3,4,7 (CV 60,133 f.).
[114] Vgl. oben S. 491.
[115] Vgl. Sermo 294,7,7 (PL 38,1339).
[116] De nupt. et concup. 1,20,22 (CV 42,236).
[117] De pecc. mer. et rem. pecc. 3,4,8 (CV 60,134).
[118] Vgl. auch die große Predigt 294 (PL 38,1335–1348).

spricht, ohne daß sogleich ausdrücklich die Beziehung zu Kirche und Taufe erwähnt wird. Dies bringt vor allem die Sicherheit, in der er sich in dieser Frage fühlt, mit sich. Nicht selten erscheint sogar die eigentliche und ursprüngliche Gedankenführung genau umgekehrt: das Faktum des peccatum originale ist nicht mehr nur die theologische Konklusion, sondern sie dient nun als Beweis für die Notwendigkeit der Taufe[119]. Das „Bewiesene" ist selber zur Voraussetzung geworden und kann als Fundament dienen, auf welchem das ehemals schlechthin Vorausgesetzte nun nochmals innerlich begründbar und beweisbar erscheint. Dies zeigt sich vor allem dort, wo Augustinus mehr „zufälligerweise" und nicht ausführlich vom peccatum originale handelt. Wenn er aber ausführlich und nicht nur nebenbei zur Sache spricht bzw. schreibt, wird auch der eigentliche Zusammenhang wieder deutlich; und wird auch spürbar — wie z. B. im Brief Nr. 166 an Hieronymus[120] — wie Augustinus bei ausdrücklicher Reflexion zu unterscheiden weiß zwischen Prämissen und Konklusion. Und Prämisse ist eben die unbedingte Heilsnotwendigkeit von Taufe und Kirche, an der schlechterdings nicht gezweifelt werden darf. Im Axiom ‚Salus extra ecclesiam non est' liegt für Augustinus der innerste Kern und die Beweiskraft seiner Erbsündenlehre. Aus dieser ekklesiologischen Überzeugung heraus ist sie ihm anläßlich der Reflexion über die biblischen Texte zur Gnadenwahl entstanden, und hierher kehrt sie stets wieder zurück — freilich so, daß aus dem einfachen Axiom ein bewiesener Satz geworden ist, weil nicht mehr nur von Heil und Nicht-Heil, sondern von Sünde und gerechter Verdammung die Rede ist. Das Axiom ‚Salus extra ecclesiam non est' wird so zum Satz: ‚Mundus damnatus, quidquid praeter Ecclesiam: mundus reconciliatus, Ecclesia.'[121]

[119] Vgl. z. B. Enarr. in Ps. 50,10: ‚Novimus enim et Baptismo Christi solvi peccata, et Baptismum Christi valere ad remissionem peccatorum. Si infantes omni modo innocentes sunt, cur matres ad Ecclesiam cum languentibus currunt? Quid illo Baptismo, quid illa remissione dimittitur?' (PL 36,591); Sermo 151,5,5: ‚... baptizantur infantes, ut solvantur a reatu propaginis...' (PL 38,817); Sermo 165,6,7 (PL 38,906); Enchir. ad Laur. 8,25 f. (PL 40,244 f.); ebd. 10,33 (PL 40, 248 f.); ebd. 13,46–50 (PL 40,254 ff.); In Ioan. 4,10 (PL 35,1410); ebd. 34,9 (PL 35,1655 f.); ebd. 38,6 (PL 35,1677); ebd. 87,3 (PL 35,1853); ebd. 109,2 (PL 35,1918); ebd. 124,5 (PL 35,1973); C. serm. Arian. 7,7 (PL 42,487); C. Maxim. 2,20,3 (PL 42,789); De Gen. ad litt. 10,14,25 (CV 28,1,313); De trin. 4,12,15 (PL 42,898); ebd. 13,12,16 (PL 42,1026); De civ. Dei 14,20 (CV 40, 2,44); ebd. 16,27 (CV 40,2,175); ebd. 21,12 (CV 40,2,541); u. a.

[120] Ep. 166 (CV 44,545–585).

[121] Sermo 96,7,8 (PL 38,588); vgl. vorher ebd. 6,6: ‚... si homines dicas mundum, totum mundum malum fecit, qui primo peccavit. Omnis massa in radice vitiata est' (PL 38,587). Gesta coll. carth. 3,272: ‚Non salvabitur nisi Ecclesia in mundo' (PL 11,1416).

Zwei „Vermittlungstheologen" der Reformationszeit

Philipp Melanchthon und Georg Witzel

Von Johannes Beumer, S. J.

Die mannigfachen religiösen Differenzen traten in der konfessionellen Auseinandersetzung des 16. Jahrhunderts meistens in unverhüllter Härte zutage. Aber es gab damals zugleich noch gelegentlich Bestrebungen nach einem Ausgleich der Gegensätze, und zwar sowohl auf protestantischer als auch auf katholischer Seite. Sie waren von relativ wenigen Persönlichkeiten getragen, die ungefähr das, was man heute „ökumenische Theologie" nennen würde, zu ihrem Lebensanliegen gemacht hatten. Indes bildeten ihre Vertreter für sich genommen, ob sie nun zu den Protestanten oder zu den Katholiken gerechnet wurden, keineswegs eine geschlossene Einheit, und noch viel weniger wäre es berechtigt, beide, von hüben und drüben, zu einer „dritten Kraft zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters" zusammenzufassen[1]. Gemeinsam war ihnen freilich fast ausnahmslos der christliche Humanismus und eben dadurch eine aufgeschlossene Haltung, die sich mit der Tendenz verband, die sittliche Erneuerung der gesamten Christenheit zu betreiben und mittels Abmilderung der Gegensätze in Glauben und Disziplin zu einer Versöhnung der streitenden Parteien und endlich zu dem Fernziel der religiösen Einheit nach Möglichkeit beizutragen. Jedoch muß im einzelnen immer sehr genau zugesehen werden, wie ihre Stellung zu den aufgeworfenen Problemen und auch die zu den Gesinnungsgenossen im eigenen und besonders im anderen Lager gewesen ist und einen entsprechenden Ausdruck gefunden hat.

Hier seien vorläufig zwei Vermittlungstheologen herausgegriffen, der Protestant *Philipp Melanchthon* und der Katholik *Georg Witzel.* Ersterer nimmt ohne Zweifel einen führenden Platz in der Reformationsbewegung ein, wenigstens was deren humanistischen und verhandlungsbereiten Flügel betrifft[2]. Witzel spielt zwar nicht dieselbe

[1] Der Ausdruck ist dem Titel eines Buches von *Fr. Heer* entnommen: Die Dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters (Frankfurt 1959).

[2] Aus der neuesten Literatur sei hervorgehoben: *A. Sperl,* Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchthon und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus X, 15 [München 1959]).

Rolle auf der Seite der Katholiken, und jedenfalls steht er an Bedeutung weit hinter Erasmus von Rotterdam zurück, bei dem aber erst im letzten Jahrzehnt seines Lebens (1525—1536) von einer unwandelbaren Treue zur alten Kirche und von einer echten Befähigung zu vermittelnden Beziehungen zu den Reformatoren die Rede sein kann[3]. Witzel ist hingegen, wenn man von der kurzen Zeit absieht (1523 bis 1531), die er als evangelischer Prediger verbrachte, ein eifriger Verteidiger des katholischen Glaubens geblieben[4]. Zudem setzte er sich leidenschaftlich für die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit ein und wurde auch wiederholt zu den öffentlichen Reunionsgesprächen herangezogen. Dazu kommt noch, daß gerade die Beziehungen zwischen Melanchthon und Witzel durch literarische Zeugnisse belegt werden können, wie es in anderen Fällen kaum zutrifft.

Die textlichen Grundlagen

Den Ausgangspunkt unserer Darstellung kann passend ein Brief abgeben, den Melanchthon am 22. Oktober 1533 an Johannes Agricola schrieb. Es heißt darin:

„De Mustela certo tibi persuadebis, ingenium vere monasticum, ut sic dicam, esse. Fuerunt mihi ante quadriennium aut amplius magnae cum eo contentiones de rebus politicis. Miserat enim ad me ac Ionam duos libellos eodem fere argumento. In altero scripserat ordine novam πολιτείαν de abolendis ludis nuptiarum ac conviviis, de litibus in foro simplicius iudicandis, de principum cancellariis, ne causae diu extraherentur. Erat plane πολιτεία Platonis. Admonui hominem, cum suspicarer eum sibi valde placere, mollissime. Ecce autem, quanto ille exarsit odio mei! quam atrociter de me questus est! Reperi enim eam querelam in libris Campani. In altero libello erat enarratio Actorum Apostolicorum, sed fere idem argumentum. Voluit enim, eum librum imaginem esse suae illius politiae. Itaque statues, eum leviter tinctum esse literis, sed tamen monachum esse, hoc est, sine vero et recto iudicio. In controversia τῆς δικαιοσύνης homo τετυφωμένος non intelligit nec Lutherum nec Erasmum. Nam etsi Erasmus partim operibus partim fide pronunciari homines iustos iudicat, tamen fidem intelligit de fiducia misericordiae, et quidem sentit, principaliter iustos pronunciari per misericordiae fiduciam, minus principaliter et ab exigua parte propter opera. Requirit igitur fiduciam misericordiae, et docet, hanc non niti operibus. Haec sunt, ut vides, πιθανολόγια, et posterior particula non procul a nostris abest. At ille Wicelius nusquam docet suum theatrum, quantum tribui fidei, quantum operibus velit. Ac optarim eum interrogari, cum ita commisceat in iustificatione fidem et opera, quantum velit cuilibet parti tribui, et quid interesse putet. Comperies eum plane non intelligere, quid dicat. Urgebis itaque hominem, quem nihil dubites pessima conscientia redire ad papisticam factionem. Noti sunt enim mihi ipsius sermones

[3] *K. H. Oelrich,* Der späte Erasmus und die Reformation (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 86 [Münster 1961]).

[4] *W. Trusen,* Um die Reform und Einheit der Kirche, Zum Leben und Werk Georg Witzels (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 14 [Münster 1956]).

περὶ εὐχαριστίας, in quibus aperte ostendit se sentire cum Cinglio. Nunc quo ore, qua fronte potest aut sacrificare ipse, aut probare papisticam missam? Hinc haud dubie in eo illa signa perturbati animi. Ac, si volueris, facile haec elicies. Vide, quomodo purgat se περὶ τριάδος; at de eucharistia non purgat se, cum ei utrumque obiecerit Ionas."[5]

Anstatt einer Übersetzung sind hier eher einige erläuternde Bemerkungen angebracht. Melanchthon spricht von Witzel, wie auch sonst[6], als „Mustela" (Wiesel), weil der Gleichklang mit dessen Namen dieses Wortspiel nahegelegt hat. Ionas ist der Reformator von Halle, Justus Jonas (1493—1555), der in der Kontroverstheologie vor allem durch seine äußerst scharfe Polemik gegen Witzel bekannt wurde. Die beiden Bücher des Angegriffenen hatten die Kirchenverfassung (πολιτεία) zum Gegenstand[7]. Die überaus freundliche (mollissime) Antwort Melanchthons an Witzel scheint nicht erhalten geblieben zu sein, jedenfalls findet sie sich nicht unter den im Corpus Reformatorum gesammelten Briefen. Campanus ist ein Humanist, Johannes Campanus (ungf. 1500—1574)[8], der später, nach seinem Zusammentreffen mit Witzel, als Antitrinitarier entlarvt wurde; die „libri Campani" sind wohl private Aufzeichnungen, in denen Campanus seine Gespräche mit Witzel wiedergab. Ob Melanchthon die Rechtfertigungslehre des Erasmus unvoreingenommen interpretiert, mag hier dahingestellt sein; sicherlich entspricht die gegebene Deutung jedoch nicht dem Inhalt der Spätschriften des Erasmus[9]. Der gegen Schluß erwähnte „Cinglius" ist kein anderer als der bekannte Reformator der Schweiz, Ulrich Zwingli. Die Vorwürfe Melanchthons gegen Witzel betreffen also mehrere Punkte, einmal ausführlicher dessen Ansichten

[5] Corpus Reformatorum II (Halle 1835) 677–680. – Luther weiß in seinen „Tischreden" noch ergänzend zu berichten: „Postea communicant consilia inter se Campanus et Wicelius et oppugnant articulum de divinitate Christi. Id primu rescivit Philippus... Elector Joannes iubet prehendi Wizelium et in carcerem duci inscientibus nobis. Haec causa est defectionis et tanti odii" (Weimarer Ausg. IV, nr. 5029).

[6] So z. B. in einem Brief vom 26. Oktober 1539: „Deliberatur de tollendis abusibus Ecclesiarum, sed nollem adhiberi in consilium Mustelam" (Corpus Reformatorum III, 803).

[7] „In diesem Sinne (einer sittlichen Erneuerung bei den Evangelischen) wandte sich Witzel auch 1529 in zwei Schriften mit Verbesserungsvorschlägen an Melanchthon und Jonas. Die Ausführungen sind uns nicht mehr zugänglich, doch ist ihr Inhalt indirekt übermittelt... In der 1533 verfaßten ‚Confutatio' berichtet Witzel, er hätte vor Jahren ... gefunden, daß die ‚Kirche von Jerusalem' doch anders gewesen sei als die ‚Kirche von Wittenberg' " (*W. Trusen,* a. a. O. [Anm. 4] 14).

[8] „Campanus ... tritt 1526 als Verteidiger Luthers hervor. 1527 geht er zum Studium nach Wittenberg ... 1530 fordert er in Torgau eine Disputation, wobei er einen Ditheismus vertritt ... 1547 wird er vom (Jülicher) Herzog gefangen gesetzt, wohl bis zu seinem Tod trotz Bekehrungsversuche des Cassander und Lindanus ungebeugt verharrend. Historisch ist sein Name als Antitrinitarier abgestempelt" (*J. F. G. Goeters,* „Campanus", in: Religion in Geschichte und Gegenwart I [Tübingen ^{3}1957] 1605).

[9] *K. H. Oelrich,* a. a. O. (Anm. 3) 89–95.

in der Rechtfertigungslehre, dann aber auch die über die Realpräsenz in der Eucharistie, während die gegenüber seiner Auffassung von der Trinität schon fallengelassen worden sind. Dazu kommt noch das ungünstige Urteil bezüglich seiner Person.

Nicht in der gleichen Weise ist es möglich, für die Verteidigung Witzels eine tragbare Grundlage zu ermitteln. Da der Brief Melanchthons gar nicht direkt an ihn gerichtet war, kann mit einer Antwort des Angegriffenen unmöglich gerechnet werden, und die von Melanchthon beanstandeten Bücher, die beiden über die Kirchenverfassung und die mit den eucharistischen Predigten, scheinen verlorengegangen zu sein[10]. Deshalb müssen wir uns zur Hauptsache auf die Briefe beschränken, die Witzel von 1529 bis 1536 an verschiedene Adressaten geschrieben hat. Glücklicherweise liegen diese in einer Druckausgabe vor, von Witzel selbst im Jahre 1537 veranstaltet[11]. Darin sind auch einige Verteidigungsschriften aufgenommen, ein „Apologeticon ad M. B. F. adversus Criminatores"[12], ein „Apologeticon, quo suspitionem Artophagiae olim purgavi ad I. L."[13], ein „Apologeticon ad I. S. D. in Saxonia scriptum"[14], ferner eine „Contra fures alienae epistolae, et eosdem Criminatores alienae Famae, responsio ab authore recognita"[15],

[10] *W. Trusen*, a. a. O. (Anm. 4) 14. – Bezüglich der eucharistischen Predigten ist das nicht außer Zweifel. Jedenfalls sind sie keinesfalls identifizierbar mit seinem homiletischen Werk „Von der heiligen Eucharisty oder Mess" (zum ersten Mal erschienen: Leipzig 1539); denn darin ist die Sprache Witzels ganz eindeutig: „Siehe, hier leitet dich das Sacrament auf dasselbig, in welchem Christus die Welt heilmachet hat, das ist sein Fleisch und Blut, damit du ihn recht erkennest. Und dasselbig Fleisch und Blut, dadurch unser Heil kommen, hält dir die Kirche täglich vor, also, daß man es nicht allein sehen, sondern auch greifen möge, und nicht allein greifen, sondern auch essen kann... Fürwahr, in diesem Sacrament ist das Gesetz und aller Propheten Schrift begriffen und wird allhier sichtiglich gezeiget" (ebd. D 8). In der „Catholischen Unterweisung, was Eucharistia oder das Sacrament des Altars in Christlicher Kyrchen sey" findet sich sogar eine direkte Polemik gegen Zwingli: „Das dogma ist, Christi warer leib und blut sey nicht in der Eucharisty Hyparctice, das ist selbstendig oder wesentlich, sondern Symbolice, das ist, zeichenweys oder figürlich... Wir alten Kyrchischen stehen und reden uber und wider aller menschen weisheit, kunst und vernunfft, daß Christi fleisch und blut warhafftig im Sacrament empfangen werde, und das zu verstehen, ist allein der glaub genug" (VII, in: Tomus Primus Ettlicher Bücher [Köln 1559], S 4a). Vielleicht denkt Melanchthon gar nicht an gedruckte Predigten Witzels, sondern nur an Aufzeichnungen, die allenfalls auf Campanus zurückgehen könnten.

[11] Epistolarum, quae inter aliquot Centurias videbantur partim profuturae Theologicarum literarum studiosis, partim innocentis famam adversus Sycophaantiam defensurae, Libri Quatuor. Georgii VVicelii, Lipsiae, Excudebat Nicolaus Vuolrab, An. MDXXXVII.

[12] Ebd. (E 1b–F 1a).

[13] Ebd. (F 1b–G 2a).

[14] Ebd. (G 2b–L 2a).

[15] Ebd. (Ss 3a–a 3a). – Darin heißt es: „Ego equidem neque angor neque discrucior, quod Lutherus ad vigilias meas nihil respondet. Tu cum hoc dicis, vehementer fallere. Nam mihi nulla voluptas est rixari, praesertim de confessa ac solida veritate, cuius ego patrocinium suscepi in domino... Est meo quoque

endlich noch „Contra Scurrilem Ludum Sylv. Hessi“ [16] und eine „Expostulatio de gravissima iniuria hostis Ionae“ [17]. Aber auch die Briefe mit mehr privatem Charakter geben reichen Aufschluß über die Lebensschicksale Witzels, seine innere Gesinnung und seine theologischen Anschauungen. Höchstens das eine könnte eine kleine Schwierigkeit bereiten, daß die Briefe nämlich erst relativ spät von dem Verfasser herausgegeben worden sind. Jedoch ist der zeitliche Abstand nicht allzu groß, und Witzel wird es wohl kaum gewagt haben können, den Wortlaut nachträglich zu seinen eigenen Gunsten zu verfälschen, weil die Briefempfänger aller Wahrscheinlichkeit nach noch am Leben waren [18]. Natürlich müßte auch das übrige Material aus dem reichen Schrifttum Witzels gegebenenfalls mit herangezogen werden, sofern eine nahezu erschöpfende Übersicht seiner Einstellung zur Reformation und gegenüber deren Vertretern geboten sein soll [19].

Die Aussagen Melanchthons im einzelnen

Ganz offenkundig wird Witzel mit äußerst kritischen und keineswegs wohlwollenden Augen betrachtet und dargestellt. Wie bereits oben angemerkt, betreffen die Vorwürfe Melanchthons sowohl dessen intellektuelle Eigenart und religiöse Haltung als auch seine theologischen Überzeugungen in den damals umstrittenen Kernfragen, und unter jeder der genannten Rücksichten kennt das strenge, ja kategorische Verdikt keinerlei Schonung, was bei der sonst so gerühmten Milde und Ausgeglichenheit des humanistischen Schreibers einigermaßen befremdend wirkt.

Schon der Name, den Melanchthon für seinen Gegner verwendet (Wiesel statt Witzel), zeugt von einer gewissen Geringschätzung, obgleich derartige Wortspiele mit Namen unter den Humanisten nicht ungewöhnlich waren. Im besonderen hat Melanchthon gegen Witzel einzuwenden: Er besitze den Geist eines „Mönches“, ohne wahres und rechtes Urteil, und begreife in seiner inneren Verwirrung

---

cordi cruciatus assiduus, non vestrae responsionis gratia, sed domus Dei, cuius me Zelus adedit“ (Xx 1a).

[16] Ebd. (a 3a–b 3a).

[17] Ebd. (b 3b–d 3b).

[18] Allerdings hat Witzel deren Namen bloß mit den Anfangsbuchstaben gekennzeichnet. Trotzdem sind sie meistens leicht zu ergänzen, zumal da oft im Kontext des Briefes der volle Name erscheint. Letzteres könnte als eine Andeutung dafür betrachtet werden, daß sonst nichts vom Inhalt geändert worden ist.

[19] Die überkommenen Werke Witzels sind überaus zahlreich (vgl. G. Richter, Die Schriften Georg Witzels bibliographisch bearbeitet [Fulda 1913]) und des öfteren nicht leicht zugänglich. Insbesondere wurden hier die Sammelbände durchgesehen, die Witzel selber später herausgegeben hat: Ettliche Bücher Geor. Wicelij des Elteren, welche er aus Christlichem Eifer, zur notwendigen Erbawung und besserung unsers alten heiligen Christenthums, innerhalb 24 iaren, deutsch gedruckt, und nu wol Corrigiert, auch sehr gemehret hat ausgehen lassen (Coloniae 1539 1542 1562). Außerdem: Quibus modis fidei, fidelis, credulitatis seu credendi, fidutiae, speique vocabula accipiantur in sacris literis (Coloniae 1548).

überhaupt nicht, was seine Worte enthielten; er neige zur Selbstgefälligkeit und zur Gesinnung des Hasses und könne nur mit einem „sehr schlechten Gewissen" zu der alten Kirche (der „papistischen Partei") zurückgekehrt sein. Irgendein Beweis hierfür wird nicht beigebracht[20]. Man kann Melanchthon kaum davon freisprechen, daß er sich vorschnell und voreingenommen gezeigt hat, zumal da er keine Gründe gelten läßt, die vielleicht Witzels Verhalten, namentlich in seinem Eintreten für eine sittliche Erneuerung unter den Anhängern Luthers, entschuldigen oder wenigstens erklären könnten.

Eigenartigerweise gelangt der Umstand nicht zur Sprache, daß Witzel als katholischer Priester geheiratet hat und selbst nach seiner Rückkehr zum Katholizismus die Ehe aufrechthält. Luther ist hingegen in dieser Angelegenheit höchst unduldsam gewesen; denn er soll in seinen Tischreden (vom 12. Februar bis zum 13. März 1533, also wenige Monate, bevor Melanchthon seinen Brief an Agricola schrieb) dazu geäußert haben: „Papa, ut fertur, omnes Lutheranos in gratiam recipit, coniugatos etiam praedicatores, modo, quae ipse velit, praedicent suasque uxores pro scortis habeant. Pfu dich wollan! Was darff der Teuffel thun! Adulterium impunitum relinquere! Negligere coniugium est humanum, sed damnare prorsus est Deum contemnere. Ita Wicelius fovetur Islebii cum sua coniuge accersitus a comite Hoyer. Ich wills keiner from frauen radten, daß sie der massen bey ihnen bleybe."[21] Melanchthon aber schweigt darüber, sicher zunächst deswegen, weil er in der Aufzählung seiner Beschwerden gegen Witzel nicht vollständig zu sein braucht, vielleicht aber auch aus dem Grunde, daß er dessen Vorgehen mit seinem Begriff von „evangelischer Freiheit" in Einklang zu bringen vermag.

Die Anschuldigungen auf theologischem Gebiet erstrecken sich auf die Lehre von der Kirchenverfassung, von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein und von der realen Gegenwart Christi im Sakrament der Eucharistie. Ohne Zweifel greift damit Melanchthon die hauptsächlichen Punkte der konfessionellen Auseinandersetzung heraus und macht auch, anders als sein Gesinnungsgenosse Jonas, das Zugeständnis, daß eine Anklage gegen Witzel wegen abwegiger Ansichten in der Trinitätslehre nicht zurecht besteht. Die Vorwürfe werden verschiedenartig begründet. Was die Theorien Witzels von der Kirchenverfassung angeht, so stützt sich Melanchthon auf zwei Bücher Witzels, die uns nicht erhalten sind; man kann nur vermuten, daß dieser, ganz im katholischen Sinne, eine stärkere Betonung der Hierarchie und möglicherweise auch der Kirchenzucht verteidigt hat. Bei der Widerlegung der Rechtfertigungslehre Witzels ist Melanchthon am ausführlichsten; die vorliegenden Gegensätze werden deutlich gemacht, ebenso der Umstand, daß Witzel zwar die Notwendigkeit der guten Werke bei dem Gerechtfertigten nachdrücklich her-

[20] Es sei denn, daß man die Berufung auf die „libri Campani" als solche gelten lassen will. Gewisse Anhaltspunkte muß Melanchthon dort wohl entdeckt haben.

[21] Tischreden III (Weimarer Ausgabe 1914) nr. 2987b. – Luther redet nur von einem Gerücht, das selbstverständlich jeglicher Grundlage entbehrte. Witzel hat seine Ehe immer als eine rechtmäßige angesehen. Erst später wollten seine Freunde eine formelle Dispens für ihn erwirken, die jedoch von Papst Paul III. durch eine den Präzedenzfall meidende Duldung ersetzt wurde (vgl. *W. Trusen*, a. a. O. [Anm. 4] 26 f.).

ausstellt, aber zugleich das tiefere Anliegen Luthers, das Erfordernis des Fiduzialglaubens, zu verkennen scheint und sicher nicht genügend in die Kontroverse mit den Reformatoren einbezieht. Schwieriger hingegen lassen sich die harten Worte Melanchthons über die Eucharistielehre Witzels begreifen; denn diese hat, wie noch darzulegen ist, nicht die geringste Ähnlichkeit mit der Zwinglis aufzuweisen, und zwar, falls nicht alles täuscht, von Anfang an, und wenn sich Melanchthon für die von ihm aufgestellte gegenteilige Behauptung auf die frühen Eucharistiepredigten Witzels berufen möchte, so muß es sich entweder um ein Mißverständnis handeln oder Campanus hat in seinen Aufzeichnungen, gewollt oder ungewollt, ein falsches Bild entworfen[22].

Unter den Anklagepunkten fehlt, was hier nicht ohne Erwähnung bleiben soll, der Vorwurf einer ideellen Verbindung mit dem neuaufgekommenen Wiedertäufertum, wie er sonst zuweilen gegen Witzel erhoben worden ist. Während seiner eifrigen Tätigkeit als (evangelischer) Pfarrer von Wenigen-Lupnitz hatte er sich nämlich der sozialen Forderungen der aufständischen Bauern angenommen und bei deren Gutsherren zu vermitteln gesucht[23]; das allein war der Anlaß zu unbegründeten Verdächtigungen geworden, die Melanchthon wohl mit Absicht und dann mit vollem Recht nicht mehr zur Erörterung bringt. Luther selbst und namentlich Jonas verfolgten darin noch späterhin eine abweichende Methode, die, wie es sich von der Sache her feststellen läßt, keinesfalls gebilligt werden kann.

Das Urteil Melanchthons über Witzel ist also schwerlich auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Gegen dessen Person geht er offenbar sehr streng, ja allzu streng, ins Gericht. Die theologischen Anschauungen erfahren eine etwas uneinheitliche Bewertung, wobei die einer objektiven Prüfung gesetzten Grenzen einige Male, aber nicht immer, überschritten werden. Beachtung verdient gewiß auch der Verzicht auf die Beschwerden, die sich im Laufe der Zeit als unberechtigt herausgestellt haben.

Die Selbstverteidigung Witzels

Es scheint nicht anders als recht und billig, daß auch die Gegenseite ausgiebig zu Gehör kommt. Witzel wendet sich zwar nicht direkt an Melanchthon, dessen oben angeführtes Schreiben ihm wohl unbekannt geblieben ist, aber er wehrt doch wirksam die Angriffe ab, die, von

[22] Den Anlaß zu dem Verdacht gab die Tatsache, daß Witzel, während er zu einem Religionsgespräch in Marburg weilte (1529), sich mit den süddeutschen Protestanten eingelassen hatte.

[23] *W. Trusen,* a. a. O. (Anm. 4) 11–13. – „Am 11. März 1525 schrieb er (Witzel) einen derben Brief an Münzer, den er darin als einen blutdürstigen Mann bezeichnete, der weder Gott noch Menschen fürchte, der zwar viele Worte von Christus mache, sich aber durch sein Handeln als sein Feind erweise. Er solle in sich gehen und sein aufrührerisches Treiben einstellen" (ebd. 11 f.; diesen Brief an Thomas Müntzer veröffentlichte Witzel selbst in: „Von der Christlichen Kyrchen wider Jodocum Koch, der sich nennet Justum Jonam". [Leipzig 1534]). Auch die anderen Quellen wissen nichts über eine Verbindung Witzels mit den Wiedertäufern.

wem auch immer sie ausgingen, wider seine Person, sein praktisches Verhalten und seine vielfachen theologischen Auffassungen gerichtet waren, und läßt ein klares Bild darüber entstehen.

Der Gesamteindruck, den vor allem seine Briefe unmittelbar hervorrufen, ist der eines ehrlichen und aufrechten Mannes, dem das Wohl der Christenheit, deren sittliche Erneuerung und konfessionelle Einheit ungemein am Herzen liegen, vielleicht nur mit der einen Schwäche behaftet, daß er allzu leidenschaftlich seinen Standpunkt vertritt. Entschieden bekämpft er nach seiner Rückkehr zur katholischen Kirche die Reformation und deren Anhänger, wobei freilich seine Sprache, zumal wenn man die deutsch verfaßten Schriften berücksichtigt, des öfteren nicht gerade wählerisch ist, wie es nun einmal der Geschmack der Zeit mit sich brachte. Aber eine gehässige Gesinnung im eigentlichen Sinne ist nirgends zu spüren. Er weiß vielmehr, wieviel er Luther zu verdanken hat[24], und schließt ihn sogar täglich in sein Gebet ein[25]. Auch der Liebe zu Melanchthon gibt er Ausdruck[26]. Gegenüber den erbitterten Hetzreden eines Jonas wahrt er weise Mäßigung und bricht nur in die Klagerufe aus: „Exclamandi hic locus est, sed prae doloris magnitudine non video qua voce potissimum exclamem. Iona heu nimium, Heu nimium Iona. Quae tibi mens, quae frons, quae conscientia Iona Iona? Hoccine Evangelium? Haeccine charitas proximi? Est ne illud exemplum principis evangelistae, quod videlicet caeteri imitentur? Est haec progenies eius doctrinae, quae sola ex Deo est, sola Christiana?" [27]

Die Kenntnisse, die sich Witzel erworben hat, sind durchaus beachtenswert. Seine humanistische Bildung hat er später als Autodidakt durch theologische Studien vertieft. Er kennt sich dann in der Bibel wohl aus und noch besser in der altkirchlichen, patristischen Literatur. Die ungewöhnlichen Kenntnisse der hebräischen Sprache erheben ihn sogar über die meisten Humanisten seiner Zeit[28], und seine Bemühungen um Homiletik und liturgiewissenschaftliche Forschung haben ihm einen bleibenden Namen eingebracht[29]. Das Urteil des Melanchthon,

---

[24] „Novi quantum Luthero debeam. Quod debeo, tribuo, nihil ultra" (Ep. O 3a).

[25] „Cui occulta cordium patent, is novit, quod Lutheri mentio fit in orat. meis quotidie in bonum, nec eum unquam impugnavi, nisi quatenus Christianismi res poscit" (Ep. Bb 4b).

[26] „Ob multa Philippum adamo, sed usque ad aras" (Ep. D 4a).

[27] Ep. c 3b.

[28] Die Aussicht auf eine entsprechende Professur an der Universität Erfurt wurde durch Luther und Jonas vereitelt. Witzel hatte aber bereits seine Antrittsvorlesung ausgearbeitet: Oratio in laudem hebraicae linguae (Lipsiae 1534).

[29] Vgl. dazu: *R. Padberg,* Zum katechetischen Anliegen Georg Witzels, in: ThGl 43 (1953) 192–200; *ders.,* Georg Witzel der Ältere, ein Pastoraltheologe des 16. Jahrhunderts, in: ThQschr 135 (1955) 385–409; *L. Pralle,* Die volksliturgischen Bestrebungen des Georg Witzel, in: Jahrbuch für das Bistum Mainz III, 224–242.

der ihm nur ein „ingenium monasticum" zuerkennen will, ist also erheblich zu korrigieren, wenn man auch einräumen muß, daß die theologischen Verdienste Witzels erst allmählich in Erscheinung getreten sind und daß er in seinem praktischen Verhalten nicht immer wahre Klugheit vorgewiesen hat.

Einen überzeugenden Beweis für die letzte Behauptung vermag die Eheschließung Witzels abzugeben. Im Jahre 1523, nur kurz nach seiner Priesterweihe (1520), richtete er nämlich ein Gesuch an den Fürstabt von Fulda, dessen geistlicher Gerichtsbarkeit er unterstand, er möge ihm die Ehe gestatten, und schrieb dann darüber: „Dieweil mir aber weder Ja noch Nein aus Fulda geantwortet ward und das lutherische Fatum hart auf mich drang, auch weil mich meine Gesellen in Thüringen, welche ernst daran setzten, vermahnten, und ich gedachte, es müßte so sein, habe ich mich vermählt."[30] Noch auffallender ist es aber, daß er nach seiner Abkehr von Luther, ohne sich zu rechtfertigen oder um Dispens einzukommen, die Ehe fortsetzte. Die kanonischen Vorschriften erfüllte er nur insofern, als er von da ab auf die Feier der hl. Messe verzichtete[31]. In seinen Briefen berichtet er wiederholt ganz unbefangen von seiner Frau und seinen Kindern[32], ja er weist es einmal als Zumutung weit von sich, er habe im Bewußtsein seiner Schuld bei dem Mainzer Erzbischof um Vergebung angehalten[33]. Das Vorgehen Witzels in dieser Angelegenheit hat mancherlei Verwunderung und auch Ärgernis hervorgerufen, und es ist zumindest nicht, selbst wenn man die verworrenen Zeitverhältnisse in Betracht zieht, von dem Vorwurf grober Unklugheit freizusprechen. Die stillschweigende Duldung durch den Papst wurde erst später gegeben[34].

Die Verteidigung seiner Lehre muß Witzel schon recht bald übernehmen. Von allen Seiten kommen die verschiedenen Anklagen: „Hic Zuuingellius est, Hic Munzerus est, Hic Anabaptista est, non quod sit, sed quod, ut sit, cupiant calumniatores."[35] Witzel weist zunächst jegliche Verbindung mit den Wiedertäufern zurück[36], deren Lehre er in keiner Weise teilt[37]. Besonders eingehend befaßt er sich mit dem Vorwurf, er halte es mit den antitrinitarischen, arianischen oder auch

---

[30] Zitiert nach *A. Neander,* Das Eine und Mannichfaltige des christlichen Lebens (Berlin 1840) 184. – Der Brief selbst scheint in seiner ursprünglichen Fassung nicht mehr vorzuliegen.

[31] *W. Trusen,* a. a. O. (Anm. 4) 26 f.

[32] So z. B. bei der Gelegenheit, als er von dem Grafen Hoyer von Mansfeld zum Prediger an der katholischen Kirche zu Eisleben berufen wurde: „Cum Gnesio Syzogo ac liberis pusillis cohabitare illic mihi permittetur. Ad faciendum sacrum non indigar, si desit animus" (Ep. Ll 3b).

[33] „Criminantur me desertorem coniugii, et nuper petivisse advolutum pedibus episcopi Moguntini, ut peccatorem absolveret coniugem" (Ep. Hh 2a).

[34] Vgl. Anm. 21.

[35] Ep. I 2a. – Ähnlich: „Delassati sunt repetendo probra haec: Zuuingellius est, Anabaptista est, Trapezitius est" (Ep. Q 4a).

[36] „Ego ab ista haeresi alienissimus sum, nec cum ullo horum communicavi, nisi cum uno atque altero, idque revocandi studio, non approbandi" (Ep. O 2a).

[37] „Quid vero de Anabaptismo sentiam, tibi opinor non obscurum est... Dico esse scelus, hominem tinctum retingere, quemadmodum in decreto Pontificio dicitur. Dico licere infantes Christianorum tingi, sicut hoc a mille amplius annis factum legimus" (Ep. O 1b).

zwinglianischen Ansichten des Campanus[38]; einmal erklärt er dabei nachdrücklich: „Scis scis inquam ex apologiis meis et ex confessione Beltziana mihi nihil rei esse cum Campano, quem ignotum hospitem excepi, sed emoriar, si mihi vel unicum iota sua de fide aperuerit."[39] Wiederholt erwähnt er auch seine eigenen Bücher, deren Gegenstand die Verfassung der Kirche war; er habe sie an Melanchthon und Jonas übersandt[40], aber nur von dem ersten eine Antwort erhalten[41]; ihr

[38] Z. B.: „De Ioanne Campano multa mihi referebat (Lutherus), quem ut familiariter novi, ita illius institutum plane mihi incognitum. Scripta illius nunquam vidi, Deo teste, et malum quippiam ab eo nunquam audivi, eodem teste. Verum a Campani negocio abunde me in Apologeticis purgavi" (Ep. N 1b). „Quod si nunc Campanus aliqua prodidit, quae vel absurda, vel etiam a veritate simplici aliena esse videntur, mihi certe nihil periculi inde timendum est, maxime, quem caelarit sua molimina. Et per Deum iuro, si mihi hic de Synaxi vel syllabam retexit" (Ep. E 4a). Am Schluß des Apologeticum fügt Witzel hinzu: „Mi lector haec scripsi ad amicum multo antequam huc pervasisset rumor de Trinitario Campano. Quanquam et hoc ipsum, quod sit trinitarius nusquam legi, nec a quoquam audivi, nisi ab uno Luthero, communi utriusque hoste. Quod si verum est, apage portentum illud. Sin vanum, respondere habent accusatores hominis. Ad me nihil attinet, seu verum sit seu vanum. Hoc ne nescires amice volui" (Ep. F 1a).

[39] Ep. c 4a. – Die „confessio Beltziana" ist nichts anderes als das Glaubensbekenntnis, das Witzel nach seiner Haft in Belzig ablegen mußte (*W. Trusen*, a. a. O. [Anm. 4] 15 f.). *Chr. Brower, S. J.*, Fuldensium Antiquitatum Libri IIII (Antwerpiae 1612) 340 f., scheint das Bekenntnis nach der Heimat Witzels zu verlegen und gibt auch ein falsches Datum an: „Nimetzia extrusus, in patriam rediit; ubi, anno 1533 praeclaram fidei professionem edidit... Wicelius, arte ingenioque longe superior, et adversarium disputando fregit, et popularium animos, quos olim seduxerat, vehementer erexit." Einmal bringt Witzel eine eingehende Schilderung von seiner Haft und dem nachfolgenden Verhör, ohne aber für letzteres einen Ort anzugeben (Ep. K 3a – 4b).

[40] So schreibt er in einem Brief aus dem Jahre 1529: „Misi ante biennium Philippo Hypothymosenen, submonens vellicansque, tum ipsos Evangelistas summates – sic enim nunc Theologi vocantur – tum principes Evangelicos, ut rationem sanctae Dei Ecclesiae accuratiorem habeant, recensens in eo libro singula fere, quae in coetu Apostolici desyderabam. Misi praeterea Aphorismos ex Actis Apostolorum Ionae, conferens Ecclesiam cum Ecclesia, idque sedulo et pie. Talia, ut omnia, novit Deus, sed nihil explicui, nihil profeci. Misi item Theologis apud Marpurgum isto anno dialogum, cui titulum feci ‚ἐκκλησία' disputans super huius negocio haudquaquam oscitanter, sed quia ille Chrestologis quibusdam asperior videbatur, et nescio quid mordacitatis prae se ferens, repulsam tulit" (Ep. B 1ab). Ähnlich in einem Brief, der drei Jahre später von Witzel geschrieben wurde: „Scripsi itaque de Corrigendo Ecclesiae Evangelicae statu librum latinum, quem Philippo cognitori supplex detuli. Mox alium paravi de dissimilitudine Ecclesiae nostrae ab Ecclesia veteri, hunc Ionae per literas obtuli... Ne quid de multis et prolixis epistolis ad amicos eadem de re missitatis dicam" (Ep. Q 1a).

[41] „Alter horum, quibus iudicandos libellos misi, respondit, probans animum meum iuvandae Ecclesiae cupidum: his enim verbis utitur: nisi quod minimam scriptorum portiunculam refellit, ego contra defendi missa post epistola, quae, utinam probe excutiatur. Alter tacuit, at cur nescio. Pyrrhonicum seu Academicum esse illum putabam primum, nec sui iudicii prodigum, sed tandem suo tempore patuit vulnus, quod sub pectore aluerat... Propono modestissime: Subjicio, ut decet discipulum. Quo magis miror, cur tanto in odio sint innoxiae chartae... Scripsi misique meliore animo, quam acceptum est, nec irritare potui eos, qui sibi Christum praeferunt, et divina humanis: Caeteros sanet placetque spiritus sapientiae. Duriora aliqua sunt, non inficior, sed carni" (Ep. I 4ab).

Inhalt sei lediglich für die sittliche Erneuerung der evangelischen Religion bestimmt gewesen[42]. Betreffs der eucharistischen Realpräsenz Christi legt er ein eindeutiges Bekenntnis ab[43], überdies berichtet er von seinem harmlosen Zusammentreffen mit den schweizerischen Protestanten zu Marburg[44], das den Anlaß für die falsche Beschuldigung bildete. Ganz allgemein und grundsätzlich lautet die Verteidigung: „Inquirite apud Nymeciam (Niemegk, die Witzel von Luther vermittelte Pfarrstelle in Sachsen), examinate conciones quas illic peregi, explorate scripta, ipsa denique privata colloquia excutite, num quid Campani illic resideat. Illud iam millies testificor, si in vita mea vel sensi vel dixi scripsique secus de Christi Iesu deitate quam hactenus Catholica ecclesia credit, non renitar, quo minus vivus exurar, et anathema proclamer per universum orbem“[45], und weiterhin: „Aut iudicas esse levem iniuriam, Catholicum nephariae haereseos per invidiam accusare, et in hoc accusare, ut de eo ceu reo poena sumatur ... Nota haereseos ut est caeteris flagitiis invisior, ita acerbior ei est, cui contra ius contraque Deum infligitur.“[46]

Der Hauptgegner Witzels ist Jonas, nicht Melanchthon. Obschon er auch den letzteren oft erwähnt und eine eigene Partei im Lager der Protestanten nach ihm benennt, die der „Philippisten“[47], so scheint es

[42] „Ante annos plus sex coeperunt animo meo multa displicere in evangelica Ecclesia, praesertim quod ad mores attinebat... Non diu post, ut res pedetentim labantur in deterius, displicuit eius Ecclesiae ordo, ac regimen... Videbam humanas constitutiones humanis succedere, et hesterna hodiernis mutari, nec fieri meliorem sine ceremoniis, quam erat in ceremoniis... Huiusmodi mihi, inquam, vehementer displicuerunt, quare ad scribendum adigebar“ (Ep. Q 1a). „Audiebas id temporis mihi Lutheranae Ecclesiae statum non probari, cuius rei demonstrandae duos libellos ad praelatos ipsos, penes quos rei summa est, scripseram“ (Ep. O 2b).

[43] „Si roger ego, quid inter coenantes dividam, Respondebo: Corpus domini. Quod si tu, Quomodo istud dices? An non panis est? Respondebo, Cuius coena est, is dixit panem esse corpus suum. Ego vero quis sum, ut solida verba infringere coner?... Ille ipse autem qui sedet in coelo, et veniet de coelo, cuius res agitur in coena hac, clare dixit, Panem esse corpus, et Vinum esse sanguinem suum. Et quomodo fiet istud? Nescio. Quin ipsum interrogas, qui sic dixit, sic fecit, sic instituit“ (Ep. G 1ab).

[44] „Aliud audio: Una cum Helvetiis in civitate visus es... Primum demiror, hoc in malam rapi partem, quod cum uno atque altero Helvetiorum prodeambulans visus sum, quos mihi tamen non Eucharistia, sed communis quadra ac convictus fortuito conciliarat, ut illis uterer familiarius“ (Ep. F 3b). „Nunc aliud crimen mihi detergendum est. Marpurgium ivi, non inficior, At quis vetet?... Theologorum superioris Germaniae amicus habeor, et consacramentarius, hoc est, artophagus et oenopotes: Atque hoc nullo argumento, quam quod Marpurgum ivi... Porro quid credam, quidve sentiam de coena dominici corporis et sanguinis, secundum ipsius domini verba ac institutionem, notius plerisque est, quam ut hic repetere opus sit. Quod vero nunc ab adversariis Zuuingellis per regionem hanc infamor, eo libentius suffero, quo impudentissime ipsi mentiuntur“ (Ep. I 1ab).

[45] Ep. c 4a.

[46] Ep. d 3b.

[47] „Ita Lutheristae Lutherum, Philippistae Philippum suum nullo Cypriano, nullo Lactantio unquam commutabunt... Impossibili tamen impossibilius esse,

ihm doch entgangen zu sein, daß Melanchthon der katholischen Rechtfertigungslehre etwas näherstand als Luther. Witzel hebt jedenfalls die Unterschiede nicht hervor, weil er eben die Begriffe „Glauben" und „Rechtfertigung" zwar nach der Überzeugung der alten Kirche, jedoch nicht genügend im Hinblick auf die Neuerungen der Reformation wiedergibt, was seinerseits durch eine nur oberflächliche Kenntnis von Luthers Schriften bedingt ist[48]. Wenigstens betreffs dieses einen Anklagepunktes hat Melanchthon in seinem Briefe an Agricola durchaus richtig geurteilt.

Wie Witzel selbst ausführlich beschreibt[49], konnte er erst nach einem eifrigen Studium der Hl. Schrift und der Kirchenväter zur Klarheit in den strittigen Fragen gelangen. Er verteidigt demgemäß gegen Luther die Notwendigkeit der guten Werke, die der Rechtfertigung folgen[50], und das bleibt sein Hauptanliegen während seiner ganzen schriftstellerischen Tätigkeit[51]. Dabei legt er aber immer einen Begriff des Glaubens zugrunde, der die Verstandeszustimmung betont und nicht mit dem Fiduzialglauben im Sinne Luthers konfrontiert wird[52]. Die weitere Folge davon war, daß ein eigentlicher Dialog unmöglich

---

ut vincatur Philippus, quippe polyhistor, et in quem omnes Pandorae omnes dotes semel infuderint" (Ep. Gg 3b). – Das ist gewiß Ironie, aber sie soll doch dem Melanchthon, dem „alter cardo sectae" (Ep. e 2a), einen der ersten Plätze unter den Reformatoren einräumen.

[48] Vgl. dazu *W. Trusen*, a. a. O. (Anm. 4) 13.

[49] „Scrupus de Iustificatione animum meum iam pridem habuit, nec potui me evolvere. Videbantur trivalia illa dogmata non resipere in universum Pauli mentem... Resistebant dicta dominica in Evangelio... Deinde verti animum ad Ecclesiasticos scriptores... Oravi Christi lumen ac sensum, iterum contuli, iterum oravi... Ut omittam interim, occasione istorum dogmatum tot vitiorum genera seminata apparere, atque per haec excussa operum bonorum studia e pectoribus auditorum, et inductam omnis turpitudinis licentiam. Videbam in dies magis ac magis carnaliores pestilentioresque fideri auditores, et hoc in his potiss. locis, ubi frequentiss. Iustif. dogma instillabatur. Quocirca prorsus mihi persuasi, rem secus aliquanto habere" (Ep. Aa 1b–2a).

[50] „Fixa est sententia: Opera vel optima ante Iustificationem rudera sunt, inania nihilique sunt. At ea quae post fiunt, nimirum a credente, aurea praeciosaque sunt in conspectu Dei, placent Deo, delectant Deum, Benevolum reddunt Deum, mitigant Deum, prosunt operanti fideli, conciliant eum Deo, quia fidelis est operans, conducunt illa ad temporalia, necessaria sunt eidem ad aeterna" (Ep. Aa 4b).

[51] Vgl. ganz besonders: „Antwort auff Martin Luthers letzt bekennete artickel, unsere gantze religion und das concili belangend" (Leipzig 1538); neuer Abdruck bei *H. Volz*, Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus, Witzel und Hoffmeister, 1538 und 1539 (Corpus Catholicorum, 18 [Münster 1932]) 65–115.

[52] „Sentio fidem Christi esse – Sic enim loquitur Scriptura, de fide alia iustificante, alia historica ignorans – qua ex animo toto credo ὁμούσιον Triada: praesertim Nazarenum, filium hominis, Christum id est orbi promissum Messyam esse, et eundem filium Dei unigenitum... Haec atque huiusmodi ab animo sincero firmoque credens, iustificor id est pro iusto acceptor a Deo propter fidem illam, etiamsi nihil in vita priore... neque iusti neque boni fecerim. Nulla alia fides iustificans esse potest, praeter hanc, Sicut nullum aliud fundamentum, quam id quod positum est" (Ep. Bb 1a).

wurde und jeder Versuch, einen Ausgleich in diesem wichtigsten Stücke anzustreben, unterblieb.

Der Leipziger Reunionsentwurf

Das Religionsgespräch, das Anfang Januar 1539 zu Leipzig abgehalten wurde, stand zunächst unter mehr politischen Vorzeichen[53]. Die Anregung dazu war von einem Staatsmann ausgegangen, dem ersten Rat des Herzogs von Sachsen, Georg von Carlowitz, der nur dem Namen nach dem katholischen Bekenntnis angehörte. Auch die Vertreter der Fürsten, des Landgrafen von Hessen, des Kurfürsten von Sachsen und des Herzogs von Sachsen, wurden nur zu einem geringen Teil von Theologen, sonst durch weltliche Beamte und Juristen gestellt. Aus den Reihen der evangelischen Theologen waren Melanchthon (wenigstens zu Beginn), Martin Bucer (oder Butzer, Humanist und Reformator von Straßburg) u. a. anwesend, während Witzel zur Vertretung der katholischen Belange ein wenig später hinzugezogen wurde. Die theologische Grundlage für die Konferenzen sollte dessen Schrift „Typus prioris Ecclesiae, Anzeigung, wie die heilige Kyrche Gottes inwendig siben und mehr hundert jaren nach unsres Herrn Auffart gestalt gewesen sey" bilden[54]. Aber Melanchthon gab seine Rolle bald auf[55], und die Einigungsverhandlungen wurden dann zur Hauptsache von Bucer auf der einen Seite, in dem sicher etwas von der Gesinnung Melanchthons lebendig war, und Witzel auf der anderen geführt. Das Ergebnis war ein Schriftstück, das, als Vorbereitung für den Nürnberger Reichstag geplant, den Namen „Leipziger Reunionsentwurf" erhielt oder ursprünglich „Artikel belangende dy religion, daruf mhan sich zu Nurenbergk auf prima augusti mit den protestirenden underreden und vorgleichen sall, anno etc. XXXIX"[56]. Der Herausgeber bemerkt nicht zu Unrecht: „Neben der Kirchenordnung, die im Jahre 1532 für die Herzogtümer Jülich-Kleve-Berg ausgearbeitet worden ist, und der Glaubenslehre, die im Jahre 1539 der Bischof Johann von Meißen dem Herzog Heinrich von Sachsen überreichen ließ, geht diese Schrift unter allen Kompromißentwürfen, die

[53] Vgl. dazu: *L. Cardauns,* Das Leipziger Religionsgespräch 1539 (Bibliothek des kgl. Preuss. Historischen Instituts in Rom, 5 [Rom 1910]) 1–81; *ders.,* Leipziger Reunionsentwurf (ebd. 85–108); *L. Pastor,* Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V. Aus den Quellen dargestellt (Freiburg 1879) 146–150; *V. L. von Seckendorf,* Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo (Leipzig 1964) 210 f.

[54] Mehrere Druckausgaben: o. O. 1540, Mainz 1541, Köln 1559 usw.

[55] *L. Cardauns,* a. a. O. (Anm. 53) 10.

[56] Auch Bucer hat diesen Entwurf veröffentlicht: Ein christlich ungefährlich Bedenken, wie ein leidlicher Anfang christlicher Vergleichung in der Religion zu machen sein möchte, zu Leipzig anno 1539 zusammengetragen, dabey George Witzel auch gewesen und in alles bewilliget hat (1545).

die damalige Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Protestantismus gezeitigt hat, in der Verwischung der Glaubensdifferenzen am weitesten. Keine Spur mehr von dem religiösen Radikalismus Luthers noch von der scharfen Präzision des katholischen Dogmas."[57]

Warum sich eigentlich Melanchthon in Leipzig zurückgezogen hat, ist heute nicht mehr exakt zu ermitteln. *L. Pastor* behauptet, allerdings ohne dafür Quellen vorzuweisen: „Gleich anfangs zeigte sich jedoch eine solche Erbitterung zwischen Melanchthon und Witzel, daß jede Friedenshoffnung bald schwand. Der kursächsische Kanzler brach hierauf das Gespräch ab und verließ mit Melanchthon Leipzig."[58] Das würde jedenfalls damit übereinstimmen, daß dieser mit den „moderationes Vicelianae", wie er selbst sagte, nichts zu tun haben wollte[59]. Eine mindestens ideelle Beziehung des Leipziger Reunionsentwurfs zu Melanchthon ist auch dadurch angedeutet, daß in dem Manuskript des Wiener Staatsarchivs die Unterschrift beigefügt ist: „Recognovimus ego Philippus Melanchthon et Martinus Bucerus."[60] Ohne jeden Zweifel tragen indes Bucer und Witzel die Verantwortung für den Inhalt, obschon sie sich beide nachher von dem Dokument distanziert haben[61]. Ein Einfluß auf das „Regensburger Buch", das Kaiser Karl V. den Teilnehmern des neuen Kolloquiums (1541) überreichen ließ, ist trotz mancher Unterschiede nicht zu verkennen[62].

Der Leipziger Reunionsentwurf macht wirklich einen seltsamen Eindruck. Es ist beinahe so, als ob die einzelnen Kapitel je von einem anderen Verfasser herrührten, einmal, und das in den meisten Fällen, von einem Protestanten und dann wieder von einem katholischen. Insbesondere kommen das Papsttum und die Heiligenverehrung schlecht weg. Nur selten wird eine echte Vermittlung der entgegengesetzten Meinungen angestrebt, am ehesten noch durch die Bestimmung, die Anzahl der Messen solle sich ohne Abbruch für die abweichende Praxis nach dem Gebrauch der verschiedenen Kirchen richten. Es sei nun hier ein Teilstück herausgegriffen und im Wortlaut mitgeteilt, das einigermaßen katholisch klingt und wohl auf Witzel zurückgeht, die Rechtfertigungslehre oder „Wie der mentsch von dem angebornen verderben zur gnaden gottes, fromkheit, und seligkeit kommen". Zum besseren Verständnis sollen die Sätze hier in moderner Sprache wiedergegeben werden:

„Wie der Mensch von dem angeborenen Verderben zur Gnade Gottes, Frömmigkeit und Seligkeit kommt. Der Mensch ist durch die Erbsünde so verderbt, daß er aus seinem natürlichen Vermögen nichts Gutes vornehmen kann und seiner selbst und aller Geschöpfe wegen ewig unter dem Zorn Gottes und verdammt sein

[57] *L. Cardauns*, a. a. O. (Anm. 53) 10.
[58] A. a. O. (Anm. 53) 149. – *V. L. von Seckendorf* bezeugt zwar die Teilnahme Melanchthons, aber nicht den Grund seines Rückzuges.
[59] Brief vom 17. Februar 1540 an die Prediger von Nürnberg (Corpus Reformatorum III, 962).
[60] *L. Cardauns*, a. a. O. (Anm. 53) 9 f.
[61] Bucer, Ein christlich ungefährliches Bedenken, 15; Witzel, Wahrer Bericht von den Akten der Leipzischen und Speierischen Collocution zwischen Martin Bucern und Wiceln (Köln 1562).
[62] *L. Cardauns*, a. a. O. (Anm. 53) 16–24.

muß. Wenn aber der Herr, nur von seiner Barmherzigkeit bewogen, dem Menschen sein heiliges Wort zusendet und verleiht, diesem in Wahrheit zu glauben, so daß er aus dem Gesetz seine Sünde und sein Verderben erkennt und empfindet und deshalb Reue und Herzeleid hat und aus dem Evangelium erkennt und glaubt, daß ihm Gott infolge seiner Gnade und durch das Verdienst seines Sohnes, unseres Herrn Jesus, alle seine Sünden verzeihen und das ewige Leben schenken will, dann wird der Mensch durch diesen Glauben ohne alles Zutun seiner Werke, die er vor der Gnade getan hat, vor Gott gerecht und zum Kinde Gottes und zum Erben der ewigen Seligkeit gemacht. Aber diese Erlösung des Menschen von (seinen) Sünden und dem angeborenen Verderben muß geschehen durch den Dienst der Kirche, mit der Predigt des göttlichen Wortes und der heiligen Sakramente. Weil dann nun ein solcher Mensch in Christus dem Herrn lebt und Christus in ihm, so sollen notwendig bei ihm die guten Werke folgen, wie gute Früchte von einem guten, gesunden Baum, denn sie sind jetzt lebendige Schößlinge an dem wahren Rebstock Christus; und damit die Gläubigen zu solchen guten Werken immer eifriger werden, soll man sie dazu in der Predigt fleißig ermahnen, auch ihnen das Reich verheißen wegen der guten Werke und zugleich eine ernste, feste Haltung gegenüber den bösen (Werken) zugleich vorstellen. Denn nachdem der Herr einen jeden richten will nach seinen Werken, sind ja die guten Werke, in wahrem Glauben und (wahrer) Liebe vollbracht, zur Seligkeit notwendig, und der Herr gibt den Seinen zeitlichen und ewigen Lohn wegen der guten Werke, dieses aber nicht wegen des Wertes der guten Werke an sich, sondern aus Gnade und durch das Verdienst Christi, der auch diese Werke in den Seinen krönt, wie der liebe Augustinus schreibt. Da aber uns die Verderbnis unserer Natur anhängt, solange wir hier leben, sind alle unsere guten Werke noch mangelhaft, dazu übereilt uns die böse Lust, daß wir immer um Verzeihung der Sünde und um Gnade zu bitten haben und den wahren Trost und alle Sicherheit unseres Gewissens bei Christus dem Herrn durch die Barmherzigkeit Gottes in wahrem und lebendigem Glauben suchen müssen. Daß auch Gott die guten Werke der Gläubigen so gnädiglich aufnimmt und sie also reichlich belohnt, ist nicht aus der Würde der Werke in sich, wie vorhin gesagt, sondern kommt aus der Gnade und dem Verdienst Christi, wodurch Gott die Person der Gläubigen in seine väterliche Liebe und in sein Gefallen aufgenommen hat, weshalb ihm dann auch deren Werk und Tun wohlgefällig ist."[63]

Ebenso waren bei den recht zahlreichen Religionsgesprächen der unmittelbar nachfolgenden Jahre Melanchthon und Witzel des öfteren gemeinsam anwesend, so sicher bei dem wichtigen des Ersten Regensburger Reichstages (1541)[64], aber von einem persönlichen Gegenübertreten der beiden alten Gegner ist anscheinend nichts auf die heutige

[63] *L. Cardauns,* a. a. O. 86 f.

[64] *W. Trusen,* a. a. O. (Anm. 4) 26. – *L. Pastor,* a. a. O. (Anm. 53) 214 verschweigt hingegen ganz eine Beteiligung Witzels, vielleicht weil dieser nicht der Hauptsprecher der katholischen Partei war, sondern Johannes Eck. Ebenfalls auf dem Reichstag von Speyer (1544) waren Melanchthon und Witzel beisammen. Die Anwesenheit Melanchthons ist uns durch dessen Briefe bezeugt (Corpus Reformatorum V, 331 und 334), und Witzel schreibt in seinen Annalen, von denen nur wenige Bruchstücke erhalten sind: „Iusserant proceres nonnulli, ut Spiram denuo ad conventum Imperatorium proficiscerer. Illic tres amplius menses commorans, testimonium Catholicae veritati perhibui, invidiae victor, Ecclesiae zelotes, vim patiens, usquequo Domine?" (*Chr. Brower,* a. a. O. [Anm. 39] 354). Witzel überreichte bei dieser Gelegenheit dem Kaiser Karl V. seine Schrift „Querela pacis" (ebd.).

Zeit überliefert worden[65]. Man kann nur vermuten, daß beide, ein jeder nach seiner Weise, zu dem Zustandekommen der schwächlichen Kompromißlösung im Jahre 1548, dem sogenannten „Interim", beigetragen haben[66]. In den späteren Schriften Witzels wird zwar Melanchthon bei passender Gelegenheit das eine oder das andere Mal erwähnt[67], jedoch entstand hieraus, soweit sich das nachträglich feststellen läßt, kaum eine Kontroverse im eigentlichen Sinne.

Ergebnisse und Folgerungen

Melanchthon und Witzel haben das von ihnen angestrebte Ziel, die Beilegung der konfessionellen Streitigkeiten, offenbar nicht erreicht, ja, nicht einmal eine wesentliche Annäherung in dem prinzipiellen und hartnäckig festgehaltenen Standpunkt der kämpfenden Parteien. Beide hatten ohne Zweifel guten Willen aufzuweisen, aber die Hindernisse, die nun einmal überwunden werden mußten, waren allzu stark. Wer von ihnen die größere Schuld oder Verantwortung für das Scheitern

[65] So läßt Melanchthon in seinem recht ausführlichen Bericht an den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen Witzel vollständig unerwähnt (Corpus Reformatorum IV, 577–586). Für das Religionsgespräch auf dem Augsburger Reichstag (1555) hatten Melanchthon und Witzel getrennte Gutachten ausgearbeitet; das von Melanchthon findet sich im Corpus Reformatorum (VIII, 282–292), während das von Witzel, das den Titel trug „Pro concordia Ecclesiae repurgandae ac restituendae", anscheinend ungedruckt blieb (*W. Trusen,* a. a. O. [Anm. 4] 31).

[66] „An der Formulierung war maßgeblich Bischof Julius Pflug, der Freund Witzels, beteiligt. Im Zusammenhang mit dem Interim ließ Karl V. eine ‚kaiserliche Reformationsformula' am 9. Juli 1548 veröffentlichen, die nur für die katholischen Stände gelten sollte und bis auf wenige Punkte, etwa die Ablehnung der deutschen Sprache in der Liturgie, den immer wieder vertretenen Reformforderungen Witzels genau entsprach. Möglicherweise ist das auf seine direkte Einflußnahme zurückzuführen" (*W. Trusen,* a. a. O. [Anm. 4] 28). Eine solche deutet allem Anschein nach auch *Chr. Brower* an (a. a. O. [Anm. 39] 355–357). Melanchthon hat sich zwar klar gegen das Interim ausgesprochen (*L. Pastor,* a. a. O. [Anm. 53] 361), aber dessen Vorbereitung ging doch zu einem gewissen Teil auf ihn zurück, wie er selbst auch nachher die wesentlichen Bestimmungen gebilligt hat (Brief an Chr. von Carlowitz: Corpus Reformatorum IV, 879–885; *L. Pastor,* a. a. O. [Anm. 53] 374–377). In einem Pamphlet der damaligen Zeit werden sogar Witzel und Philips (sicher identisch mit Melanchthon) gemeinsam als die Urheber des Interim verspottet und neben anderen die „Adiaphoristen" genannt (*L. Pastor,* a. a. O. 397).

[67] So z. B.: „Und ist eben, daß S. Basilius an einem Ort ein feins μόνη πίστις hat, welchen ort S. Basilij mir Melanchthon zu Leipzig durch Bucern zustellen lies" (Das andere Teil Von der Iustification, das ist, Vom Glauben und Wercken, wider die Luterisch Sect; in: Ettliche Bücher Geor. Wicelij des Eltern, I, 78b). Des öfteren werden Luther und Melanchthon zusammen angeführt, und zwar derart, daß keinerlei Unterschied in ihrer Lehre von der Rechtfertigung, den Sakramenten und der anderen Kontroverspunkte aufgewiesen wäre, wie z. B. der folgende Text zeigt: „Die participation des kelchs hebestu hoch und setzest gleich der seelen fahr drauff, damit du dein eigen maul lügenstraffest, als das vorhin offt viel anderst geredt wie auch Philippus Melanchthon" (Antwort auff Martin Luthers letzt bekennete artickel, ed. Volz 102).

sämtlicher Verhandlungen und Auseinandersetzungen trug, ist hingegen nicht so einfach zu entscheiden.

Melanchthon war von Anfang an Witzel gegenüber von Vorurteilen befangen, die er auch im Verlauf des schriftlich und mündlich ausgetragenen Dialogs nicht abzulegen vermochte[68]. Zudem zeigte er sich, wohl infolge seiner Abhängigkeit von den protestantischen Fürsten und von Luther, bei den Religionsgesprächen mitunter von einer unnachgiebigen, schroffen Art[69]. Andererseits hatte er manches zu bieten, was eine Aussöhnung hätte erleichtern müssen: Eine weniger rigoros gefaßte lutherische Rechtfertigungslehre und Verständnis für kirchliche Tradition, den Gesetzescharakter der christlichen Religion und die relative Notwendigkeit der guten Werke im Zustand der Gnade; überdies betonte er sehr den Unterschied zwischen den unabdingbaren Fundamentalartikeln des Glaubens und den diesen gegenüber indifferenten „Traditionen", den sogenannten „Adiaphora"[70], was für ein interkonfessionelles Gespräch förderlich war. Schließlich muß ihm auch das eine hoch angerechnet werden, daß er, ganz anders als Luther, die Mühen der häufigen Religionskolloquien trotz schwacher Gesundheit bereitwillig auf sich genommen hat.

Witzel brachte von vornherein vieles mit, was ihn zu einer Vermittlungsaufgabe bei der Auseinandersetzung der Konfessionen befähigen mußte. Er hatte den Ausbruch der reformatorischen Bewegung aus allernächster Nähe erlebt und kannte Luther und Melanchthon persönlich. Der von starker Leidenschaftlichkeit getragene Eifer für die christliche Einheit und für die moralische Erneuerung auf beiden Seiten war ehrlich und anhaltend. Demgemäß ging ein weitreichender Einfluß von ihm aus, so daß später der Jesuit Christophorus Brower, der gar mancherlei Ungünstiges über ihn in seinen „Antiquitates Fuldenses" zu berichten wußte, das Bekenntnis abgab: „Ipse, ob linguarum et controversiarum peritiam, lucubrationum copiam, in Comitiis, Principum aulis, doctorum hominum ore tantum evaluit, ut

[68] Siehe die Äußerung Melanchthons in Anm. 6. – Überhaupt hat sich sein Verhalten gegen Witzel im Laufe der Zeit nicht gemildert, und er schrieb noch in seinem Todesjahr (1560): „Manifestissima impudentia est, contendere, nihil errorum fuisse et esse in Monachorum doctrina et Pontificiis ritibus, ut nunc contendunt Rhetores conducti Pontificia pecunia Staphylus, Wicelius, Canisius et multi alii, qui vociferantur, seditionem adversus Ecclesiam natam esse, et sophismatum praestigiis idola et errores tuentur, et reges incitant ad barbaricam saevitiam. Adversus sophisticam et rabiem consolatio est firmissima, vox filii Dei, qui ait, blasphemiam non remitti. Nec dubium est, blasphemos esse illos, qui scientes manifestae veritati bellum inferunt" (Corpus Reformatorum IX, 1051).

[69] Vgl. das Urteil *L. Pastors* über das Verhalten Melanchthons auf dem Regensburger Reichstag (a. a. O. [Anm. 53] 217–260).

[70] *F. W. Kantzenbach,* Das Ringen um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Reformation (Stuttgart 1957); *H. Römer,* Die Entwicklung der Glaubenslehre bei Melanchthon (Bonn 1902); *A. Sperl,* a. a. O. (Anm. 2) 175–178.

inter propugnatores Ecclesiae Catholicae, non posteriores aetate sua ferret." [71] Wenn ihm seine scharfe Kritik an der Lebensführung der ersten Protestanten bei diesen übel vermerkt wurde, so ist doch nicht zu übersehen, daß er eine gleiche an der katholischen Volksfrömmigkeit ausübte[72]. Seine Schwächen liegen anderswo: Er bewies nicht immer die praktische Klugheit und bot so Angriffsflächen für seine Gegner[73], außerdem verfügte er nicht über die theologische Bildung, die ihn sofort an die springenden Punkte der Kontroverse herangeführt hätte. *W. Trusen* urteilt mit Recht: „Es kann nicht bestritten werden, daß die Vermittlungsvorschläge Witzels zuweilen die notwendige Klarheit vermissen lassen. Man darf sie darum nicht unabhängig von seinen anderen Schriften betrachten. Oft sind strittige Artikel bewußt fortgelassen oder im Anschluß an Väterzitate verschwommen ausgedrückt, um nicht von vornherein ein Gespräch über sie unmöglich zu machen ... Die Tiefe der Glaubensspaltung ist ihm

[71] *Chr. Brower,* a. a. O. (Anm. 39) 341. – Hier werden auch die Lehrer Witzels aufgezählt: „Lutherum et Carolstadium audiit. Melanchthonem, Franciscum Gallum, Pomeranum, praeceptores habuit" (338).

[72] So z. B. in einem Brief aus dem Jahre 1536 besonders scharf: „His proximi sunt a parte plane contraria, qui ita Pontifici Romano dediti sunt, ut videantur et ipsum pro numine aliquo adorare. Talibus nihil sapit, nisi quod est insignite superstitiosum. Nominatus Christus horum corda minus commovet, quam nominata Maria. Candelae incensio magis hos iuvat, atque Evangelii lectio. Pauli literas posthabent legendis divorum. Quando praedicatur vita alicuius patriarchae aut regis aut prophetae e veteri Test. dormiunt, at quando aliquid de sanctis ex Vincentio aut aliquid de mortuis ex Gregorio succinitur, mox expergiscuntur. Hoc genus prius habet, abstinere a carne vaccae, quam a carne ancillae. Feriis postponunt vitae innocentiam, et praecepta Dei praeceptis hominum. Talibus nihil potest persuaderi aliud, quam quod receperunt. Ipsum Christum praedicatorem e finibus cum Gedarenis ejicerent, si vel plura doceat, vel secus deceat, quam ipsi imbiberunt indoctis docentibus. Per hos fit, ut nunquam bene administrari Ecclesia possit. Neque his de ulla pace ineunda cura est. Si apostolice res gererentur, putarent Christianismum aboleri" (Ep. n 3b).

[73] Der groben Sprache Luthers begegnet er auf ähnliche Art. Z. B. lautet der Schluß seiner „Antwort auf Martin Luthers letzt bekennete artickel" also: „Sihe, Luther, da hastu, ‚darauff du stehen must und stehen wilt', wie du sprichst. Gott erbarme sich dein, du irrige creatur. Ach ir fürsten und stedte, di ir diesen grewel anzubeten listiglich beredt seid, wie ubel habt ir euch versehen. Ist das ewer grund, so ewer pseudoprophet in seinem libell euch itzt furzeigt, so wehe euch, ewern landen und leuten hie und in ewigkeit" (ed. Volz 115). Von der Sache her gesehen legt Witzel manchmal einen etwas übersteigerten Wert auf die Beobachtung der altkirchlichen äußeren Zeremonien, und gerade dadurch erschwert er ein gutes Einvernehmen. Das beweist ein Brief Luthers an den Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg über die Erste märkische Kirchenordnung, an der Witzel mitgearbeitet hatte: „Es gefelt mir uber die masse wol ... aber der eine Boge, welcher mich Witzelisch anreucht, Nemlich von der Prozession, Olunge und Sacrament" (Weimarer Ausgabe, Briefe VIII, 622, nr, 3420); vgl. auch: Melanchthon (Corpus Reformatorum III, 838–839). Anderswo unterscheidet Witzel besser, indem er u. a. sagt: „Es erfindet sich, das die jenigen so jnen uber den Ceremonien am meisten gewissen machen, dieselbigen machen jnen uber Gottes gebot am wenigsten gewissen, Welchs gewislich vom Teufel ist, der Angelus lucis heisst" (Dialogorum libri tres, Drey Gesprechbüchlin von der Religion sachen, in itzigem ferlichen Zweispalt, auffs kürtzigst und artigst gefertiget, o. O. 1539, K 4b).

sicher nicht bewußt gewesen. Er glaubte, mit einigen sittlichen Reformen und Zugeständnissen, die nicht auf dogmatischem Gebiet lagen, könnte eine Einigung herbeigeführt werden."[74] Keineswegs hat er dabei die einem katholischen Theologen gesteckten Grenzen überschreiten wollen oder auch tatsächlich überschritten[75]. „Autor ego non ero concedendorum dogmatum", so schrieb er einmal an den päpstlichen Nuntius Morone[76], und im allgemeinen vertrat er nur die Erlaubnis der (einmaligen) Priesterehe und des Laienkelches, dazu noch gelegentlich die Einschränkung der Privatmessen und der direkten Anrufung der Heiligen sowie den offiziellen Gebrauch der Landessprache bei gewissen Teilen der Liturgie (namentlich für die Spendung der Taufe, für die Meßfeier bloß in einem untergeordneten Umfang). Seine Gedanken hatten auch praktische Auswirkungen, zuerst bei einer von dem Fürstabt Philipp Schenck von Schweinsberg, dem Fuldaer Oberhirten, angeordneten Reform[77], später bei der neuen

[74] A. a. O. (Anm. 4) 80.

[75] Fast sämtliche katholischen Dogmen lassen sich an Hand der Werke Witzels, insofern von diesen nicht ein einzelnes getrennt für sich genommen wird, belegen, auch Dogmen, die im 16. Jahrhundert selbst von kirchlich gesinnten Schriftstellern nicht genügend hervorgehoben wurden, wie z. B. die Transsubstantiation und der Opfercharakter der hl. Messe. Siehe auch die – übrigens recht einseitige – Übersicht der polemischen Positionen Witzels gegen Luther bei *I. Döllinger*, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen I (Regensburg 1846) 18–125. Zudem wäre an einen Fortschritt in den Lehranschauungen Witzels zu denken, der indes bei der Masse seiner Schriften, die manchmal mehrere Neuauflagen erlebten, nur mit großer Mühe festgestellt werden kann.

[76] Schreiben vom 5. (oder 1.) Dezember 1540 in den Nuntiaturberichten (VI, Beilagen nr. 16; zitiert bei *L. Cardauns*, a. a. O. [Anm. 53] 2, Anm. 2).

[77] *Chr. Brower* gibt darüber eine ausführliche Schilderung: „Fuldae tunc (anno 1542) privatis consiliis operam navabat Georgius Wicelius, praeduri sensus homo, in concordia Ecclesiae hic concilianda cum sectis, ubi numquam partes coalescerent. Et virgulam ipse Censor, domi, foris regebat, miro se zelo rebus implicans, quas numquam expediret. Huius itaque consilio Philippus necdum auctoratus, Constitutionem ecclesiasticam de religionis et Sacramentorum usu sanctiore factam, primo ad Albertum Cardinalem Archiepiscopum Moguntinum recognoscendam misit... Ceterum, dum Moguntiae in ardua re nihil expeditur, et saeviente lue, vehementer Philippum populi voces accendunt, et defectionem molientis, et sine viatico passim pecudum ritu occumbentis, convocato utriusque ordinis primorum consilio, ob Turcici belli subsidia, simul decretum de religione in medio proposuit, et de communi suorum voluntate, nullo tamen appresso sigillo, Constitutionem undecim capitibus divisam evulgavit... Iam etiam Georgij Wicelij super hac laxitate verba proferam, ex commentariolo scripto, cui titulus, Quas ob causas Reverendissimus et Illustrissimus Antistes et Princeps Fuldensis reformationem hanc Christianam sua in ditione observandam evulgarit. Praecipuum est, quod summa contentione subditi expetierunt; nimirum Communicatio calicis. Tametsi hoc ipsum ita Philippus temperavit, ut pristinum sumptionis usum evacuatum nolit, recte consultum cupiens conscientiae uniuscuiusque hominis. Alterum est, quod concessit expetentibus; nempe, ut Exorcismi ac precationes baptismales, nota vulgo lingua pronuntiarentur, nec interim quidquam de receptis circa Baptisma caeremoniis praetermitteretur. Denique totum hoc, quod permittere cogitur, iustae definitioni Concilii subjicit, instituto haud gravatim cessurus, si legitime convinci possit, quod vel Sacrarum litterarum fidem, vel veterum

Kirchenordnung, die für die Herzogtümer Jülich-Kleve-Berg ausgearbeitet wurde[78].

Melanchthon und Witzel gingen also ihre eigenen Wege, um durch ihre Vermittlungsbestrebungen die Einheit der christlichen Kirche wiederherzustellen. Es ist zu bedauern, daß sie nicht zueinander fanden, noch mehr aber im besonderen, daß das ihnen gemeinsame humanistische Programm, das eine sittliche Erneuerung besagte, nicht einmal getrennt stärker zum Zuge kam[79]. Freilich hätte dessen entschiedene Durchführung auf beiden Seiten noch nicht sogleich die tieferen Glaubensdifferenzen beseitigt, wohl aber eine Reihe von Hindernissen weggeräumt und einen greifbaren Anhaltspunkt für eine weitere Verständigung und Annäherung abgegeben. Direkte Unionsverhandlungen mußten jedoch damals scheitern, weil gerade zu Anfang der Reformationsepoche sich das Alte und das Neue noch unversöhnt und allem Anschein nach auch prinzipiell unversöhnlich einander gegenüberstanden und die Fronten sich zunächst nur versteiften.

Dasselbe Schicksal wie die Vermittlungsversuche von Melanchthon und Witzel erlitten die anderen, die gleichzeitig mit ihm oder kurze Zeit nachher in Wort oder Schrift unternommen wurden. So mußte z. B. *Julius von Pflug*, der von allen katholischen Vermittlungstheologen Witzel in seiner prinzipiellen Haltung am nächsten kam[80], ähnliche Erfahrungen wie dieser machen. Vornehmlich und sogar fast

---

Decretorum auctoritatem solverit. Ita Wicelius ibi: sed cautius in Germanico scripto Philippus, salva per omnia Concilii futuri auctoritate" (Antiquitates Fuldenses 353–354). – Zur Ergänzung sei bemerkt, daß Witzel vorsichtiger über die Aufhebung des Zölibates spricht: „Weil aber wedder die apostolische schrifft noch die allereltisten canones noch die exempla der kirchen noch der Geist noch die vernunfft noch honestatis idea wider die gelassene freiheit und gebrauch dieses gottlichen stands streitet und die rechtskündigen bekennen, das dis verbot iuris positivi sey, so möcht bäpstliche heiligkeit aus rat der bestimpten und hochgelerten cardinelen sampt vieler weiser epischoffen und erleuchten fürsten in dem punct ohn fahr des Christen glaubens und zerrüttunge gemeiner policey, sonderlich zu dieser letzten ferlichen zeit, do alles in unzucht ersoffen, wol dispensieren oder ja der newen gesetz hertigkeit relaxieren, domit die kyrche widerümb unsträffliche, geschickte priester und diener bekeme" (Antwort auff Martin Luthers letzt bekennete artickel, Celibat, in der a. Ausg. 109).

[78] Siehe dazu: *J. P. Dolan, C. S. C.*, The Influence of Erasmus, Witzel and Cassander in the Church Ordinances and Reform Proposals of the United Duchees of Cleve during the Middle Decades of the 16th Century (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 83 [Münster 1957]).

[79] Vgl. auch die Klagen des Erasmus in seinem Schreiben an Martin Bucer vom 11. November 1527 (Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum per P. S. Allen et H. M. Allen, VII (Oxonii 1928) epist. 1901.

[80] Vgl. vor allem: *W. Offele*, Ein Katechismus im Dienste der Glaubenseinheit. Julius Pflugs „Institutio Christiani hominis" als katechetischer Beitrag zur interkonfessionellen Begegnung (Koinonia, 6 [Essen 1965]) 41–43 und öfters. Über die Beziehungen zwischen Pflug und Melanchthon ebd. 32 f., 43 f. – Der erste Brief, den Witzel an Pflug geschrieben hat, scheint der vom 12. September 1533 zu sein (Ep. Qq 3ab; die Anrede „I. P. E." könnte so aufgelöst werden: Iulio Pflugio Ecclesiastico). Darin heißt es: „Dabis veniam vir clariss. quod ignobilis

ausschließlich waren sowohl bei den Protestanten als auch bei den Katholiken des 16. Jahrhunderts Humanisten an den Unionsbestrebungen beteiligt[81], jedoch konnte sich immer wieder eine ausgesprochene polemische Einstellung durchsetzen, besonders als bald danach die sogenannte Gegenreformation in Erscheinung trat[82]. So blieben denn die Gegensätze der beiden Konfessionen, genau wie im Anfang, stark ausgeprägt, und die Zeit war offensichtlich noch längst nicht reif für ein großzügiges Denken und Planen im Sinne der ökumenischen Bewegung. Es ist dies nichts anderes als eine Schlußfolgerung, die sich ziemlich unmittelbar dem der Vergangenheit zugewandten Urteil der Geschichtsbetrachtung von heute aufdrängt.

Das soll aber nicht bedeuten, als ob interkonfessionelle Gespräche und alle Bemühungen einer „Vermittlungstheologie" in sich gesehen wirkungslos sein müßten. Gewiß haben auch die mannigfaltigen Versuche der folgenden Jahrzehnte und Jahrhunderte bis auf unsere Tage keine merklichen Erfolge eingebracht[83], und die von der Sachlage selbst her gegebenen Schwierigkeiten sind keineswegs gering einzuschätzen; aber die Bereitschaft zu einer Verständigung, begleitet von einer allmählichen Annäherung, ist jüngst schon unleugbar größer geworden, nicht zuletzt, mindestens auf katholischer Seite, durch das verheißungsvolle Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils „Über den Ökumenismus"[84]. Hier erhalten auch die Tendenzen der Reformationszeit, wie sie auf ihre Weise Melanchthon und Witzel zu verwirklichen suchten, ihren tieferen Sinn.

---

ad hominem nobilissimum scribere audeo. Adduxit huc suppudescentem admiratio tui... Vir Dei es. Ardes unitatem Ecclesiae. Horres schismata. Suspiras, tu omnia a Catholicis Christiane gerantur... Si est quod tu in me aegre feras, si quod nolis, si quod desyderes, fac per literas tuas recognoscam. Morem geram homini sapientissimo et eidem doctissimo" (ebd.).

[81] Außer den bereits angeführten Untersuchungen: *R. Stupperich,* Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 160 [Leipzig 1936]); *J. Coppens,* Erasmus' laatste bijdragen tot der hereniging der Christenen (Bruxelles 1966).

[82] Die „Vermittlungstheologen" wurden allmählich auf katholischer Seite verdächtigt, so z. B. von Petrus Canisius in einem Brief vom 8. August 1580: „Ubi nec tacere possum nec debeo, scriptores quosdam huius temporis Catholicos nominari, eorumque libros in precio haberi, et Catholico nomine vulgo celebrari, sed qui revera et integri Catholici non sunt. Loquor de Georgio Wicelio..." (*O. Braunsberger, S. J.,* Beati Petri Canisii Epistulae et Acta, VII [Freiburg 1922] 553).

[83] Einen geschichtlichen Überblick vom Humanismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts versuchte der Verf. in seiner neuesten Arbeit: Auf dem Wege zur christlichen Einheit (Bremen 1966).

[84] Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution und Dekrete der Dritten Session, Lateinisch-deutsche Ausgabe (Freiburg 1965).

Strukturalismus und Theologie

Von Günther Schiwy, S. J.

Es sind zwei Aspekte, unter denen sich die Theologie für den Strukturalismus interessiert: das ist der Strukturalismus als *Methode* (I) und als *Ideologie* (II).

Als *Methode* arbeitet der Strukturalismus mit der strukturalen Analyse, die der Forscher auf Bedeutungssysteme anwendet, um sie möglichst erschöpfend zu beschreiben und die Regeln ihres Funktionierens zu erfassen. Nun ist die Theologie selbst ein signifikatives System und damit ein mögliches Objekt struktural er Analyse. Darüber hinaus ist es eine der Aufgaben der Theologie, Texte zu interpretieren, das heißt, andere Zeichensysteme zu „verstehen". Aus beiden Gründen ist die Theologie an jedem methodologischen Fortschritt von seiten des Strukturalismus interessiert.

Auf der anderen Seite ist die Theologie an der *Ideologie* des Strukturalismus interessiert. Insofern die christliche Theologie im Dienst einer „Weltanschauung" steht, deren Charakter es ist, die Wahrheitsfrage zu stellen, kann sie sich gegenüber konkurrierenden „Weltanschauungen" nicht indifferent verhalten. Sie wird sie kritisch befragen, um durch eine solche Konfrontation sowohl eine zeitgenössische Ideologie als auch sich selbst besser zu verstehen.

Bevor wir einige Bemerkungen über mögliche Anwendungsbereiche der strukturalen Analyse in der Theologie und über diskutable Auffassungen der strukturalistischen Ideologie machen, sei kurz angedeutet, welche Art von Strukturalismus wir in diesem Artikel vor Augen haben. So richtig es ist, daß sich der „französische Strukturalismus mit linguistischem Ansatz", den wir in unserem Zusammenhang meinen, in die „Geschichte des Abendländischen Bewußtseins" einfügt, die „von Substanz zu Struktur" geht[1], so mißverständlich und unergiebig ist es, global vom Strukturalismus zu sprechen und nicht zu präzisieren, ob man die von *Wilhelm Dilthey* und *Eduard Spranger*[2] inaugurierte *„Strukturpsychologie"* meint, deren Ansätze sich über *Jean Piaget*[3]

[1] *H. Rombach,* Substanz, System, Struktur (Freiburg 1965) Klappentext.

[2] Psychologie des Jugendalters ([19]1949) 8: „Gegliederter Bau oder Struktur hat ein Gebilde der Wirklichkeit, wenn es ein Ganzes ist, in dem jeder Teil und jede Teilfunktion eine für das Ganze bedeutsame Leistung vollzieht, und zwar so, daß Bau und Leistung jedes Teiles wieder vom Ganzen her verständlich ist."

[3] Le structuralisme (Paris 1968). Vgl. *J. Viet,* Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales (Paris [2]1967); *J. M. Auzias,* Clefs pour le Structuralisme (Paris 1967); *R. Boudon,* A quoi sert la notion de »structure«? (Paris 1968).

und *Lucien Goldmann*[4] bis in den französischen Strukturalismus hinein verfolgen lassen, oder mehr einen Strukturbegriff vor Augen hat, wie er in den *Naturwissenschaften*, in der Mathematik, Biologie und Physik seit langem angewandt wird und sicher auf den Strukturalismus von Paris nicht ohne Einfluß geblieben ist[5], oder ob man von *Marx* und *Freud* her *„Infrastruktur"*[6] und *„Struktur" des Unbewußten*[7] entlehnt, oder ob man schließlich das Spezifische des französischen Strukturalismus neueren Datums ins Auge faßt und „Strukturalismus" für Methoden und Ideologien reserviert, in denen dieses Spezifikum zur Geltung kommt. »L'usage courant«, hat *J. B. Fages* kürzlich für die französischen Verhältnisse formuliert, »réserve ›structuralisme‹ à la science linguistique et aux sciences humaines qui s'inspirent du modèle linguistique«[8]. Die so an der Sprachwissenschaft orientierte strukturale Analyse bezieht sich deshalb in erster Linie auf die Bedeutungssysteme in sich (le structural) und abstrahiert von der Frage, inwieweit das Zeichensystem, das sich der Mensch geschaffen hat und mittels dessen er sich verständigt, der von den Zeichen gemeinten „objektiven" Wirklichkeit (le structurel) entspricht.

I. Theologie und Strukturalismus als Methode

Ferdinand de Saussure, der Pionier der strukturalen Analyse in den Sprachwissenschaften[9], forderte »une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale ... nous la nommerons *sémiologie* ... Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent«[10]. Die Linguistik wäre demnach nur ein Zweig innerhalb dieser allgemeineren Wissenschaft von den Zeichen. Heute ist diese Wissenschaft dabei, sich zu etablieren, und zwar vorwiegend, indem

[4] Dialektische Untersuchungen (Neuwied 1966) 284, Anm. 2: „Das Wort ‚Struktur' ist in den französischen Geisteswissenschaften allgemein eingeführt, während man in der deutschen Literatur vor allem in den ersten 25 Jahren des 20. Jahrhunderts, aber unseres Erachtens auch heute noch, in demselben Sinn verschiedene Begriffe wie z. B. Gestalt, Form, relative Totalität, Struktur gebraucht."

[5] *C. Lévi-Strauss*, Strukturale Anthropologie (Frankfurt 1967) 69: „In der Sprachwissenschaft, ganz besonders in der strukturalen Sprachwissenschaft – vor allem vom Standpunkt der Phonologie aus – scheint es, daß die Bedingungen, die er (N. Wiener) für eine mathematische Untersuchung stellt, gegeben sind."

[6] *L. Althusser*, Pour Marx (Paris 1965); Lire le Capital (Paris 1966 f.).

[7] *J. Lacan*, Écrits (Paris 1966).

[8] Comprendre le structuralisme (Paris 1967) 9.

[9] Zur Einführung in die strukturale Sprachwissenschaft: *M. Bierwisch*, Strukturalismus, in: Kursbuch 5 (1966) 77–152. Ferner: *A. Martinet*, Grundzüge der Allgemeinen Sprachwissenschaft (Stuttgart 1963); *G. Lepschy*, Die strukturale Sprachwissenschaft (München 1967); *G. Mounin*, Ferdinand de Saussure. Le père de la linguistique et du structuralisme (Paris 1968).

[10] Cours de linguistique générale (Paris 1962) 33.

sie die strukturale Analyse praktiziert[11]. Ein Resultat dieser Analyse ist die Distinktion zwischen der „*Semiologie*" im engeren Sinne und der *Semantik*. Diese „Semiologie" wäre demnach die »science des ›formes‹ signifiantes (que ces formes appartiennent au langage parlé ou à d'autres langages tels que le geste, l'image, le vêtement)«, und die „Semantik" die »science des ›choses‹ signifiées (ou plus exactement des représentations mentales des choses ... des ›idées‹«[12].

Es handelt sich jetzt für uns darum, einige fundamentale Kategorien der Semiologie im engeren Sinne und der Semantik und wichtige Regeln der strukturalen Analyse kurz vorzustellen und daraufhin zu befragen, wieweit sie innerhalb der Theologie, wenn auch nur analog, angewandt werden könnten. Daß Vollständigkeit bei dieser Konfrontation weder intendiert noch beim Stand der wissenschaftlichen Diskussion des Strukturalismus möglich ist, versteht sich von selbst. Information und Anregung zur Diskussion ist die Absicht dieses Beitrags.

Semiologie

1. Langue und Parole. Eine entscheidende Distinktion in der strukturalen Linguistik ist jene zwischen *Langue* (institution sociale de signes codifiables) und *Parole* (le langage en tant qu'il est concrètement parlé par un individu)[13].

---

[11] Einer der hervorragenden Semiologen des französischen Strukturalismus ist *R. Barthes* mit seinen Arbeiten: Éléments de sémiologie, in: Le degré zéro de l'écriture (Paris 1964) 77–176; Der Mythos heute, in: Mythen des Alltags (Frankfurt 1964) 85–151. Système de la mode (Paris 1967).

[12] *J. B. Fages,* a. a. O. (Anm. 8) 18. Wir halten uns bei der Darstellung der Grundkategorien an *Fages* und benutzen vorwiegend sein „kleines strukturalistisches Lexikon" (a. a. O. 119–124).

[13] *A. Martinet,* a. a. O. (Anm. 9) 32 f.: „Es ist unbedingt nötig, daß man folgendes sorgfältig auseinanderhält: einmal die sprachlichen Tatsachen (faits linguistiques) aller Art, wie sie in Äußerungen auftreten, zum anderen die sprachlichen Tatsachen, aufgefaßt als zugehörig zu einem Vorrat, der einem für die Kommunikation zur Verfügung steht. Es ist nicht Sache des Sprachwissenschaftlers, die Stelle anzugeben, an der diese sprachlichen Tatsachen beim Sprecher aufbewahrt sind, oder den Vorgang, der den Sprecher dazu führt, eine Wahl zu treffen, die seinen Mitteilungsabsichten entspricht. Aber er kann nicht umhin, das Vorhandensein einer psycho-physiologischen Einrichtung anzunehmen, die im Laufe der Spracherlernung durch das Kind – oder später, wenn es sich um eine hinzugelernte Sprache handelt – so konditioniert wurde, daß sie die Analyse der mitzuteilenden Erfahrung nach den Normen der betreffenden Sprache ermöglicht und an jedem Punkte der Äußerung die nötigen Auswahlmöglichkeiten bereitstellt. Eben diese Konditionierung heißt, im eigentlichen Sinne, Sprache (langue). Gewiß zeigt sich das Vorhandensein dieser Sprache nur in der Rede (discours) oder, wenn man will, in Sprechakten (actes de parole). Aber die Rede, die Sprechakte, sind nicht die Sprache. Die herkömmliche Gegenüberstellung von *Sprache* (langue) und *Gesprochenem* (parole) läßt sich auch in den Begriffen *Code* und *Nachricht* ausdrücken: Der Code ist die Einrichtung, welche die Abfassung der Nachricht ermöglicht; mit ihm vergleicht man jeden Bestandteil einer Nachricht, um ihre Bedeutung zu ermitteln."

Diese Unterscheidung könnte in der Theologie zur Reflexion über folgende Probleme dienen:

a) Welche Bedeutung kann der Satz haben: „Gott spricht zu den Menschen"? Spricht er durch die Sprache (langue) oder durch das Gesprochene (parole)? Und wenn sowohl durch das eine wie durch das andere, handelt es sich jeweils um das gleiche Niveau von Offenbarung? Gibt es vielleicht auf der einen Seite eine „Fundamental-Offenbarung", einen gemeinsamen Code der Offenbarung, sozusagen »la langue de la révélation«, und auf der anderen Seite die Offenbarung als individuellen Akt, als Kombination von Zeichen auf der Basis des gemeinsamen Codes, »la parole de la révélation«?

b) Ein damit verwandter Problemkreis: Über welche Freiheit des Ausdrucks verfügt der Prophet, hier verstanden als qualifizierter Offenbarungsträger? Wo sind die Grenzen der prophetischen Originalität, jeder individuellen Offenbarung, selbst der Offenbarung Christi, wenn es so etwas wie einen sprachlichen Code für Offenbarung gibt, der jedes prophetische Sprechen von vornherein in bestimmte Grenzen weist? Kann es unter dieser Rücksicht einen Fortschritt der Offenbarung geben? Auf welchem Niveau müßte er liegen, worin bestünde er?

c) Ähnliches läßt sich fragen in bezug auf die Formulierung der Dogmen, vor allem wenn man zu Langue und Parole noch ein drittes Element hinzunimmt: Den *„Stil" (l'idiolecte)*, hier verstanden als den Gebrauch, den eine bestimmte Epoche, eine bestimmte Gruppe von der Sprache macht, indem man beim Sprechen unter den möglichen Kombinationen eine bestimmte bevorzugt, so daß die anderen, zwar absolut möglichen Wort- und Satzkombinationen, konkret nicht verstanden werden, weil sie nicht der Sprechgewohnheit entsprechen. Besteht eine Möglichkeit, die Formulierung eines Dogmas von der „dogmatischen Sprache" seiner Zeit her zu verstehen und in dieser Sprache noch einmal von einem bestimmten epochalen oder gruppenspezifischen „Stil" her? Ist eine Neuformulierung, eine andere Artikulation im Rahmen eines anderen dogmatischen Codes und im Hinblick auf einen anderen „Stil" möglich und nötig, soll der ursprünglich gemeinte Sinn des Dogmas verstanden werden?

d) Fruchtbar könnte die Unterscheidung Langue — Parole auch werden, wenn man das Verhältnis von kirchlicher Lehräußerung und Theologie auf der einen Seite zur aktuellen Verkündigung, zum Kerygma, auf der anderen Seite analog sähe. Wenn Lehräußerung und Theologie der »Langue« entsprechen und das Kerygma der »Parole«, dann wird einerseits das Kerygma als gesprochene Verkündigung aus der gemeinsamen Quelle der Verkündigungssprache schöp-

fen und deren kollektiven Regeln gehorchen, denn unter diesem synchronischen (von der Genesis der Sprache abstrahierenden) Gesichtspunkt gehen Lehräußerung und Theologie der Verkündigung voraus. Unter der diachronischen (das Zustandekommen der Sprache und ihren Wandel beachtenden) Rücksicht sind es die kerygmatischen Akte, die der Lehräußerung und der Theologie vorausgehen und das theologische Sprachsystem erst schaffen[14].

2. *Signifiant und Signifié.* Wenn die Sprache ein organisiertes System von *Zeichen (signes)* ist, ergibt sich als fundamentale Unterscheidung jene zwischen *signifiant*, Signifikantem (der Teil des Zeichens, der „materialisiert", „wahrnehmbar", sichtbar, hörbar ist) und *signifié*, Signifikat (der Teil des Zeichens, der „verborgen", „immateriell" ist, der „Sinn"). Im Hinblick auf die Theologie ist unter den Zeichen das *Symbol* zu beachten als ein Zeichen, in dem die Beziehung zwischen Signifikantem und Signifikat durch eine gewisse Analogie ausgezeichnet ist, während die Beziehung bei den nichtsymbolischen Zeichen „willkürlich" scheint.

In der Theologie könnten diese Unterscheidungen mehr noch als bisher nützlich sein für folgende Fragen:

a) Wenn sich beim nichtsymbolischen Zeichen Signifikant und Signifikat genau entsprechen (wenn auch durch „Kontrakt"), hingegen im Symbol das Signifikat durch seinen Reichtum den Signifikanten „übersteigt" (das „göttliche Leben" das Symbol des „Wassers"), — welches sind die Konsequenzen für eine Theologie des Symbols, der Sakramente, der Verkündigung in symbolischer Sprache? Wenn der moderne Mensch seine Schwierigkeiten hat, Symbole zu verstehen, könnte man diese Tatsache erklären durch die Entwicklung unserer „exakten" Zeichensysteme auf Kosten der Symbolsysteme? Entspringt das unglückliche Verhältnis zur Symbolsprache einem modernen Unvermögen, Symbole zu lesen, oder einem Bedürfnis nach eindeutigerer Bezeichnung? Wollen und können wir heute über theologische Sachverhalte „exakter" sprechen, als unsere Vorfahren? Die Dinge auf den Begriff bringen — ist diese Devise in theologicis unangemessen?

b) Wenn die Beziehung zwischen Ausdruck (Signifikant) und Inhalt (Signifikat) so eng und gleichzeitig ist, wie Saussure das angenommen hat, wird dann nicht jede eventuelle neue Formulierung eines Dogmas auch dessen Inhalt ändern? Was geschieht inhaltlich durch Übersetzung dogmatischer Formulierungen in andere Verkündigungssprachen? Was ist in der Theologie dadurch vor sich gegangen, daß man die hebräische und griechische Bibel latinisiert hat und lange Zeit die

[14] Vgl. *G. Schiwy, S. J.*, Inhalte der Offenbarung, die der heutigen Arbeitnehmerschaft vorrangig zu verkündigen sind, in: Unser Dienst 2 (1968) 35 ff.

lateinische Form als Quelle der theologischen Forschung benutzt hat, ja auch der Verkündigung[15]?

c) Wenn der Wert *(valeur)* eines Zeichens von — wie die Strukturalisten sagen — seiner Position im System abhängt, in dem sich die Zeichen durch ihre wechselseitigen Differenzen definieren, ist das Verständnis eines Zeichens abhängig vom Verständnis der „relativen Totalität" (Lucien Goldmann), zu der das Zeichen gehört. Wenn die Eucharistie z. B., obwohl sie im Verlaufe eines „realistischen" Mahles gestiftet wurde, ein Ritus sein will und als solcher eine symbolische Handlung, dann wird jedes Detail dieser Handlung, auch das Wort „Das ist mein Leib", interpretiert werden auf Grund seiner Position in einem symbolischen System und durch seine Beziehung zu den anderen Zeichen dieses Systems.

3. *Dénotation und Connotation.* Bei der Analyse der Zeichensysteme haben die Strukturalisten erneut die Bedeutung der Rhetorik im weitesten Sinne des Wortes entdeckt. Sie unterscheiden zwischen Dénotation und Connotation. Die *Dénotation* ist die Basissprache oder „erste Sprache", so „objektiv" wie nur möglich. Die *Connotation* ist die „dekorative" Sprache oder „zweite", parasitäre Sprache im Gegensatz zur ersten. Im Extremfall besteht die »Dénotation« im Telegrammstil, in dem nur das Nötigste zum Ausdruck gebracht wird („Glückwünsche!"), während ein nach allen Regeln der Kunst abgefaßter Glückwunschbrief die entsprechende »Connotation« wäre. Doch der Fall von »Connotation« ist auch dann gegeben, wenn — ohne Änderung und Ergänzung des Wortlautes — ein Wort in einen neuen Kontext, in ein anderes Bedeutungssystem gestellt wird und von daher eine neue Bedeutung annimmt: z. B. „Glückwunsch" in einem Grammatikbuch als Beispiel für „zusammengesetztes Hauptwort". *Roland Barthes* nennt die Sprache der »Connotation« *mythisch*[16], die der »Dénotation« *praktisch.*

Zu diesen Unterscheidungen, auf den theologischen Bereich angewandt, wäre

a) zu sagen, daß in ihm jede Aussage in der Ordnung der »Con-

[15] *A. Martinet,* a. a. O. (Anm. 9) 44 f.: „Man sollte sich also darüber klarwerden, wie gefährlich es ist, wenn man zum Verstehen einer fremden Sprache jede Äußerung in die eigene übersetzen, d. h. die fremde Erfahrung nach dem vertrauten Muster neu gliedern muß. Von Anfang an muß als Grundsatz feststehen: Man darf nicht erwarten, in einer Sprache, die man untersuchen will, auch nur eine der phonologischen oder grammatikalischen Unterscheidungen und Kategorien wiederzufinden, an die man durch seine bisherige Spracherfahrung gewöhnt ist. Dagegen hat man sich darauf gefaßt zu machen, in ihr Unterscheidungen formal ausgedrückt zu finden, wie man sie sich kaum vorgestellt hätte."

[16] Mythen des Alltags, a. a. O. (Anm. 11) 85: „Der Mythos wird nicht durch das Objekt seiner Botschaft definiert, sondern durch die Art und Weise, wie er diese ausspricht. Es gibt formale Grenzen des Mythos, aber keine inhaltlichen."

notation« liegt, soweit die Alltagssprache, die in erster Linie dazu bestimmt ist, die Dinge des praktischen Lebens zu bezeichnen, die Grundlage abgibt für die zweite Sprache der Theologie, die sich auf transzendente Sachverhalte bezieht.

b) Aber auch innerhalb der theologischen Sprache ist die Distinktion brauchbar: die dogmatische Formulierung liegt auf dem Niveau der »Dénotation«, die Verkündigung eines Dogmas auf dem der »Connotation«. Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die jeweilige Sprache von Dogma und Kerygma, für die „Mehrsprachigkeit" der theologischen Ausbildung, für die Abfassung eines erfolgreichen „Katechismus"?

c) Obwohl die Theologie bereits mit solchen Unterscheidungen arbeitet, könnten sie noch rigoroser angewandt werden, vor allem in der Exegese zur Bestimmung der literarischen Gattungen der Bibel und innerhalb der einzelnen Genera zur Analyse ihrer Kompositionsgesetze[17]. Wie ist das Verhältnis der Kommentare[18] zum Bibeltext zu bestimmen unter der Rücksicht von »Dénotation« und »Connotation«?

4. *Langage-objet und Méta-langage.* Unter den sprachlichen Operationen gewinnt jene der Metasprache immer mehr an Bedeutung. Abstand nehmen in bezug auf die gerade praktizierte Sprache, sei es die Alltagssprache, sei es eine wissenschaftliche oder die eines Poeten; diese Sprachen befragen, kritisieren, verbessern, statt ihrer andere, präzisere Sprachen entwickeln: all das sind Funktionen der Metasprache. Jede Sprache auf jedem Niveau (Dénotation oder Connotation) kann Objekt *(langage-objet)* einer Sprache werden, der *Méta-langage* (Sprache, die eine andere Sprache zum Gegenstand ihres Sprechens hat).

Es versteht sich von selbst, daß die theologische Sprache im engeren Sinn eine Metasprache ist in bezug auf die Sprache der Verkündigung einerseits und auf die Sprache des Lehramts anderseits. Doch gibt es eine Metasprache in bezug auf die Sprache der Theologie? Wer verifiziert ihre Aussagen unter der Rücksicht des sprachlichen Systems? Die Philosophie? Die gegenwärtige Theologie in bezug auf die traditionelle? Jede Diskussion und methodologische Reflexion innerhalb der Theologie ist bereits eine Operation der Metasprache. Welches sind

[17] Vgl. *M. Brändle,* Die synoptischen Grabeserzählungen, in: Orientierung (1967) 179–184.

[18] Vgl. *R. Barthes,* Die Krise des Kommentars, in: Kritik und Wahrheit (Frankfurt 1967) 57–60: „Ohne Zweifel: es vollzieht sich eine allgemeine Umwandlung der diskursiven Rede, eben die, durch die der Kritiker sich dem Schriftsteller nähert: wir erleben eine Krise des Kommentars, die vielleicht genauso bedeutsam ist wie jene, die in bezug auf das gleiche Problem den Übergang vom Mittelalter zur Renaissance markiert" (60). Zu letzterem vgl. *M. Foucault,* Les mots et les choses (Paris 1966) 92–95.

ihre Kennzeichen, ihre Technik, Terminologie? Müßte es nicht eine strukturale Analyse der Theologie geben? Wo wäre ihr systematischer Ort?

Semantik

Die semantische Forschung, die Wissenschaft von den Signifikaten (signifié), den Bedeutungen, ist noch im Rückstand gegenüber der Semiologie, die vom Sinn abstrahiert und sich auf die Signifikanten (signifiant) konzentriert. Die Ursache ist auch in der behavioristischen Tendenz vieler (angelsächsischer) Sprachwissenschaftler zu suchen. Doch ist die Strömung zugunsten der Semantik deutlich, nicht zuletzt im französischen Strukturalismus[19]. So richtig es ist, daß die Analyse der Signifikate nicht ohne Rücksicht auf ihre Signifikanten stattfinden kann, so sehr ist doch die Analogie der Methoden zu betonen, bedingt durch das verschiedene Niveau, auf dem Signifikant und Signifikat jeweils liegen[20].

1. *Oppositionelle Struktur.* Während die elementaren Strukturen in der Semiologie durch Opposition auf einer gemeinsamen Basis definiert sind (zum Beispiel: *E*ngel — *A*ngel), spricht man in der Semantik analog dazu von einer *semantischen Achse*, die die oppositionellen Begriffe vereint (zum Beispiel: Junge/Mädchen; semantische Achse: Geschlecht) und nennt das, worin der Unterschied besteht, *Sem (le sème*, in unserem Beispiel Männlichkeit/Weiblichkeit). Aber die elementare Struktur der Signifikate kann auch dreigliedrig sein, indem zu den bipolaren Begriffen noch ein intermediärer hinzutritt, der wieder neutral oder komplex sein kann (z. B. Struktur mit neutralem Glied: grand/moyen/petit; Struktur mit komplexem Glied: matin/journée/après-midi).

Wie in jedem signifikativen System könnte man auch in der Theologie die Begriffsinhalte nach ihrem oppositionellen Zueinander analysiern und ihre jeweilige semantische Achse und ihre Seme zu bestimmen suchen, was zu einem präziseren und tieferen Verständnis des theologischen Systems führen könnte. Welche semantische Achse und welche Seme haben zum Beispiel die oppositionellen Begriffe „Vater", „Sohn" und „Heiliger Geist" im trinitarischen Dogma? Ist der intermediäre Begriff („Heiliger Geist") neutral oder komplex? Hat die Tatsache, daß die elementare begriffliche Struktur oppositionellen Charakter hat, und zwar vorgängig zu jeder Spekulation, Einfluß auf das theologische Denken? Ist etwa der Dualismus, den man in

[19] Vgl. *A. J. Greimas,* Sémantique structurale (Paris 1966).

[20] Vgl. *J. B. Fages,* a. a. O. (Anm. 8) 36: »Déjà les synonymes sont là pour nous rappeler qu'un même signifié comporte des signifiants très différents (par exemple rompre et casser), tandis que les homonymes font qu'un même signifiant renvoie à des signifiés très différents (›bière‹ désignant une boisson et un cercueil).«

irgendeiner Form in allen religiösen Systemen begegnet, auf die universale oppositionelle Struktur der Begriffe zurückzuführen?

2. *L'analyse sémique.* Die systematische Untersuchung der Elemente, die das Signifikat konstituieren, ist bald auf das *„Lexem"* gestoßen, das heißt, auf jene signifikante Einheit, die eine Mehrheit von Semen „deckt", in der Umgangssprache: auf das Wort mit seiner Bedeutungsfülle, mit seinen verschiedenen Bedeutungen. Eine Analyse dieses Phänomens hat folgende Unterscheidungen erbracht: Die Gruppe von Bedeutungen, die sich mit einem Lexem verbindet, heißt *„Semem"*. Die Charakteristika, die sich bei jeder der möglichen Bedeutungen feststellen lassen, bilden den *„semischen Kern" (noyau sémique)*, die anderen differierenden Bedeutungen sind die *„variablen Seme"*.

Es ist evident, wie notwendig eine „semische Analyse" ist, wenn es gilt, die Bedeutung eines biblischen oder dogmatischen Lexems im Kontext festzustellen. Was schon immer geschieht, könnte mit Hilfe der strukturalen Analyse noch systematischer betrieben werden. Wenn es z. B. im Kolosserbrief heißt, Christus ist „das Haupt des Leibes", dann liegt es nicht auf der Hand, in welchem Sinne hier von „Haupt" und „Leib" gesprochen wird: im physiologischen, soziologischen, mystischen oder noch einem anderen Sinn, denn „Haupt" und „Leib" sind Lexeme. Welches, um ein anderes Beispiel zu bringen, ist der Sinn von „Person" im trinitarischen Dogma? Um ihn zu treffen, bzw. um heutige Mißverständnisse mit Erfolg auszuschließen, wäre zuvor für „Person" sowohl ein historisch orientiertes Semem wie ein die gegenwärtigen möglichen Bedeutungen erfassendes Semem systematisch zu erstellen.

3. *Die Niveaus und Modelle des Diskurses.* Nicht allein die kleinen signifikativen Einheiten sind strukturiert, und zwar organisiert als oppositionelle Beziehung zweier Seme, sondern auch der Satz und seine übergeordnete Einheit, der Diskurs, haben ihre eigenen Strukturen. *Isotopie* heißt die Kohärenz der Signifikate in einem Diskurs. Diese Kohärenz wird deutlicher, wenn man die verschiedenen Niveaus und Modelle des Diskurses ins Auge faßt.

Die wichtigste Unterscheidung ist die zwischen dem *praktischen* und dem *mythischen* Niveau (in der Semiologie: Dénotation und Connotation). Die Beschreibung des Löwen im Lexikon geschieht auf praktischem Niveau, in dem Satz „Er kämpft wie ein Löwe" spielt das mythische Niveau hinein. In bezug auf die Prädikate erscheinen die einen mehr *dynamisch*, sie heißen „Funktionen", die anderen mehr *statisch*, sie heißen „Qualifikationen". Mit Hilfe der beiden Niveaus und Prädikatsmodelle ergibt sich[21] folgendes „kleine semantische Universum":

[21] Nach *J. B. Fages*, a. a. O. (Anm. 8) 41, der *Greimas* aufnimmt (s. Anm. 19).

Modell / Niveau	funktionell (dynamisch)	qualifikativ (statisch)
praktisch	operativ	indiziell
mythisch	mythogen	mythologisch

Operatives Universum: praktisches Niveau + funktionelles Modell. Beispiel: „Der Wolf frißt das Schaf."

Indizielles Universum: praktisches Niveau + qualifikatives Modell. Beispiel: „Der Wolf hat ein graues Fell."

Mythogenes Universum: mythisches Niveau + funktionelles Modell. Beispiel: „Der Feigling heult mit den Wölfen."

Mythologisches Universum: mythisches Niveau + qualifikatives Modell. Beispiel: „Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf."

Es wäre religionsgeschichtlich interessant und auch theologisch nicht bedeutungslos, nach dieser oder einer ähnlichen Tafel eine Klassifizierung der verschiedenen Religionen zu versuchen: Bilden die griechischen und die römischen Religionen mehr ein „mythologisches" System im Gegensatz zum Juden- und Christentum als „mythogenem" Universum, wo Gott mehr dynamisch als statisch gesehen wird? Wie lassen sich die verschiedenen christlichen Theologien nach diesem Schema einordnen? Wäre die Scholastik nicht ein „mythologisches", die sogenannte „Neuere Theologie" nicht ein „mythogenes" Universum, da sie den Begriff der Heilsgeschichte ins Zentrum ihrer Reflexion stellt? Wie könnte man die verschiedenen Texte der Bibel nach dieser Tafel klassifizieren?

Regeln der strukturalen Analyse

Die „strukturalistische Tätigkeit" (Roland Barthes) beachtet bestimmte Regeln, von denen wir einige vorstellen wollen[22]. Vielleicht können sie innerhalb der Theologie zu einer methodologischen Präzisierung beitragen. Wir werden sehen, daß manche der Regeln durchaus nicht neu sind, sogar recht „scholastisch" anmuten.

Vorweg sei, nach *Roland Barthes*[23], die strukturale Analyse in ihren zwei Hauptschritten vereinfacht beschrieben: In einem ersten Schritt — dem der *Zerlegung (découpage)* — werden die „elementaren Strukturen", die kleinsten Einheiten, bestimmt, aus denen sich das System, das untersucht werden soll, zusammensetzt. Diese Einheiten sind dem strukturalistischen Grundaxiom gemäß nicht durch

[22] Wir folgen darin der Zusammenstellung bei *J. B. Fages,* a. a. O. (Anm. 8) 44–64.

[23] L'activité structuraliste, in: Essais critiques (Paris 1964), deutsch: „Die strukturalistische Tätigkeit", in: Kursbuch 5 (1966) 190–196.

ihre „Substanz" zu „definieren", sondern durch ihre differentiellen Beziehungen zu den anderen Einheiten, eben als „Struktur", als Beziehungssystem. In einem zweiten Schritt — dem *Arrangement (agencement)* — gilt es, den auf die obige Weise bestimmten „elementaren Strukturen" ihre Assoziations- und Kompositionsregeln abzulauschen, nach denen sich aus diesen Elementarstrukturen die komplexeren Strukturen des jeweiligen Systems aufbauen.

1. *Die Regel der Immanenz.* Statt sich mit den Fragen der Herkunft, der gegenseitigen Beeinflussung, der Verbreitung der Sprachen zu befassen, hat sich die strukturale Sprachwissenschaft auf das Studium des inneren Systems einer Sprache beschränkt.

In der Theologie hat dieses Immanenzprinzip bereits Triumphe gefeiert in der Exegese, und zwar als wesentliches Element innerhalb der formgeschichtlichen Methode. Indem man die Frage nach dem Autor zurückstellte und die einzelnen Textelemente aus dem Gesamt der Evangelien isolierte und als geschlossene Form in sich betrachtete, gelang es, nicht nur die „elementaren Strukturen" der synoptischen Evangelien zu rekonstruieren, sondern auch durch synoptischen Vergleich die Kompositionsregeln der einzelnen Evangelien zu erfassen und so das Eigentümliche des jeweiligen Bedeutungssystems schärfer herauszuarbeiten (Redaktionsgeschichtliche Methode)[24].

Es steht außer Frage, daß die Möglichkeiten, die eine solche Methode zum tieferen Verständnis der Bibel bietet, noch längst nicht ausgeschöpft sind. Die meisten Texte warten noch darauf, in sich als mehr oder weniger künstlerische Form analysiert zu werden, bevor man sie in Beziehung setzt zu anderen Formen und zur gemeinten Sache. So wenig man beim Immanenzprinzip stehenbleiben kann, will man die Gesamtbedeutung eines Textes erfassen, so wenig kann man eine streng immanent verfahrende Analyse überspringen.

Wieweit das Verständnis von dogmatischen und konziliaren Texten dadurch in die Irre gegangen ist, daß man sie nicht dem Immanenzprinzip gemäß genügend studiert hat, wäre zu prüfen. Für das Ver-

[24] Ein typisches Beispiel strukturaler Analyse gibt *P. Gaechter,* Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium (Stuttgarter Bibel-Studien 7) 8: „... befassen wir uns hier vornehmlich mit dem Erzählungsstoff. Wenige Partien ausgenommen ist er in größere künstliche Gruppen zusammengefaßt. Wir sprechen daher von *geschlossenen Formen.* Es sind Komplexe von Einzelperikopen, mitunter sogar von einzelnen Versen, die in jedem Fall nach einem Zahlenprinzip, oft auch noch nach einem weiteren formalen Gesichtspunkt gebildet worden sind und, auf die Form gesehen, ein Ganzes ausmachen. ‚Geschlossen' nennen wir sie, weil man weder ein Stück daraus entfernen noch eines hinzufügen kann, ohne die Gesamtform zu zerstören... Die Überraschung stellte sich ein, als sich praktisch das ganze Matthäus-Evangelium als in geschlossene Formen gefaßt enthüllte... Was drückt der Evangelist mit ihnen aus? Sind sie nur da, um sein künstlerisches literarisches Empfinden zu befriedigen? Oder haben sie auch eine inhaltliche Funktion und dienen sie dem Ausdruck gewisser Gedanken?"

ständnis theologischer Systeme liegt die Bedeutung der immanenten Analyse auf der Hand.

2. *Die Regel der Pertinenz.* »Les scolastiques parlaient *d'objet formel* (= pertinence) pour désigner le point de vue selon lequel l'objet matérial était étudié.«[25] Der Erfolg der strukturalen Sprachwissenschaft ist zu einem guten Teil auf die rigorose Wahl ihres Gesichtspunktes und auf das rigorose ausschließliche Festhalten an ihm zurückzuführen[26]. Welches ist die Pertinenz in der strukturalen Analyse? Die Wahl setzt die schon erwähnte Unterscheidung zwischen dem „Strukturalen" und dem „Strukturellen" voraus. Das *Strukturelle* ist die Organisationsform, die in der „Wirklichkeit" wahrgenommen wird (Struktur der Materie, der Organismen, der Psyche etc.), das *Strukturale* ist die Organisationsform, die sich in den Bedeutungssystemen findet (Sprache, Literatur, Kunst, Wissenschaften u. a.). Und nur auf letzteres, auf das Strukturale, bezieht sich die strukturale (im Gegensatz zur strukturellen) Analyse.

Es ist selbstverständlich, daß sich die Theologie nicht mit dem Formalobjekt der strukturalen Analyse zufriedengeben kann, denn die Pertinenz der Theologie geht auf die „wirklichen" Beziehungen zwischen Gott und den Menschen und nicht auf die menschlichen Zeichensysteme als solche, die von solchen Beziehungen sprechen. Dennoch wird die Theologie gemeinsam mit der Philosophie mehr denn je die Unterscheidung zwischen dem strukturellen und strukturalen Bereich im Auge behalten (sie deckt sich nicht einfach mit der Unterscheidung zwischen dem logischen und ontologischen Bereich, zwischen den Denk- und Seinsgesetzen), sie wird schärfer zwischen den signifikativen Systemen und den Systemen der „Wirklichkeit" unterscheiden. Die naive Gleichsetzung der Strukturen philosophischer und theologischer Systeme mit den Strukturen der gemeinten „Wirklichkeit" hat ein Ende. Die Rigorosität, mit der der Strukturalismus die Regel der Pertinenz beachtet, gibt Anlaß zu erneuter methodologischer Reflexion in der Theologie.

3. *Die Regel der Compatibilité/Incompatibilité.* Es geht um die Verträglichkeit bzw. Unverträglichkeit von Bedeutungssystemen mit anderen, genauer mit dem System des jeweiligen Vorverständnisses, in das ein Bedeutungssystem hineingestellt wird. Besonders auf dem Gebiet der Massenkommunikationsmittel hat sich gezeigt, daß eine Pro-

[25] *J. P. Fages,* a. a. O. (Anm. 8) 47.

[26] *A. Martinet,* a. a. O. (Anm. 9) 39: „Jede Beschreibung wird annehmbar sein unter der Bedingung, daß sie kohärent, d. h. unter einem *bestimmten Gesichtspunkt* durchgeführt ist. Ist dieser Gesichtspunkt einmal gewählt, so sind gewisse, *relevant* genannte Eigenschaften festzuhalten; die übrigen, nicht-relevanten, muß man entschlossen beiseite lassen... Jede Wissenschaft setzt die Wahl eines besonderen Gesichtspunktes voraus."

duktion in dem Maße „ankommt", als sie sich der Regel der Verträglichkeit und Bestätigung unterwirft, das heißt, den Vorstellungsschemata des Publikums entspricht und sie bestätigt. Dagegen scheint es Eigenart der Kunst zu sein, vor allem der avantgardistischen, die Regel der Unverträglichkeit, der Negation zu befolgen und den Strukturen des etablierten kulturellen Systems andere entgegenzusetzen[27].

Es wäre einer Untersuchung wert, inwieweit die Bibel, konkret die Propheten und Jesus, die Regel der Verträglichkeit mit den religiösen, philosophischen und politischen Systemen ihrer Zeit beachtet haben. Da keine Verkündigung ankommt, wenn sie nicht irgendwo im Vorverständnis der Hörer auch positiv anknüpfen kann, wären verschiedene Niveaus innerhalb eines weltanschaulichen Systems anzunehmen: Unverträglichkeit auf einem Niveau muß Verträglichkeit auf anderem Niveau nicht ausschließen: die Kreuzestheologie z. B. ist unverträglich mit einem vordergründigen Messiasverständnis, verträglich jedoch mit dem authentisch alttestamentlichen, das auch noch zum Glaubenssystem des zeitgenössischen Judentums gehörte. Unter dieser Rücksicht wäre die Sprache der Verkündigung zu analysieren: Inwieweit sind Verfremdungseffekte nötig, um das Niveau anzusprechen, das dem der Verkündigung entspricht[28]? Ist es überflüssig, darauf hinzuweisen, daß dem Entmythologisierungsprogramm Bultmanns mit dieser Regel neue Gesichtspunkte abzugewinnen wären und daß sich die existentiale Interpretation unter dieser Rücksicht bedenklich ausnimmt?

4. *Die Regel der Integration.* Der Strukturalist gibt sich nicht damit zufrieden, die „elementare Struktur" eines Systems zu beschreiben, sondern sie muß integriert werden in die jeweils komplexere Struktur des Systems und das System selbst, wenn möglich, in ein anderes. Aber diese Operation setzt voraus, daß das ganze System und alle seine Strukturen der strukturalen Analyse zugänglich sind, daß es sich um homogene Strukturierung handelt. In dieser Beziehung haben *Paul Ricoeur* und andere in bezug auf die Linguistik Bedenken angemeldet: »La hiérarchie des niveaux du langage comporte encore autre chose qu'une suite de systèmes articulés ... On change véritablement de niveau quand on passe des unités de la langue à l'unité nouvelle que constitue la phrase ou l'énoncé. Cette unité n'est plus de langue, mais de parole ou de discours.«[29]

---

[27] Vgl. *H. Marcuse,* Der eindimensionale Mensch (Neuwied 1967), besonders die Stellen, wo sich der „Marxist" Marcuse auf den mittlerweile vom Marxismus zum Strukturalismus übergewechselten frühen *R. Barthes* bezieht: 88, 103, 111, 119 ff.

[28] Vgl. *H. D. Bastian,* Verfremdung und Verkündigung (München 1965).

[29] La structure, le mot, l'événement, in: Esprit 5 (1967) 808. Vgl. *E. Benveniste,* Problèmes de linguistique générale (Paris 1966) 130: »La phrase, création indéfinie, variété sans limite, est la vie même du langage en action. Nous en concluons

Demgegenüber haben *Greimas* und andere Forscher gezeigt, daß auch eine strukturale Analyse der höheren Niveaus der Sprache möglich ist: »Les fonctions du récit (fraude, trahison, lutte, contact, séduction) se prêtent à des oppositions et combinaisons semblables à celles que nous avons analysées pour les mots et les phrases. Elles s'intègrent dans les actions ou ›caractères‹ (Aristote) des personnages, d'où une nouvelle structuration, celle des divers types de personnages. Ces actions s'intègrent elles-mêmes dans la narration dont les règles sont d'ordre rhétorique.«[30]

Was das System der Theologie angeht, stellt sich ein analoges Problem: Welche Beziehung besteht zwischen der Dogmatik und der Moral? Wie kann man die Exegese in die Dogmatik integrieren? Begibt man sich auf ein anderes Niveau, wenn man von der Exegese und Moral in die Dogmatik übergeht? Ist das andere Niveau durch eine andere Sprache gekennzeichnet, die der strukturalen Analyse angemessener ist als die Sprache der Exegese und der Moral? Ist die Einheit der Theologie mehr eine des Gegenstandes denn der Sprache, mehr eine des Strukturellen denn des Strukturalen?

5. *Die Regel der diachronischen Variation. Ferdinand de Saussure* hat mit der wichtigen Distinktion von Diachronie und Synchronie gearbeitet: *Synchronie* als Abstraktion von den Veränderungen eines Systems, denen es im Laufe der Zeit unterliegt. *Diachronie* als Analyse eben jener Wandlungen des Systems, und zwar, insofern sie sich durch bestimmte Regeln der Transformation erfassen lassen. Der strukturalistische Zug dabei ist, die Variationen des Systems in das System zu integrieren, das System über seine Variationen triumphieren zu lassen, sie einzukalkulieren.

In der Theologie finden sich beide Extreme: Theologien, die der Synchronie so sehr den Vorrang geben, daß der historische Wandel (Dogmenentwicklung z. B.) vernachlässigt wird; und andere Theologien, bei denen der Systemzusammenhang, der auch die geschichtlichen Phasen der Theologie umgreift, der jeweils „neuen" Theologie zum Opfer fällt. Inwieweit die vom Strukturalismus aufgestellte Regel der diachronischen Variation, wonach auch der Wandel systemspezifischen Regeln unterliegt und berechenbar sein soll, der Theologie entspricht, wäre zu untersuchen.

6. *Die Regel der Funktionen.* Kann man die Funktionen der Sprache überhaupt durch eine immanente Analyse bestimmen, oder gerät hier die strukturale Analyse an ihre Grenzen? *Roman Jakobson* hat

qu'avec le domaine de la phrase, on quitte le domaine de la langue comme système de signes, et l'on entre dans un autre univers celui de la langue comme instrument de communication, dont l'expression est le discours.«

[30] *J. P. Fages,* a. a. O. (Anm. 8) 54.

den Versuch unternommen, ein Schema von sechs Funktionen aufzustellen[31]. Die »*fonction expressive*«, die sich auf den Sprecher bezieht, der sich mitteilt. Die »*fonction conative*«, die Botschaft, insofern sie den Angesprochenen beeinflussen will. Die »*fonction poétique*« bezieht sich auf die Botschaft selbst und gestaltet sie verständlich. Die »*fonction phatique*« achtet darauf, daß der Kontakt zwischen Sprecher und Adressaten besteht. Die »*fonction référentielle*« reflektiert den Kontext, den gemeinsamen Horizont, auf den die Gesprächspartner sich beziehen können. Die »*fonction métalinguistique*« hat die Sprache selbst zum Objekt und kontrolliert, ob die Gesprächspartner sich auf den gleichen Code beziehen.

Die Nützlichkeit eines solchen Funktionsschemas für die Theologie und Verkündigung liegt auf der Hand. Wer z. B. ist der Sprecher, auf den sich die expressive Funktion der Theologie bezieht: ein Theologe, eine theologische Schule, die theologische Tradition, die Kirche, die Bibel, Christus, Gott? Was die »*fonction conative*« betrifft: wer ist der Adressat der wissenschaftlichen Theologie, des Kerygmas, und was soll bei ihm erreicht werden? Welchen Platz nimmt die »*fonction poétique*« ein in der Theologie, in der Verkündigung? Hat man die »*fonction phatique*« nicht vernachlässigt, so daß die Theologie den Kontakt mit den Adressaten verloren hat, sogar mit ihren Studenten? Auf welchen gemeinsamen Kontext können sich die verschiedenen Theologien beziehen? Wird die »*fonction métalinguistique*« nicht unterschätzt, so daß viele Gespräche zwischen Theologie und Philosophie und mit den Naturwissenschaften von vornherein scheitern müssen?

Als Resumee unserer kurzen Andeutungen über mögliche Beziehungen der Theologie zum Strukturalismus als Methode läßt sich mit *Roland Barthes* sagen: »Le but de toute activité structuraliste, qu'elle soit réflexive ou poétique, est de reconstituer un ›objet‹, de façon à manifester dans cette reconstitution les règles de fonctionnement (les ›fonctions‹) de cet object.«[32] Zweifellos ist die Theologie als Bedeutungssystem ein solches Objekt. Dadurch, daß sie sich selbst einer strukturalen Analyse unterwirft, kann ihr Selbstverständnis wachsen. Eine Zunahme kritischen Selbstverständnisses aber kommt der ihr eigenen Aufgabe zugute: Instrument der Verständigung zu sein in dem Dialog Gottes mit der Welt.

II. Theologie und Strukturalismus als Ideologie

Der französische Strukturalismus ist einem größeren Publikum nicht bekannt geworden als stringente Methode, sondern als moderne Ideo-

[31] *R. Jakobson,* Essais de linguistique générale (Paris 1963).
[32] Essais critiques (Paris 1964) 214.

logie[33]. Die strukturalistische Ideologie resultiert aus der Generalisierung und Monopolisierung der methodologischen Prinzipien. In dem Augenblick, wo der Forscher gewollt oder ungewollt die strukturale Analyse als die einzige wissenschaftliche Methode proklamiert und nur die Gegenstände als wissenschaftlich zugänglich hinstellt, die sich der strukturalen Analyse erschließen, bezieht der Strukturalist eine philosophische Position und muß sich auf diesem Niveau der Kritik stellen, soll seine Position mehr sein als subjektive Meinung. Noch deutlicher wird dieser Übergang von der Methode zur Ideologie, wo der Strukturalist aus einer methodologischen Abstraktion zu einer wenn auch nicht ausgesprochen, so doch tatsächlich ontologisch gemeinten Negation des Sachverhaltes kommt. Anhand einiger Schlüsselbegriffe[34] seien die kontroversen Fragen angedeutet.

1. *Unbewußtes/Bewußtes.* Fasziniert von der Entdeckung der sprachlichen Strukturen, denen der Mensch unbewußt gehorcht, wenn er spricht, neigt die strukturalistische Ideologie dazu, die Rolle des Unbewußten auf Kosten des Bewußten zu übertreiben. Es handelt sich für manche Strukturalisten um „ein kategoriales System" im Sinne Kants, aber „ohne Beziehung zu einem redenden Subjekt"[35]. Eine Gruppe von Psychologen und Psychoanalytikern unter Führung *Lacans*[36] arbeitet in diesem Sinne an der Auflösung der traditionellen Auffassung von der Subjektstellung des Menschen.

Sartre als Existentialist hat sich heftig gegen diese Verkürzung des Menschen als Subjekt gewandt[37]. Für die christliche Theologie ist sie eine erneute Herausforderung, die Offenbarung nach der Rolle, die das bewußte und freie Handeln des Menschen einnehmen, zu befra-

---

[33] Vgl. *G. Schiwy,* Strukturalismus in Paris, in: StimmZeit 8 (1967) 91–104; in Vorbereitung: Der französische Strukturalismus (Reinbek 1969).

[34] *J. B. Fages,* a. a. O. (Anm. 8) 109–118.

[35] *P. Ricoeur,* Structure et herméneutique, in: Esprit 11 (1963) 600: »Les lois linguistiques désignant un niveau inconscient et en ce sens non-réflexif, non-historique de l'esprit, cet inconscient n'est pas l'inconscient freudien de la pulsion, du désir de puissance de symbolisation; c'est plutôt un inconscient kantien que freudien, un inconscient catégoriel, combinatoire; c'est un ordre fini ou le finitisme d'un ordre, mais tel qu'il s'ignore. Je dis inconscient kantien mais par égard seulement pour son organisation, car il s'agit bien plutôt d'un système catégoriel sans référence à un sujet parlant (...) Aussi bien cet esprit inconscient peut-il être homologue à la nature, peut-être même est-il nature.«

[36] Vgl. Anm. 7. Dazu: *Y. Bertherat,* Freud avec Lacan ou la science avec le psychanaliste, in: Esprit 12 (1967) 979–1003. Vgl. ferner die Arbeiten des Hauptvertreters der strukturalistischen Ideologie *M. Foucault* (Hauptwerk s. Anm. 18): Naissance de la clinique (Paris 1962); Psychologie und Geisteskrankheit (Frankfurt 1968). Kritisch: *D. Anzieu,* Oedipe avant le complexe ou De l'interprétation psychanalytique des mythes, in: Les Temps Modernes 10 (1966) 675–715; *Y. Simonis,* Claude Lévi-Strauss ou la »passion de l'incest« (Paris 1968) 15–32. 81–87. 316–326.

[37] *J. P. Sartre* répond, in: L'Arc 30 (1966) 87–96. Vgl. *J. M. Domenach,* Le système et la personne, in: Esprit 5 (1967) 771–780.

gen. Und wenn und wo es die unbewußten Strukturen sind, die den Menschen bestimmen, wäre dieser Sachverhalt auf seinen theologischen Gehalt hin zu befragen.

2. *Code/Sinn.* Bei der von der strukturalen Analyse geforderten Beschränkung auf den „objektiven Gedanken"[38], wie er sich in den vom aktuell sprechenden Subjekt unabhängigen Strukturen der Sprache findet, besteht die Gefahr, den objektiven Sinn der Sprache zu übersehen oder sogar zu negieren: dieser besteht nämlich darin, dem Subjekt die Möglichkeit zu geben, einen „subjektiven Sinn" mitzuteilen, der sich gerade nicht mit dem „objektiven Gedanken" der Sprache deckt, die deshalb nicht als geschlossenes, sondern als offenes System verstanden werden muß[39].

Die Theologie wird durch diese Fragestellung erneut (wie bereits durch die Exegese) auf die Hermeneutik[40] verwiesen und angehalten, sich noch intensiver nicht nur um eine Hermeneutik der Theologie zu bemühen, sondern auch um eine Theologie der Hermeneutik. Erst durch letztere wird es möglich sein, der strukturalistischen Verengung des Sinns menschlicher Kundgabe zugunsten des objektiven Codes Einhalt zu gebieten.

3. *Struktur/Praxis.* In der Auseinandersetzung mit dem Marxismus wurde die strukturalistische Ideologie in bezug auf das Verhältnis von Struktur und Praxis deutlicher[41]. Es ist nicht zu übersehen, daß für den Strukturalismus die Strukturen, und zwar die „Superstrukturen" im Sinne konzeptueller Schemata[42], die Praxis bestimmen, ohne daß

---

[38] *C. Lévi-Strauss,* Réponses à quelques questions, in: Esprit 11 (1963) 640: »La reprise de sens m'apparaît comme secondaire et dérivée, du point de vue de la méthode, par rapport au travail essentiel qui consiste à démontrer le mécanisme d'une pensée objectivée.«

[39] *P. Ricoeur,* La structure, le mot, l'événement, in: Esprit 5 (1967) 806: »Meillet disait déjà: dans le langage il faut considérer deux choses: son immanence et sa transcendance; nous disions aujourd'hui: sa structure immanente et le plan de manifestation ou ses effets de sens sont offerts à la morsure du réel. Il faut donc équilibrer l'axiome de la clôture de l'univers des signes par une attention à la fonction prime du langage qui est de dire. Par contraste à la clôture de l'univers des signes, cette fonction constitue son ouverture ou son aperture.«

[40] Vgl. *A. Fialkowski,* Structuralisme et herméneutique, in: Esprit 7/8 (1966).

[41] Vgl. *L. Sebag,* Marxismus und Strukturalismus (Frankfurt 1967); *H. Lefèbvre,* C. Lévi-Strauss ou le nouvel éléatisme, in: L'homme et la société 1 (21–31) und 2 (81–103) 1966; Position, contre les technocrates (Paris 1967); *A. Glucksmann,* Un structuralisme ventriloque, in: Les Temps Modernes 250 (1967) 1557–1598; *L. Goldmann,* Structuralisme, marxisme, existentialisme, in: L'homme et la société 2 (1966) 105–124; *Y. Simonis,* Marxisme et structuralisme, in: Frères du Monde 45 (1967) 6–35: »La position structuraliste habituelle: la praxis ne sort pas du langage et n'est rien de plus« (21).

[42] *C. Lévi-Strauss,* La pensée sauvage (Paris 1962) 173: »Le Marxisme – sinon Marx lui-même – a trop souvent raisonné comme si les pratiques découlaient immédiatement de la praxis. Sans mettre en cause l'incontestable primat des infra-structures, nous croyons qu'entre praxis et pratiques s'intercale toujours un

gesagt werden kann, die Praxis habe einen Einfluß auf das begriffliche System oder könne es durch eine „totalisierende Praxis" (Sartre) übersteigen. Die Praxis erscheint als Gefangene der letztlich unveränderlichen Struktur und diese macht qualitative Veränderung und Revolution von vornherein unmöglich.

Die Theologie wird nicht umhin können, im Lichte der Offenbarung die Ansatzpunkte dieses strukturalistischen Determinismus zu prüfen und wird sich bemühen nachzuweisen, inwiefern er eine ideologische Übertreibung ist und durch Theorie und Praxis widerlegt werden kann.

4. Geschichte/Struktur. Am Verhältnis von Struktur und Geschichte läßt sich die Ideologie des Strukturalismus am deutlichsten ablesen und diskutieren[43]. Sie ist mit einem Wort „hoffnungslos". Der Kosmos ist ein geschlossenes System, die Menschheit eingeschlossen; auch sie unterliegt dem Entropiegesetz, so daß — mit einem Wortspiel von *Lévi-Strauss* — anstatt von Anthropologie von Entropologie zu sprechen wäre[44]. Die vom Menschen gelebte Geschichte ändert nichts daran, Evolution und Fortschritt sind Oberflächenphänomene, „Geschichte" als Befreiungsprozeß, „Zukunft" als reicheres Dasein, „Hoffnung" und ähnliche „humanistische" Kategorien wären typisch abendländische Illusionen, zum Scheitern verurteilte Versuche, dem hoffnungslosen Geschick zu entkommen.

Eine Theologie, die den Begriff der Heilsgeschichte in den Mittelpunkt ihres Systems stellt, wird ihn mit Energie verteidigen müssen, will sie der Verkündigung dienen, die heute mehr denn je mit dem Widerspruch des ideologischen Strukturalismus zu rechnen hat.

---

médiateur, qui est schème conceptuel par l'opération duquel une matière et une forme, dépourvues l'une et l'autre d'existence indépendante, s'accomplissent comme structures, c'est-à-dire comme êtres à la foi empiriques et intelligibles. C'est à cette théorie des superstructures, à peine esquissée par Marx, que nous souhaitons contribuer.«

[43] Vgl. *L. Sebag,* Histoire et structure, in: Les Temps Modernes 195 (1962); *M. Gaboriau,* Anthropologie structurale et histoire, in: Esprit 11 (1963) 579–595; *A. J. Greimas,* Structure et Histoire, in: Les Temps Modernes 11 (1966) 815–827; *M. Foucault* et *R. Bellour,* Sur les façons d'écrire l'histoire, in: Les lettres françaises, 15 au 21 juin, 1967; *J. L. Houdebine,* Texte, structure, histoire, in: La Nouvelle Critique, Februar 1968.

[44] Traurige Tropen (Köln 1960) 367: „So kann die ganze Kultur als ein ungeheuer komplexer Mechanismus beschrieben werden, in dem wir zwar gern die Möglichkeiten, die Chance des Überlebens sehen möchten, welche unsere Welt besitzt, dessen Aufgabe aber einzig darin besteht, das zu produzieren, was die Physiker Entropie und wir Trägheit nennen. Jedes ausgetauschte Wort, jede gedruckte Linie stellt eine Verbindung zwischen zwei Partnern dar und nivelliert eine Beziehung, die vorher durch unterschiedliches Wissen, also durch größere Organisation, gekennzeichnet war. Statt Anthropologie sollte es Entropologie heißen, der Name einer Disziplin, die sich damit beschäftigt, den Prozeß der Desintegration in seinen höchsten Erscheinungsformen zu untersuchen."

Ansätze der Auseinandersetzung sind bereits festzustellen[45]. Sie können nur Erfolg haben, wenn sie von möglichst vielen Theologen weitergeführt und nicht nur apologetisch im Blick auf die Ideologie, sondern sachlich im Blick auf die Probleme und möglichst durch immanente Kritik des Strukturalismus als Methode durchgeführt werden.

[45] Besonders *P. Ricoeur* hat sich in dieser Auseinandersetzung hervorgetan, s. Anm. 29,35. Ferner *M. de Certeau,* Les sciences humaines et la mort de l'homme, in: Études, mars (1967) 344–360; *J. M. Le Blond,* Structuralisme et sciences humaines, in: Études, sept. (1967) 147–162; *P. Blanquart,* Der Strukturalismus, in: Dokumente, Okt. (1967) 353–364; in Vorbereitung: *G. Schiwy,* Strukturalismus und Christentum (Freiburg 1969).

Deutsche Quellen der Philosophie Blondels?

Von Peter Henrici, S. J.

Die erste Arbeit, die Maurice Blondel nach dem Erscheinen seines Erstlings- und Hauptwerks *L'Action* veröffentlicht hat, war eine ausführliche Besprechung des Werkes seines Freundes und Studiengenossen *Victor Delbos,* das die Entwicklung der praktischen Philosophie von Spinoza bis Hegel darstellt. In dieser Besprechung läßt Blondel durchblicken, daß er seine *Action* als Fortführung und Vollendung der von Delbos gezeichneten Entwicklung versteht — somit als Vollendung und Überwindung der Philosophie Kants und des Deutschen Idealismus. Ein solcher Anspruch läßt aufhorchen. Ist er maßlose Selbstüberschätzung eines jungen Philosophen, ist er ein Propagandatrick, oder spricht er tatsächlich den Hintergedanken aus, der Blondel bei der Ausarbeitung seines Werkes geleitet hat? Dürfen wir bei Blondel jene christliche, katholische Aufarbeitung des klassischen deutschen Denkens suchen, die uns immer noch als Desiderat erscheint? Daß es Blondel mit seiner Selbstaussage ernst war, legt schon der Umstand nahe, daß er seine Besprechung pseudonym erscheinen ließ[1] und dabei von seiner eigenen „philosophie de l'action" nur in Andeutungen sprach, die die damaligen Leser kaum zu entziffern vermochten. Wir sind heute in einer glücklicheren Lage. Wir können nicht nur Blondels Selbstaussage vom Ganzen seiner Philosophie her deuten und werten; der reiche handschriftliche Nachlaß macht es uns auch möglich, die Wahrheit und die Tragweite seiner Aussage historisch nachzuprüfen. Indem wir hier diese Nachprüfung unternehmen, möchten wir die großangelegte Löwener Dissertation von *John J. McNeill, S. J.,*[2] nach der historischen Seite hin ergänzen. McNeills Arbeit, welche die genannte Besprechung zum Leitfaden einer neuartigen Blondel-Darstellung nimmt, trägt zwar den Untertitel: „A Study of the Influence of German Philosophical Sources on the Formation of Blondel's Method and Thought", bleibt aber gerade den Nachweis eines echten *Einflusses* schuldig, da sie sich ganz auf die systematische *Gegenüberstellung* der blondel'schen Philosophie mit den Systemen deutscher Denker konzentriert. Dies ist zweifellos wichtiger und interessanter; und

[1] (*Bernhard Aimant*), Une des sources de la pensée moderne. L'évolution du Spinozisme, in: Annales de Philosophie Chrétienne 128 (1894) 260–275; 324–341. Jetzt in: *Maurice Blondel,* Dialogues avec les philosophes (Paris 1966) 11–40.

[2] The Blondelian Synthesis. A Study of the Influence of German Philosophical Sources on the Formation of Blondel's Method and Thought (Leiden 1966). – Vgl. meine Besprechung in *dieser* Zeitschrift 42 (1967) 459 f.

doch schien es uns der Mühe wert, auch die historische Kärrnerarbeit zu leisten, deren Ergebnisse wir im folgenden vorlegen; denn auf dem Weg durch die Hintertüren der Historie waren Einblicke zu erwarten, die auch für eine systematische Auslegung des Werkes Blondels und vor allem für die Abschätzung seiner Gegenwartsbedeutung keineswegs belanglos sein dürften. Zudem ergibt sich uns so die Möglichkeit, an einem konkreten Einzelfall etwas über den Einfluß deutscher Philosophie im Frankreich des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu ermitteln.

Die Dokumente

Wie bei kaum einem anderen philosophischen Werk läßt sich das Werden der *Action* Schritt für Schritt dokumentarisch verfolgen[3]. Nicht nur die Manuskripte der fünf aufeinanderfolgenden Redaktionen sind uns erhalten, sondern auch zahlreiche andere Dokumente, die uns direkt oder indirekt in das philosophische Schaffen Blondels von 1879—1893 Einblick geben. Wir haben es dabei mit sechs verschiedenen Gruppen von Dokumenten zu tun:

1. Grundlegend sind die persönlichen, geistlich-philosophischen *Tagebücher,* die mit dem 19. IV. 1881 einsetzen, in deren erstem Heft aber auch einige Notizen aus früherer Zeit enthalten sind. Blondel benützte diese Tagebücher als eine der wichtigsten Quellen für sein philosophisches Werk, gibt uns darin aber auch (obzwar nur ganz selten) Hinweise auf die Chronologie seiner Arbeit und auf seine Lektüre. Diese Tagebücher sind, mit kleinen Auslassungen, 1961 veröffentlicht[4] und auch ins Deutsche übersetzt worden[5].

2. Nach der philosophischen Seite hin werden die Tagebücher durch Blondels *Aufzeichnungen* („notes-semaille") auf über 3000 Zetteln verschiedener Farbe und verschiedenen Formats ergänzt. Sie stammen zur Hauptsache aus den Jahren 1887–1894 und enthalten einerseits Lesefrüchte, andererseits persönliche Gedanken und Entwürfe. Eine Ausgabe dieser teilweise sehr dichten, an Pascals *Pensées* gemahnenden Aufzeichnungen, die sie chronologisch zu ordnen sucht, ist in Vorbereitung[6].

3. Tagebücher und Aufzeichnungen werden durch fünf *Planentwürfe* („grands plans") für die *Action* ausgewertet. Blondel entwirft da auf großen Papierbogen die Grundstrukturen seines Werkes und ordnet durch Zahlenverweise das Material der Tagebücher und der Aufzeichnungen den einzelnen Kapiteln und Abschnitten zu. Die Grundlinien dieser Planentwürfe und der im folgenden zu nennenden

---

[3] Einen ersten Überblick in dieser Richtung gibt *R. Saint-Jean,* Genèse de L'Action. Blondel 1882–1983 (Paris 1965). Dort findet sich S. 242 f. eine Beschreibung der wichtigsten Nachlaßmanuskripte, die mit der von Bouillard (im Anm. 9 genannten Artikel, S. 33 f.) gegebenen zu vergleichen ist.

[4] *Maurice Blondel,* Carnets Intimes (1883–1894) (Paris 1961).

[5] *Maurice Blondel,* Tagebuch vor Gott 1883–1894 (Einsiedeln 1964).

[6] Die Zettel sind heute in Hefte eingeklebt, und zwar in zwei Serien von 1904 und 1286 Nummern, die wir im folgenden mit NV (Notes, gesammelt von *A. Valensin*) und NS („notes-semaille") bezeichnen. Zur ersten Serie gehört auch ein Heft, gesigelt K, das ähnliche Aufzeichnungen, die bereits nach den letzten Kapiteln der *Action* geordnet sind, enthält.

Redaktionen hat *R. Saint-Jean* in seinem Werk über die Entstehungsgeschichte der *Action* mitgeteilt[7].

4. Die fünf *Redaktionen* der *Action* aus der Zeit zwischen 1888 und 1893 sowie die dazugehörigen Entwürfe, Planskizzen und die von Blondel teilweise stark überarbeiteten Druckbogen lassen das Wachsen des Werkes und die Präzisierung seiner Gedanken Schritt für Schritt verfolgen. Zu dieser Gruppe gehören die folgenden Manuskripte:

a) Ein *Erster Entwurf* („premier brouillon") von 126 großen Seiten, geschrieben zwischen Oktober 1888 und Januar 1890.

b) Ein *Diktat* („dictée") auf 223 Heftseiten, das zwischen dem 12. März und dem 2. April 1890 dem fünfzehnjährigen Schüler Charles Despins diktiert wurde[8].

c) Der *Dissertationsentwurf* („projet de thèse") von 200 großen Seiten, geschrieben zwischen Juni 1890 und April 1891.

d) Das der Sorbonne zur Erlangung der Druckerlaubnis *vorgelegte Manuskript* („manuscrit-Boutroux"). Es umfaßt 409 große Seiten und wurde zwischen November 1891 und Mai 1892 ausgearbeitet.

e) Das *Druckmanuskript* stellt eine nochmalige Überarbeitung des vorstehenden Textes dar, die sich vor allem auf die letzten Kapitel bezieht, welche in erweiterter Form ganz neu geschrieben wurden. Dieses Manuskript wurde zunächst ohne sein letztes Kapitel in 130 Exemplaren als Dissertation gedruckt; die Ausgabe für den Buchhandel, welche auch das noch während der Drucklegung mehrfach überarbeitete und erweiterte letzte Kapitel[9] einbeschließt, wurde im November 1893 ausgeliefert.

5. Die *Schulhefte* und Vorlesungsnachschriften Blondels, sowie seine *Schularbeiten* (Abhandlungen und Referate) aus der Zeit seiner Studien am Lyzeum (bis 1879) und an der Faculté des Lettres (1879–81) in Dijon, sowie an der École Normale Supérieure in Paris (1881–1884) sind größtenteils erhalten und von Blondel z. T. bei seiner eigenen Lehrtätigkeit benützt und mit Randbemerkungen versehen worden. Diese Dokumente geben uns ein recht vollständiges Bild von dem ersten Philosophieunterricht, den Blondel am Lyzeum von *Alexis Bertrand*[10] erhielt, während sie für die Zeit der Universitätsstudien, wo sich der Unterricht zunehmend in freiem Dialog zwischen Lehrer[11] und Schüler abspielte, naturgemäß lückenhafter sind.

6. Von Blondels erster Lehrtätigkeit am Lyzeum in Aix (1886–1889) sind drei Reihen von *Schülernachschriften* erhalten, die Blondel z. T. mit Randbemerkungen versehen und offensichtlich in den folgenden Jahren selbst wieder für seinen Unterricht benutzt hat. Eine eingehendere Sichtung und Auswertung dieser und der unter 5. genannten Dokumente, welche die Entwicklung des Denkens Blon-

[7] Vgl. oben Anm. 3.

[8] *Maurice Blondel,* Lettres philosophiques (Paris 1961) 20.

[9] Eine kritische Ausgabe dieses Kapitels, die seine verschiedenen Redaktionsschichten sichtbar macht, bietet *H. Bouillard,* Le dernier chapitre de „L'Action" (1893). Edition critique, in: ArchivesPh 24 (1961) 29–113. Zur Geschichte der Drucklegung der *Action* vgl. *Maurice Blondel–Auguste Valensin,* Correspondance (1899–1912) II (Paris 1957) 320–323.

[10] Alexis Bertrand 1850–1922. Nachruf in: RevMétMor 30 (1923) Suppl. Oct. S. 16.

[11] *M. Blondel,* Henri Joly 1839–1925, in: Annuaire des Anciens Elèves de l'École Normale Supérieure, 1926; *M. Blondel,* Léon Ollé-Laprune (1839–1898) (Paris 1932); Emile Boutroux 1845–1921. Nachruf in: RevMétMor 28 (1921) Suppl. Oct. 1–4; vgl. auch *L. Brunschvicg,* La philosophie d'Emile Boutroux, ebd. 29 (1922) 261–284.

dels in ganz bestimmten Fragen Schritt für Schritt verfolgen ließe und so einen authentischen Kommentar zur *Action* ergäbe, steht noch aus.

7. Blondels sehr weitläufige *Korrespondenz* mit seiner Familie und mit Freunden und Kursgenossen von der Ecole Normale Supérieure ist zwar für die Zeit vor der Veröffentlichung der *Action* vorwiegend rein privater Natur, doch fließen gelegentlich auch Bemerkungen ein, die für die Geschichte seines Denkens aufschlußreich sind. Die philosophisch bedeutsamsten Briefe aus dieser Periode sind in einem kleinen Auswahlband 1961 veröffentlicht worden[12].

Die unter Nummer 1–2 und 7 genannten Dokumente befinden sich in Paris im Besitz der Erben Blondels, die übrigen sind z. Zt. in der Universitätsbibliothek Löwen deponiert, wo sie photographiert und katalogisiert werden[13].

Bezugnahme auf die deutsche Philosophie

Aus diesen Dokumenten ergibt sich nun ein recht zwiespältiges Bild von Blondels Verhältnis zur deutschen Philosophie — wobei wir hier unter „deutscher Philosophie" vor allem Kant und die Nachkantianer verstehen wollen; denn Leibniz, dem Blondels Denken zweifellos zutiefst verpflichtet war[14], wurde und wird in Frankreich von jeher der französischen philosophischen Tradition zugezählt.

Auf der einen Seite betont Blondel — in Privatbriefen — immer wieder, daß es ihm in der *Action* im Grunde darum gegangen sei, eine Antwort auf die „obscurités germaniques" zu geben. So äußert er schon am 20. Oktober 1893, d. h. in der Zeitspanne zwischen der Verteidigung und der Veröffentlichung seiner Dissertation gegenüber dem Direktor der Ecole Normale, er habe „versucht, für die katholische Gestalt der Religion das zu leisten, was man in Deutschland seit langem und immer noch für ihre protestantische Gestalt leistet — deren Philosophie allerdings leichter herauszustellen war"[15]. Diese Deutung der *Action* war nicht nur zweckgerichtet und zur Beruhigung der offiziellen akademischen Stellen bestimmt, welche Blondel seinen „Mystizismus" vorwarfen und ihm deshalb einen Lehrstuhl versagten; Blondel wiederholt sie vielmehr auch gegenüber Freunden, wo keinerlei Opportunitätsgründe mitspielen konnten. Im März 1894 schreibt er so an seinen jüngeren Freund *Albert Bazaillas:* „Ich bleibe nicht hinter dem kritizistischen Idealismus zurück; ich nehme ihn vielmehr

[12] *M. Blondel,* Lettres philosophiques (Paris 1961).

[13] Diese Dokumente werden im folgenden nach der Archivnummer von Löwen (L) zitiert. Der gesamte Manuskriptnachlaß umfaßt gegen 50000 Seiten; die nachgelassene Korrespondenz dürfte nahezu den gleichen Umfang haben. Dabei ist zu beachten, daß ab 1929 infolge der zunehmenden Erblindung Blondels fast alle Texte und Briefe diktiert sind. M. Charles Blondel, Mme. E. Flory-Blondel und M. André Blondel bin ich für die überaus großzügige Weise, mit der sie mir die Benützung und Auswertung des Nachlasses gestattet und erleichtert haben, zu besonderem Dank verpflichtet.

[14] Vgl. meine Mitteilung „Maurice Blondel als Leibnizschüler" am Internationalen Leibniz-Kongreß 1966 in Hannover.

[15] Lettres philosophiques, a. a. O. (Anm. 8) 34.

an und gehe über ihn hinaus, indem ich, um größere Bewegungsfreiheit in meinen Untersuchungen zu haben [pour ne point gêner ma recherche] und ihr nicht unberechtigterweise ontologisches Gewicht zuzuschreiben, jede Fragestellung ausklammere [supprimer], die mehr wäre als eine Feststellung von Tatsachen und ihrer Verkettung im konkreten Ablauf unseres Denkens und unseres Lebens“ [16]. Zur Zeit des Modernismus diente dann der gleiche Hinweis auf die Grundabsicht der *Action* dazu, den immer wieder gegen Blondel erhobenen Vorwurf des Kantianismus und einer scholastikfeindlichen Haltung zu entkräften: „Als ich die *Action* schrieb, habe ich nicht ein einziges Mal daran gedacht, den Intellektualismus oder die Scholastik zu bekämpfen. Ich hatte die verschiedenen Formen der ungläubigen und rationalistischen Philosophie im Auge, die an der Universität im Schwange waren ... Ich hatte mir insbesondere die Widerlegung Kants und Renans zum Ziel gesetzt; denn das waren die beiden Idole erster Klasse, die man an der Ecole anbetete.“ [17] Der Name *Renans*, den Blondel in den früheren Briefen vielleicht aus Opportunitätsgründen verschwiegen hatte [18], findet sich ein Vierteljahrhundert später wieder in einem Brief an *Auguste Valensin*. Im Rahmen einer ausführlichen philosophischen Autobiographie schreibt Blondel da: „Angesichts der zur Zeit meiner Studien an der Universität vorherrschenden philosophischen Einflüsse wollte ich insbesondere ausdrücklich gegen den Kritizismus Kants Stellung nehmen, gegen den Spinozismus, gegen den Deutschen Idealismus und gegen seine französischen Abkömmlinge und Ersatzprodukte, gegen den Renanismus und seine unzähligen Epigonen vom Ende des 19. Jahrhunderts, gegen das ‚Neue Christentum‘ und den falschen, modernisierenden Liberalismus.“ [19]

Diese immer wiederholten Erklärungen Blondels sind nun keineswegs eine Deutung *post factum;* sie entsprechen vielmehr seiner tatsächlichen, dokumentarisch nachweisbaren Grundabsicht zur Zeit der Abfassung der *Action*. Schon im März 1884 notiert er in sein Tagebuch, er habe im *vinculum substantiale* des Leibniz — seinem philosophischen „Hobby“ — bisher „eine Art vorweggenommene Widerlegung des modernen deutschen Geistes, eine metaphysische Überbietung des Pantheismus, die diesen selbst zerstört“, gesehen [20]. Als ihm dann *Delbos* im Frühjahr 1889 zum erstenmal den Plan seiner Dis-

[16] Ebd. 40 f.

[17] Brief vom 18. August 1904, bei *R. Marlé,* Au cœur de la crise moderniste (Paris 1960) 293.

[18] Der aber 1893/94 gar nicht genannt zu werden brauchte, da jedermann das Porträt des „Dilettanten“, das Blondel im I. Teil der *Action* zeichnete, sogleich mit Barrès und Renan identifizierte.

[19] Brief vom 10. Juni 1931, bei *Maurice Blondel – Auguste Valensin,* Correspondance (1912–1947) III (Paris 1965) 178.

[20] Tagebuch vor Gott, a. a. O. (Anm. 5) 64.

sertation vorlegte, die die Entwicklung von der Ethik Spinozas zur Hegelschen pantheistischen Dialektik nachzeichnen sollte, da antwortet ihm Blondel: „Mein Lieber, Du rührst da an Fragen, die mir sehr am Herzen liegen. Und ich muß Dich ohne jeden Egoismus schon sehr gern haben, wenn ich Dir rate, diese Fragen zu bearbeiten — allerdings geht mir auch alles ab, was es zu ihrer erfolgreichen Bearbeitung brauchen würde. Und schließlich sind mir meine Gedanken lieber als ich selbst, vor allem wenn diese Gedanken in Deinem Garten bereits ausgeschlüpft sind. Auf was wollte ich hinaus? Auf folgendes (und gebe Gott, daß ich in meiner Dissertation — wenn die je einmal existiert — doch noch etwas davon zeigen kann): Die peripatetische, scholastische, französische Logik des Nicht-Widerspruchs, sie ist wahr, diese primitive [simpliste] Logik, wahrer als sie selbst weiß. Die pantheistische Logik, wo der Widerspruch, das Dunkel, das Geheimnis, das Unbewußte, das Unerkennbare zum erklärenden Prinzip und zum Gesetz des Denkens gemacht wird, auch das ist die Wahrheit. Aber die Logik des Evangeliums, die Dialektik des hl. Paulus hat zu beiden Logiken Ja gesagt [admis], und indem sie zu ihnen Ja sagt, überbietet sie beide . . ." [21]

Die gleiche Grundabsicht Blondels hat sich auch in seinen Notizzetteln niedergeschlagen. Er notiert da beispielsweise: „Wichtig, die Wahrheit zu ergreifen, die unter dem Pantheismus verborgen liegt. Man muß noch pantheistischer sein als die Pantheisten — Erhebung der Individuen zu Gott." [22] „Den Pantheismus umdrehen: anstatt zu sagen, daß alles göttlich ist und daß Gott nichts ist, sagen, daß Gott alles in allen Dingen ist." [23] „Die Synthese zwischen den französischen Individualisten und dem germanischen Universalismus schaffen." [24] Entsprechend diesem Programm erklärt Blondel gleich zu Anfang des „Ersten Entwurfs": „Ich werde gegen den ethischen Dilettantismus sprechen, aber nicht als Dilettant. Ich werde auch gegen die freiwillig erlittene Invasion des deutschen Pantheismus in Frankreich sprechen, und ich hege den brennenden Wunsch, uns das Vertrauen in unsere nationale Eigenart [génie] zurückzugeben." [25] Diese etwas eigenartige Mischung von religiösen, nationalen und philosophischen Zielsetzungen hält sich durch die ersten drei Redaktionen der *Action* durch. Im Schlußteil des „Diktats" spricht Blondel kurz die Hinfälligkeit der auf der Trennung von Erkenntnis und Praxis aufgebauten nachkantischen Systeme an und fährt dann fort: „Es ist durchaus falsch, zu

[21] Lettres philosophiques, a. a. O. (Anm. 8) 17 f.; vgl. dazu den Brief von Delbos an Blondel vom 29. April 1889.
[22] NV 1127.
[23] NV 1529.
[24] NV 188.
[25] L 72 f.

meinen, Philosophie setze notwendig die transzendenten[26] Deduktionen und die Dunkelheiten des deutschen Pantheismus voraus; die praktische Veranlagung unserer [lateinischen] Rasse, die immer dort zu praktischen Entschlüssen zu kommen weiß, wo sich der deutsche Geist mit Spekulationen zufriedengibt, beweist dadurch noch nicht, daß ihr ... das Gespür für das Unendliche abgeht."[27] Im „Dissertationsentwurf" sind diese Gedanken dann zu einem eigenen, „Die christliche Zukunft Frankreichs und der Welt und die göttliche Bestimmung des Menschen" überschriebenen Abschnitt ausgebaut worden, der mit der Erklärung einsetzt: „Ich wollte zeigen ..., daß die That[28] jedes distinkte Denken transzendiert; daß selbst die dunkelsten, die verwegensten Spekulationen des germanischen Pantheismus nicht an das Mysterium heranreichen."[29]

Blondels Kenntnis der deutschen Philosophen

Überblicken wir diese Grundsatzerklärungen (die sich aus Blondels Aufzeichnungen und Briefen noch vermehren ließen), so stellen wir zwischen den Erklärungen vor und jenen nach der Veröffentlichung der *Action* eine Verschiebung des Akzents fest: Vor der *Action* spricht Blondel ausschließlich von den „deutschen Pantheisten", während in den späteren Erklärungen Kant beherrschend in den Vordergrund tritt. Es ist, als wäre Blondel der anti-kantische Charakter seines Werkes (der tatsächlich sehr eindeutig gegeben ist) erst nachträglich zum Bewußtsein gekommen. Genauer müßten wir vielleicht sagen, die Antwort auf den Deutschen Idealismus sei das ausdrücklich angezielte (aber vielleicht nicht ganz erreichte) *Ziel* des Blondelschen Werkes gewesen, während das Ringen mit Kant seine innere, alles durchwaltende *Form* abgab. In der tatsächlichen Kenntnis, die Blondel von diesen Philosophen hatte, zeigt sich nämlich ein ähnlicher und kennzeichnender Unterschied zwischen Kant und den Nachkantianern. In auffallendem Gegensatz zu Blondels Grundsatzerklärungen wird es

[26] Ein Schreibfehler des fünfzehnjährigen „Sekretärs" oder eine rhetorische Formulierung Blondels?

[27] L 399.

[28] Wir verwenden hier und im folgenden diese altertümliche Schreibweise, um darauf hinzuweisen, daß die „That" bei Blondel als Begriffswort zu verstehen ist – im Sinne des Goetheschen „Im Anfang war die That" (vgl. *L'Action*, S. 465) und der Fichteschen „Thathandlung", wobei sich die „action" zum „acte" genauso verhält (*L'Action* S. 116, Anm.) wie die „That" zur „Thathandlung".

[29] L 635. Der nationalistische Unterton dieser und ähnlicher Stellen in den frühen Entwürfen Blondels ist wohl nicht nur auf Blondels Kindheitserlebnisse im Krieg 1870/71, sondern ebensosehr darauf zurückzuführen, daß er an der durchaus unchristlichen Gegenwart Frankreichs litt. Von diesem Unterton wird in den veröffentlichten Werken Blondels keine Spur mehr zu finden sein – wenn er auch 1914–1918 und in den Dreißigerjahren (sehr berechtigterweise) über den „germanisme" Wilhelms II. und Hitlers klagen wird. Vgl. hierzu *Maurice Blondel*, Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix (Paris 1939).

sich erweisen, daß er von der Philosophie der Deutschen Idealisten nur eine recht dürftige, meist indirekte Kenntnis hatte, die im allgemeinen nicht über ein gutes Schulwissen hinausging. Zur Zeit der Abfassung der *Action* hat er offenbar nur zwei Werke von Schelling gelesen — und auch in späteren Jahren wird sich seine Lektüre der Deutschen Idealisten nicht viel weiter ausdehnen. Anders verhält es sich mit Kant. Mag auch da die direkte Kant-Lektüre Blondels zunächst nicht sehr ausgedehnt gewesen sein, hat er sich doch recht bald zumindest aus zweiter Hand eine verhältnismäßig gute Kantkenntnis angeeignet, so daß die anfängliche Bemerkung, er kenne Kant nicht[30], bald in die stereotype Anmerkung übergeht, Kant sei ihm antipathisch[31]. Versuchen wir nun, diese hier zunächst als These vorgetragene Auffassung aus den Dokumenten zu belegen.

Grundlegend und weithin maßgebend für Blondels Kenntnis der deutschen Philosophie war zweifellos der Philosophie-Unterricht, den er auf dem Lyzeum und auf der Universität empfangen hat. In diesem gab es nun einen erheblichen Unterschied zwischen der Behandlung Kants und jener der Deutschen Idealisten; denn Kant stand auf dem Programm für das französische Bakkalaureat[32] und wurde infolgedessen auch auf der Ecole Normale Supérieure (die ja in erster Linie Professoren für die Lyzeen auszubilden hatte) entsprechend breit behandelt. Die Deutschen Idealisten dagegen fielen offiziell fast ganz unter den Tisch. Die Nachschriften der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen, die Blondel gehört hat[33], gehen nur ein einziges Mal über Kant hinaus, nämlich im letzten Jahr der Ecole Normale bei Boutroux, und auch da reichen sie nur bis Fichte[34] .Das gleiche Bild zeigt

[30] Randbemerkung L 42.300: „Ich kenne weder Kant, noch Spencer..." (Aufsatz von Januar 1881).

[31] Am schärfsten *Blondel–Valensin,* Correspondance II, a. a. O. (Anm. 9) 106: „Keine Philosophie ist mir, wie Sie wissen, antipathischer" (vgl. ebd. I, 64). Schon 1886 nennt er Kant stereotyp seinen „Verfolger" (Briefe an Berr 3. Juli 1886, an Audiat 4. Juli 1886; vgl. Tagebuch, a. a. O. [Anm. 5] 101).

[32] Vgl. z. B. das kleine Werk von *Ch. Adam,* Etudes sur les principaux philosophes, rédigées conformément aux programmes de 1885 (Paris 1886), das Blondel für seinen Unterricht am Lyzeum in Aix benützt zu haben scheint.

[33] Am Lyzeum bei A. Bertrand eine summarische Behandlung der „Philosophie contemporaine", die nur vom Kantianismus und vom Positivismus spricht (L 41.842 f.); an der Faculté des Lettres in Dijon offenbar nur einen monographischen Kurs von H. Joly über Leibniz; an der Ecole Normale 1883/84 bei E. Boutroux die Geschichte der modernen Philosophie („insbesondere der deutschen Philosophie") (L 43.187–43.524, drei Hefte).

[34] L 43.472–43.524 (Kant ebd. 43.394–43.467). Blondel hat diese Nachschrift später mit Anstrichen und mit Anmerkungen in der freigelassenen Spalte versehen, und sie wahrscheinlich für seine eigenen Vorlesungen über Philosophiegeschichte benützt. Die fehlenden deutschen Philosophen ließ Boutroux möglicherweise von Studenten in Probelektionen behandeln; erhalten sind uns in Blondels Nachlaß allerdings nur drei Seiten Aufzeichnungen von einer Probelektion V. Delbos' über den kategorischen Imperativ (L 44.565–44.573).

sich wieder bei Blondels erster Lehrtätigkeit am Lyzeum in Aix. Die Philosophiegeschichte wird nur bis und mit Kant vorgetragen, der relativ ausführlich behandelt wird[35] und im Fach Metaphysik unter dem Titel „Kritizismus" nochmals eine eingehende und kritische Würdigung erhält[36]. In der Metaphysik schließt sich dann jeweils der Abschnitt „Idealismus. Die Existenz der Außenwelt" an, in dem Fichte, Schelling und Hegel mit je einem oder zwei stereotypen Sätzen erwähnt werden[37], worauf sich die Betrachtung Berkeley zuwendet.

Die Frage ist nun, ob und wieweit Blondel diesen schulmäßigen Kontakt mit Kant durch eigene Lektüre vertieft und ob sich diese Lektüre auch auf andere deutsche Philosophen erstreckt hat[38]. Ein erster Anlaß zu solcher Lektüre war mit der Vorbereitung auf den *Concours d'agrégation* gegeben, den Blondel dreimal zu machen hatte (1884/1885/1886), bevor ihm die Erlangung der staatlichen Lehrbewilligung glückte[39]. Von den uns interessierenden Autoren aber hat sich Blondel auch da nur mit Kant beschäftigt. Aus der zweiten und intensivsten Vorbereitungsperiode[40] sind uns tägliche Notizen über die geleistete Arbeit erhalten, aus denen hervorgeht, daß Blondel damals Aristoteles (Περὶ ψυχῆς), die Tusculanen Ciceros, den Menon, die Briefe Senecas, einen soeben erschienenen Artikel *J. Lacheliers*[41] gelesen hat und schließlich auch *Th. Desdouits:* „La philosophie de Kant d'après les trois Critiques" (Paris 1876) — wobei er allerdings gerade

[35] 1887/88: L 8955–8960; 1888/89: L 9239–9251.

[36] 1886/87: L 8642–8658; 1887/88: L 9867–9870. Bei der Behandlung der Gottesbeweise legt Blondel auch den „moralischen Beweis Kants" dar (L 8623 bis 8626; 9128–9130; 9911 f.) und setzt hinzu: „Dieser Beweis ist, wie man sieht, den anderen überlegen; aber das ist noch kein Grund, nur ihn allein gelten zu lassen" (L 9912).

[37] 1886/87: L 8662; 1887/88: L 9874; 1888/89: L 9106.

[38] Blondel selbst hielt seine Deutsch-(und Englisch-)Kenntnisse für so unzureichend, daß er philosophische Texte, soweit möglich, immer in französischer Übersetzung las. Immerhin war er auf einer Deutschlandreise im Sommer 1892 (die er zusammen mit seinem Bruder Georges unternahm, der ein Gutachten über das deutsche Hochschulwesen im Hinblick auf die damalige Hochschulreform in Frankreich vorzubereiten hatte) durchaus fähig, eine Aufführung von G. Hauptmanns „College Crampton" kritisch zu beurteilen und einer Vorlesung von Zeller in Berlin und von Wundt in Leipzig zu folgen. In späteren Jahren finden wir dann in Blondels Bibliothek eine ganze Reihe deutschsprachiger philosophischer Werke, u. a. zwölf Bände von M. Deutinger.

[39] Der zweimalige Mißerfolg Blondels war nicht seiner militant katholischen Haltung zuzuschreiben, sondern der Spannung zwischen der Auffassung der Prüfungskommission und der an der Ecole Normale vorgetragenen Philosophie, woraus sich die unerwartetsten Prüfungsergebnisse ergaben. Vgl. hierüber *Ch. Andler,* Vie de Lucien Herr (Paris 1932) 24–26.

[40] Frühjahr 1885. Das Jahr darauf lehrte Blondel bereits am Lyzeum von Montauban und hatte weder die Freizeit noch die Bücher für eine intensivere Vorbereitung auf den „Concours" (vgl. Brief an G. Audiat 6. Mai 1886).

[41] Psychologie et Métaphysique, in: RevPh 19 (1885) 481–516. Blondel hat diesen grundlegenden Artikel offenbar an *einem* Abend gelesen.

dieses Buch als „weniger wichtig" bezeichnet[42]. Zu guter Letzt macht Blondel sich dann — bei Abbrechen der Tagebuchnotizen — an die Lektüre Kants selbst. Anzeichen deuten darauf hin, daß er damals nur die „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" gelesen hat[43]. Und ob er das Jahr darauf seinen Vorsatz: „Da ich die Metaphysik des Aristoteles nicht vorbereiten kann, will ich mich an Kant machen"[44], wirklich durchgeführt hat, scheint mehr als zweifelhaft; jedenfalls ist in diesem Jahr kaum eine Spur von einer Kant-Lektüre zu finden[45], während wir die Arbeit an Aristoteles fast Schritt für Schritt verfolgen können[46]. — Eine zweite Periode intensiver Beschäftigung mit Kant, wahrscheinlich bedingt durch die Erfordernisse des Unterrichts in Aix, läßt sich aus einer Reihe von Eintragungen in Blondels Tagebuch rekonstruieren. Am 22. November, am 3. und 6. Dezember 1888 finden wir da kritische Bemerkungen über Kants Kritik an den Gottesbeweisen[47], die auf eine Lektüre der entsprechenden Abschnitte aus der „Kritik der reinen Vernunft" schließen lassen. — Über eine dritte (und wohl auch letzte) Phase der Kant-Lektüre Blondels vor der *Action* wissen wir schließlich genauer Bescheid. Im Sommer 1891 liest er in den Ferien „zur Unterhaltung" Kants „Prolegomena" und „kritisiert" mit ihrer Hilfe das soeben erschienene Werk seines Lehrers *Ollé-Laprune:* „La philosophie et le temps présent" (Paris 1891)[48] — zu dessen Entstehen Blondel übrigens durch seine Diskussion mit Ollé nicht unwesentlich beigetragen hat[49]. Diese Kant-Lektüre findet einen doppelten schriftlichen Niederschlag: Unter Blondels Notiz-

[42] Brief an Ed. Blondel, 11. Juni 1885, mit der Bitte um Nachsendung von Büchern. – Auch die erste nachweisbare Lektüre Blondels über Kant betraf ein nicht sehr bedeutendes Werk der Sekundärliteratur. Eine Tagebuchnotiz vom 19. April 1881 setzt sich mit dem Werk von *D. Nolen,* La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz (Paris 1875) auseinander. In den schriftlichen Arbeiten Blondels aus diesen ersten Studienjahren in Dijon findet sich gelegentlich der Name Kants, aber keines deutschen Nachkantianers. Vgl. dazu unten S. 556 f.

[43] In dem Anm. 42 erwähnten Brief bittet Blondel auch um *A. Fouillée,* Critique des systèmes de morale contemporains (Paris 1883), dessen IV. Buch sich eingehend mit Kant auseinandersetzt. Ein Jahr später läßt Blondel sich das gleiche Werk zusammen mit Kants „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" nach Aix nachsenden (Brief vom 19. Oktober 1886).

[44] Tagebuch, a. a. O. (Anm. 5) 87 (9. Januar 1886).

[45] Der einzige Hinweis ist der Tagebucheintrag vom 13. Juni 1886 (ebd. 101), der von Kant als dem Verfolger spricht. Das Thema einer der schriftlichen Prüfungsarbeiten lautete 1886 wie 1885: „Die Erkenntnistheorie Humes und Kants", und Blondel beklagt sich in den (oben Anm. 31 erwähnten) Briefen an H. Berr und G. Audiat, er sei auf dieses Thema nicht vorbereitet gewesen. Über „Das Sittengesetz" habe er mehr zu schreiben gewußt.

[46] Tagebucheinträge vom 26. Februar, 1., 8., 9. und 19. März 1886; Briefe an G. Audiat, 9. und 24. März 1886.

[47] Tagebuch, a. a. O. (Anm. 5) 175, 177 f. Halten wir fest, daß Blondel zu eben der Zeit am „Ersten Entwurf" zu arbeiten beginnt.

[48] Brief an H. Berr, 7. Juli 1891.

[49] Brief an A. Laurent, März 1885.

zetteln sind einige Seiten kritische Kantexzerpte erhalten[50], und die kantische Kritik an Ollé-Laprune ist in den „Annales de Philosophie Chrétienne" im Februar 1892 anonym erschienen[51].

Dieses immer wieder einsetzende Studium der kantischen Philosophie macht Blondel zwar noch nicht zu einem eigentlichen Kant-Kenner und schon gar nicht zu einem Kantianer, aber es verrät immerhin ein über das Schulmäßige hinausgehendes Interesse an Kant und ein echtes Ringen mit seinem Denken. Bezüglich der anderen deutschen Philosophen läßt sich dagegen nichts ähnliches sagen. Mit einer gleich noch zu nennenden Ausnahme bestehen keinerlei Anzeichen dafür, daß Blondel sich vor 1894 jemals eingehender mit den Deutschen Idealisten beschäftigt hat. Obwohl sich in Blondels Bibliothek später von *Fichte* außer einer Übersetzung der „Bestimmung des Menschen" und der „Beiträge zur Berichtigung der Urteile über die Französische Revolution" auch die Übersetzung der „Wissenschaftslehre" von *Grimblot* findet, sind die Erwähnungen Fichtes in Blondels Aufzeichnungen[52] so selten und atypisch, daß keinerlei direkte Fichtekenntnis vorzuliegen scheint[53]. Ein (offenbar erstes) Studium *Hegels* ist eindeutig auf das Frühjahr 1894 anzusetzen[54], kann also keinen Einfluß auf die *Action* gehabt haben. Blondel liest da Teile aus Hegels „Logik" in der Übersetzung von *A. Véra*[55], und zwar im Hinblick auf seine eingangs erwähnte Besprechung des Spinozabuches Delbos' und auch als Vorarbeit für eine (unvollendet gebliebene) Studie über die „Logik der That"[56], die ein paar Gedanken aus der „Conclusion" der *Action* (S. 470—474) weiterführt und den grundlegenden Aufsatz: „Principe élémentaire d'une logique de la vie morale" von 1900[57] vorbereitet. Im Zug dieser logischen Arbeiten wird Blondel im folgenden Jahre (1895) den Aufsatz von *G. Noël* über die Hegelsche Logik[58] sehr genau studieren. Die Perspektive, die sich so abzeichnet, wird auch von Blondels Aufzeichnungen bestätigt, die zum Teil aus

[50] NV 997; 1137; 1139.

[51] L'unité intellectuelle et morale de la France, in: Annales de Philosophie Chrétienne 123 (1891/92) 421–443.

[52] NV 151 (entnommen Delbos, S. 261); NS 23 (entnommen Delbos, S. 327); 919 („Fichte soumet encore la liberté à une nécessité par choc"); 987 („plus subjectiviste que Kant et que Fichte..."); 1071 („Se demander exactement ce qu'a voulu K(ant) et F(ichte)..."). Dazu Tagebuch, a. a. O. (Anm. 5) 212 f.

[53] Das erstaunt um so weniger, als selbst Delbos sein Fichte-Kapitel aus zweiter Hand gearbeitet hat.

[54] Briefe an H. Berr, 20. März und 20. April 1894.

[55] *G. W. F. Hegel*, Logique I–II (Paris 1859). Zwei Zitate aus dieser Übersetzung, die sich nicht bei Delbos finden, hat Blondel in die Anm. 1 genannte Besprechung eingearbeitet (Dialogues avec les philosophes, S. 36 f.).

[56] Ebauche de Logique Générale (10. Febr. 1894), postum veröffentlicht in: RevMétMor 65 (1960) 7–18.

[57] Jetzt in: *Maurice Blondel*, Les premiers écrits II (Paris 1956) 123–147.

[58] La logique de Hegel, in: RevMétMor 3 (1895) 184–210; 503–526.

der Zeit vor der *Action* und aus indirekter Hegelkenntnis stammen mögen: was Blondel an Hegel interessiert, ist (ausschließlich) seine dialektische Logik, die Blondel in seiner eigenen Logik der That auf eine inklusiv-exklusive Logik hin aufzuheben sucht[59].

Zugleich mit dem Studium Hegels erwähnt Blondel im Frühjahr 1894 auch das Studium *Schellings*. Es ist dies das zweite Mal, daß er sich mit Schelling befaßt; schon im Frühjahr 1890 hat er zwei Werke des jungen Schelling durchgearbeitet. Am 20. Februar hatte ihm nämlich *E. Boutroux* in einem Gespräch den folgenden Hinweis gegeben: „Es ist bemerkenswert, daß gerade die Mystiker in der Erforschung der Tathandlung am weitesten vorgedrungen sind: die sokratischen oder kartesianischen Rationalisten haben das Problem nicht wahrhaben wollen: Kant hat die Aktion aus der Spekulation ausgeschlossen; die Mystiker aber haben versucht, das Tatmoment des Denkens herauszustellen. Vgl. Böhme, Eckart, Tauler. Vgl. auch die Pantheisten, besonders Schelling."[60] Daraufhin macht sich Blondel an die Lektüre der erwähnten Autoren. Er liest in den nächsten Wochen „die theologischen Schriften Jakob Böhmes"[61], und wohl auch die Studie, die *E. Boutroux* selbst zwei Jahre zuvor über Böhme veröffentlicht hatte[62]; ferner den „Essai sur le mysticisme spéculatif de Maître Eckart" von *A. Jundt* (Straßburg 1871), und vor allem Schellings „System des transzendentalen Idealismus" (in der Übersetzung von *Grimblot*, Paris 1852) sowie seine „Vorlesungen über die Methode des Akademischen Studiums" (in der Übersetzung von *Ch. Bénard*[63]) [64]. Aus diesen Schriften Schellings macht Blondel sich fortlaufende, mit kritischen Bemerkungen durchsetzte Aufzeichnungen[65] — und beginnt gleichzeitig die zweite Fassung seiner *Action* zu diktieren. Dennoch ist in

[59] Vgl. dazu meinen Aufsatz: Zwischen Transzendentalphilosophie und christlicher Praxis. Zur philosophischen Methode Maurice Blondels, in: PhJb 75 (1968) 340–343.

[60] Tagebuch, a. a. O. (Anm. 5) 350 f.

[61] Diese Angabe näher zu identifizieren, war mir bisher nicht möglich. Es dürfte sich um einen Teil der Böhme-Übersetzung von *R. Saint-Martin* gehandelt haben. Früchte dieser Lektüre finden sich NV 891; 1376; 1545; 1791; NS 710. Eine oder zwei weitere Seiten Auszüge aus Böhme sind mir leider nur in einer Abschrift der Sekretärin Blondels zugänglich.

[62] Le philosophe allemand Jacob Böhme, in: Compte-rendus de l'Académie des Sciences Morales et Politiques du 11, 18 et 25 févr. 1888; zitiert in NS 815.

[63] *J. Schelling*, Écrits philosophiques et morceaux propres à donner une idée générale de son système (Paris 1847).

[64] Vgl. Lettres philosophiques, a. a. O. (Anm. 8) 20, 23 und die in der folgenden Anm. zu nennenden Aufzeichnungen.

[65] Aus dem „System des Transzendentalen Idealismus": NS 211; 891 (Berliner Antrittsvorlesung; ed. cit. S. 405–416; Einleitung des Übersetzers); eine Seite Abschrift (Original verschollen); NV 1875; eine Seite Abschrift (bis ed. cit. S. 77 = Werke III, S. 400). – Aus den „Vorlesungen...": eine Seite verschollen; NV 1029; 1667; 1643; 1665; 1732; 1733; 1036; NS 200; 126; 235 (alle 14 Vorlesungen).

dieser und auch in den späteren Fassungen kein direkter Einfluß der Schelling-Lektüre wahrzunehmen[66].

Als letzter nachkantischer deutscher Philosoph, den Blondel vor 1893 sicher gelesen hat, ist schließlich *Schopenhauer* zu nennen. Im Oktober 1889 bespricht er in der „Bibliographie Catholique" den zweiten Band der Übersetzung *Burdeaus* von „Die Welt als Wille und Vorstellung" (Paris 1889), welcher Band namentlich die „Kritik der Kantischen Philosophie" enthält[67]. Blondel scheint dann die Lektüre Schopenhauers noch eine Weile fortgesetzt und namentlich „Über das Fundament der Moral" in der Übersetzung von *Burdeau* (Paris 1888) gelesen zu haben[68]. Die Bedeutung Schopenhauers für die *Action* beschränkt sich jedoch auf deren zweiten Teil (23—39), der der Widerlegung des Pessimismus gewidmet ist — und auch da ist für die Zeichnung des Pessimismus der Moderoman von *Paul Bourget:* „Le Disciple" (Paris 1889) mindestens ebenso wichtig gewesen wie Schopenhauer selbst[69], wenn das Schopenhauer-Studium Blondels nicht überhaupt erst vom Roman Bourgets ausgelöst wurde.

Wichtiger als alle diese „Quellen" aber war für Blondels Kenntnis der deutschen nachkantischen Philosophie zweifellos das Spinozabuch von *Delbos*[70]. Denn dieses gab Blondel nicht nur einen willkommenen Anlaß, seine eigene Philosophie nachträglich historisch einzuordnen, sondern hat ihm auch schon während der Arbeit an der *Action* einen großen Teil seiner philosophiegeschichtlichen Kenntnisse vermittelt. In der Tat hat Blondel das Werk seines Freundes schon vor dem Erscheinen in mindestens zwei Fassungen im Manuskript gelesen, und zwar zunächst im Sommer 1891 die Kapitel über Spinoza, Herder,

---

[66] Einen Niederschlag der Schelling-Lektüre können wir dagegen in den Tagebucheintragungen vom 15., 19., 21., 24., 25., 26., 27., 28. und 31. März und vom 2. und 4. April 1890 (Tagebuch, a. a. O. [Anm. 5] 363; 365–373) finden.

[67] Bibliographie Catholique 80 (1889) 316 f. Blondel hat unter dem Pseudonym *Maurice de Marie* in den Bänden 78 (1888) – 80 (1889) dieser Zeitschrift insgesamt neun Besprechungen philosophischer Werke veröffentlicht. Eine weitere, mit „X., professeur de philosophie" gezeichnete Besprechung stammt offensichtlich auch von Blondel (78 [1888] 39–42).

[68] Zitiert in NV 1823. Vgl. auch die Tagebucheintragungen vom 24. und 25. November 1889 (Tagebuch, a. a. O. [Anm. 5] 294) und NV 38; 305; 544; 1489; NS 478.

[69] Zitiert in NV 70; 200; 1101; 1351; 1794; NS 220; 293; 1012; 1014. Schon der „Erste Entwurf" widmet dem Roman Bourgets eine lange Betrachtung (L 113).

[70] Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme (Paris 1893). – Man hat gelegentlich die Vermutung ausgesprochen, Lucien Herr, der große Anreger der Hegelstudien in Frankreich, könnte Blondel in besonderer Weise mit der Philosophie Hegels in Kontakt gebracht haben. Doch so sehr sich (der zwei Jahre nach Blondel in die École Normale eingetretene) Herr für Blondels *Action* interessierte (*F. Lefèvre,* L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel [Paris ²1966] 35), so wenig war Blondel, wie er später öfters erklärte, gewillt, sich der etwas aufdringlichen „wissenschaftlichen Seelenführung" des gelehrten Bibliothekars der École anzuvertrauen.

die Romantische Schule, Schleiermacher, Schelling, Hegel, den Spinozismus in England (Bain) und in Frankreich (Taine)[71]. Im Frühjahr 1892 liest Blondel dann offenbar das ganze überarbeitete Manuskript Delbos'[72] und studiert schließlich das Werk nach Erscheinen noch einmal gründlich durch. Die Zitate entlegener deutscher Denker (Herder, Novalis, Schleiermacher), die wir gelegentlich in Blondels Aufzeichnungen finden, dürften durchwegs von Delbos entliehen sein — wenn wir auch, infolge des Verlustes der Manuskripte Delbos', nur noch einen Teil dieser Übernahmen nachkontrollieren könen[73].

Das Mosaikbild, das sich so über Blondels Kenntnis deutscher Philosophen ergibt, bestätigt aufs Ganze gesehen die Auskunft, die Blondel selbst *Adolf Lasson* gegeben hat, als dieser ihn nach den Quellen seiner Philosophie befragte: „Im Grunde genommen habe ich noch wenig gelesen ..."[74] Blondels Lektüre war zu fragmentarisch und zu verzettelt, als daß einer der gelesenen Autoren einen wirklichen Einfluß auf sein Denken hätte nehmen können. Jedenfalls genügt es nicht, auf Blondels Lektüre zu verweisen, wenn wir die bedeutende Rolle erklären wollen, die der Blick auf die deutsche Philosophie nach Blondels eigenen Aussagen bei der Planung und Ausarbeitung der *Action* gespielt haben soll. Wir müssen darum noch nach einem anderen Weg des „Einflusses" deutscher Philosophie auf Blondel suchen — und wir finden ihn unschwer, wenn wir einen Blick auf die Situation der französischen Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts werfen. Die geistige Umwelt, die Blondel während seiner Studien geprägt hat, brachte ihn ganz natürlich in Kontakt mit dem, was in Deutschland um die Jahrhundertwende philosophisch lebendig gewesen war.

Deutsche Einflüsse im philosophischen Leben Frankreichs

Der erste Philosoph, den Blondel näher kennenlernte und dem er auch später zutiefst verbunden blieb, war *Maine de Biran. Alexis Bertrand*, Blondels Lehrer auf dem Lyzeum von Dijon, ist als Herausgeber und Deuter Maine de Birans bekannt geworden, und das Eigene

[71] Die Seiten über Schiller, Goethe, Schopenhauer (!), Sully-Prudhomme, hat Delbos Blondel als weniger wichtig nicht gesandt (Brief Delbos', 22. Juni 1891). Blondel gibt an, 580 Seiten gelesen zu haben (Brief an H. Berr, 16. Sept. 1891), während die ganze Preisschrift, so wie sie der Akademie vorgelegt wurde, 650 Seiten umfaßt haben soll (Brief an G. Audiat, 21. Febr. 1891). Der undatierte Brief Blondels an Delbos (Lettres philosophiques, a. a. O. [Anm. 8] 13–15) ist somit auf den Sommer 1891 anzusetzen; Blondel gibt seinem Freund darin ein „Gegengutachten" gegenüber dem negativen Urteil der Akademie, die Delbos den Preis verweigerte.

[72] Brief an G. Audiat, 26. April 1892.

[73] Vgl. für Herder: NV 1176 = Delbos S. 299 f.; für Novalis: NV 105, 107, 404 = Delbos S. 321; NV 1547 = Delbos S. 327; für Schleiermacher: NV 1144 = Delbos S. 338 f.

[74] Lettres philosophiques, a. a. O. (Anm. 8) 71.

seines Philosophierens bestand vor allem darin, daß er den Biranschen „effort" mit Hilfe des Leibnizschen Begriffs der „force" erläuterte und so dem Denken Birans jene metaphysische Dimension gab, die es stets angestrebt hatte. Diese Deutung trug Bertrand erstmals in einem Werk vor, das er in eben dem Jahre fertigstellte, in dem Blondel von ihm in die Philosophie eingeführt wurde[75]. Die erste Begegnung Blondels mit kantianischem Denken ist deshalb höchst wahrscheinlich im Zeichen des „französischen Kant" erfolgt. Jedenfalls fällt auf, daß Blondel sich in einer sehr frühen Tagebuchnotiz ausgerechnet jene drei Seiten aus *P. Janet:* „Les problèmes du XIXe siècle" (Paris ^{2}1873) notiert hat, in denen Maine de Biran mit Kant verglichen wird[76]. Und wenn er bald darauf in einer weiteren Tagebuchnotiz (27. IV. 1881) unter einer Reihe anderer Projekte, die zum großen Teil in ein umfassenderes Werk eingeschmolzen werden sollen, auch das Thema „Leibniz und Kant" vorsieht, dann ist das gewiß nicht nur als Antwort auf das bereits (vgl. Anm. 41) genannte Werk von *D. Nolen* zu verstehen, sondern vor allem als eine selbständige Weiterführung und Vertiefung des Vermittlungsversuchs seines Lehrers Bertrand zwischen Leibniz und Maine de Biran[77].

Zwischen diesen beiden kurzen Notizen taucht nun der Name Kants erstmals in philosophisch wichtiger Position in einer Abhandlung von Dezember—Januar 1880—81 auf: „Die Vernunft und die Assoziation. Ansprüche der Metaphysik gegenüber der Philosophie Spencers."[78] Den Schlußgedanken dieser Arbeit hat Blondel selbst wie folgt zusammengefaßt: „Kantianismus, als stärkste These was die Erkenntnis anbelangt. Man müßte das für die That tun — gemeint ist der bescheidenste Ausgangspunkt der That. — Die That geht auf die Erhaltung des Seins aus; man muß sein und so sein."[79] Der ausgeführte Schlußteil versucht dann Kant mit einem an Maine de Biran sich anlehnenden Gedanken zu überwinden: Es gibt eine intellektuelle

[75] *A. Bertrand,* L'aperception du corps humain par la conscience (Paris 1880). – Die Angaben über A. Bertrand entnehme ich einem noch unveröffentlichten Aufsatz von *J. M. Hennaux.*

[76] Op. cit. S. 293; 294; 296. Die Tagebuchnotiz ist undatiert, muß aber von Ende 1880 stammen.

[77] In diesem Sinne ist auch Blondels lateinische Doktorarbeit „De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium" (Paris 1893) zu verstehen, deren Titel in der erwähnten Aufzählung zum erstenmal auftaucht. Überhaupt zeichnen sich in dieser wichtigen Tagebuchnotiz zum erstenmal die Umrisse der *Action* ab, wobei allerdings das Wort selbst noch nicht genannt wird; es taucht aber in einer ungefähr gleichzeitigen Abhandlung zum erstenmal auf (vgl. unten Anm. 79). Bei diesen ersten Annäherungsversuchen an die *Action* fällt auf, wie sehr Blondel von den Fragestellungen der Psychologie herkommt (und damit durchaus in der Tradition des französischen Denkens bleibt).

[78] L 42.300 ff.

[79] L 42.275. Schon auf dem Lyzeum hatte Blondel im Januar 1879 einen Aufsatz mit dem Titel: „Die That, das Sein der Seele", zu schreiben (L 42.039).

Anschauung unseres eigenen Seins in unserer absoluten Thätigkeit. Damit ist Blondels spätere Stellung zu Kant bereits vorgezeichnet. Auf der einen Seite hält er sich an Kants kritische Scheidung zwischen Phänomena und Noumena, um damit den Evolutionismus *Spencers* zu bekämpfen — gegen den Blondel in seinen ersten philosophischen Versuchen immer wieder angeht, wohl nicht zuletzt aus weltanschaulichen Gründen. Er stellt sich damit in das andere Lager als *Bergson*, der uns berichtet, daß sich in jenen Jahren die Geister an der Universität (und vor allem an der Ecole Normale) genau zwischen Kant und Spencer schieden[80]. Auf der anderen Seite aber geht Blondel selbst wieder über Kant hinaus, insofern er in der Urtatsache der That eine die Unterscheidung von Phänomena und Noumena übergreifende Einheit findet.

Mit der Entscheidung gegen Spencer und für Kant steht Blondel konkret im Lager *J. Lacheliers*, „des ersten eigenständigen Kantianers in der französischen Philosophie". Dieser hatte in seiner epochemachenden Doktorthese über „Les fondements de l'induction" (Paris 1871) gegenüber dem Evolutionismus und Mechanizismus ein aus heterogenen Stufen hierarchisch aufgebautes Weltbild entworfen und die Notwendigkeit erwiesen, zur logischen Begründung der Induktion auf die Finalursächlichkeit (und damit auf die Freiheit) zurückzugreifen. Blondel, der schon 1879 eine Schularbeit über „Die Grundlagen der Induktion" zu schreiben hatte, liest Lacheliers Werk (wenn nicht schon damals) spätestens ein Jahr später und kritisiert es in einer Randbemerkung der bereits mehrfach genannten Abhandlung „Die Vernunft und die Assoziation"[81]. Zur Zeit seiner Studien in Paris lernt er dann Lachelier persönlich kennen und interessiert sich vor allem für die ontologischen Aspekte seines Werkes[82]. Das Schlußkapitel der *Action* (S. 424—465), das erstmals Blondels eigene Ontologie entwirft, ist nach dem Ausweis der vorbereitenden Entwürfe auf weite Strecken von der Auseinandersetzung mit Lachelier bestimmt[83]. Die kantianische Grundprägung dieser Ontologie, das denkerische Ringen Blondels, in immer neuer Absage an jeden vorschnellen Realismus nicht hinter Kant zurückzubleiben, sondern über ihn hinauszugehen (was dem Kapitel seine fast sprichwörtliche Dunkelheit verleiht), ist

[80] *H. Bergson*, Œuvres, éd. du Centenaire, S. 1541.

[81] L 42.307.

[82] Vgl. oben Anm. 41. Daneben machte sich Blondel auch Notizen aus einem Aufsatz *G. Séailles* über Lachelier (in: RevPh 15 [1883] 22–48; 282–314), der zahlreiche Texte aus den Vorlesungen Lacheliers an der École Normale zitiert.

[83] Der Planentwurf für die endgültige Fassung dieses Kapitels zitiert außer Thomas von Aquin (!) nur Lachelier, und zwar gleich dreimal (Text in: ArchivesPh 24 [1961] 65). Und das Heft, das der Vorbereitung dieses Kapitels diente (vgl. oben Anm. 6), enthält neben langen Auszügen aus Lachelier auch Meditationen über dessen Texte.

somit mindestens ebensosehr von Lachelier wie von Kant selbst bestimmt. Durch das Prisma Lachelier hindurch wird nun allerdings der Einfluß Kants nicht nur vermittelt, sondern auch wesentlich abgebogen; denn Lachelier steht mit seiner (der leibnizianisch-französischen Tradition verwandten) Lehre von der beherrschenden Stellung der Finalursache im Grunde genommen schon näher bei dem, was einmal Blondels Philosophie sein wird, als bei Kant.

Mit einer anderen neukantianischen Strömung in Frankreich, dem Neokritizismus *Ch. Renouviers*, ist Blondel dagegen nur oberflächlich in Berührung gekommen[84]. Doch da war noch eine weitere „Schule", die man keineswegs als neukantianisch bezeichnen kann, die ihm schon sehr früh eine Begegnung mit Kants praktischer Philosophie vermittelt hat. 1880/81 hört Blondel nämlich bei *H. Joly* eine Vorlesung über „Die Gewißheit", in der Joly für die entscheidende Rolle des „Glaubens" (croyance) in der Gewißheitsbildung auf *Ollé-Laprune* verweist, und im gleichen Jahr erhält Blondel dessen Hauptwerk „De la certitude morale" (Paris 1880) als akademisches Preisgeschenk. So war er mit der Lehre Ollés bereits vertraut, noch bevor er auf der Ecole Normale sein Meisterschüler wurde. Ja, es scheint sogar, daß Blondel sich noch früher und ganz persönlich mit der Problematik Ollés auseinandergesetzt hat; jedenfalls macht er in der Nachschrift der Vorlesungen Jolys gleich auch kritische Anmerkungen, und die Abhandlung über „Das Verhältnis zwischen Glauben (croyance) und Wollen bei Descartes und Malebranche", die Blondel im Juni 1880 für das philosophische Lizentiat schreibt, zeigt schon recht persönliche Züge[85]. Am Ende dieser Abhandlung verweist er erstmals auf *Kant*, bei dem der Wille dem Versagen des Erkennens zu Hilfe komme. Der gleiche Primat der praktischen Vernunft ist nun aber auch der Angelpunkt der Gewißheitslehre Ollés, die dennoch keineswegs kantianisch sein will (und es mit ihrem etwas naiven Realismus und Ollés oft mehr persuasiver als kritischer Methode, die Blondel ihm zum Vorwurf machen wird, auch keineswegs ist); denn sie wehrt sich energisch gegen Kants Auseinanderreißen von theoretischer und praktischer Vernunft. Eben deshalb muß sich Ollé in seinem Werk aber auch eingehend mit Kants praktischer Philosophie auseinandersetzen[86] — und diese Auseinandersetzung dürfte eine der ersten und einflußreichsten Quellen

[84] Blondel hat im März 1882 Renouviers Parmenides-Monographie für eine Schularbeit gelesen; generische Erwähnungen Renouviers finden sich (nur) NV 1046; 1712; 1816 und einmal im „Ersten Entwurf" (L 117).

[85] L 42.357 taucht bereits der blondelsche Grundgedanke der Transzendenz der That über das Erkennen auf: „Es gibt Zeiten, wo es schwieriger ist, seine Pflicht zu erkennen als sie zu tun."

[86] De la certitude morale, a. a. O. 146–174. Ebd. S. 174–183 findet sich auch eine Zusammenfassung der letzten Teile der „Bestimmung des Menschen" Fichtes.

für Blondels Kant-Kenntnis gewesen sein. Wenn Blondel später einmal schreibt, obwohl ihn keinerlei äußere Einflüsse Themastellung, Methode und Schlußfolgerungen seiner Arbeit eingegeben haben, verdanke er doch vieles seinen beiden Lehrern an der Ecole Normale, *Emile Boutroux* und *Léon Ollé-Laprune* — „dieser hat mir etwas vom Inhalt, jener etwas von der Form meiner philosophischen Überzeugungen gegeben“ [87] —: dann stellt er sich damit selbst in den Schnittpunkt zweier Kraftlinien, die von Kants theoretischer (Boutroux war der Meisterschüler und Nachfolger Lacheliers) und von seiner praktischen Philosophie ausgehen.

Verschwommener dagegen sind auch auf diesem mittelbaren Weg die Beziehungen Blondels zu den deutschen Nachkantianern. Auch hier wird man keine deutschen Nachkantianer als eigentliche „Quellen“ Blondels angeben können — ja hier noch viel weniger als an den bisher aufgezeigten Berührungspunkten. Am ehesten noch hat Blondel einen echten Einfluß vom Schweizer Schelling-Nachfahren *Ch. Secrétan* empfangen; er liest nicht nur dessen Leibniz-Monographie, sondern auch (und anscheinend schon sehr früh) seine „Philosophie de la liberté“ (Paris 1879) [88]. Selbstverständlich kennt er auch die beiden Modephilosophen seiner Zeit, *H. Taine* und *E. Renan*, die sich beide dem deutschen Denken verpflichtet wissen. Blondel hört gelegentlich die eine oder andere Vorlesung Renans am Collège de France und hat schon 1883 einiges von ihm gelesen — was, läßt sich nicht mehr ausmachen [89]. Von Taine studiert Blondel eingehend die Monographie über den Englischen Idealismus (Carlyle) (Paris 1864) [90]. Beide Denker aber kennt er vor allem von dem begeisterten Echo her, das sie bei seinen Studienkameraden finden [91] — und wenn Blondel mit seinem

[87] Lettres philosophiques, a. a. O. (Anm. 8) 73.

[88] Schon 1886 spricht Blondel scherzhaft von seinem „hochgerühmten Freund Secrétan“ (Brief an G. Audiat, 12. Sept. 1886). Auszüge aus der „Philosophie de la liberté“ finden sich NS 1017–1022. Der reformierte Theologe und Secrétan-Spezialist *R. Allier* war Blondels Kursgenosse an der École Normale und sein Nachfolger am Lyzeum in Montauban – bei welcher Gelegenheit sich ein dreitägiges Gespräch zwischen den beiden entspann (Brief an G. Audiat, 11. November 1886).

[89] Brief an H. Berr, 12. Oktober 1883. Gelegentlich werden *Renans* „Souvenirs d'enfance et de jeunesse“ (Paris 1883) und seine Rede in der Alliance Française vom 2. Februar 1888 erwähnt.

[90] Zitationen in NV 24; NS 1111; NV 1487; NS 1129; 1222; NV 97; NS 1113; 1090; 1147; 1160; 1171.

[91] Vgl. z. B. das begeisterte Bekenntnis zu Taine und Renan, das *Henri Berr*, Blondels Intimus, am Tag des Begräbnisses H. Taines niederschrieb (in: Revue de Synthèse 85 [1964] nr. 35, 5–7). Auch die (autobiographische Züge tragende) Schrift Berrs: „Vie et Science. Lettres d'un vieux philosophe Strasbourgeois et d'un étudiant Parisien“ (Paris 1894) zweckt auf den Szientismus Taines ab. Für Berrs zeitweilige Begeisterung für Renan vgl. auch den Brief Blondels an Berr, 12. Oktober 1883.

eigenen Denken dem Einfluß der „Ideen von jenseits des Rheins“ [92] entgegentreten will, dann hat er in erster Linie Taine und Renan im Auge. Von einer „Abhängigkeit“ Blondels von diesen beiden Autoren (und damit mittelbar von den Deutschen Idealisten) kann folglich keine Rede sein — wenn man es nicht gerade als eine echte „Abhängigkeit“ werten will, daß ein Philosoph dem anderen nur soweit Rede und Antwort stehen kann, als er sich ganz und geduldig auf das Denken des anderen einläßt.

Dialog, nicht Abhängigkeit

Damit ist das Verhältnis gekennzeichnet, in dem Blondels Denken zur deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts steht. Es ist das Verhältnis des Dialogs, nicht der Abhängigkeit. Blondel hat die deutschen Philosophen nicht (wie sein Freund Delbos) historisch studiert; er ist auch nicht zu ihnen in die Schule gegangen; aber er hat sie als Dialogpartner ernst genommen und sich darum von ihnen seinen eigenen Denkweg zu einem guten Teil vorschreiben lassen. Um einen solchen denkerischen Dialog, der nicht historische Erudition ist, anzuspinnen, braucht es zunächst keine allzu eingehende Kenntnis des Partners; das Gespräch aber gewinnt an Gewicht, je mehr sich die Kenntnis vertieft. Eine derartige vertiefte Kenntnis dürfen wir Blondel für Kant (und nur für Kant) zubilligen — wobei ihm diese Kant-Kenntnis weitgehend durch Drittpersonen vermittelt wurde. Diese Vermittlung aber ist nie so weit gegangen, daß sie Blondel in ein eigentliches, wenn auch mittelbares, Abhängigkeitsverhältnis zu Kant gebracht hätte; denn selbst gegenüber den Vermittlern, die seine Lehrer und Freunde waren (Boutroux, Ollé-Laprune, Delbos), hat Blondel stets seinen eigenen kritischen Standpunkt gewahrt [93].

Damit war die zweite, ebenso grundlegende Voraussetzung für einen fruchtbaren Dialog gegeben: ein begründeter eigener Stand-

[92] *Blondel–Valensin,* Correspondance III, a. a. O. (Anm. 9) 179.

[93] Itinéraire philosophique, a. a. O. (Anm. 70) 18. Das erklärt auch, weshalb Blondel trotz der sehr erheblichen Liste gelesener Werke, die sich für die Zeit vor der *Action* zusammenstellen läßt, 1894 von sich sagen konnte: „Im Grunde genommen habe ich noch wenig gelesen“ (Lettres philosophiques, a. a. O. [Anm. 8] 71). Wenn er liest, liest er nicht so sehr, um sich fremdes Gedankengut anzueignen, sondern um sein eigenes Denken zu stimulieren: „Warum ziehe ich oft mehr Gewinn aus der Lektüre einzelner Bruchstücke als aus dem systematischen Studium eines ganzen Werkes oder eines ganzen Systems? [Sie geben mir] Anregung, aber keinen Hemmschuh; Nahrung, aber nicht schon fertige Organe“ (NV 1048). Und schon 1887 bekennt er: „Ich kann immer noch nicht länger als zehn Minuten hintereinander lesen, bevor mich meine Lektüre rettungslos in eine Zerstreuung hineinreißt. So habe ich mich denn damit abgefunden und lese nur, um nebenher zu *denken* und um mir zum Schreiben etwas Schwung zu geben“ (Brief an H. Berr, 29. Januar 1887). Vgl. auch die Tagebucheintragung vom 2. April 1890 (nach der Lektüre Schellings) (Tagebuch, a. a. O. [Anm. 5] 372).

punkt. Auf einem solchen Standpunkt stand Blondel von Anfang an; und darin ist auch der Grund zu suchen, warum er zu keinem anderen Denker in ein eigentliches Abhängigkeitsverhältnis gekommen ist, wohl aber überall Dialogpartner fand. Dieser eigene Standpunkt war bei Blondel zunächst religiös begründet; sein fragloser christlicher Glaube ließ ihn von vornherein gewisse Möglichkeiten des Philosophierens ausschließen, gab ihm dagegen eine Wahlverwandtschaft zu einer ganzen Reihe metaphysischer und ethischer Wahrheiten. Noch entscheidender aber wurde für Blondels Philosophieren seine ausgesprochen intuitive Veranlagung, die ihn die Grundeinsichten seines Denkens rasch und früh erblicken ließ, und wir haben beiläufig gesehen, daß die meisten dieser Grundeinsichten schon vor dem Eintritt in die Ecole Normale gegeben sind. Allerdings brauchte er dann sehr lange Zeit, um diese Grundeinsichten denkerisch-kritisch-literarisch auszutragen und darzustellen. Eben dazu, zur kritischen Ausformung seines eigensten Denkens, ist der Dialog mit deutschen Denkern für Blondel eine entscheidende Hilfe gewesen.

Probleme reformationsgeschichtlicher Forschung

Von Hans Wolter, S. J.

Kirchengeschichte ist Reformgeschichte, weil, wie man immer schon wußte, die Kirche bei aller Kontinuität ihres von Christus eingestifteten Wesens unter dem Gesetz des Wandels und des Wachstums steht, den Dynamismen der Anfechtung durch die Mächte der Welt ausgesetzt ist. Die Überwindung solcher Anfechtung heißt man Reform, welche sich jeweils dort vollzieht, wo die Krise sichtbar wird (Lehre, Verfassung, Frömmigkeit, Kult oder Kirchenzucht). Zu den Epochen, die in besonders bedrohlichem Maß das bisherige Kirchenverständnis in Frage stellten und zu reformerischen Neuansätzen führten, gehört das 16. Jahrhundert. Der Ruf nach Reform hatte zu jedem Programm der mittelalterlichen Konzilien gehört, die Kirchensynoden des 15. Jahrhunderts erhielten sogar nach ihm ihren Namen. Jenseits aller Konzilsberatung hatte er sich aber noch Heimatrecht verschafft und Ausdruck gegeben in Persönlichkeiten und Gruppen (Orden, Bruderschaften, Universitäten), am auffälligsten jedoch in den spätmittelalterlichen Häresien. Über sie berichtet jetzt eingehend und die Forschung weiterführend das Werk von *Gordon Leff*[1].Die Kritik an der Kirche hatte seit ihren Anfängen angesetzt an einer zu engen Bindung der Kirche an die Welt (Reichtum und Institutionalisierung) und daher zwei Momente immer wieder betont: apostolische Armut und Freiheit der Prophetie. Unter diesem Titel behandelt L. die Geschicke der franziskanischen Bewegung im Verlauf des Armutsstreites bis hin zu den Spiritualen und den Fraticellen (51–259), dabei beobachtet er aber auch ihre Verflechtung mit dem Prophetismus der Anhänger des Joachim von Fiore und die Anfänge des Beginentums. Die bedachtsame und ausgewogene Weise der Behandlung dieser sehr komplizierten Problematik hat dem Verf. von franziskanischer Seite hohes Lob eingetragen[2]. Ein zweiter Teil des Werkes (259–410) untersucht den Pseudo-Mystizismus der Vertreter des „Freien Geistes", vorab im 14., aber auch noch im 15. Jahrhundert. Einleitend dazu gehört die Ausführung über die Mystik Meister Eckharts und den Fideismus der Schule Ockhams, womit das geistliche Klima der Zeit verständlich gemacht werden soll. Ihr Anliegen war vor allem die Suche nach der Einigung der Menschen mit Gott. Schließlich wendet sich L. dem Hauptthema seines Werkes zu (411–709, d. h. den ganzen zweiten Band umfassend): das Ringen um das Verständnis der wahren Kirche, wie es bei Wyclif und den Lollarden, Hus und dem Hussitismus zum Ausdruck kommt. Hier findet nun das Reformverlangen der Zeit bereits radikale Formen und führt zu theologischen Aussagen, die vom Konzil von Konstanz verurteilt werden. Die Kirche war nach Wyclif nurmehr die Gemeinschaft der Auserwählten, als solche auf Erden nicht erkenntlich, womit die sichtbare Kirche ihre Identität verlor. Da diese sich nicht dem Worte Gottes in der Schrift unterwarf, wurde sie jeglicher Autorität entkleidet. Papst und Hierarchie waren für Wyclif der Antichrist. Jeder Mensch, der von Gottes Wort inspiriert wurde, war Priester und Apostel. Einziger Mittler zu Gott blieb für Wyclif die Wahrheit der Schrift und der apostolischen Überlieferung. Dieser Spiritualismus erschien in gemilderter Form auch bei Hus (mindestens in seinem Werk „De ecclesia"). Auch für ihn war das Papsttum nicht göttlichen Rechtes, die hierarchische Struktur der Kirche

[1] Heresy in the Later Middle Ages. The Relation of Heterodoxy to Dissent c. 1250–c. 1450. 2 Bde. 8° (X u. 800 S.) Manchester 1967, University Press. 90.– Sh.
[2] Vgl. *José García, O. F. M.*, in: Ant 43 (1968) 329.

blieb in Frage gestellt. L. entwickelt die Lehre sowohl des englischen wie des böhmischen Meisters in genauester Analyse ihrer Schriften. Die formale und inhaltliche Abhängigkeit des Johannes Hus von Wyclif wird genau bestimmt (und vielfach eingeschränkt). Das Konzil hat Hus auf seine eigenen Lehren hin (nicht wegen seiner vermeintlichen Übereinstimmung mit Wyclif) verurteilt. L. gibt die Konsequenz zu, doch hält er die Hinrichtung des Johannes Hus für nicht gerechtfertigt, weil an seinem guten Glauben nicht hätte gezweifelt werden können (684). Mit diesem Werk des englischen Gelehrten, dessen Dichte und Zuverlässigkeit gerühmt werden müssen, besitzen wir einen guten Zugang zu der Gedankenwelt der Reformatoren des 16. Jahrhunderts. Luther selbst gestand, nachdem er Hus gelesen hatte: „Ich habe (unkluger Weise) alle Lehren des Johannes Hus vertreten, wir alle sind (ohne es zu ahnen) Hussiten."[3] Die Kontinuität der häretischen Bewegungen wird hier gleichsam von ihren Trägern bestätigt. Die Feststellung von L., daß die spätmittelalterliche Häresie (Hussiten, englische Lollarden, Waldenser u. a.) in die Reformation einmündete, wird auch von *Franz Lau* bestätigt, bei aller Betonung der Originalität Luthers und Calvins[4]. L. geht sogar so weit zu sagen, daß die hussitische Revolution in allem Wesentlichen diejenige Luthers vorwegnahm. In beiden Bewegungen kam der Anstoß aus dem frommen Willen zur Reform theologischer Bemühungen um Schrift und Überlieferung der Väterlehre, beide fanden sich alsbald verstrickt in soziale und politische Auseinandersetzungen, schließlich wurden beide vor die Alternative geführt, das bisherige Kirchenverständnis erneuernd zu bejahen oder mit einem neuen Kirchenbegriff die christliche Einheit des Abendlandes zu sprengen. Tatsächlich weitete sich der provinzielle (englische und böhmische) Ansatz durch die im 16. Jahrhundert alle Länder der Christenheit berührende reformatorische Bewegung aus zu einer Umwertung aller Werte, deren historische und theologische Bewältigung noch eine Aufgabe unserer Gegenwart und der weiteren Zukunft darstellt.

Hierfür stellen nunmehr die zwei großen im Erscheinen begriffenen Kirchengeschichten des deutschen Sprachraums bedeutsame Hilfen zur Verfügung. Die Geschichte der Kirche des Benziger-Verlags läßt in ihrem 3. Band *Hermann Tüchle* über Reformation und Gegenreformation berichten[5], das Handbuch der Kirchengeschichte, herausgegeben von Hubert Jedin im Herder-Verlag, legt den 4. Band vor über Reformation, katholische Reform und Gegenreformation, verfaßt von *Erwin Iserloh* (Reformation) und *Hubert Jedin* selbst (Katholische Reform und Gegenreformation)[6]. Die entsprechenden Bände der französischen Kirchengeschichte sind bereits früher erschienen[7]. Während der Benziger-Band, ausgestattet mit hervorragendem Bildmaterial und ausreichender Bibliographie, mehr erzählend darstellt, hält sich der Herder-Band an den betonten Charakter des Handbuchs mit reichster Bibliographie und ständiger Auseinandersetzung mit

[3] WBr II, nr. 254, S. 42^{22-24}: „ego imprudens hucusque omnia Joannis Hus et docui et tenui, breviter sumus omnes Hussitae ignorantes" (an Spalatim ca. 14. Februar 1520).

[4] *Franz Lau – Ernst Bizer,* Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555 (Die Kirche in ihrer Geschichte III, K [Göttingen 1964]) 14.

[5] *Hermann Tüchle – C. A. Bouman,* Reformation und Gegenreformation (Geschichte der Kirche, III). Gr. 8^{0} (432 S.) Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, Benziger.

[6] *Erwin Iserloh – Josef Glazik – Hubert Jedin,* Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation (Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von *Hubert Jedin,* IV). Gr. 8^{0} (XXXII u. 723 S.) Freiburg–Basel–Wien 1967, Herder.

[7] Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, t. 16: La crise religieuse du XVIe siècle, par *E. de Moreau, P. Jourda, P. Janelle.* – T. 17: L'Église à l'époque du concile de Trente, par *L. Cristiani.* – T.: 18: Après le concile de Trente. La Restauration catholique 1563–1648, par *L. Willaert* (Paris 1950/1948/1960).

der Problematik der Einzelforschung. Beide aber stellen eine kraftvolle Synthese der Forschungsergebnisse der letztvergangenen Jahrzehnte dar und behandeln die umstrittenen Fragestellungen ihrer Epoche mit der vornehmen Zurückhaltung ökumenischer Gesinnung, bei klarer Herausstellung aller historisch faßbaren Vorgänge. Reicher als die Tüchles erscheint Iserlohs Behandlung der theologischen Entwicklung Luthers und ihrer Einbettung in den dogmengeschichtlichen Zusammenhang spätmittelalterlicher Theologie (Scholastik und Mystik). Begrüßenswert ist I.s Weise, die Reformatoren und ihre Gesprächspartner ausgiebig selbst zu Wort kommen zu lassen, jene allerdings mehr als diese. Für den fachmännisch-theologisch weniger vorbereiteten Leser ergibt sich dann allerdings leicht der etwas verwirrende Eindruck, als seien alle mitgeteilten Aussagen, etwa Luthers, gleich bedeutungsvoll. Man hätte erwartet, daß sich diesen begrüßenswert breiten Ausführungen hin und wieder ein klärendes, urteilendes Wort beigesellt hätte, vor allem bei der Darstellung von Luthers theologischer Entwicklung (23–46). Gerade im Hinblick auf die augenblicklich so aktuelle Spannung zwischen der historischen und systematischen Luther-Interpretation wäre eine abgrenzende Stellungnahme besonders erwünscht gewesen. Doch muß gerechterweise beachtet bleiben, daß die erwähnte Diskussion erst zu voller Schärfe gedieh, als I. den Text des hier besprochenen Bandes bereits abgeschlossen hatte. Zur Orientierung dieser Kontroverse bietet sich jetzt die Arbeit von *Peter Manns* an: Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch[8]. Sie ist eine Apologie der „Lortz-Schule", zu der auch Iserloh gehört, gegenüber der systematischen Interpretation des „Lutherus praesentissimus" seit St. Pfürtner, Brandenburg, O. H. Pesch, H. J. McSorley u. a. M. will die Intentionen der neuen Luther-Interpretation, die H. Fries (München) als einen ihrer Väter anerkennt, nicht verwerfen, doch liege, so meint er, in ihrer Methode Gefahr und Irreführung. Der historische Luther werde vergewaltigt, und man lese aus ihm etwas heraus, was von dem Reformator selbst nicht als sein Eigenes begriffen worden wäre. Die Forderung der neuen Luther-Interpreten ist übrigens so neu nicht, denn schon Johannes Pistorius verwies in seiner Anatomiae Lutheri Pars Prima (Köln 1595) auf Theologen hin, welche wünschten, daß man „des Luthers Person nicht, aber allein sein Lehr und dero in der H. Schrift fundirten Beweiß respectiren" solle (50).

Um auf M. zurückzukommen, glauben wir, daß seine etwas weitschweifigen und preziös-ironischen Ausführungen tatsächlich in die Diskussions-Mitte führen. Ob er seine „Gegner" überzeugt hat, bleibt abzuwarten. Es steht zu befürchten, daß diese „die nahezu ‚babylonische Sprachenverwirrung' der modernen Lutherforschung" (72) nur um einiges vermehren werden. Zur Lage im protestantischen Raum vergleiche man die Ausführungen von *Walther von Loewenich* im Lutherjahrbuch 1967 über evangelische und katholische Lutherdeutung der Gegenwart im Dialog[9].

Das Lutherbild Tüchles und Iserlohs ist sehr freundlich gehalten. Während T. betonter vom reformatorisch-häretischen Charakter der Theologie Luthers spricht (49) und die Mißachtung der Christusgemeinschaft der sichtbaren Kirche durch den Reformator hervorhebt (53), seine Verwandtschaft mit Hus (55) und Wyclif (57) betont und die Politisierung der Reformation durch Luther selbst nicht verschweigt (56), fällt bei I. ins Gewicht, daß er den Reformator gern von den Schatten befreien möchte, die von der Apologetik früherer Zeiten so gern behandelt wurden. In diesen Zusammenhang gehört auch I.s bekannte Kontroverse mit der protestantischen Tradition über den Thesen-Anschlag von 1517. Er selbst legt mit der Arbeit über „Luther zwischen Reform und Reformation" eine

[8] (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 46). 8° (XV u. 75 S.) Wiesbaden 1967, Steiner. 14.– DM.

[9] (Hamburg 1967) 60–89.

Zusammenfassung seiner Forschungen vor[10]. Gleichzeitig hatte der führende Luther-Forscher *Franz Lau* nochmals Stellung genommen und gerade die freundliche Auffassung Iserlohs abgelehnt: „Der vornehme und kirchlich vollkommen korrekte Luther, der als demütiger Mönch zunächst nur seinen Vorgesetzten seine Bedenken vortrug, ist eine Erfindung Iserlohs."[11] Etwas früher hatte sich *Heinrich Bornkamm* in der Festgabe für Hanns Rückert ausführlich zu „Thesen und Thesenanschlag Luthers" geäußert[12]. Auch er spricht sich gegen Iserloh aus. Die Kontroverse ist sachlich auf hohem Niveau geführt worden, eine unumstößliche historische Sicherheit pro oder contra wurde dabei allerdings bis jetzt nicht erreicht.

Wie schwierig überhaupt der Zugang zum wirklichen Verständnis der genialisch-kämpferischen, so widersprüchlichen und in der Sprache so superlativen Art des sächsischen Reformators ist, macht auch die Arbeit der *Christa Tecklenburg Johns* über Luthers Konzilsidee[13] erneut offenbar. Sie versucht Luthers eigenen Konzilsbegriff aus dessen neuen Kirchenbegriff zu verstehen. Das Ergebnis ist höchst seltsam. Ausgehend von der Unterscheidung Luthers zwischen der ecclesia abscondita der wirklich Glaubenden und der ecclesia universalis aller Getauften (nach Karl Holl und Johannes Heckel), spricht nach der Verf. Luther der (ex

[10] *Erwin Iserloh,* Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. 2. Aufl. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 23/24). 8° (90 S.) Münster i. W. 1967, Aschendorff. 8.50 DM

[11] Die gegenwärtige Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Sachstandsbericht und Versuch einer Weiterführung durch Neuinterpretation von Dokumenten, in: Luther-Jahrbuch 1967 (Hamburg 1967) 11–59, bes. 58.

[12] Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe *Hanns Rückert* zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. In Verbindung mit *Kurt Aland* und *Walther Eltester* hrsg. von *Heinz Liebing* und *Klaus Scholder* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 38). 8° (486 S.) Berlin 1966, de Gruyter. 68.– DM. – Neben dem im Text erwähnten Beitrag von Heinrich Bornkamm möchten wir aus den vielen weiteren vor allem jene erwähnen, die in den Rahmen unserer eigenen Ausführungen gehören: *Martin Elze* über das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Martin Luther (127–151). Bemerkenswert ist, daß mit dem Prolog des Augustineremiten Jordan v. Quedlinburg (gestorben 1370 oder 1380) zu seiner Schrift De passione Domini, die Ludolf von Sachsen im wesentlichen unverändert in seine Vita Christi übernommen hat, eine gemeinsame Quelle der Frömmigkeit Luthers und des hl. Ignatius von Loyola aufgewiesen werden konnte. Sehr viel Neues bringt *Siegfried Raeder* in seinen „Voraussetzungen und Methode von Luthers Bibelübersetzung" (152–178), vor allem was Luthers Freiheit vom Buchstaben der Schrift angeht. Für einzelne Momente der Reformation in Herford kann *Robert Stupperich* persönliche Beziehungen zu Luther aufweisen (219–238). Für die heute viel umstrittene Frage nach dem politischen Engagement der Christen mag der Artikel von *Erwin Mülhaupt* über Luther und den politischen Auftrag eines Christen (255–270) bedenkenswerte Hinweise bieten für den, der in Lehre und Entscheidung des sächsischen Reformators verbindliche Normen für die eigene Stellungnahme erblickt. Für die theologische Anthropologie der Reformatoren und ihre Einordnung in das Gesamt ihrer theologischen Konzeption, die zu einer der wichtigsten Unterscheidungslehren zwischen den Konfessionen geworden ist, bringt *Gerhard Ebeling:* Cognitio Dei et hominis (270–322), eindringende Analysen der Aussagen Luthers und Calvins. Die hermeneutische Kraft des heute führenden Luther-Interpreten läßt Luther (und Calvin) in einem Licht erscheinen, das beide als Propheten auch für unsere Tage herausstellt. Ob die wirklichen Aussage-Absichten, vor allem Luthers, durch diese höchste Kunst der Interpretation noch erhalten bleiben, möchte uns fraglich erscheinen.

[13] Luthers Konzilsidee in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem reformatorischen Neuansatz (Theologische Bibliothek Töpelmann, 10). Kl. 8° (214 S.) Berlin 1966, Töpelmann. 28.– DM.

supposito) unsichtbaren und unerkennbaren ecclesia abscondita/spiritualis die alleinige Funktion zu, im Schoße des Konzils, das die ecclesia universalis repräsentiert und wohl auch Elemente der ecclesia abscondita umschließt, unfehlbar und verbindlich in Glaubenssachen zu entscheiden. Einem solchen Konzil und einem solchen Entscheid will Luther sich unterwerfen. Das einzige Kriterium, das erkennen läßt, ob die ecclesia abscondita gesprochen hat, bleibt die Schriftgemäßheit ihrer Dekrete. Die Schriftgemäßheit selbst aber wird vom prüfenden Geist der wahrhaft Glaubenden (die niemand als solche kennt) festgestellt. Hier schließt sich der Kreis. Alles hat sich praktisch in Subjektivität aufgelöst. In einem solchen Zusammenhang noch von Verbindlichkeit und Autorität zu sprechen, ergibt keinen Sinn mehr. Wichtiger als das interpretatorische Bemühen der Verf. erscheint uns das Ergebnis ihrer Forschung, nach dem Luthers Ansichten vom Konzil nicht übereinstimmen mit den Lehren der Konziliaristen des 15. Jahrhunderts („Luther war kein Konziliarist"). Während diese dem Konzil wirklich die höchste, verbindliche Autorität in Glaubenssachen zusprachen, entleerte Luther die Konzilsidee bis dahin, daß nurmehr das Wort übrigblieb.

Diese verwirrende Ambivalenz, in welche die theologische Sprache der Zeit durch Luthers rhetorisch-pastoralen Ansatz mehr und mehr hineingeriet, und die Erasmus so bitter beklagte, hat auch die vortridentinischen Einigungsbestrebungen scheitern lassen. Über sie hat *Pierre Fraenkel* in einem Mainzer Vortrag berichtet[14].

Am Beispiel der Leipziger Gespräche von Anfang 1539 und der Diskussionen in Hagenau–Worms–Regensburg von 1540/41 erläutert F. sowohl den Ernst der Bemühungen um theologisch-kirchliche Verständigung, als auch die Tatsache, daß man sich theologisch und politisch bereits zu diesem Zeitraum so weit auseinandergelebt hatte, daß eine Einigung sich alsbald als illusorisch erwies. Wenn auch der gemeinsame humanistisch-erasmische Grund der beteiligten Theologen und Politiker Erfolgsaussichten anzubieten schien, erwies sich bald (nicht nur in diesen Gesprächen), daß die wirklich trennende Kluft (immer unter Berufung auf das Gewissen aller Beteiligten!) im unterschiedlichen Kirchenbegriff sich auftat. Das Erbe der Wyclif und Hus war zur Reife gekommen. Ebenso entscheidend für den negativen Ausgang solcher Bemühungen war aber auch die politische Euphorie der immer stärker werdenden reformatorischen Bewegung, die keineswegs geneigt war, bisherige Teilerfolge durch theologisches Einlenken in Frage stellen zu lassen. Mit unbefangener Offenheit, die übrigens damals selten war, schrieb Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen am 8. April 1539 seinem Gesandten für England, als man sich auf ein von den Verhandlungen um den „Frankfurter Anstand" vorgesehenes Religionsgespräch vorbereitete, „es werde der Ausbreitung des Protestantismus zugute kommen, das päpstliche Konzil werde beiseite gerückt und in der Zwischenzeit könne besser gerüstet werden"[15].

Das Zeitalter der katholischen Reform und der Gegenreformation, dessen Darstellung im oben erwähnten Band des Herder-Handbuches durch *Hubert Jedin* in prägnanter Dichte und mit hervorragender Kenntnis der beteiligten Persönlichkeiten rühmenswert ist, hat den Verf. ein langes Gelehrtenleben hindurch beschäftigt. Zeuge dafür ist die Sammlung seiner Aufsätze und Vorträge[16]. Der Themenkreis reicht zwar von der frühmittelalterlichen Mission bis zur Gegenwart, der

[14] Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit. Zwei Wege – zwei Motive (Institut für europäische Geschichte, Vorträge, 41). 12° (70 S.) Wiesbaden 1965, Steiner. 7.40 DM.

[15] Zitiert bei *Wilhelm Maurer,* Confessio Augustana Variata, in: Archiv für Reformationsgeschichte 53 (1963) 97–151, bes. 97.

[16] Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. 2 Bde. 8° (508 und 624 S.) Freiburg i. Br. 1966, Herder. 140.– DM.

Schwerpunkt liegt aber, wie zu erwarten, deutlich im 16. Jahrhundert und dort vor allem beim Konzil von Trient, dem der ganze zweite Band gehört. Die biographischen Arbeiten lassen eine ganze Reihe der führenden Persönlichkeiten (Contarini, Pole, Vittoria Colonna, Ercole Gonzaga, Giovanni Ricci, Thomas Morus, Petrus Canisius) in neuem Licht erkennen. Die Gestalt des Erasmus von Rotterdam wird überall mit sichtbar, doch besitzen wir leider gerade von ihm keine weiterführende Interpretation durch den dafür so wohl vorbereiteten Verf. Reiche Erfahrung in der Forschung und in der Begegnung mit der Welt nichtkatholischer Gelehrsamkeit lassen den Verf. auch in den Fragen der heute aktuellen Luther-Forschung und ökumenischen Feldbereinigung eine nüchterne Bedachtsamkeit vertreten. In einem Vortrag im Paderborner Möhler-Institut (1957) sagte er lapidar: „Der Begriff der Kirche, ihre hierarchische Struktur, ihr unfehlbares Lehramt, ihr innerstes Wesen als Opfergemeinschaft und Spenderin der Sakramente ist der tiefste Graben, der uns trennt. Das theologische Menschenbild der Protestanten ist ein anderes als das unsere" (I, 365 f.). J. betont nachdrücklich die Notwendigkeit, daß Konfessionskunde und ökumenische Arbeit immer auch geschichtlich orientiert sein müssen. Früher gemachte Erfahrungen müßten für die Gegenwart fruchtbar sein. „Je deutlicher wir sehen, wie die Wege sich getrennt haben, desto deutlicher werden wir auch die Wege sehen, die wieder zusammenführen" (I, 366). Dafür hat der Verf. in den abschließenden Referaten des 2. Bandes (Ist das Konzil von Trient ein Hindernis der Wiedervereinigung?; Das Konzil von Trient in der Schau des 20. Jahrhunderts; Das II. Vatikanum in historischer Sicht) einsichtsvolles Material bereitgestellt.

Für den von J. immer wieder betonten Rückgriff auf die Quellen bieten sich die großen Publikationen der Nuntiaturberichte, das Concilium Tridentinum der Görres-Gesellschaft, die Werke der Reformatoren und das Corpus Catholicorum an. Der akademische Unterricht greift gern zu Textsammlungen. Unter ihnen hat der „Mirbt" seit langem gute Dienste geleistet. *Kurt Aland* legt jetzt eine neue (die 6.) völlig neu bearbeitete Auflage vor[17]. Sie soll hier deshalb besonders angezeigt werden, weil sie für Reformation und einsetzende Reform und Gegenreformation wichtige Beiträge bringt. Das Gesamtwerk ist in verdoppeltem Umfang vorgesehen, der erste Band, bis zum Tridentinum einschließlich reichend, ist erschienen, der zweite Band mit Bibliographie und Register soll bald folgen. Die Texte werden den besten textkritischen Ausgaben entnommen, doch hat man auf Beigabe von bibliographischen Hinweisen zu den einzelnen Nummern verzichtet. Sie würden mit dem Erscheinen bereits zu veralten beginnen, so begründet man u. a. diesen Verzicht. Aber das geschieht schließlich mit allen wissenschaftstechnischen Hilfen, und deshalb bedauern wir diese Einsparung. Thomas von Aquin erhielt 121 Seiten zugewiesen, ein großer Gewinn. Die Bannandrohungsbulle (15. Juni 1520) wird in vollem Wortlaut mitgeteilt. Johannes Cochläus, große Teile der Confutatio Confessionis Augustanae von 1530, das Reformgutachten der Kardinäle von 1537 erhalten Raum. Neu und begrüßenswert sind die Auszüge aus den Exerzitien des hl. Ignatius (im Text des Autographs und der Versio vulgata). Weil man sich hier aber vor allem auf Regeln und Anweisungen beschränkt hat, von den Betrachtungen nur jene zur Erlangung der Liebe bringt, wird der christologische Grundcharakter der Exerzitien nicht sichtbar, der geistliche Aufbau bleibt verborgen und „die Geheimnisse des Lebens Christi, unseres Herrn" fehlen ganz. So ist die Auswahl nicht eigentlich repräsentativ, doch ist, was bleibt, sehr willkommen. Die Dekrete

[17] Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus, 1.–5. Aufl., hrsg. von *Carl Mirbt*. 6., völlig neu bearb. Aufl. von *Kurt Aland*. Bd. I: Von den Anfängen bis zum Tridentinum. 8° (LVI u. 693 S.) Tübingen 1967, Mohr. Br. 69.– DM. Ln. 76.– DM.

und Lehrkapitel des Trienter Konzils werden in großem Umfang mitgeteilt, abschließend wichtige Abschnitte des Catechismus Romanus. Diese erhebliche Bereicherung und vielseitige Auswahl läßt auch für den noch ausstehenden Band des Werkes vieles erhoffen.

Zu den besonders wichtigen Quellbereichen der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts gehören die Monumenta Historica der alten und vor allem der neuen Orden. Die Monumenta der Gesellschaft Jesu, vor allem durch die neue Reihe der Missionsdokumente weitergeführt, haben 1965 ihren 92. Band publiziert: Monumenta paedagogica Societatis Jesu (1540–1556)[18]. Es handelt sich (wie beim Mirbt) um eine neu bearbeitete und erheblich bereicherte Edition (von 1901). Ihr Herausgeber, *Ladislaus Lukács,* hatte sich durch ausgedehnte Monographien bereits als Fachmann ausgewiesen. Es handelt sich in diesem 1. Teil um die Dokumente aus der Lebenszeit des hl. Ignatius, die damit in die bestimmenden Anfänge zurückführen. Sie bringen Konstitutionen, Regeln und Gutachten (3–354), ferner ausgewählte Briefe und Berichte (355–494), im Anhang (zum Vergleich) Statuten auswärtiger Provenienz (die des Kollegs Montaigu in Paris, des Königlichen Gymnasiums von Coimbra z. B.), auch ein Gutachten des Johannes Sturm (Straßburg). Die mitgeteilten Briefe und Berichte enthalten interessante Beobachtungen zur Lage in Deutschland, Italien und Spanien; für die Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte der Mitte des 16. Jahrhunderts bieten sie vielfache Hinweise.

Über die Erziehungslehre der Jesuiten in der Frühzeit des Ordens hat *Mabel Lundberg* (Uppsala) eine umfangreiche Monographie vorgelegt[19]. Sie schildert den kulturellen, religiösen und pädagogischen Hintergrund (18–61), referiert kurz über die Entstehung der Jesuitenschulen und der Studienordnung (62–76), schiebt dann eine breit angelegte Analyse der philosophischen und theologischen Anthropologie des Franz Suarez (77–235) ein, um abschließend über Ziel, Mittel und Methoden der jesuitischen Erziehung zu berichten (236–348). Neben Suarez, dessen Einfluß auf die Universitäten der protestantischen Orthodoxie bekannt ist, hat die Verf. sich auch an Bellarmin, Luis de Molina, Luis de la Puente, Louis Lallemant u. a. orientiert, für Deutschland an Maximilian Sandaeus (1578–1651). Man kann die analytische Kraft und Einfühlungsgabe der Verf. nur bewundern.

Zu den Quelleneditionen unseres Zeitraumes gehört schließlich noch der Textband, den *Konrad Repgen* nach längerer Frist der Darstellung von Band I seines in dieser Zeitschrift[20] bereits besprochenen Werkes „Die römische Kurie und der Westfälische Friede. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert: Papst, Kaiser und Reich von 1511–1644" folgen läßt[21]. Den meisterhaft edierten Texten fügt der Verf. eine wertvolle Beschreibung der in I/1 und I/2 benutzten Vatikanischen Akten bei, ein systematisches Register der handschriftlich nachgewiesenen Stücke, ein chronologisches Register und schließlich noch ein Personenregister für diesen Textband. Für die Erschließung der kirchlich-diplomatischen Geschichte des Dreißigjährigen Krieges (die Texte reichen von 1624–1643) werden diese Materialien unschätzbare Dienste tun.

---

[18] Edidit, ex integro refecit novisque textibus auxit *Ladislaus Lukács, S. J.* (Monumenta Historica Societatis Jesu, 92). Bd. I: 1540–1556. Gr. 8° (XXV u. 683 S.) Rom 1965, Institutum Historicum S. J.

[19] *Mabel Lundberg,* Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540–ca. 1650) (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis, 6). 8° (366 S.) Uppsala 1966, Almqvist & Wiksells.

[20] Vgl. Schol 38 (1963) 445–447.

[21] 2. Teil: Analekten und Register (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, XXV). Gr. 8° (XXVI u. 380 S.) Tübingen 1965, Niemeyer. 51.– DM.

Besprechungen

Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. *Staatskirchenrechtliche Aufsätze 1950–1967.* Hrsg. von *Helmut Quaritsch* und *Hermann Weber* (Dokumentationen zum öffentlichen Recht, hrsg. von *Peter Lerche*, 1). Gr. 8° (535 S.) Bad Homburg v. d. H. – Berlin – Zürich 1967, Gehlen. Ln. 42.– DM.

Das Staatskirchenrecht (StKR), d. h. jener Bereich des *staatlichen* öffentlichen Rechts, der die Rechtsstellung der Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften und ihr Verhältnis zum Staate regelt, nimmt in Deutschland seit dem Ende des zweiten Weltkrieges in der rechtswissenschaftlichen Literatur und in der Rechtsprechung einen breiten Raum ein. Welche Bedeutung den Problemen des Staatskirchenrechts im öffentlichen Recht beigemessen wird, beweist allein schon die Tatsache, daß die Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer auf ihren Jahresversammlungen 1952 in Marburg und 1967 in Frankfurt a. M. die Gegenwartslage des Staatskirchenrechts und die Stellung der Kirchen unter dem Grundgesetz zum Gegenstand ihrer Verhandlungen gemacht hat. Die Auseinandersetzungen über die Fortgeltung des Reichskonkordats, die durch das Konkordatsurteil des Bundesverfassungsgerichts (v. 26. 3. 1957) keineswegs in einer in jeder Hinsicht befriedigenden Weise beigelegt worden sind, der Abschluß des Niedersachsenkonkordats, die Kirchensteuerurteile des Bundesverfassungsgerichts, das Schulgebetsurteil des Hessischen Staatsgerichtshofs, die Frage nach der Zulässigkeit des Rechtswegs zu staatlichen Gerichten bei innerkirchlichen Streitigkeiten und schließlich die heftigen Kontroversen über die Zukunft des konfessionellen Charakters des Schulwesens in einigen Bundesländern zeigen andeutungsweise die Vielfalt der Probleme, mit denen sich das moderne Staatskirchenrecht zu befassen hat. Noch fehlt bisher in Deutschland eine umfassende, repräsentative und gültige Gesamtdarstellung des gegenwärtigen Staatskirchenrechts. Die Materie ist dafür wohl noch zu sehr im Fluß, die Rechtsprechung zu vielen Fragen noch tastend und ungefestigt.

Um so größere Bedeutung gewinnt deshalb für das Studium des Staatskirchenrechts neben der Beobachtung der zahlreichen einschlägigen gerichtlichen Entscheidungen die kaum mehr überschaubare Zeitschriftenliteratur. Das Interesse, das die umstrittenen staatskirchenrechtlichen Fragen in der rechtswissenschaftlichen Literatur in Deutschland allenthalben gefunden haben, hat es mit sich gebracht, daß die Beiträge und Abhandlungen über diesen Bereich in zahlreichen juristischen Fachzeitschriften und oft recht abgelegenen Jahrbüchern, Fest- und Gedächtnisschriften und anderen Gelegenheitspublikationen verstreut und daher nur in speziellen Bibliotheken und größeren juristischen Seminaren einigermaßen vollständig auffindbar sind.

Es ist daher sehr zu begrüßen, daß die Hrsg. im vorliegenden Band aus der Fülle dieser Veröffentlichungen insgesamt 21 repräsentative Beiträge verschiedener Richtungen aus dem Zeitraum von 1950–1967 ausgewählt und einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht haben. Allein sechs dieser Abhandlungen sind der angesehenen und für die Fortentwicklung des Staatskirchenrechts in Deutschland bedeutsamen *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* entnommen.

Unter diesen Beiträgen, von denen ein Teil zum „klassischen" Repertoire des deutschen StKR der Nachkriegszeit gezählt werden darf, finden sich, um nur einige zu nennen, der bekannte Artikel von *Rudolf Smend,* Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz (1951), in dem der Verf. die richtungweisende These aufgestellt hat, daß die in das Bonner Grundgesetz inkorporierten Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung (Art. 136 ff. WeimRV) auf dem Hintergrund der Werteordnung des Grundgesetzes etwas anderes besagen und damit anders zu interpretieren seien als im Gefüge der Weimarer Reichsverfassung. Die Sammlung enthält ferner das Referat „Die Gegenwartslage des Staatskirchenrechts", das *Hans Peters* (1952) auf der Staatsrechtslehrertagung in Marburg gehalten hat.

Bedauert muß werden, daß es den Hrsg. nicht gelungen ist, die „notwendige Lizenz" zum Abdruck des Parallelreferates zu erhalten, das *Werner Weber* auf derselben Tagung über das gleiche Thema vorgetragen hat. Der Band enthält ferner den groß angelegten historischen Überblick „Kirche und Staat in der neueren deutschen Entwicklung" (1960) von *Ulrich Scheuner,* einen Auszug aus der Darstellung „Kirchen und Religionsgemeinschaften" (1960) von *Paul Mikat* und die Abhandlung von *Siegfried Grundmann* „Das Verhältnis von Staat und Kirche auf der Grundlage des Vertragskirchenrechts" (1962).

Gegen Ende der Aufsatzsammlung finden sich die umfangreichen Abhandlungen des Mitherausgebers *Helmut Quaritsch,* „Kirchen und Staat – Verfassungs- und staatstheoretische Probleme der Staatskirchenrechtslehre der Gegenwart" (1962), sowie „Neues und Altes über das Verhältnis von Kirchen und Staat" (1966), und von *Klaus Obermayer,* „Staatskirchenrecht im Wandel" (1967), die wieder auf ältere etatistische Leitvorstellungen zurückgreifen und die Souveränität des Staates über die Kirchen schärfer akzentuieren wollen. Sie treten ein für das Recht, nicht nur des verfassunggebenden, sondern auch des einfachen Gesetzgebers, Kirchenverträge und Konkordate einseitig aufzuheben. Erwähnung verdient schließlich noch der Beitrag von *Paul Mikat,* Kirche und Staat in nachkonziliarer Sicht (1967), in dem der Verf. die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils für das Verhältnis von Staat und Kirche in der pluralen Gesellschaft fruchtbar macht. Die Bedeutung des Grundrechts der Religionsfreiheit für die Zuordnung von Staat und Kirche betont *Konrad Hesse* in seinem Beitrag: Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen (1965). Originalauszüge aus der umfangreichen Rechtsprechung deutscher Gerichte zur Thematik Staat–Kirche haben in diesen Band keine Aufnahme gefunden. Zum Ausgleich dafür hat *Alexander Hollerbach* einen im Archiv des öffentlichen Rechts veröffentlichten, glänzend formulierten Rechtsprechungsbericht, „Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts" (1967), beigesteuert.

Bieten bereits die Aufsätze dieses Bandes eine wertvolle Zusammenstellung von teilweise sonst nur schwer zugänglichen staatskirchenrechtlichen Abhandlungen, so liegt sein wohl noch höher zu veranschlagender, ja geradezu einmaliger Wert in der in dieser Dokumentation enthaltenen alphabetischen (446–486) und systematischen (487–524) *Bibliographie zum Staatskirchenrecht.* Nach dem Stand vom Sommer 1967 enthält sie in einer sonst nirgendwo auffindbaren Vollständigkeit sämtliche Publikationen zum Staatskirchenrecht, die in Deutschland nach 1945 erschienen sind. In Auswahl ist auch das Schrifttum Österreichs und der Schweiz aufgeführt. Gerade wer sich wissenschaftlich mit Fragen des Staatskirchenrechts befaßt, wird den Herausgebern für diese Bibliographie besonders dankbar sein. Die Tatsache, daß die alphabetische Bibliographie 975 Titel aufführt, die allerdings bereits wieder um die große Zahl der im Laufe des letzten Jahres erschienenen Beiträge vermehrt werden müßte, läßt erkennen, welche Bedeutung das Staatskirchenrecht in der gegenwärtigen juristischen Literatur einnimmt. Es wäre wünschenswert, daß Herausgeber und Verlag sich entschließen könnten, die in diesem Band enthaltenen Bibliographien laufend zu ergänzen und in regelmäßigen Abständen als eigene Publikation erscheinen zu lassen.

Als für eine wissenschaftliche Publikation ungewöhnlich muß allerdings die Reaktion der Hrsg. auf S. 14, Anm. 8 gegen einen Autor bezeichnet werden, der offensichtlich gegensätzliche Auffassungen vertritt und dessen staatskirchenrechtliche Veröffentlichungen sogar in Nr. 492–495 der alphabetischen Bibliographie dieses Bandes aufgeführt sind. J. Listl, S. J.

Farina, Raffaele, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo* (Bibliotheca Theologica Salesiana, Ser. I: Fontes, Vol. 2). Gr. 8° (381 S.) Roma – Zürich 1966, Libreria Ateneo Salesiano/Pas-Verlag. 5.500 L.

Aus den Werken des Bischofs Eusebius von Kaisareia (ca. 263–339), des „Hoftheologen" und „Chefideologen" des Kaisers Konstantin, entwickelt der Verf. in dieser unter verschiedener Rücksicht vorzüglichen Arbeit eine Darstellung der christlichen Kaiser- und Reichsidee und damit der „Staatsideologie",

die dem byzantinischen Kaisertum zugrunde lag. Der palästinensische Bischof Eusebius erweist sich damit nicht nur als „Vater der Kirchengeschichte" und theologischer Berater Konstantins, sondern auch als der Urheber der „ersten politischen Theologie des Christentums". Für das richtige Verständnis der von Kaiser Konstantin eingeleiteten neuen Ära des Verhältnisses von Staat und Kirche ist die Kenntnis dieser „politischen Theologie" des Eusebius unerläßliche Voraussetzung. Auch die Tatsache, daß das Christentum, zu Beginn des 4. Jahrhunderts noch eine als staatsfeindlich betrachtete Religion, innerhalb eines Zeitraumes von nicht einmal 70 Jahren die heidnischen Staatskulte verdrängen und an deren Stelle selber einzige Staatsreligion werden konnte, ist nur verständlich aus dem politisch-theologisch-sakralen christlichen Sendungsbewußtsein Konstantins und seiner Nachfolger.

Im 1. Hauptteil des Werkes (25–127) behandelt F. die theologischen Fundamente der christlichen Kaiser- und Reichsidee des Eusebius. Es soll hier nicht entschieden werden, ob *Berthold Altaner* (Patrologie [Freiburg – Basel – Wien ^{6}1960] 206) dem Hoftheologen Eusebius nicht Unrecht getan hat, wenn er ihn als „Prototyp charakterschwacher Staatsbischöfe" bezeichnete. Dem Theologen Eusebius dürfte jedes „Unrechtsbewußtsein" gefehlt haben, als er in einer für unser theologisches Denken völlig unvollziehbaren Kurzschlüssigkeit die Vorstellung entwickelte, daß dem *himmlischen* Reich des Vaters und des – von Eusebius subordinatianistisch und mindestens „halb"-arianisch verstandenen (vgl. S. 44 ff.) – Logos-Christus-Königs in der Welt von Raum und Zeit das *irdische* Imperium, d. i. konkret das kaiserlich-römische christliche Weltreich entspreche, als dessen Vorläufer die großen orientalischen Weltreiche zu betrachten seien. Das römische Kaiserreich wird in der politischen Theologie des Eusebius zum Abbild (εἰκών) des himmlischen Reiches des Vaters und das Kaisertum zur Nachahmung (μίμησις) der Herrschaft des Logos-Christus (107–127).

Aus diesem „theologischen Überbau" ergeben sich, wie F. im 2. Hauptteil (129–279) seiner Darstellung im einzelnen entwickelt, nach der Vorstellung des Eusebius für die römischen Kaiser ganz konkrete politische Funktionen und Verpflichtungen. Das Imperium, dessen Regierung den römischen Kaisern von Gott übertragen wurde, ist in der geschichtlichen Wirklichkeit von Raum und Zeit das universale und deshalb einzige, geeinte und daher eine Pluralität von Nationen ausschließende (133), ewig dauernde (136), christliche (137), römische (138 ff.) und mit der Kirche identische (163 ff.) Weltreich.

Dem römischen Kaiser stehen daher alle Attribute, Titel und Funktionen zu, wie sie nur der hochperfektionierte byzantinisch-orientalische Personenkult entwickeln konnte (170 ff.). Der römische Kaiser ist für Eusebius auch das Oberhaupt der Kirche (236 ff.) und der Stellvertreter des Logos-Christus. Obwohl nicht geweihter Bischof, ist der Kaiser aufgrund seines „universalen Bischofsamtes" befugt, über den göttlichen Kult zu gebieten (240). Er ist nicht nur oberster Lehrer der Kirche (διδάσκαλος, 243), ihm obliegt auch die Verantwortung (πρόνοια, 248) für die Leitung der Kirche. Aus der überragenden Stellung des Kaisers innerhalb der Kirche folgt für ihn, nach Eusebius, die Verpflichtung zum Krieg gegen die Feinde des Glaubens (252 ff.) und zur Herbeiführung ihrer Konversion zum Christentum.

Der Orientale Eusebius hat in seiner „christlichen" Staatsideologie biblisches und antik-christliches Gedankengut mit hellenistischen und orientalischen Herrscher- und Kultvorstellungen zu einer Synthese verschmolzen (260–279). Das Kaiser- und Reichsideal des Eusebius stieß im Bereich der lateinischen Kirche im Verlauf des 5. und 6. Jahrhunderts bei den Päpsten und auch bei zahlreichen Bischöfen auf starken Widerstand (vgl. dazu die Dokumentation: *Hugo Rahner*, Abendländische Kirchenfreiheit [Einsiedeln 1943]). Dem sich festigenden Einfluß des Papsttums gelang es zwar, die Einmischung der Kaiser in theologisch-dogmatische Fragen, wenigstens im lateinischen Westen, allmählich auszuschalten. Unbestreitbar aber ist die Tatsache, daß die „politische Theologie" des „kaiserfrommen Staatsbischofs" Eusebius auch auf die Idee des abendländischen Kaisertums, angefangen von Karl dem Großen über das Mittelalter bis zum Gottesgnadentum der Neuzeit, stark und nachhaltig eingewirkt und damit auch unser

gegenwärtiges Staatskirchenrecht in einer noch heute feststellbaren Weise beeinflußt hat (vgl. *B. Altaner – Alfred Stuiber,* Patrologie [Freiburg – Basel – Wien ⁷1966] 217).

Der Verf. hat mit seiner klaren und souveränen Darstellung der theologischen Grundlegung des byzantinischen Kaiser- und Reichsgedankens nicht nur der Patristik, sondern auch dem modernen Staatskirchenrecht einen wertvollen Dienst erwiesen. Besondere Erwähnung an dieser höchsten wissenschaftlichen Anforderungen entsprechenden und mit vorzüglichen Indizes ausgestatteten Untersuchung verdient die auch von seiten der Byzantinistik anerkannte (vgl. *Carmelo Capizzi,* S. J., La prima teologia politica del Cristianesimo, in: CivCatt 118 [1967] vol. 2, bes. S. 580 f.) vorbildliche Verarbeitung der kaum mehr überschaubaren einschlägigen internationalen Literatur. Das deutsche byzantinistische und patristische Schrifttum hat dabei eine besonders eingehende Berücksichtigung erfahren.

J. Listl, S. J.

Plassmann, Engelbert, *Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert* (Freiburger theologische Studien, 88). 8° (191 S.) Freiburg – Basel – Wien 1968, Herder. 25.– DM.

Die vorliegende Untersuchung, eine bei *Paul Mikat* angefertigte Bochumer juristische Dissertation, zeigt am Beispiel einer Reihe heute freilich vielfach vergessener, aber für ihr Fachgebiet und die Zeit des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts repräsentativer deutscher Kanonisten, von denen in dieser Besprechung nur die bedeutenderen genannt werden können, welch wichtige und bisher im öffentlichen Bewußtsein nicht genügend gewürdigte Rolle gerade die Kanonistik für die Abkehr vom System der Staatskirchenhoheit josephinistischer Prägung und die Entstehung des Gedankens der modernen Kirchenfreiheit gespielt hat.

P. macht den Leser zuerst mit den am Ende des 18. Jh. in Österreich tonangebenden Vertretern einer extremen josephinistischen Staatskirchenhoheit *(J. J. N. Pehem, R. Curalt, F. X. Gmeiner)* und deren hauptsächlichen Auffassungen bekannt. Nach der staatskirchenrechtlichen Doktrin dieser Autoren war die Kirche nicht viel mehr als ein abgegrenzter Bereich der allgemeinen Staatsverwaltung. Als Vertreter eines „gemäßigten Staatskirchentums außerhalb der habsburgischen Erblande" (19) stellt der Verf. sodann den kurmainzischen Kanonisten *P. A. Frank* und den Prüfeninger Benediktiner *M. v. Schenkl* vor, deren vermittelnde Ansichten sich jedoch vor dem Untergang des Reiches nicht durchsetzen konnten. In dem interessanten Kapitel, das er den vor der Säkularisation, vor allem aus Anlaß des Emser Kongresses (25. 7. – 25. 8. 1786), erschienenen „febronianistischen Streitschriften" widmet, schildert er den wenig ruhmvollen Verlauf der Endphase des deutschen reichsrechtlichen Episkopalismus (26–38).

Im 2. Kap. berichtet P. einleitend die erstaunliche Tatsache, daß sich die Kanonisten rasch mit dem von ihnen weithin als unvermeidlich betrachteten Vorgang der Säkularisation abgefunden und auf die neue Situation eingestellt haben. Sie fingen an, sich mit dem System der Staatskirche kritisch auseinanderzusetzen (51). Als einen Verfechter der kirchlichen Freiheitsrechte in der Säkularisationszeit, der sich entschieden gegen den vom bayerischen König in Anspruch genommenen „allgemeinen Patronat" über die Kirche wandte (vgl. die diesbezügliche churfürstl. bay. Verordnung v. 26. 8. 1803, bei P., S. 52, Anm. 52), zeigt der Verf. den bedeutenden Würzburger Kanonisten und späteren Weihbischof *Gregor Zirkel,* der im Gegensatz zu der von der damaligen Staatskirchenrechtslehre vertretenen Auffassung der „Einverleibung" und totalen Unterordnung der Kirche in und unter den absoluten Staat ein System der „Coordination" von Staat und Kirche forderte (64 ff.). Nicht eindeutig geklärt erscheint allerdings bei P. die Frage, ob der interessante und gerade heute im Staatskirchenrecht wieder besonders umstrittene Begriff der „Koordination" bei Zirkel zum ersten Mal auftaucht oder ob er nicht vielmehr aus dem zeitgenössischen Staatsrecht übernommen wurde. Überhaupt darf vielleicht bemerkt werden, daß eine gelegentliche Berücksichtigung der zeitgenössischen *Staats*rechtslehre den instruktiven kanonistischen Darstellungen des Verf.s ein noch größeres Relief verliehen hätte.

Für die Zeit nach der Säkularisation zeigt P. im 3. Teil seiner Darstellung am Beispiel der Werke des zuerst in Ingolstadt und seit 1800 in Landshut dozierenden staatstreuen bayerischen Kanonisten und Theologen *Anton Michl* (1753–1813) einen kirchlichen Verfechter der bayerischen staatskirchlichen Hoheitsrechte gewissermaßen in Reinkultur (79–89). Jedoch dürfte dem Kanonisten Michl eine so große Bedeutung, wie der Verf. sie ihm beimißt, in Wirklichkeit wohl nicht zugekommen sein, wie das ausgesprochen kritische Urteil beweist, das der Bonner Kanonist *J. F. v. Schulte* über Michl gefällt hat (vgl. *v. Schulte*, Art. „Michl, Anton", in: Allg. Deutsche Biogr., Bd. 21, S. 698 f.). Als Vertreter der staatskirchenrechtlichen Gegenmeinung erscheint *Franz Andreas Frey* (1763–1820), Prof. des Kirchenrechts, der Kirchengeschichte und der Dogmatik in Bamberg. Er setzte sich für die Religionsfreiheit des Individuums und der Kirche ein und war ein erklärter Gegner der von Michl eingenommenen Position der staatlichen Kirchenhoheit (89–110).

Der 4. und abschließende Teil des Buches schildert die Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Kirche und Staat in der Zeit des Wiener Kongresses und den Kampf um die deutsche Kirchenverfassung (111–144).Die wenig aussichtsreichen Bemühungen, die vor allem der zuerst in Mainz und seit 1805 in Regensburg residierende Bischof *Karl Theodor von Dalberg* und der Konstanzer Kapitelsvikar *Ignaz v. Wessenberg* um den Abschluß eines deutschen Reichskonkordats unternahmen, standen im Widerspruch zu den landeskirchlichen Interessen der deutschen Könige und Fürsten und waren daher von vornherein zum Scheitern verurteilt. Die betont nationalkirchlichen Ideen Wessenbergs und seiner Anhänger konnten nach dem Wiener Kongreß in Deutschland keinen Widerhall mehr finden, da die Bischöfe in zunehmendem Maße erkannten, daß für sie „nur von Rom Hilfe gegen die übermächtige Kirchenhoheit der Regierungen zu erwarten war" (143). Auch während der Restaurationszeit blieb in der kanonistischen Literatur, vor allem in Österreich, aber auch in Bayern, die Hinneigung zu kirchenhoheitlichen Tendenzen bedeutend.

In Preußen, das über keine katholische Kirchenrechtswissenschaft mit eigener Tradition wie Österreich oder Bayern verfügte, wandten sich die beiden Brüder *Clemens August* (seit 1836 Erzbischof von Köln) und *Franz Otto* (Domkapitular in Münster und Hildesheim) *Droste zu Vischering* in ihren Schriften gegen die staatliche Kirchenhoheit (150 ff.). Sie forderten statt der Unterwerfung der Kirchen unter den Staat die Anerkennung der Eigenständigkeit und Autonomie im kirchlichen Eigenbereich, d. h. nicht „Subordination" der Kirche unter den Staat, sondern „Koordination".

Mit seiner souverän und zuverlässig gearbeiteten und reich belegten Darstellung, der am Ende neben der Angabe der kanonistischen Quellen noch zwei Verzeichnisse zeitgenössischer Streit- und Flugschriften „für und wider die Säkularisation" sowie über „die Neuordnung der deutschen Kirche in der Zeit des Wiener Kongresses" beigefügt sind, hat der Verf. einen dem Bewußtsein der Gegenwart weithin entschwundenen historisch bedeutsamen Zeitraum wieder erschlossen und damit nicht nur der Kanonistik, sondern vor allem auch dem Staatskirchenrecht einen wertvollen Dienst geleistet. J. Listl, S. J.

Weber, Klaus, *Der moderne Staat und die katholische Kirche. Laizistische Tendenzen im staatlichen Leben der Dritten Französischen Republik, des Dritten Deutschen Reiches und der Volksrepublik Polen.* 8° (XXXVI u. 439 S.) Essen 1967, Ludgerus. 48.– DM.

Unter dem komplexen Phänomen des Laizismus verstehen Kirchen- und Kulturgeschichte und die Staatskirchenrechtswissenschaft diejenigen Bestrebungen innerhalb eines Staates, die *neben* der Durchführung der organisatorischen Trennung von Staat und Kirche die völlige Ausschaltung der Kirche(n) aus dem Bereich der Öffentlichkeit zum Ziele haben.

Es ist das Verdienst der vorliegenden Untersuchung, die auf eine im Herbst 1965 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster angenommene Dissertation zurückgeht, am Beispiel dreier sehr verschieden strukturierter staatskirchenrechtlicher Systeme die Realität des laizistischen Staatsgedankens in

Gesetzgebung und Verwaltungspraxis mit historischen Methoden herausgestellt zu haben. Angesichts der Tatsache, daß auch die DDR ein laizistisches Staatswesen darstellt und in der Bundesrepublik in jüngster Zeit verschiedentlich laizistische Forderungen erhoben werden, kommt der vorliegenden Arbeit für Deutschland über ihre historische Problemstellung hinaus auch aktuelle Bedeutung zu.

Im 1. Kap. (3–115) untersucht der Verf. das Modell eines „liberalen" Staates und zeigt, wie die laizistische Entwicklung in Frankreich nach den Vorstufen des Trennungsgesetzes vom 21. 2. 1795 (in Geltung bis 18. 4. 1802) und des lokal und zeitlich begrenzten Trennungssystems der Pariser Kommune (Dekret vom 2. 4. 1871) im Gesetz vom 9. 12. 1905 zur endgültigen Trennung von Staat und Kirche und zur rechtlichen Privatisierung der Kirche geführt hat. Das Trennungsgesetz von 1905 zog nur noch den Schlußstrich unter die seit langer Zeit von der liberalen Parlamentsmehrheit planmäßig verfolgte Politik der Ausschaltung der Kirche und der religiösen Orden aus dem Bereich des Schulwesens. Den Schwerpunkt der Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche bildete in Frankreich ebenso wie in allen übrigen laizistisch bestimmten Staaten die Schulfrage.

Ein längerer Exkurs, der sich in ähnlicher Form auch bei *A. v. Campenhausen* (Staat und Kirche in Frankreich [Göttingen 1962], Göttinger rechtswissenschaftliche Studien, 41, S. 11 ff.) findet, und sich, wie der Verf. ausdrücklich anmerkt (90), eng an eine Untersuchung des Soziologen *G. Le Bras* anschließt, zeigt anschaulich, daß es in Frankreich nach 1905 den Gerichten, und hier vor allem dem Conseil d'État, dem höchsten französischen Verwaltungsgericht, zu verdanken war, daß den Kirchen das uneingeschränkte Recht auf Benutzung ihrer in Staatseigentum übergegangenen „Kultusgebäude" zugestanden wurde. Gleiches gilt vom Recht auf Regelung des Glockengeläutes, auf Festsetzung der Gottesdienstzeiten und für die Veranstaltung von Prozessionen.

W. weist im Laufe seiner Darstellung nachdrücklich darauf hin, daß das Entstehen des Laizismus in Frankreich durch politische Fehlentscheidungen der Kirche mitverursacht worden war. Der katholische Priester und Politiker Lamennais, der sich in seiner späteren Entwicklungsphase mit aller Energie für die Aussöhnung der Kirche mit der Demokratie und für die Gewährung der Gewissens- und Pressefreiheit auch für Nichtkatholiken eingesetzt hatte, wurde von Rom durch zwei päpstliche Stellungnahmen in den Jahren 1832 und 1834 verurteilt (21 f.). Die Entwicklung verlief insofern in Frankreich völlig anders als in Deutschland, wo im Jahre 1848 die Katholiken im Bündnis mit den Liberalen für die demokratischen Freiheitsrechte kämpften, um mit Hilfe der Demokratie die Befreiung der Kirche von der als Bedrückung empfundenen staatlichen Kirchenhoheit zu erreichen. In Frankreich dagegen führte das Fehlen einer die republikanische Staatsform bejahenden christlichen Partei dazu, daß die republikanischen Parteien notwendig antiklerikal, ja antikirchlich werden mußten (24). Von Interesse für den Leser wäre es in diesem Zusammenhang gewesen, wenn der Verf. noch eine sorgfältige, historisch fundierte Betrachtung darüber angestellt hätte, ob die extrem laizistische Trennungsgesetzgebung des Jahres 1905 bei einem geschickteren politischen Verhalten der Katholiken in dem Zeitraum nach 1870 vermeidbar gewesen wäre, oder, anders ausgedrückt, inwieweit die Schuld für die tatsächlich eingetretene Entwicklung auch die Kirche und die Katholiken Frankreichs trifft.

Das 2. Kap. des Werkes behandelt die laizistischen Elemente in der Kirchenpolitik des nationalsozialistischen Deutschlands (117–278). Wie der Verf. im Anschluß an *H. Buchheim* zutreffend feststellt, handelt es sich beim Nationalsozialismus „zutiefst um einen pervertierten, einen politischen Glauben" (148), wenn auch die weltanschaulichen Grundlagen des NS-Systems wegen des Fehlens letzter verbindlicher objektiver Werte und Sinnzusammenhänge kaum eindeutig zu bestimmen sein dürften. Konnte im Jahre 1931 der Regensburger Bischof *Michael Buchberger* noch schreiben, der Nationalsozialismus sei „mehr empfunden als durchdacht" und stelle in Wirklichkeit „ein Sammelbecken radikaler Unzufriedenheit" dar (147), so schuf die nationalsozialistische Bewegung nach der Machtergreifung durch Verbindung mit einer totalitären Staatsideologie, dem Rassegedanken und dem Führerkult einen totalitären Staat, der alle Staatsbürger

in sämtlichen Lebensbereichen erfassen und seinen machtpolitischen Zwecken dienstbar machen wollte. Aus der Sicht des Nationalsozialismus und seiner Ideologie erwies sich daher der Kampf mit der Kirche geradezu als unvermeidlich.

Daß Hitler das Reichskonkordat nicht deshalb abgeschlossen hat, um dauerhafte friedliche Beziehungen zur katholischen Kirche herzustellen, sondern aus der für ihn allein bestimmenden richtigen Überlegung, dadurch die starke außenpolitische Isolierung des Reichs durchbrechen zu können (160), beweist der Verlauf der bald darauf einsetzenden und im gesamten Reichsgebiet systematisch durchgeführten Ausschaltung der Kirche aus allen Bereichen des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens.

Trotz mancher Parallelen zu der Auseinandersetzung zwischen der katholischen Kirche und dem laizistischen Staat in Frankreich zeigte der Kirchenkampf in Deutschland nach 1933 eine ungleich größere Härte. Der NS-Staat setzte die Presse- und Vereinsfreiheit außer Kraft und konnte mit Hilfe der Errichtung der Reichsschrifttumskammer und des Schriftleitergesetzes innerhalb weniger Jahre die gesamte katholische Tagespresse und weitgehend auch das Zeitschriftenwesen vernichten. Sämtliche Laienorganisationen wurden verboten und die konfessionellen Jugendorganisationen der Hitlerjugend eingegliedert.

Den Hauptkampfplatz bildete in den ersten Jahren nach der Machtergreifung für den Nationalsozialismus ebenfalls der Bereich der Schule. Gewisse Parallelerscheinungen zur französischen Schulgesetzgebung sind dabei unverkennbar. Planmäßig wurde die Tätigkeit der Priester in der Schule unterbunden, der Religionsunterricht im Laufe der Zeit auf ein Minimum beschränkt, das private Schulwesen beseitigt und die konkordatsrechtlich gesicherte Konfessionsschule restlos unterdrückt. Das Sammlungsgesetz vom 5. 11. 1934, das öffentliche Caritas-Kollekten untersagte, versetzte der kirchlich-karitativen Tätigkeit einen empfindlichen Schlag.

Die Trennung von Kirche und Staat und die für laizistische Staatskirchensysteme kennzeichnende Reduzierung der Kirchen auf den Status eines rechtsfähigen oder nicht einmal rechtsfähigen bürgerlichen Vereins wurde vom nationalsozialistischen Staat nur im Warthegau verwirklicht, dort allerdings mit äußerster Radikalität (267 ff., bes. 274). Die als Fernziel auch für das Gebiet des „Altreichs" vorgesehene Durchführung der Trennung von Staat und Kirche scheiterte an der gewaltsamen Beseitigung des NS-Regimes durch die im zweiten Weltkrieg gegen Deutschland verbündeten Staaten.

Der dritte Teil des Buches (279–362) zeigt die Ausschaltung der Kirche aus dem öffentlichen Leben am Beispiel eines kommunistischen Staates und schildert den rapid verlaufenden Prozeß der Distanzierung von Staat und Kirche und die Unterdrückung jeder öffentlichen freiheitlichen kirchlichen Betätigung in der Volksrepublik Polen in den Jahren von 1944 bis 1956. Die Ähnlichkeit der Vorgänge in Deutschland nach 1933 und im kommunistischen Polen ist frappierend.

Die laizistische Entwicklung in Polen wurde eingeleitet durch die Säkularisierung des bis dahin noch weitgehend am kanonischen Recht orientierten Familienrechts. Die Reform des Familienrechts brachte sowohl die obligatorische Ziviltrauung als auch eine für Polen bis dahin unvorstellbare Erleichterung der Ehescheidung, die auf dem Zerrüttungsprinzip beruhte, auf eine erschöpfende Aufzählung der gesetzlichen Scheidungsgründe verzichtete und dem richterlichen Ermessen großen Spielraum gewährte. Der Staat schuf ferner eine schikanöse Sonderregelung für die Besteuerung der Geistlichen, die zu einer sofortigen, spätestens bis zum Ablauf des jeweils nächstfolgenden Tages vorzunehmenden Registrierung der ihnen in Wahrnehmung ihrer geistlichen Aufgaben entstehenden Einnahmen und Ausgaben verpflichtet wurden. Die Verstaatlichung des überdiözesanen Caritaswesens im Jahre 1948 (310) und die im Zuge der Agrarreform des Jahres 1950 durchgeführte Enteignung des kirchlichen Grundbesitzes stellten gleichfalls tiefe Eingriffe in das Recht der Selbstverwaltung der Kirche dar und trafen diese schwer. Nachdem das Konkordat vom Jahre 1925 bereits am 12. 9. 1945 von der Volksrepublik Polen einseitig gekündigt worden war, erfolgte durch Art. 70 Abs. 2 der Verfassung des Jahres 1952 die Trennung von Staat und Kirche, die für Polen einen völligen Bruch mit seiner Geschichte bedeutete.

Ähnlich wie im NS-Deutschland verlief auch in der Volksrepublik Polen die Vernichtung des katholischen Pressewesens (332 ff.), die Ausschaltung der katholischen Orden und Laienvereinigungen (338 ff.) und die systematische Zurückdrängung der Kirche aus dem Bereich der Schule, die nach verschiedenen einschränkenden Maßnahmen 1954 in der Schließung der Kath.-Theol. Fakultäten der Universitäten Warschau und Krakau und schließlich im Jahre 1955 in der Beseitigung jeglichen Religionsunterrichts an den Schulen ihren Abschluß fand.

Daß es dem polnischen kommunistischen Staat nicht um eine die Freiheit der Kirche ermöglichende Trennung des Staates von der Kirche, sondern ebenso wie dem nationalsozialistischen Staat und, jedenfalls der Tendenz des Gesetzgebers nach, auch dem liberalen französischen Staat, um die Unterwerfung der Kirche unter den Einfluß des Staates ging, zeigt das Bestreben der polnischen Regierung, einen massiven Einfluß auf die Besetzung der kirchlichen Ämter und die innere Verwaltung der Kirche auszuüben (357 ff.). Historische Parallelen finden sich auch für das Verlangen der polnischen Regierung nach einem besonderen Treueid der Priester.

Die Untersuchung W.s bietet somit gewissermaßen eine Typologie des Verhaltens laizistischer Regierungen und ihres Vorgehens gegen die Tätigkeit der Kirchen im öffentlichen Bereich. Trotz der geschichtlichen Einmaligkeit der jeweiligen Vorgänge ist ein gemeinsamer Grundzug in der Aufgabensetzung des liberalen, nationalsozialistischen und kommunistischen Staates unverkennbar. Gemeinsam ist ihnen die Tendenz, im Bereich der Schule nach Ausschaltung des kirchlichen Einflusses ihre eigene säkularisierte Weltanschauung zur Staatsideologie zu erheben (369 ff.). Gemeinsam ist den laizistischen Staaten ferner die bis zur Ausweisung gehende Bekämpfung religiöser Orden und der Erlaß zahlreicher Sondergesetze, die den Einfluß der Kirche auf das öffentliche Leben ausschalten sollen. Die auf Freiheit und Gleichheit aller beruhende Demokratie hat es in Frankreich am Ende des 19. Jahrhunderts der dortigen Regierung allerdings nicht erlaubt, zum Zwangsmittel der Pressezensur und zum Verbot bzw. zur Gleichschaltung der kirchlichen Presse zu greifen. Insofern kennt ein moderner totalitärer Staat bedeutend radikalere Methoden des Laizismus, als sie den liberalen Staaten des 19. Jahrhunderts zu Gebote standen.

Dem Verf. ist für diese zuverlässig gearbeitete, reich belegte und mit einem umfangreichen Literatur- und Quellenverzeichnis ausgestattete Untersuchung sehr zu danken. Ein Anhang enthält insgesamt 18 bisher kaum bekannte Dokumente über das Vorgehen der deutschen nationalsozialistischen und der polnischen kommunistischen Regierung gegen die katholische Kirche. Dem Laizismus geht es jedoch nicht nur um die Ausschaltung der katholischen Kirche aus dem öffentlichen Leben, sondern um die Beseitigung des öffentlichen Einflusses jeder Religion. Deshalb wäre bei der Darstellung der Kirchenpolitik des Nationalsozialismus auch ein Kapitel über das Vorgehen des NS-Staates gegen die evangelischen Landeskirchen in Deutschland und die dabei angewandten Methoden wünschenswert gewesen.

Bei der Diskussion umstrittener staatskirchenrechtlicher Fragen ist in Deutschland in jüngster Zeit mehrfach auf die Gefahr einer „staatskirchenrechtlichen Introvertiertheit" (A. Hollerbach) sowie auf die Notwendigkeit rechtsvergleichender staatskirchenrechtlicher Untersuchungen hingewiesen worden. Auch unter dieser Rücksicht leistet die vorliegende Untersuchung dem Staatskirchenrecht wertvolle und willkommene Dienste. J. Listl, S. J.

Festschrift für Erich Ruppel zum 65. Geburtstag am 25. Januar 1968. Hrsg. von *Heinz Brunotte, Konrad Müller* und *Rudolf Smend* unter Mitwirkung von *Klaus Bielitz* und *Johann Frank*. Gr. 8° (380 S.) Hannover – Berlin – Hamburg 1968, Lutherisches Verlagshaus. Ln. 24.50 DM.

Diese reichhaltige, dem langjährigen Vizepräsidenten des Landeskirchenamtes Hannover *Erich Ruppel* dargebrachte Festschrift bringt insgesamt 19 Beiträge aus dem Bereich des inneren evangelischen Kirchenrechts und des deutschen Staatskirchenrechts.

Wie Landesbischof *Hanns Lilje* im Vorwort und Staatssekretär a. D. *Konrad*

Müller in der einleitenden Würdigung übereinstimmend bezeugen, hat der Empfänger dieser Festschrift auf die Gestaltung des kirchlichen Rechtslebens und die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Niedersachsen und darüber hinaus tatkräftigen Einfluß ausgeübt. Das gelte besonders für das Zustandekommen des Loccumer Vertrages, des ersten Versuchs in der Bundesrepublik Deutschland, das Verhältnis von Staat und Kirche mit dem traditionellen Instrumentarium unter den neuen politischen Bedingungen zu konkretisieren (10). Wie noch ganz wenige in der gegenwärtigen Generation der evangelischen Kirchenjuristen habe sich Erich Ruppel in stetem Ringen „um den rechten Standpunkt gegenüber der Sohmschen These zum Kirchenrecht" (13) um eine theologische Fundierung einer eigenständigen Kirchenrechtsordnung, Gesetzgebung und Verwaltung bemüht.

Entsprechend den beiden hauptsächlichen Tätigkeitsbereichen Erich Ruppels befaßt sich die Festschrift in den ersten beiden Dritteln mit Fragen der innerevangelischen Kirchenrechtsordnung und im letzten Teil mit aktuellen Problemen des deutschen Staatskirchenrechts. Die Reihe der Abhandlungen, deren inhaltliche Fülle im folgenden häufig nur angedeutet werden kann, eröffnet *Ernst Wolf* (Göttingen) mit einer „‚System' des Kirchenrechts?" (15–28) überschriebenen Untersuchung. Man wird W. voll zustimmen können, wenn er am Ende seines vorzüglichen Überblicks über die bisherigen geschichtlichen Bemühungen systematisierender Darstellungen des evangelischen Kirchenrechts eindringlich auf den fundamentalen Unterschied zwischen der weltlichen und der innerkirchlichen Rechtsordnung hinweist und vor einem „ebenso gefährlichen wie nicht realisierbaren Wunschbild eines Systems" (28) im Kirchenrecht warnt, da der Ausgangspunkt für die grundsätzliche kirchenrechtliche Methode nicht im Wissen, sondern im Glauben liege. Das Kirchenrecht müsse den Weg der Topik beschreiten und sich um am Leitbild des Richtigen orientierte, nur optimal begründbare Fall-Lösungen mühen. Nicht voll einsichtig an der Argumentation W.s bleibt freilich seine schwer verständliche Behauptung, daß die Kirche Christi, die sich als auf dieser Welt lebende, geeinte und geordnete und von Christus gestiftete Gemeinschaft versteht, nicht begriffsnotwendig auch „Rechtskirche" sein soll, so daß man vom Kirchenrecht nicht als von einer „Funktion des Kirchenbegriffs", sondern allenfalls als von einer „Funktion der Kirche" reden könne.

Zu den die innerevangelische Kirchenordnung behandelnden Fragen gehören ferner die Abhandlungen von *Heinz Brunotte,* Theologische Vorfragen zur Kirchenreform (29–42), *Karl Michaelis,* Über Luthers eherechtliche Anschauungen und deren Verhältnis zum mittelalterlichen und neuzeitlichen Eherecht (43–62), und der rechtshistorische Beitrag von *Hermann Dörries,* „Der Juristen Schwitzbad". Das beirrte Gewissen als Grenze des Rechts (63–88), der das gespannte Verhältnis Luthers zu den Juristen, vor allem wegen verschiedener von Luther im Ergebnis abgelehnter ehe- und verlöbnisrechtlicher Entscheidungen, zum Thema hat.

„Über die neuere Entwicklung des evangelischen Kirchenrechts" (89–104) berichtet *Hans Liermann,* der darauf hinweist, daß der Loslösungsprozeß der evangelischen Landeskirchen vom Staat noch in vollem Gange sei. Ein halbes Jahrhundert reiche nicht aus, um die nach 1918 eingetretene „radikale Umstellung völlig zum Abschluß zu bringen" (95).

Zentrale Fragen des gegenwärtigen evangelischen Kirchenrechts greifen auf die Abhandlungen „Verwaltung und Kirchenleitung" (105–128) von *Wilhelm Maurer,* „Gesamtkirchliche Verankerung des Mitgliedschaftsrechts in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland" (129–145) von *Günther Wendt,* „Die Entwicklung der Kirchenwahlen in der Braunschweigischen evangelisch-lutherischen Landeskirche" (146–163), von Landesbischof *Gerhard Heintze,* „Wahlen und Ämterbesetzung in der Kirche" (164–196) von *Georg Hofmann.*

Zum Bereich der inneren Kirchenorganisation der evangelischen Landeskirchen gehören ferner die Untersuchungen: „Zur Stellung und Aufgabe der landeskirchlichen Behörden" (197-209) von *Ernst-Viktor Benn,* „Zur Selbstverwaltung der Kirche" (210–225) von *Karl Wagenmann,* „Brüdergemeinde und Landeskirche"

(226–236) von *Rudolf Smend* und „Der Jurist im Konvent des Klosters Loccum" (237–251) von *Martin Kruse*. Den Abschluß der sich mit dem inneren Kirchenrecht befassenden Artikel bildet der interessante Beitrag des Hildesheimer Superintendenten *Hans Ph. Meyer*, „Die Bedeutung der Bindung richterlichen Handelns in der Kirche und an das Bekenntnis" (252–261). M. geht dabei von der Tatsache aus, daß bei den kirchlichen Gerichten innerhalb der VELKD eine Bindung des richterlichen Handelns an das Bekenntnis bestehe (252). Dem für das evangelische Glaubensverständnis schwierigen und durch die Bekenntnisgebundenheit der Gerichte besonders deutlich hervortretenden Problem, daß kirchengerichtliche Entscheidungen gar nicht selten implizit auch bestimmte Lehrentscheidungen enthalten und damit „auf diese Weise in evangelischen Kirchen Instanzen für Lehrentscheidungen tätig würden, die es eigentlich gar nicht geben dürfte" (261), begegnet er mit dem Argument, daß „hier in der Vorläufigkeit menschlichen Ermessens entschieden" werde und solche Entscheidungen nur in „der Gewißheit der Barmherzigkeit Gottes" getroffen werden könnten (261).

Den letzten Abschnitt, die staatsrechtlichen Beiträge dieser inhaltreichen Festschrift, eröffnet *Axel v. Campenhausen* mit seiner Abhandlung „Der Rechtsschutz der kirchlichen Bediensteten" (262–276). Im Gegensatz zur neueren Rechtsprechung der Bundesgerichte verteidigt er die ältere Auffassung und will den kirchlichen Beamten und Amtsträgern bei kirchlichen vermögensrechtlichen Streitigkeiten auch den Rechtsweg zu den staatlichen Gerichten eröffnet wissen. Zum Rechtsstaat gehöre umfassender Rechtsschutz. Der moderne Staat erkenne es als seine Pflicht an, allen Staatsbürgern den Rechtsschutz gegen Rechtsverletzungen durch die öffentliche Gewalt zu gewähren (266 f.). Nicht völlig widerspruchsfrei scheint allerdings die Argumentation v. C.s darin zu sein, daß er auf der einen Seite Statusklagen kirchlicher Bediensteter vor staatlichen Gerichten für unzulässig hält, auf der anderen Seite aber Statusfragen als Inzidentfragen bei vermögensrechtlichen Streitigkeiten dennoch von staatlichen Gerichten entschieden werden sollen (274). Damit würden letztlich die Richter des von Verfassungs wegen religiös neutralen und „ekklesiologisch farbenblinden" Staates (H. Barion) gezwungen werden, über Fragen des innerkirchlichen Rechtsbereichs judizieren zu müssen. Entschieden zurückhaltender als v. C. zeigt sich deshalb in dieser umstrittenen Frage *Hans-Ulrich Evers* in seinem weitgehend den gleichen Problemkreis behandelnden Artikel „Das Verhältnis der kirchlichen zur staatlichen Gerichtsbarkeit" (329–353). Er vertritt die Auffassung, die Grenze staatlicher Zuständigkeit werde erreicht, wo das staatliche Gericht für den vermögensrechtlichen Anspruch des Beamten konstitutive Maßnahmen des kirchlichen Dienstherren nachprüfen und ggf. korrigieren müßte, um dem Anspruch stattgeben zu können (349). Das Prinzip der Eigenständigkeit der Kirche verbiete es den staatlichen Gerichten, bei vermögensrechtlichen Streitigkeiten auch über den kirchlichen Rechtsgrund eines Anspruchs und die konstitutive statusrechtliche Entscheidung des kirchlichen Dienstherren zu urteilen. E. bekennt sich damit für die Bereiche der Disziplinar-, Amts- und Lehrzuchtsverfahren – jedenfalls insoweit – in Übereinstimmung mit der jede Ingerenz staatlicher Gerichte in ihren Rechtsbereich ablehnenden katholischen Kirche zu der Auffassung, daß die Gerichte des Staates über den Inhalt dieser Pflichten keine Entscheidungen treffen können (346 f.).

Ein modernes, die Frage der staatlichen religiösen Neutralität und Religionsfreiheit berührendes Problem erörtert *Dietrich Pirson* in seiner Abhandlung „Kirchliches Recht in der weltlichen Rechtsordnung" (277–311). Er betont, daß es dem Gesetzgeber in unserem zu religiöser Neutralität verpflichteten Staatswesen verwehrt sei, seiner Rechtsordnung religiös oder weltanschaulich geprägte Begriffe zugrunde zu legen (z. B. bei den Bestimmungen des Ehe- und Familienrechts), deren Inhalt nur aus dem Glauben eines bestimmten Bekenntnisses eindeutig festgestellt werden könnte.

Die gegenwärtig besonders kontroverse Frage der „Kirchenverträge in ihrem Verhältnis zu Staatsgesetz und Staatsverfassung" behandelt *Ulrich Scheuner* (312–328). Nach einer kurzen und dennoch umfassenden Darstellung des geistigen und politischen historischen Hintergrundes dieses Problems seit der Mitte des

vergangenen Jahrhunderts und nach Ablehnung aller einseitigen spiritualisierenden Deutungen des Kirchenrechts betont S., daß vertragskirchenrechtliche Regelungen ohne Annahme einer gemeinsamen Ebene rechtlicher Kommunikation von Kirche und Staat nicht möglich seien (322). Auf die konkrete Frage eingehend, ob Konkordate und Kirchenverträge nur durch die Änderung der Staatsverfassung oder auch durch einfache spätere staatliche Gesetze aufgehoben werden können, erklärt er, daß einfache Gesetze zwar die *Gesetzes*bindung, nicht jedoch die *Vertrags*bindung beseitigen könnten (327). D. h., der Staat *kann* zwar faktisch durch einfache lex posterior Konkordate oder Kirchenverträge aufheben, er *darf* es aber nicht, wenn er sich nicht den Vorwurf der Vertragsbrüchigkeit zuziehen will. Auch für die Zukunft mißt S. bei elastischer Handhabung des vertragsrechtlichen Instrumentariums dem Vertragskirchenrecht in der Demokratie, die eine Gruppengesellschaft sei, große Bedeutung zu.

Den abschließenden Artikel des Bandes schrieb *Werner Weber* über „Die Reichweite der Bekenntnisschulgarantie in Artikel 23 des Reichskonkordats" (354–374). Dem Verf. ist beizupflichten, wenn er betont, daß der Staat aufgrund des Art. 23 RK auch weiterhin verpflichtet sei, beim Vorliegen bestimmter Voraussetzungen auf Antrag Bekenntnisschulen einzurichten, daß aber die Anforderungen, die heute in diesem Zusammenhang an einen geordneten Schulbetrieb gestellt werden müßten, ungleich höher seien als zum Zeitpunkt des Abschlusses des Reichskonkordates.

Die Festschrift ist eine würdige Ehrengabe für einen verdienten und hochgeachteten Kirchenjuristen. Durch ihre vorzüglichen und großenteils aktuellen Abhandlungen erweist sie sich geradezu als Kompendium der gegenwärtigen Problemstellung und Tendenzen und zugleich als Ausdruck eines erfreulichen Ausbaus des evangelischen Kirchenrechts. Darüber hinaus bringt sie aber auch einige bedeutsame klärende Beiträge zu umstrittenen Fragen aus dem Gebiet der Beziehungen von Kirche und Staat. J. Listl, S. J.

Staat und Gesellschaft, *Festgabe für Günther Küchenhoff zum 60. Geburtstag am 21. August 1967.* Hrsg. von *Franz Mayer.* 8° (375 S.) Göttingen 1967, Schwartz. Ln. 62.– DM.

Abwechslungsreich und vielseitig wie das Leben des zuerst als Richter am Breslauer Amts-, Land- und Oberlandesgericht, später als Rechtsanwalt und Syndikus bedeutender ärztlicher Vereinigungen und schließlich seit 1956 als Lehrer der Rechtsphilosophie, des Staats- und Verwaltungsrechts sowie des Arbeitsrechts tätigen Würzburger Ordinarius sind auch die in dieser Festschrift vereinigten insgesamt 26 Beiträge, von denen in dieser Besprechung nur eine repräsentative Auswahl erwähnt werden kann.

Einige Kernfragen aus dem Bereich des modernen Staatskirchenrechts behandelt der Herausgeber dieser Festschrift, *Franz Mayer* (Regensburg), in seiner Darstellung „Staat und Kirche" (59–78). Er geht aus von dem gewandelten Selbstverständnis der nachkonziliaren katholischen Kirche hinsichtlich ihres Auftrags in der Welt und von den Wandlungen, die auch in der Staatsauffassung unserer Zeit beobachtet werden können. Das heutige Staatskirchenrecht sei gekennzeichnet von einem neuen Verständnis der in das Bonner Grundgesetz inkorporierten Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung, einer erheblichen Ausweitung des Vertragskirchenrechts, der Anerkennung der Lehre von der Koordination von Staat und Kirche und schließlich durch ein partnerschaftliches Verhältnis von Kirche und Staat. Bei der Erörterung des Begriffs der Koordination wäre freilich eine intensivere Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur und besonders mit den gegensätzlichen Thesen von H. Quaritsch wünschenswert gewesen. Vor allem hätte der Leser eine genauere Bestimmung dessen erwartet, was der Verf. unter „Koordination von Staat und Kirche" versteht und was dieser Begriff über die in Art. 137 Abs. 3 WeimRV i. V. m. Art. 140 GG enthaltene Eigenständigkeit und Autonomie der Kirchen und übrigen Religionsgemeinschaften hinaus zusätzlich besagt.

Mit der Thematik „Kirchensteuer und Grundgesetz" (155–171) befaßt sich der prägnante und instruktive Beitrag von *Heinz Paulik* (Würzburg). Der Verf. bietet

einleitend einen kurzen Abriß der verfassungsrechtlichen Grundlagen des deutschen Kirchensteuerrechts und entwickelt anschließend auf dem Hintergrund der bisherigen Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts die Grundsätze, die die Kirchen bei der Besteuerung glaubensverschiedener, konfessionsverschiedener und konfessionsgleicher Ehen zu berücksichtigen haben.

In den Bereich der kirchlichen Rechtsgeschichte gehören die Abhandlungen von *Friedrich Merzbacher* (Würzburg) über „Die Staatslehre des Dominikaners Girolamo Savonarola (87–101) und *Paul Mikat* (Bochum) über „Die Reform der Benediktinerabtei Corvey durch die Bursfelder Kongregation" (103–119).

Den Schwerpunkt dieser Festschrift bildet jedoch eine Reihe bedeutender und interessanter Beiträge aus dem Gebiet des Arbeits-, Staats- und Verwaltungsrechts. Überzeugend und mit großem Nachdruck tritt Landesarbeitsgerichtspräsident i. R. *Herbert Monjau* (Düsseldorf) in seinem Artikel „Der Schutz der sog. negativen Koalitionsfreiheit" (121–132) für das in Art. 9 Abs. 3 Satz 3 des Grundgesetzes geschützte „Fernbleiberecht" der Arbeitgeber und Arbeitnehmer von Koalitionen ein. Differenzierungsklauseln gegenüber Nichtmitgliedern betrachtet er als unwirksam, soweit sie einen wirtschaftlichen Druck auszuüben vermögen. Tarifausschlußklauseln jeder Art seien nichtig.

Hans Carl Nipperdey, der frühere Präsident des Bundesarbeitsgerichts, prüft in seiner Untersuchung „Zur Frage des Boykotts der ‚billigen Flaggen' " (133–154) die im Ergebnis verneinte Frage, ob die unter den „billigen Flaggen" der Staaten Panama, Liberia, Honduras und Costa Rica fahrenden Handelsschiffe, die in den allermeisten Fällen US-Reedern gehören, denen es darum geht, durch die Anheuerung nicht-amerikanischer Matrosen den hohen, von den amerikanischen Gewerkschaften geforderten Personalkosten und Sozialbeiträgen auszuweichen, von deutschen Hafenarbeitern aus Sympathie zu den US-Gewerkschaften boykottiert werden dürfen. Rechtswidrig wäre nach N. auch ein Sympathiestreik deutscher Hafenarbeiter gegen ihre Hafenarbeitgeber, da dieser Streik ausschließlich der Durchsetzung des rechtswidrigen Boykotts dienen würde (154).

Einen gründlichen zusammenfassenden Bericht über die bisherige ausgedehnte und für das deutsche Wirtschaftsleben hochbedeutsame Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Grundrecht der Berufsfreiheit des Art. 12 Abs. 1 des Grundgesetzes bietet aus langjähriger intimer Kenntnis dieser Materie Bundesverfassungsrichter *Herbert Scholtissek* in seinem Beitrag „Die Berufsfreiheit und der Regelungsvorbehalt des Art. 12 Abs. 1 Grundgesetz" (203–214).

Schwere Bedenken gegen die vor allem von gewerkschaftlicher Seite geforderte Ausdehnung der qualifizierten, d. h. der heutigen Montan-Mitbestimmung auf die Großbetriebe *aller* Wirtschaftszweige erhebt *Walter Weddigen* (München) in seiner Abhandlung „Produktivitätsgefahren einer Geltungsausdehnung der qualifizierten Mitbestimmung" (327–341). Der Verf. äußert die Befürchtung, daß bei einer Verallgemeinerung der Montan-Mitbestimmung unserer Wirtschaft auch international manche Produktivitätsnachteile entstehen würden. Der Kapitalzufluß aus dem Ausland würde fühlbar stocken, und deutsche Kapitalien würden dann sehr bald ihren Weg in das Ausland suchen, um „den Gefahren eines Dreinredens von nicht sachverständiger und dabei auch nicht verantwortlicher Seite in die Wirtschaftsführung zu entgehen". Schließlich würde den Gewerkschaften durch die Einführung der paritätischen Mitentscheidung in der Wirtschaftsführung eine noch weit größere monopolistische und politische Macht verschafft werden, als sie heute auch von den größten Konzernen erreicht werde, die immerhin unter dem Druck der freien Konkurrenz und des Verbraucherwillens ihrer Kundschaft stünden (340 f.).

Mit der Problematik „Sozialhilfeanspruch und Sozialstaatlichkeit" (343–357) befaßt sich *Wilhelm Wertenbruch* (Bochum). Er vertritt die überzeugende These, daß es kein aus Art. 1 Abs. 1 Satz 1 des Grundgesetzes unmittelbar zu folgerndes „unverletzliches und unveräußerliches Menschenrecht" auf Sozialhilfe gebe, das ein bestimmtes „individuelles" Existenzminimum garantiere. Vielmehr könne „der Staat schlechthin lediglich moralisch verpflichtet sein, universell einen Gemeinwohl-Zustand zu schaffen und zu erhalten, der es jedem Menschen gleichermaßen" ermögliche, seine personalen Anlagen zur Persönlichkeit zu entfalten (356).

Besondere Erwähnung verdient schließlich noch die abgeklärte und zeitnahe Betrachtung des Göttinger Staatsrechtlers *Werner Weber* zum Thema „Der deutsche Bürger und sein Staat" (313–325). Mit tiefem Ernst unterstreicht der Verf. die Notwendigkeit eines gesunden Staatsbewußtseins als Voraussetzung für den Bestand unserer freiheitlichen Demokratie. Es stellt keine Übertreibung dar, wenn W. die grundsätzliche Einstellung zahlreicher Bürger der Bundesrepublik zu ihrem Staat dahingehend diagnostiziert, daß die Individuen, so sehr sie auf der einen Seite unter vermeintlich rechtsstaatlichen Aspekten dem Staate feindlich und abwehrend begegnen, auf der anderen Seite sich ihm bereitwillig nähern, „indem sie von ihm sozialstaatliche Leistungen erheischen" (321). Gerade verschiedene jüngste Ereignisse im Bereich der studentischen Jugend bestätigen die Richtigkeit der Auffassung W.s, daß wir in dem überall in der Welt vorgefundenen Tatbestand, für den das Wort Vaterlands- oder Staatsbewußtsein steht, den einfachen und allen begreifbaren Ausdruck eines elementaren menschlichen Instinkts der Selbstbehauptung in der politischen Gemeinschaft erkennen müssen. Deshalb warnt der Verf. zum Schluß mit Recht davor, „in Verlegenheit, Skepsis oder intellektuellem Besserwissen die Bereitschaft zum Staate zu verflüchtigen" (325).

Die Festschrift für G. Küchenhoff, von deren Beiträgen neben mehreren rechtshistorischen Abhandlungen noch die Untersuchungen von Bundesrichter *Bernhard Mattern*, Grundsätzliches zu Treu und Glauben im Steuerrecht (39–57), *Theodor Mayer-Maly* (Salzburg), Über die Entwicklung der akademischen Lehre des Arbeits- und Sozialrechts in Österreich (79–86), *Hans Sattes* (Würzburg), Psychiatrische Überlegungen zur forensischen Beurteilung neurotischer Störungen (185–197), *Georg Christoph von Unruh* (Leer), Administrative Vollzugsmaßnahmen im Rahmen polizeilicher Befugnisse (265–279) sowie die theologische Darstellung „Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe im Aufbau der Gemeinschaft nach dem Neuen Testament" von *Paul Viktor Warnach* (Salzburg) eine eingehende Darstellung verdienen würden, erweist sich nicht nur als ehrendes Dokument für einen, wie die Tabula gratulatoria am Ende des Bandes (373–375) zeigt, hochgeschätzten Lehrer des Rechts. Wegen des Gewichts und der Aktualität ihrer vielen bedeutsamen Beiträge wird sie auch in der rechtswissenschaftlichen Literatur eine angesehene Stellung einnehmen. J. Listl, S. J.

Engelhardt, Hanns, *Die Kirchensteuer in der Bundesrepublik*. Gr. 8° (232 S.) Bad Homburg v. d. H. – Berlin – Zürich 1968, Gehlen. 38.– DM.

Das deutsche Kirchensteuersystem, wie es sich im Laufe der letzten siebzig Jahre entwickelt hat, zählt zu jenen Bereichen des deutschen Staatskirchenrechts, die erst in jüngster Zeit in der rechtswissenschaftlichen Diskussion und darüber hinaus besondere Beachtung und Publizität gefunden haben. Nicht zuletzt hat eine Serie von Urteilen, die das Bundesverfassungsgericht am 14. 12. 1965 zu umstrittenen Fragen des Kirchensteuerrechts verkündet hat, dazu den Anstoß gegeben, die staats- und verfassungsrechtlichen Grundlagen des geltenden deutschen Kirchensteuerrechts einer seit langem fälligen intensiven Erörterung und Überprüfung zu unterziehen.

In vorbildlicher Weise behandelt die vorliegende Darstellung sämtliche Rechtsfragen, die auf dem Gebiet des Kirchensteuerwesens in den letzten Jahren Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzung und vor allem gerichtlicher Entscheidungen geworden sind. Wie der Verf. im Vorwort betont, stammt die erste und bisher einzige Gesamtdarstellung des deutschen Kirchensteuerrechts aus der Feder des später lange Zeit in Frankfurt am Main unterrichtenden Staatsrechtslehrers und Staatskirchenrechtlers *Friedrich Giese*. Seine umfangreiche Bonner Habilitationsschrift „Deutsches Kirchensteuerrecht", die als Heft 69–71 in den von *Ulrich Stutz* herausgegebenen „Kirchenrechtlichen Abhandlungen" erschienen ist (Stuttgart 1910; Neudruck Amsterdam 1965), brachte in bewundernswürdiger Vollständigkeit das evangelische und katholische Kirchensteuerrecht sämtlicher deutschen Staaten. Diese bedeutende Leistung Gieses, die für das Verständnis der Grundlagen unseres geltenden Kirchensteuerrechts nach wie vor unentbehrlich ist, besitzt verständlicherweise heute in vieler Hinsicht nur noch rechtshistorischen Wert.

Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß der Verf. im vorliegenden Band eine für die heutige Zeit gültige, vor allem die jüngste Verfassungsentwicklung und die Judikatur des Bundesverfassungsgerichts berücksichtigende Gesamtdarstellung des in der Bundesrepublik geltenden Kirchensteuerrechts bietet.

Im Gegensatz zu Giese, der eine detaillierte Darstellung des in den deutschen Bundesstaaten geltenden Kirchensteuerrechts, von Preußen angefangen bis zu den Miniaturstaaten Schwarzburg-Rudolstadt, Schwarzburg-Sondershausen, Reuss a. L. und Schaumburg-Lippe, geboten hatte, verzichtet E. bewußt darauf, die Kirchensteuergesetze der einzelnen deutschen Bundesländer der Reihe nach zu behandeln. Ebenso wie z. B. im Beamten- und Kommunalrecht sind auch auf dem Gebiete des Kirchensteuerrechts trotz kleiner Abweichungen und mancher Nuancierungen die Grundprobleme in sämtlichen deutschen Bundesländern dieselben. Es geht dem Verf. in seiner Untersuchung darum, die Grundzüge des deutschen Kirchensteuerrechts unter der Herrschaft des Grundgesetzes zur Darstellung zu bringen. Wie er im Vorwort mit Recht erklärt, vertraut er dabei darauf, daß es dem aufmerksamen Leser, der den Text der für ihn einschlägigen Kirchensteuergesetze vor sich hat, unschwer gelingen werde, auch die für das Recht eines anderen Landes aufgezeigten Gesichtspunkte nutzbringend zu verwerten. Dieser Beschränkung auf die Behandlung der Grundprobleme ist es zu verdanken, daß die Darstellung E.s nur etwa ein Drittel des Umfangs erreicht, den seinerzeit Giese für sein „Deutsches Kirchensteuerrecht" benötigt hat.

Einer der Vorzüge der vorliegenden Darstellung ist ihr übersichtlicher Aufbau. In dem knappen 1. Teil (9–14) nimmt der Verf. eine Klärung des Begriffs der Kirchensteuer vor. Er zeigt, daß es sich dabei um eine echte Steuer im Sinne des staatlichen Steuerrechts handelt (gem. § 1 in Verbindung mit § 8 Abs. 1 der Reichsabgabenordnung i. d. F. v. 22. 5. 1931). Die Besonderheit der Kirchensteuer liegt lediglich darin, daß diese Abgabe von der staatlichen Finanzverwaltung *für Rechnung und im Namen* einer öffentlichrechtlichen Religionsgesellschaft erhoben wird (14).

Der 2. Teil, der Hauptteil des Gesamtwerkes (15–211), behandelt das in der Bundesrepublik geltende Kirchensteuerrecht. Der Verf. untersucht in diesem Teil der Reihe nach folgende Problemkreise: Die Rechtsgrundlagen des Kirchensteuerrechts, die Steuergläubiger, d. h. die Religionsgesellschaften, soweit sie Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, die Kirchensteuerpflicht, die Bemessungsgrundlage der Kirchensteuer und schließlich deren Erhebung. Es kann im folgenden nicht einmal der Versuch unternommen werden, auf alle theologischen und rechtlichen Fragen einzugehen, die durch die Zusammenarbeit von Staat und Kirche auf dem Gebiete des Kirchensteuerwesens aufgeworfen und vom Verf. behandelt werden.

Bereits die Erörterung der Rechtsgrundlagen des Kirchensteuerrechts, die der Verf. auf S. 15–34 eingehend untersucht, zeigt, daß es hier um Fragen geht, die von der Rechtswissenschaft und der Ekklesiologie letztlich nur gemeinsam befriedigend beantwortet werden können. Nach heute herrschender Auffassung, der sich auch das Bundesverfassungsgericht angeschlossen hat, handelt es sich bei der Kirchensteuer um eine „gemeinsame Angelegenheit" des Staates und der Kirche. Nach Meinung des Verf.s kann von einem „Hoheitsrecht" der Besteuerung jedoch nur beim Staat gesprochen werden, da der Begriff des hoheitlichen Rechtes mindestens die Möglichkeit physischen Zwanges voraussetze (16). Man kann darüber wohl verschiedener Meinung sein, ob das Wesen eines Hoheitsrechts notwendigerweise darin gesehen werden muß, daß zu seiner Durchsetzung mindestens die Möglichkeit *physischen* Zwanges zur Verfügung steht. Damit ist der Kirche, die nur über *moralische* Zwangsmittel verfügt, jeder Hoheitscharakter über ihre Mitglieder per definitionem abgesprochen. Für das staatliche Kirchensteuerrecht mag das so lange ein Streit um Worte und eine Frage der Terminologie sein, als der Kirche nicht das originäre, d. h. nicht vom Staate und auch nicht von der Zustimmung ihrer einzelnen Mitglieder abgeleitete, Recht bestritten wird, von ihren Gläubigen auch bestimmte Leistungen materieller und finanzieller Art zu fordern.

Voll zuzustimmen ist dem Verf. jedenfalls in der Bestimmung der Rechtsnatur

der Kirchensteuer, die er im Gegensatz zu Giese nicht als staatliche „Verleihung" bewertet und – anders als das Bundesverfassungsgericht – auch nicht als auf einer staatlichen „Ermächtigung" beruhend ansieht, sondern zutreffend als *kirchliche Abgabe* qualifiziert, die sich von einem Kirchenbeitrag nur dadurch unterscheidet, daß der Staat mit Hilfe der ihm zustehenden Zwangsmittel die Beitreibung garantiert (18 f.). Die allgemeine Entwicklung des Kirchensteuerrechts seit 1945 zeigt denn auch, daß der Staat dieser Tatsache Rechnung trägt und die Regelung des Kirchensteuerrechts weitgehend den Kirchen überläßt (28).

Besonderes Interesse aus theologischer und juristischer Sicht verdienen die Ausführungen des Verfassers zum Thema der Kirchensteuerpflicht (57–134). Bereits nach bisheriger Auffassung war die Kirchensteuerpflicht grundsätzlich an die Kirchenmitgliedschaft geknüpft. Das Bundesverfassungsgericht hat durch seine Urteile, in denen es die Besteuerung glaubensverschiedener Ehen als verfassungswidrig erklärt hat, den Grundsatz, daß Kirchensteuern nur von Mitgliedern der steuerberechtigten Religionsgesellschaften erhoben werden dürfen, noch bedeutend schärfer akzentuiert.

Die Klärung des Begriffs der Kirchenmitgliedschaft besitzt deshalb für das Kirchensteuerrecht zentrale Bedeutung. Gerade hier zeigt sich, wie eng in dem Grenzbereich des Kirchensteuerwesens staatliches und kirchliches Recht ineinandergreifen. In der zentralen Vorschrift des Art. 137 Abs. 3 der Weimarer Reichsverfassung in Verb. m. Art. 140 des Grundgesetzes: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes", verweist hinsichtlich der Bestimmung der Kirchenmitgliedschaft das staatliche auf das innerkirchliche Recht. Die Bestimmung der Kirchenmitgliedschaft gehört daher zu den eigenen Angelegenheiten der einzelnen steuerberechtigten Religionsgesellschaften (63). Diese Kirchenmitgliedschaft i. S. des Kirchensteuerrechts ist an zwei Voraussetzungen geknüpft: an die Bekenntniszugehörigkeit und an eine bestimmte räumliche Nähe zur Kirche, die sich im Wohnsitz oder im gewöhnlichen Aufenthalt ausdrückt (65).

Für den Bereich der katholischen Kirche wirft die Frage der Bekenntniszugehörigkeit keine besonderen Probleme auf. Anders ist das beim „evangelischen" Bekenntnis, da es innerhalb der Kirchengruppe, die herkömmlich als evangelisch bezeichnet wird, sehr verschiedene Kirchen gibt, die untereinander zum Teil keine, zum Teil nur eine begrenzte Gemeinschaft haben (65). Wie eine Reihe staatlicher Gerichtsentscheidungen zeigt, sind die staatlichen Gerichte nicht selten überfordert, wenn sie in Streitfällen das Bekenntnis eines einzelnen Kirchenmitglieds festzustellen haben, das sich weigert, einer Landeskirche, der es sich nicht zugehörig fühlt, Kirchensteuer zu entrichten. Die i. S. des staatlichen Kirchensteuerrechts „mitgliedschaftsbegründende Bekenntnisverwandtschaft" setzt deshalb, wie E. betont, voraus, daß die beiden beteiligten Kirchen darüber einig sind, daß sie in den wesentlichen Punkten des Glaubens und der kirchlichen Praxis übereinstimmen (67). Die in vieler Hinsicht noch ungeklärten zwischenkirchlichen Mitgliedschaftsprobleme im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland zählen nach Meinung des Verf.s zu den schwierigsten Fragen des gesamten Kirchensteuerrechts (87). Der Verf. macht in diesem Zusammenhang den Vorschlag, „den Begriff des Bekenntnisses i. S. des kirchlichen Mitgliedschaftsrechtes nicht mehr von Fragen der theologischen Lehre abhängig zu machen", deren Beurteilung sich wandle, sowohl hinsichtlich des Inhalts der Antworten als auch der Einschätzung ihres kirchenpolitischen Gewichts, „sondern ausschließlich von dem äußeren Verhalten der Kirchen, das in jedem historischen Zeitpunkt verhältnismäßig leicht festgestellt werden kann" (68).

Im weiteren Verlauf der Untersuchung behandelt der Verf. die Problematik der kirchlichen Besteuerung juristischer Personen und gemischter Ehen. Er bietet eine vorzügliche Darstellung der Probleme, die zu den bekannten Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts auf diesen Gebieten geführt haben. Das Bundesverfassungsgericht ging in seinen Entscheidungen von der dem Grundrecht der Religionsfreiheit einzig entsprechenden Auffassung aus, daß die Religionsgesellschaften nur ihre Mitglieder besteuern dürfen, und erklärte deshalb die Heranziehung andersgläubiger Ehegatten, die keiner steuerberechtigten Religions-

gesellschaft angehören, zur Kirchensteuer, sei es in der Form einer unmittelbaren Verpflichtung oder auch nur einer Haftung für den anderen, kirchenangehörigen Ehegatten, als verfassungswidrig.

Das Bundesverfassungsgericht hat sich bisher nur mit der Frage der Verfassungsgemäßheit der Besteuerung *glaubens*verschiedener Ehen (d. h. i. S. des Kirchensteuerrechts, solcher Ehen, bei denen nur *ein* Ehegatte einer steuerberechtigten Religionsgesellschaft angehört) befaßt. Die Frage der Verfassungsgemäßheit der Besteuerung *bekenntnis*verschiedener Ehen (d. h. solcher Ehen, bei denen *beide* Ehegatten einer *verschiedenen* steuerberechtigten Religionsgesellschaft angehören) hat das Gericht bisher noch nicht entschieden. E. nimmt an, daß dieselben Grundsätze, die für die Verfassungswidrigkeit glaubensverschiedener Ehen maßgebend waren, auch für die bekenntnisverschiedenen Ehen gelten, da der Steueranspruch der Religionsgesellschaft gegen den ihr angehörenden Ehegatten durch den in seiner Person verwirklichten Tatbestand begrenzt sei. Eine Religionsgesellschaft könne daher einen Steueranspruch gegen den ihr angehörenden Ehegatten nicht aus dem Einkommen des andersgläubigen Ehegatten herleiten (132 u. 166).

Man wird jedoch daran zweifeln können, ob die Argumentation des Verf.s in diesem Punkte völlig zwingend ist. Bei der Besteuerung *glaubens-* und *bekenntnis*verschiedener Ehen nach dem sog. „Halbteilungsgrundsatz" bestehen erhebliche Unterschiede. Zweifellos ist es wünschenswert, auch in bekenntnisverschiedenen Ehen jeden Ehegatten nur nach seinem individuellen Einkommen zu besteuern. Das entspräche dem Grundrecht der individuellen Religionsfreiheit in seiner reinsten Ausprägung. Werden jedoch aus Gründen einer technisch erheblich einfacheren Steuererhebung in bekenntnisverschiedenen Ehen beide Ehegatten nach dem Halbteilungsgrundsatz zur Kirchensteuer herangezogen, so ist der Gesamtbetrag, den beide Ehegatten zusammen an Kirchensteuern zu entrichten haben, in keinem Falle größer, als wenn die Ehegatten einzeln nach ihrem individuellen Einkommen besteuert würden. Die Ehegatten sind daher in diesem Fall, was die Höhe der von ihnen zu entrichtenden Gesamtkirchensteuer angeht, nicht beschwert. Unter dieser Voraussetzung fragt es sich, ob nicht die steuerberechtigten Religionsgesellschaften unter sich vereinbaren können, alle Ehegatten in bekenntnisverschiedenen gemischten Ehen nach dem Halbteilungsgrundsatz zu besteuern. Es könnte zwar eine Verletzung der individuellen Religionsfreiheit der Kirchenmitglieder darin gesehen werden, daß diese verpflichtet werden, Bruchteile ihrer Kirchensteuer an eine Religionsgesellschaft entrichten zu müssen, der nicht sie selbst, sondern ihr Ehegatte angehört. Dieser Gesichtspunkt fällt aber deshalb nicht entscheidend ins Gewicht, weil der notwendige finanzielle Ausgleich zwischen den einzelnen steuerberechtigten Religionsgesellschaften dadurch erzielt wird, daß sich die Fälle, in denen von den Ehegatten Leistungen an bekenntnisverschiedene Religionsgesellschaften erbracht werden, aufs Ganze gesehen, die Waage halten dürften.

Die weiteren Ausführungen des Verf.s behandeln die Bemessungsgrundlage (134–167) und die Erhebung (167–211) der Kirchensteuer. Dem Verf. ist voll darin zuzustimmen, daß der Staat nicht durch Vorschriften über die Zweckbindung von Kirchensteuern in die Verwaltung innerkirchlicher Angelegenheiten eingreifen darf. Auf der anderen Seite berechtigt ein mangelnder kirchlicher Bedarf oder die Geltendmachung eines kirchlichen Finanzbedarfs, der für eine Tätigkeit oder Einrichtung bestimmt ist, die nicht einmal mehr mittelbar mit dem religiösen Leben der Kirche in einem inneren Zusammenhang steht, den Staat dazu, dem kirchlichen Steuerbeschluß die „staatsaufsichtliche Genehmigung" bzw. „Anerkennung" zu versagen (170 ff.; 175 ff.).

Ein knapp gehaltener 3. Teil, der mit „Ausblick in die Zukunft" überschrieben ist (212–216), beschließt die Untersuchung. Der Verf. verlangt darin, daß das geltende deutsche Kirchensteuerrecht den Forderungen der Verfassung angepaßt, überarbeitet, von Grund auf vereinfacht und vereinheitlicht werden muß. Zuletzt stellt er noch die Frage nach der inneren Berechtigung der Kirchensteuer. Hier hätte der Leser allerdings vom Verf. präzisere Aussagen erwartet. Wie E. mit Recht hervorhebt, bedeutet die Verleihung des Besteuerungsrechts durch den

Staat an die Kirchen mehr als nur die Anerkennung ihrer Gemeinnützigkeit und Förderungswürdigkeit. Der Staat nimmt vielmehr „die Arbeit der Kirche für seinen eigenen Bestand so wichtig, daß er ihr zur finanziellen Existenzsicherung Zwangsgewalt über ihre Mitglieder verleiht" (213). Nach Meinung des Verf.s bedeutet die Inanspruchnahme dieser staatlichen Hilfe für das Selbstverständnis der Kirche, daß sie sich „nicht als Gemeinschaft innerhalb der Gesellschaft" verhält, sondern als „obrigkeitliche Struktur über ihr". Sie lasse damit „den bruderschaftlichen Charakter des Volkes Gottes zurücktreten gegenüber einer quasistaatlichen Herrschaftsstruktur" (214).

Es soll hier keineswegs bestritten werden, daß die Kirche, wie ihre Geschichte zur Genüge erweist, dazu neigt, einmal erworbene Rechtspositionen auch dann zu verteidigen, wenn sie durch Zeitablauf und Veränderung der Umstände längst obsolet geworden sind. Die Kirche muß im Interesse der Lauterkeit ihres Zeugnisses ihre legitim erworbenen Rechte immer wieder überprüfen und in Frage stellen. Es fragt sich jedoch, ob die Kirche ihrem Auftrag nicht besser dient, wenn sie das ihr vom demokratisch legitimierten Verfassungsgesetzgeber der Jahre 1919 und 1949 gewährte Besteuerungsrecht in kluger Weise nutzt, insbesondere durch größere Publizität, verantwortliche Beteiligung des Kirchenvolkes bei der Verwendung der Gelder und möglicherweise durch eine Senkung des Hebesatzes, als wenn sie versuchen wollte, das in einer langen Entwicklung entstandene nordamerikanische System der Kirchenfinanzierung mit seinen Licht- und Schattenseiten auf unsere ganz anders gearteten gesellschaftlichen Verhältnisse zu übertragen, wie das der Verf. vorzuschlagen scheint.

Das Werk von Hanns Engelhardt zeichnet sich durch viele Vorzüge aus, die es, trotz seines erheblich geringeren Umfangs, der ersten Gesamtdarstellung des deutschen Staatskirchenrechts aus der Feder von Friedrich Giese würdig zur Seite stellen. Besondere Erwähnung verdienen dabei die klare, jede Weitschweifigkeit meidende und dabei immer verständliche Darlegung der juristischen, insbesondere der verfassungsrechtlichen Probleme, ferner die souveräne Stoffbeherrschung und die übersichtliche Gliederung der gesamten Untersuchung. Ein Verzeichnis der einschlägigen Literatur sowie ein Gesetzverzeichnis aller Reichs-, Bundes- und Ländergesetze und -verordnungen sowie sämtlicher kirchlichen Bestimmungen zum Kirchensteuerrecht vervollständigen das Werk, dessen praktische Brauchbarkeit durch ein Sachverzeichnis allerdings noch um eine Nuance gesteigert worden wäre.

Wer immer sich künftig in Wissenschaft und Praxis über die Grundfragen des deutschen Kirchensteuerrechts orientieren will, wird auf die zuverlässigen und wertvollen Dienste der Darstellung von Engelhardt angewiesen sein.

J. Listl, S. J.

Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden. Hrsg. von *Manfred Thiel.* 8. Lfg.: *Methoden der Sozialwissenschaften,* dargestellt von *E. Fels, G. Tintner, G. Neuhauser, J. Fijalkowski, K. Roghmann, J. A. Rex.* Gr. 8° (258 S.) München 1967, Oldenbourg. 37.– DM.

Die Enzyklopädie, die mit dieser 8. Lieferung zu erscheinen beginnt, bekennt sich nicht nur in ihrem Titel zur Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaften, sondern grenzt auch den Kreis der ersteren genau ab, indem die vom Verlag herausgegebene Presseinformation die Disziplinen aufzählt, über die, verteilt auf 70 „kurzgefaßte Beiträge", in den vorgesehenen 12 Lieferungen berichtet werden soll. Philosophie und Theologie stehen an der Spitze; wenn also die vorliegende Lieferung Sozialphilosophie und Sozialethik unberücksichtigt läßt, so schließt das nicht aus, daß sie in der Lieferung „Philosophie" Berücksichtigung finden werden – insoweit durchaus zu Recht, als, wie schon der Name zum Ausdruck bringt, ihre Verfahrensweise eben nicht die sozialwissenschaftliche, sondern die philosophische ist (und wenn es einmal eine einigermaßen methodisch entwickelte Sozialtheologie geben wird, dann hat sie in der Lieferung „Theologie" ihren Platz zu finden).

Die Beiträge dieser 8. Lieferung behandeln Wirtschaftswissenschaften und Soziologie, also immerhin nur einen Ausschnitt aus dem breit geöffneten Fächer

der Sozialwissenschaften. Die Beiträge sind ungemein verschieden sowohl in der Thematik als auch im Umfang und nicht zuletzt in den Anforderungen, die sie an den Leser stellen. Alle setzen ein nicht geringes Maß an Vertrautheit mit dem Gegenstand wie auch mit der Fachsprache voraus. Fragt man sich, welchen Leserkreis der Herausgeber und die Mitarbeiter vor Augen haben, so wird man vielleicht sagen können: sie schreiben einmal für ihre Fachkollegen und bieten zum andernmal dem Studierenden ein hochkonzentriertes Repetitorium, an Hand dessen er sich zum Abschluß seines Studiums einen Gesamtüberblick verschaffen und sich selbst Rechenschaft geben oder von sich selbst Rechenschaft fordern kann über das, was ihm in seiner Studienzeit über den Weg gekommen ist. – Die Umfänge der 5 Beiträge schwanken zwischen 92 und 27 Seiten. Gleich der erste, „Methodik der Wirtschaftswissenschaften" (3–94) von *E. Fels* und *G. Tintner*, ist nicht nur der längste, sondern auch derjenige, der die höchsten Anforderungen stellt; er bietet, was die wirtschaftswissenschaftliche Forschung „problemlösungstechnisch gesehen" (3) in den „letzten drei Jahrzehnten" geleistet hat. Dazu gehört mehr oder weniger das ganze Arsenal mathematischer Erkenntnismittel, das nur noch ein hochqualifizierter Mathematiker zu handhaben vermag. Nichtsdestoweniger sind die Ausführungen von Fels und Tintner auch für denjenigen, der nicht 12 Semester Mathematik studiert hat und schon gar nicht imstande ist, die Feinschmeckereien mathematischer Ästhetik nachzuvollziehen, wirklich aufschlußreich; sie eröffnen ihm Einblicke in Bereiche, in denen mitzuarbeiten ihm zwar versagt ist, von deren Bedeutung und Leistungsfähigkeit er aber doch wenigstens eine annähernde Vorstellung haben sollte. Wirklich dankenswert ist, daß die beiden Verfasser von der höchsten mathematischen Abstraktion immer wieder zu den einfachsten Beispielen aus dem praktischen Leben herabsteigen, um auch einen ganz ungeschulten Leser, wenn schon nicht in die Probleme einzuführen, so doch wenigstens an sie heranzuführen. Im Zusammenhang mit der Spieltheorie bringen sie ein hübsches Beispiel dafür, wie eng abstrakte ökonomische Theorie und konkrete Wirtschaftsethik sich berühren können und daß es nicht ohne weiteres angeht, „die ethische Weise, das Problem zu bewältigen, als nicht zur Wirtschaftswissenschaft gehörig einfach auszuklammern" (50). – Die „Methodik der Wirtschaftswissenschaften" erschöpft sich jedoch nicht in dem, was ihr erst in den „letzten drei Jahrzehnten" zugewachsen ist; das zeigt der unmittelbar anschließende Beitrag von *Gertrud Neuhauser* über „Grundfragen wirtschaftswissenschaftlicher Methodik" (95–131). Dieser einem viel breiteren Leserkreis zugängliche Beitrag verzichtet völlig auf Mathematik; dafür steigt er tief hinab bis zu den in der Überschrift angesprochenen „Grundfragen". Studenten, denen in der Vorlesung das geboten wird, was dieser Beitrag knapp und übersichtlich zusammenfaßt, lernen wirklich nicht nur mit dem wirtschaftswissenschaftlichen Handwerkszeug umgehen, sondern dringen in ein echtes Verständnis dessen ein, was Wirtschaftswissenschaft sein kann und sein soll; diese Studenten sind zu beglückwünschen.

Die anschließenden drei Beiträge zur Methodik der Soziologie zu beurteilen geht mir als Nicht-Soziologen die fachliche Kompetenz ab. Meinen Eindruck von den beiden ersten („Methodologische Grundorientierungen soziologischer Forschung" von *J. Fijalkowski* [131–162] und „Methoden empirischer Soziologie" von *K. Roghmann* [163–224]) möchte ich mit aller Zurückhaltung dahin zusammenfassen, daß sie sehr sauber gearbeitet sind; in dem letzteren erscheint die empirische Soziologie fast als bloßer Beispielsfall der Anwendung statistischer Methoden. – Der den Abschluß bildende ganz kurze Beitrag „Abhängigkeitsbeziehungen von Ideologie, Theorie und Methode in der Soziologie" von *J. A. Rex* (225–247) setzt, wie bei dieser Kürze gar nicht anders möglich, nur Schlaglichter, aber diese Schlaglichter sind ungemein reizvoll, d. h. reizen zum Nachdenken an – ganz gewiß nicht allein den Soziologen von Fach, sondern von Rechts wegen jeden, der von den geistesgeschichtlichen Strömungen der letzten 200 Jahre nicht unberührt geblieben ist.

Dem Erscheinen der weiteren Lieferungen dieser Enzyklopädie darf man mit Erwartung entgegensehen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Gadamer, Hans-Georg, *Kleine Schriften I–II*. Gr. 8° (230 u. 234 S.) Tübingen 1967, Mohr. Je 21.– DM.

Band I enthält Abhandlungen aus den vierziger bis sechziger Jahren, meist aus letzterem Zeitraum und darum von unmittelbarem Belang für das Verständnis der gegenwärtigen Position des Verf.s von „Wahrheit und Methode", Band II frühe Studien in größerer Zahl. Bisher ungedruckt sind nur einige wenige, was aber für eine derartige Sammlung schon viel ausmacht. Alle zeugen von umfassendem, produktivem Interesse an den unaufgebbaren Gegenständen unserer geistigen Welt wie von hoher Feinfühligkeit in deren Deutung.

Die „Interpretationen" in II umspannen Lyrik (allerdings nicht heutige), Roman, Theater, Musik, Malerei. Es dominieren Goethe, Hölderlin, Rilke (die beiden Aufsätze über K. Immermann gehen eher auf Zeitgeschichtliches). Die ersten drei (aus den Jahren 1961–66, also bereits aus dem Umkreis von „Wahrheit und Methode") sind allgemeintheoretisch gehalten: Ästhetik und Hermeneutik, Dichten und Deuten, Kunst und Nachahmung. Es wird auf der „Gleichzeitigkeit" von künstlerischem Werk und jeweiligem Betrachter (und Aufnehmendem überhaupt) insistiert und deshalb auf dem, was das Werk „selbst" zu sagen hat, indem es „sich selbst mitteilt", unabhängig von dem und über das hinaus, was sein Schöpfer sich „eigentlich dabei dachte". Es wäre hier gleich hinzuzufügen, daß dies für jedes geistige Werk gilt (vielleicht für jedes Wort, das wir sprechen), vor allem auch für jedes philosophische und in besonderem Maße für religiöse Texte. Der Verf. bezieht sich in I (57) wie schon in „Wahrheit und Methode" (120 f.) auf Kierkegaard, ohne allerdings die Formalisierung und Verallgemeinerung dieser (bei Kierkegaard existentiell-religiösen) Kategorie streng thematisch und ihrer Wichtigkeit entsprechend ausführlich genug durchzudenken. Wie solche „Gleichzeitigkeit" mit der hermeneutischen Situation zusammengeht, wenn Hermeneutik, wie G. es ausdrückt, den Abstand von Geist und Geist überbrückt und die Fremdheit des fremden Geistes aufschließt (II, 5), wie also Gleichzeitigkeit eine allgemeine hermeneutische Struktur besitzt und dennoch „Überbrückung" geleistet werden muß, ist dem Rez. nicht ausreichend klar geworden (vgl. den Begriff „Horizontverschmelzung", zu dem gleich ein Wort zu sagen sein wird). Ebenso ließe sich das, was G. „Betroffenheit von dem Sinn des Gesagten" nennt (II, 6), nicht nur für das Verstehen künstlerischer Aussage behaupten, sondern formalisierend verallgemeinern, was ja wohl auch in der methodischen Absicht der Theorie liegt.

Weitere Bemerkungen in I, die zu Thesen aus „Wahrheit und Methode" fallen: Wenn dort zugespitzt formuliert wurde, „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache", so solle damit keine metaphysische These gemeint (7), sondern die unbeschränkte Weite der Forderung nach Zur-Sprache-Bringen erhoben sein, die alles Verstehen ermöglicht. Freilich bleibt auch dann immer noch zu bedenken, daß „Sein", „die Allbezogenheit des Seins", nicht unbedingt und a priori der Sprache zugeordnet werden darf, wie es der Satz, Sein sei Sprache, d. h. Sichdarstellen, zuzumuten scheint (Wahrheit und Methode, 461). Übrigens geht der Verf. auch in diesen gesammelten Arbeiten nur sparsam auf das Sprachdenken Heideggers ein (I, 74), dem doch der eben zitierte Satz so nahesteht. Höchst bedeutsam ist allerdings die Erklärung, in „Wahrheit und Methode" werde der Versuch durchgeführt, „Heideggers Aussagen über das Sein und die aus der Erfahrung der ‚Kehre' entwickelte Fragerichtung im hermeneutischen Bewußtsein selber zur Ausweisung zu bringen" (I, 75).

Als Grundverfassung der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins gilt, „sich verstehend mit sich selbst zu vermitteln, und das heißt notwendig, mit dem Ganzen der eigenen Welterfahrung" (II, 1). Darum sei Verstehen eine Grundbestimmung des menschlichen Seins (I, 4), nicht nur Aufgabe der Geschichts- und Geisteswissenschaft. Aber gerade auch im Verstehen von Geschichtlichem wird offenbar, daß „Bedeutung" sich nur dadurch eröffnet, daß „wir selber im Wirkungszusammenhang von Geschichte stehen. Geschichtliches Verstehen ist selber immer Erfahrung von Wirkung und Weiterwirken" (I, 8). Unsere Deute-Perspektive bestimmt sich wesentlich mit von dem her, was unsere Gegenwart ist und in ihr aus der Geschichte auf uns weiterwirkt, und zugleich bestimmt unsere

Perspektive, was uns in der Geschichte verständlich zu werden vermag. Das „wirkungsgeschichtliche Bewußtsein" (I, 109.158) ist methodologischer Zentralbegriff. „Bedingtheit ist also nicht eine Beeinträchtigung geschichtlicher Erkenntnis, sondern ein Moment der Wahrheit selber" (I, 42). Es wird entschlossenes Sicheinverstandenerklären mit der eigenen (geschichtlichen) Endlichkeit gefordert, im Gefolge der Existenzialanalytik Heideggers (I, 73.145). Der Komplex unserer „Vorurteile" fundiert Verstehen, es sind produktive, positiv aufschließende Bedingungen der Möglichkeit von Verstehen.

So gelingt „Horizontverschmelzung", und zwar im Medium der Sprache (I, 57.159), letztere ist freilich doch in einem Gemeinsamen der Dinge selbst begründet (ebd.). Wir haben es mit einer Dialektik des Gesprächs über die Dinge und deren eigener Wahrheit zu tun, die sich aber eben erst in solchem Sprechen herausstellt. Also ist der Sprache nicht das Ansich der Dinge als solches entgegenzuhalten, vielmehr die Entsprechung von „Seele" und „Sein" als das dialektisch Eine und Unauflösbare anzusetzen – wobei schließlich doch Sprache als „Sprache der Dinge" verstanden werden kann (I, 63 f.). Sprachliche Welterfahrung erscheint als das schlechthin Vorgängige (I, 67.147).

So zeigt sich nochmals die Universalität des hermeneutischen Problems (und hermeneutischen Zirkels): wir vermögen uns aus der Sprache nie herauszureflektieren, und zwar insofern Sprache „eine Weise der Weltauslegung ist, die allem Reflexionsverhalten vorausliegt" (I, 146), wirkungsgeschichtliches Bewußtsein „auf eine unaufhebbare Weise mehr Sein als Bewußtsein" ist (I, 127), d. h. eher etwas alles Bewußtsein (alle Reflexion) gleichsam vorgegeben Strukturierendes. Immerhin zielt Verstehen auf wachsendes Einverständnis (I, 100), offenbart es ein immer schon erfahrbares Einverstandensein, so daß nicht Fremdheit das Erste ist und primäre Aufgabe der hermeneutischen Verständigung der Abbau von Mißverständnis; „umgekehrt ermöglicht erst das Getragensein durch das Vertraute und das Einverständnis das Hinausgehen in das Fremde" (I, 111). Wie sehr die hermeneutische Erfahrung in der wesentlichen Unreflektierbarkeit von Vorverständnis, aber auch im Bewußtsein von Einverständnis wurzelt, damit weiterhin zugleich in der Gemeinsamkeitsstiftung durch Sprache, und daß dies alles ebenfalls für die Sozialwissenschaften gültig bleibt, sucht G. in einer Auseinandersetzung mit *J. Habermas* aufzuweisen (I, 113 ff.): Wissenschaftskritische, auch und gerade ideologiekritische Analyse vermag aus den erörterten Zusammenhängen nie herauszuspringen; der Gegensatz von „naturwüchsiger" Tradition und reflektierter Aneignung ist „dogmatisch" (I, 121.126), Bewußtmachung löst Geltendes nicht nur immer auf (I, 125).

Man begreift, wie G. eindringlich wiederholen darf, die hermeneutische Reflexion frage hinter alle Wissenschaften zurück. Ihr Ausgangspunkt seien die Geisteswissenschaften, „weil sie mit Erfahrungen zusammenrücken, in denen es überhaupt nicht um Methode und Wissenschaft geht, sondern um Erfahrungen, die außerhalb der Wissenschaft liegen, wie die Erfahrung der Kunst und der durch ihre geschichtliche Überlieferung geprägten Kultur" (I, 119). So war schon in „Wahrheit und Methode" (118, Anm. 3) betont worden, die Untersuchung ziele auf „eine angemessene Selbstinterpretation des modernen Denkens überhaupt, das immer noch mehr in sich schließt, als der neuzeitliche Methodenbegriff anerkennt". Trotzdem: handelt es sich dabei denn nicht auch um ein „methodisches" Zurückfragen und damit um Wissenschaft? Man muß doch das, was Methode, Wissenschaft und gar Wahrheit heißen darf, nicht an deren „neuzeitliche", vom Methoden- und Wahrheitsideal der Erfahrungswissenschaften geprägte Begriffe binden. Was „Wahrheit" betrifft, so will der Verf. ja gerade auch solche gelten lassen, die nicht auf dem Wege wissenschaftlicher Methode gewonnen wird, sondern aus einem weiteren, die Wissenschaften durch- und umgreifenden Bewußtsein. Warum nicht auch hinsichtlich Methode überhaupt und Wissenschaft die gleiche Entflechtung vornehmen? Was Methode und Wissenschaft ist, bestimmt nicht einfachhin das Selbstbewußtsein der Erfahrungswissenschaft (im Bunde mit der formalen Logik und Mathematik). Vgl. vom Rez. zur 2. Aufl. von „Wahrheit und Methode": ThPh 41 (1966) 450 f. Aus thomistischer Sicht wird man von einer *Analogie* auch des Wissenschafts- und Methodenbegriffs reden dürfen, was durchaus nicht etwa nur auf Verbalismen hinausläuft.

Es sei abschließend vermerkt, daß Kontakte mit den Sprachtheorien etwa Sartres oder Merleau-Pontys oder gar des Strukturalismus fehlen. Dagegen wird die Sprachanalytische Philosophie an mehreren Stellen zitiert. Immer aber ist die Fülle der Anregungen, die von den auch leicht lesbaren Aufsätzen ausstrahlen, erstaunlich.

H. Ogiermann, S. J.

Schneider, Carl, *Kulturgeschichte des Hellenismus*. Bd. 1. Gr. 8° (XXXI u. 977 S.) München 1967, Beck. Subskr. 65.– DM; Normalpr. 74.– DM.

Carl Schneider, der vor mehr als einem Dezennium schon durch seine zweibändige „Geistesgeschichte des antiken Christentums" (München 1954) Aufsehen erregt hatte, präsentiert mit diesem ersten Band der „Kulturgeschichte des Hellenismus" nun ein weiteres Standardwerk – so darf man es schon heute bezeichnen. Zudem füllt das Buch eine wirkliche Lücke: bringt es doch überreiches, bis in kleinste Details zergliedertes und belegtes Material, auf Grund dessen es in Zukunft möglich sein wird, den häufigen Global(vor-)urteilen über Hellenismus, hellenistisches Menschenideal (vgl. S. 44!) fundiert entgegenzutreten.

Das Werk ist in drei ungleiche Teile zergliedert: I. Einleitung: Voraussetzungen und Vorläufer der hellenistischen Kultur (1–41); II. Die allgemeinen Grundlagen der hellenistischen Kultur (43–156); III. Der Raum der hellenistischen Kultur. Reiche, Länder, Städte (157–977).

Der 1. Teil bringt eine Darstellung der vorhellenistischen Geisteswelt innerhalb und außerhalb des griechischen Kulturkreises. Man könnte darüber diskutieren, ob es nicht angebrachter wäre, diesen Teil mit „Grundlagen der hellenistischen Kultur" zu überschreiben: freilich müßte dann noch viel weiter ausgegriffen werden, z. B. in der Frage des vorhellenistischen Königsideals (7–10; vgl. dazu *F. Dvornik*, Early Christian and Byzantine Political Philosophy, Vol. I [Washington D. C. 1966]). Doch die Einteilung des Autors hat durchaus auch ihre Berechtigung, vor allem, wenn man bedenkt, daß die von ihm behandelten „Grundlagen" in ihrer Mehrzahl eigentlich knapp 2000 Jahre gültig blieben, d. h. nicht nur für die hellenistische, sondern auch für die sich anschließende byzantinische Epoche (worauf schon H.-G. Beck in seiner Kurzrezension in: BZ 1967, 414 f. hingewiesen hat). Diese „Grundlagen" sind: 1. Der hellenistische Mensch und das hellenistische Menschenbild; 2. Die Frau und das Frauenbild des Hellenismus (Emanzipation, Kulturschaffen, Alltag, Erotik); 3. Die Sprache; 4. Die neuen Städte; 5. Jugend und Erziehung; 6. Das neue Verhältnis zur Natur.

Der 3. und umfangreichste Teil schließlich behandelt, ausgehend vom griechischen Mutterland, alle irgendwie vom Hellenismus beeinflußten Landschaften und Städte: Makedonien, Epeiros, Illyrien, die ägäischen Inseln, das ptolemäische Afrika, das seleukidische und pergamenische Asien bis zum Tigris, die Länder um das Schwarze Meer, die Binnenländer Vorderasiens und das übrige Asien, Palästina, den Westen (Unteritalien, Sizilien, Massalia, Spanien), Rom und Etrurien. Dabei sind im einzelnen jeweils berücksichtigt: Geschichte, Verwaltung, geographische Lage, Kulte, Bauten und andere Kunstwerke, Bräuche, Schule, Philosophen, Wirtschaft und tägliches Leben. Einige Landschaften und Städte sind besonders ausführlich behandelt: Kreta, Kypros, Alexandreia (528–55), Ephesos, Milet, Unteritalien, Sizilien.

Das Buch ist, wie Verf. im Vorwort selbst anmerkt, in erster Linie ein Sachbuch, keine Interpretation. Gerade darum aber darf man sagen, daß der beabsichtigte Zweck, „ausgehend von den kleinsten Alltäglichkeiten, deren historische Bedeutsamkeit oft verkannt wird, auf Grund des Quellenmaterials das Wesentliche dieser Epoche dar(zu)stellen und Liebe zu ihr und ihren Menschen (zu) erwecken" (ebd.), voll erreicht wurde. – Zur Veranschaulichung seien hier nur einige solcher „Alltäglichkeiten" herausgegriffen. Zum Bereich Schule und Bildung werden u. a. folgende Mosaiksteinchen zusammengetragen: daß auch der hellenistische Schüler schon Präparationshefte zur Ilias und Homerlexika kannte (144), daß die ägyptischen Kinder bei ihren Stilübungen sowohl in klassizistischem Griechisch wie auch in der barbarischsten Koine geschult wurden (479), oder daß Ptolemäus III. für die Bibliothek Alexandreias einfach Bücher von Durchreisenden beschlagnahmte bzw. Originale auslieh und dafür Abschriften zurücksandte (536). Für

unsere Kenntnis von Wirtschaft und Verwaltung sind die verbesserten, nunmehr vollständigen Listen aller im hellenistischen Ägypten vorkommenden Berufe (440) bzw. Steuern (460–467) äußerst wertvoll, aber auch diese Einzelheit: daß man es auf Chalkidike schon damals verstand, durch chemische Mittel schlechte Weinjahrgänge zu verbessern (333). Semper idem!

Leider macht Verf. nur an ganz wenigen Stellen (vgl. etwa 5, Anm. 1; 68, Anm. 2; 332) auf die Fortdauer hellenistischer Kultur im römischen und byzantinischen Staatswesen aufmerksam. Nicht als ob jener Bereich in seiner vollen Breite in diese Darstellung gehörte – aber zumindest an einer Stelle führt der gänzliche Mangel zu einem doch anfechtbaren Urteil (828); denn es hat tatsächlich ein Fortleben des Hellenismus im Islam gegeben (wenn auch nicht im Koran): so z. B. im omayjadischen Araberreich bis ins 8. Jahrhundert (vgl. *H. W. Haussig*, Kulturgeschichte von Byzanz [Stuttgart 1959] 178–180). Wenn also und gerade weil alle „Versuche einer zeitlichen oder örtlichen Fixierung der hellenistischen Kultur immer wieder unter den Händen (zerrinnen)" (3), dann muß auch Byzanz, für das im Grunde das gleiche gilt, in die Beurteilung des hellenistischen Einflusses miteinbezogen werden. Im folgenden seien nur einige Strukturen genannt, deren Fortleben sich in Byzanz deutlich erheben läßt; dabei sind auch die vorhellenistischen Tatbestände schon von entscheidender Bedeutung.

1. Die Spannung in der griechischen Polis zwischen Eigenbehauptung und Ausgriff nach Weltgeltung (3 f.; 600) wird nirgends deutlicher als in Konstantinopel und der späteren byzantinischen Verfassungsgeschichte (nach Ablösung des Soldatenkaisertums). Aus der alten Geschichte hat höchstens noch Alexandreia ein vergleichbares Schicksal aufzuweisen, allerdings eher auf kultureller Ebene.

2. Wenn man die politischen und religiösen Beziehungen der Griechen zu den Lateinern, besonders während und nach den Kreuzzügen, betrachtet, so gilt noch haargenau, was Verf. für seine Zeit feststellt: „Die hellenistischen Griechen haben auf die Römer in dreifach verschiedener Weise reagiert; die einen haben die Vorzüge und Leistungen der Römer ehrlich bewundert, andere haben ihnen servil geschmeichelt und ihre eigene Würde preisgegeben, sei es, um sich selbst zu retten und Gewinne zu erzielen, sei es, um durch diese letzte, verzweifelte Maßnahme das Griechentum zu retten, und wieder andere haben Rom nur gehaßt und verachtet (959)." Ja, man könnte sogar sagen, daß diese drei scheinbar unvereinbaren Gefühle zuweilen in einem Menschen vereinigt waren: man lese nur den Kreuzzugsbericht der Anna Komnene! Gerade bei ihr läßt sich auch sehr gut verifizieren, was Verf. über die besondere Gabe der kritischen Selbst- und Fremdbeobachtung sagt (48–50). Es standen sich einfach unversöhnlich gegenüber das Bewußtsein, Grieche zu sein (5), an einer einmaligen Kultur und Bildung zu partizipieren (48), die zu einer πολυτροπία des Verhaltens führten (54) – und römische Brutalität (55) und Grausamkeit (955), die der griechischen Gewandtheit (πανουργία) nicht gewachsen waren. So mußten Ereignisse wie die Plünderung Athens durch die Römer (1. März 86) bei einigen Anbiederung (7), bei der Mehrheit aber unbändigen Haß auslösen (374). Dennoch konnte keine Niederlage jemals den Panhellenismus, verkörpert in der Gestalt Alexanders (46) bzw. die unerfüllte Freiheitssehnsucht (56 f.) zum Erliegen bringen (vgl. dazu die eben in München erschienene Dissertation von *Georg Veloudis*, Der neugriechische Alexander. Tradition in Bewahrung und Wandel, in: Miscellanea Byzantinica Monacensia 8 [München 1968] über den griechischen Alexanderroman).

3. Kein anderer Dichter hat in der religiösen, historischen und Volksliteratur (Δημοτική) der Byzantiner so starke Spuren hinterlassen wie Homer (17 f.; 120). Kein Merkmal ist typischer für die byzantinische Rhetorik (vgl. 397) als der häufige sprachliche Pleonasmus (64 f.). Schließlich hat der Hellenismus die sprachlichen Besonderheiten des Mittel- und Neugriechischen (123) herausgebildet, mit dem Unterschied allerdings, daß die spätbyzantinische Sprache eine Überlagerung mit Fremdwörtern, vor allem Latinismen (119–124), nicht mehr verhindern konnte.

4. Schließlich treffen die Spannungen, die Verf. im hellenistischen Menschenbild konstatiert (60–77), in vollem Maße auch für seine Erben zu: Weltweite und Kleinbürgertum, Maßlosigkeit des Übermenschen und Ethos des Durchschnitts (byzantinisches Kaisertum!), Humor und Optimismus - Verzweiflung und Pessi-

mismus, Leben um jeden Preis - Lebensmüdigkeit und Verzicht (man denke an die kenotische Dulderhaltung hl. Mönche!), Individuum und Gemeinschaft (Hetaireiai!), Realismus – Idealismus/Utopismus (Idee vom zweiten Rom!).

5. Auch die Kunst hat ihre Kontinuität: von der hellenistischen Porträtkunst (51) führt eine gerade Linie zur Ikonenmalerei. – Das Dilemma, zu entscheiden, was an der ägyptisch-hellenistischen Kunst nun wirklich ägyptisch, was hellenistisch ist (438 f.), wiederholt sich später bei der koptischen Kunst. Fand man doch unlängst auf ägyptischen Geweben, die man im Dessin für typisch koptisch hielt, den Stempel einer griechischen Stadt: Importware!

Diese Hinweise mögen genügen, um die Vielfalt der Beziehungen des Hellenismus zu seinen Nachfolgekulturen – bis in unsere Tage – zu beleuchten. An dieser Stelle muß übrigens auch dankbar vermerkt werden, daß Verf. *ein* häufiges Fehlurteil über Byzanz richtigstellt: als sei die Stadt vor Konstantin nur ein unbedeutendes Dorf und nicht schon eine reiche, stark befestigte und politisch bedeutende, wenn auch kleine Stadt gewesen (781–84).

Noch zwei kleine, religionsgeschichtlich interessante Einzelheiten seien hier referiert – es ist unmöglich, der ungeheuren Fülle hier irgendwie gerecht zu werden –: das Erstvorkommen des Zeichens ☧ (Amtssiegel des Chrematophylax im seleukidischen Reich) (610) sowie die erstmalig-nachweisbare Gleichsetzung von Eintauchen (βαπτίζεσθαι) und Tod (in Ägypten) (491). Dagegen ist der Gebrauch des Terminus „trinitarisch" für das Dreierverhältnis von Zeus–Kybele–Attis (686) eher verwirrend als erhellend.

Auch einige andere religionsgeschichtliche Schlußfolgerungen scheinen den Bereich des geschichtlich und wissenschaftlich Nachweisbaren doch beträchtlich zu überschreiten; so unbestritten die Interferenzen zwischen Hellenismus und Judentum (864–901) wie auch Buddhismus (845; 849; 861) sind – Urteile wie die folgenden sind damit noch keineswegs bewiesen: „Dieselbe religiöse Kraft, die aus der ägyptischen, thrakischen, kleinasiatischen, syrischen, jüdischen und persischen Religionswelt in ihren getrennten und sehr verschiedenen Strukturen *eine* große Erlösungsreligion schuf mit einem Welterlöser – dem Soter schlechthin, der nur verschiedene Namen trug und doch immer derselbe war – hat auch den Buddhismus umgeschaffen... Der Buddha des Mahavasta, des Lalitavistara und des Aschvaghoscha ist ebenso eine Schöpfung des Hellenismus wie der Christus des Johannesevangeliums (863)." Wenn „schaffen" hier die Tätigkeit des von der objektiven Historie losgelösten, religiösen Ingeniums bezeichnen soll, so ist die obige Feststellung nicht zu halten (vgl. *R. Bultmann,* NewTestStud 1 [1954/55] 89 f.: „Der Evangelist (sc. Johannes) hat sich dabei Freiheit in der Bildung von Reden und in der Gestaltung der Erzählung genommen – grundsätzlich nicht anders als die Synoptiker, insofern sich auch bei diesen Geschichte und Interpretation verbinden." – Vgl. *J. Blinzler,* Johannes und die Synoptiker [Stuttgart 1965] 72–92). – Ganz ähnlich ist es mit zwei weiteren, auf das Alte Testament bezüglichen Aussagen, die – so wie sie jetzt formuliert sind – kaum aufrechterhalten werden können: a) Deutero-Jesaja habe eine „weltweite Auflockerung des Judentums" erstrebt (864): „Auflockerung" ist wohl nicht der rechte Ausdruck für den Anspruch auf universale und ausschließliche Anerkennung Jahwes, wie er an vielen Stellen (44,6.8; 45,5.6.21; 41,4; 43,15; 46,4; 48,12) erhoben wird; b) Die Übersetzung „Jungfrau" in Is 7,17 erkläre sich „einzig und allein daraus, daß der griechische Mythos von dem jungfräulich geborenen Gott, genauer gesagt der des alexandrinischen Aion, von dem alexandrinisch-hellenistischen Übersetzer aus begreiflichen Gründen in den Text hineingelegt wurde" (882): hier wäre zu entgegnen, einmal, daß das hebräische 'almā die Frage des Verheiratetseins zunächst einmal offenläßt (vgl. *O. Kaiser,* Der Prophet Isaia. Kap. 1–12 [Göttingen 1963] 80), zum andern, daß – ungeachtet aller selbstverständlich möglichen Übersetzungen und Interpretationen – auch die Einheit des Schriftkanons (und damit Mt 1,22) beachtet werden muß.

Diese wenigen, für das Gesamt des Bandes am Rande stehenden Ausstellungen beeinträchtigen jedoch keineswegs unsere schon zu Anfang ausgesprochene hohe Anerkennung für den beispielhaften Fleiß und die Akribie, gerade auch in der stilistischen Gestaltung des Werkes, wofür man Verf. nur sehr dankbar sein kann.

– Ein letztes Urteil wird ohnehin erst möglich sein beim Vorliegen des zweiten und abschließenden Bandes (geplant für Ende 1968), der die Alltagskultur des hellenistischen Menschen, die großen Kulturschöpfungen in Wissenschaft, Recht, Philosophie, Kunst und Religion sowie die innere Entwicklung der hellenistischen Kultur im Verlauf der hellenistischen Jahrhunderte aufzeigen soll.

G. Podskalsky, S. J.

Haspecker, Josef, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung* (Analecta Biblica, 30). 8° (XXV u. 355 S.) Rom 1967, Päpstliches Bibelinstitut. 38.50 DM.

Da die deuterokanonischen Bücher unterentwickelte Gebiete der biblischen Forschung sind, ist eine Sirach-Studie zu begrüßen; erst recht, wenn sie als Frucht jahrelanger umfassender exegetischer Lehrtätigkeit herangereift ist. Auch das Thema „Gottesfurcht" wartete auf diese Arbeit, denn die bisher erschienenen Gesamtdarstellungen (vgl. *B. J. Oosterhoff,* De vreze des Heren in het Oude Testament [Utrecht 1949]; *S. Plath,* Furcht Gottes. Der Begriff *jr'* im Alten Testament [Stuttgart 1963] sowie die Arbeit des Rez.: Gottesfurcht im Alten Testament [Rom 1965]) konzentrieren sich auf die protokanonischen Bücher. Im guten Sinne aktuell dürfte die Untersuchung H.s nicht zuletzt deshalb sein, weil sie durch sachliche Exegese eine Aufwertung der spätjüdischen Frömmigkeit versucht. Die Bedeutung für die neutestamentliche Forschung liegt auf der Hand. Sie muß mehr denn je an der Geisteswelt der zwischentestamentlichen Literatur interessiert sein. Man kann nicht behaupten, daß das vorliegende Werk leichte „Lektüre" für jedermann ist. Es handelt sich vielmehr um eine anspruchsvolle wissenschaftliche Untersuchung, die den Fachkundigen zu intensivem Durcharbeiten und zu kritischer Stellungnahme auffordert.

Das Ziel der Arbeit wird S. 4 f. klar umrissen und abgegrenzt. Es handelt sich nicht um „eine der üblichen Begriffsstudien, die darauf abzielen, einen theologischen oder religiösen Begriff in all seinen Aspekten systematisch zu erfassen". Zur Frage steht vielmehr „die im Sirachbuch vertretene Frömmigkeit", die dort „nicht ausschließlich, aber am umfassendsten mit dem Wort *Gottesfurcht* umschrieben" wird, und zwar diese Frömmigkeit „als personales Gottesverhältnis" (4). Dabei beschränkt sich die Studie „auf die *positive Darstellung* dieses religiösen Elements", dessen „endgültige kritische Würdigung" erst nach weiteren Untersuchungen erfolgen soll (5).

Der Verf. distanziert sich (4 f.) – m. E. unnötigerweise – von den üblichen Begriffsuntersuchungen, als gäbe es ein festes Genus dieser Art. Wie würde eine „übliche" Begriffsuntersuchung über Gottesfurcht bei Jesus Sirach aussehen? Es darf eben keine üblichen Begriffsuntersuchungen geben, sondern nur solche, die alles exegetisch Wichtige einbeziehen wollen. Das kann man von der vorliegenden Arbeit gewiß sagen.

Nach einer breit angelegten Hinführung zum Thema in der Einleitung (3–41) geht es im 1. Teil der Arbeit (45–201) um die zentrale Bedeutung der Gottesfurcht im Buche Sirach (die im Untertitel des Werkes genannte *literarische* und *doktrinäre* Bedeutung). Zunächst bringt das 1. Kap. einen Überblick über die Stellen mit eingehenden – wegen der Textverhältnisse notwendigen – textkritischen Erörterungen, ferner einen Überblick über Vokabular und Wortformen sowie über die Verteilung der Gottesfurchtstellen. Das 2. Kap. führt dann den Nachweis, daß der Gottesfurcht im Buche Sirach zentrale Bedeutung und eine strukturelle Funktion zukommt (*literarische* Bedeutung), wobei vor allem die Buchunterschrift 50,27–29 und die thematische Bucheinleitung 1,1–2,18 gewertet werden. Das 3. Kap. stellt anhand von 25,7–11 und 40,18–27 die Gottesfurcht als Höchstwert im pädagogischen Lehrsystem Sirachs heraus, als Gesamtthema seiner Unterweisung (*doktrinäre* Bedeutung). Die damit gewonnene Erkenntnis wird im 4. Kap. ausführlich – unter Anwendung der modernen Methode der Strukturanalyse – an der Mehrzahl der Gottesfurchtstellen erprobt. Es zeigt sich, daß das Motiv der Gottesfurcht stärker wirksam ist, als die bloße Statistik vermuten läßt.

Im 2. Teil (205–342) stellt H. die bedeutsame Frage nach dem Wesen der Gottesfurcht (die im Untertitel des Werkes genannte *religiöse* Struktur). Er bleibt nicht bei vordergründigen Antworten wie Gesetzesgehorsam, Religion oder

Frömmigkeit stehen, sondern sieht Gottesfurcht als personales Gottesverhältnis. Die von Sirach für den Gottesfürchtigen geforderten inneren Haltungen sind: volle Hingabe des Herzens an Gott (1. Kap.), Gottvertrauen (2. Kap.), Gottesliebe (3. Kap.) sowie Demut und Hingabe an den verfügenden Willen Gottes (4. Kap.). Der Verf. kommt hier zum Hauptanliegen seiner Arbeit und gibt in ungewöhnlich eindringenden exegetischen Untersuchungen Antwort auf die in der Einleitung aufgeworfene Frage nach der Frömmigkeit des Buches Sirach.

Die literarische und doktrinäre Bedeutung der Gottesfurcht wird im 1. Teil überzeugend anhand objektiver Indizien herausgearbeitet. Man muß dem Verf., der hier weithin Neuland betritt, schon allein für diese Ergebnisse dankbar sein. Daß nicht alles gleich überzeugend andemonstriert werden kann – die Strukturanalyse wird zudem durch die Textverhältnisse erschwert –, liegt in der Natur der Sache. Auch die im 2. Teil aufgezeigten Notae der Gottesfurcht sind unleugbar vorhanden und noch nie so klar und aufwendig dargestellt worden. Im Interesse der exegetischen Diskussion, in die sich das vorliegende Werk bewußt hineinstellt, dürfen jedoch gewisse Bedenken nicht verschwiegen werden, die sich im wesentlichen gegen die vom Verf. gezogene enge Eingrenzung der Themabehandlung (s. o.) richten und auf die hingewiesen werden muß, weil sie einen falschen Gesamteindruck von der hier dargestellten Gottesfurcht fast provozieren.

Bei der Diskussion der Einzelelemente der Gottesfurcht wird gewiß manches einseitige – aber verbreitete – Urteil über die Frömmigkeit im Buche Sirach (Werkgerechtigkeit, ausschließlicher Eudämonismus, Fehlen des personalen Gottesverhältnisses) erfolgreich widerlegt und somit auch schon eine Wertung dieser Einzelfaktoren gegeben. Aber nirgends geschieht das hinsichtlich des religiösen Grundcharakters dieser Gottesfurcht bzw. Frömmigkeit als ganzer, der entscheidend abhängt vom Gesamtcharakter der Weisheitslehre, in die sie eingefügt ist. Ist die Weisheit des Sirach, mag sie noch so sehr mit Gottesfurcht gleichgesetzt werden und den sich in Herzenshingabe, Vertrauen, Gottesliebe und Demut äußernden personalen Bezug aufweisen, nicht doch im Grunde anthropozentrisch? Zur weisheitlichen Lebensbewältigung gehört als wichtigster Faktor die Gottesfurcht. Die anthropozentrische Grundstruktur ergibt sich aus dem Gesamttenor des Buches. Es mag methodisch bedenklich erscheinen, wenn (im 2. Teil) mit dem exegetischen Mikroskop das personale Gottesverhältnis aufgezeigt wird und die ganz massiven Tendenzen des Buches nicht recht zu Worte kommen. Der Verf. kommt auf diesem Wege zwar zu zutreffenden Beobachtungen, verführt aber sehr leicht zu einer Überbewertung im Gesamtbild. Der in den unermüdlichen (den Leser bisweilen ermüdenden) exegetischen Untersuchungen des 2. Teiles entstehende Eindruck bedarf also für den Leser der Korrektur durch unbefangenes Lesen des gesamten Sirachbuches.

Um zu einer solchen richtigen Gesamteinordnung der Gottesfurcht zu führen, hätte der Verf. das Verhältnis von Weisheit und Gottesfurcht nicht nur beiläufig erwähnen sollen, als sei es unproblematisch, sondern unbedingt in die Darstellung einbeziehen müssen. Denn Sirach schätzt die Gottesfurcht nicht so sehr deshalb, weil sie ein personales Gottesverhältnis ausdrückt, sondern weil sie Weisheit ist und zur Lebensbewältigung gehört. Auch rein literarisch gesehen, kann die Gottesfurcht es mit der Weisheit nicht aufnehmen, die ja im Prolog (1,1–10), in der Unterschrift (50,27–29) und mit kaum zu überbietender Intensität z. B. in 4,11–19; 6,18–37; 14,20–15,8; 24,1–34 und 51,13–30 eingeführt wird. Die Gottesfurchtstellen erscheinen demgegenüber – trotz ihrer vom Verf. herausgestellten Bedeutung – als untergeordnet und auf die Weisheit hingeordnet. Darauf wird zwar des öfteren kurz hingewiesen, aber es kommt als bestimmender Faktor für das Verständnis der Gottesfurcht nicht recht in den Griff. Zudem ist das 98 f. (Nr. 3) zu Sir 1–2 Gesagte doch wohl mißverständlich. Die Weisheitsstelle 1,1–10 läßt sich so wenig als untergeordnete Hinführung zum Folgenden (1,11–2,18) hinstellen wie 24,1–34 mit Bezug auf 25,7–11. Es geht auch nicht an, die Weisheitsstellen als „traditionell" und weniger sirazidisch zu betrachten (107, Anm. 2; 217, Anm. 9). Das Motiv der Gottesfurcht ist übrigens ebenso traditionell. Man wende nicht ein, das Verhältnis von Weisheit und Gottesfurcht sei belanglos, da beide schließlich identisch seien. In Wirklichkeit steht dahinter die entscheidende

Frage nach der anthropozentrischen Struktur der Weisheit. Nun ist freilich damit zu rechnen, daß der Verf. in zwei weiteren Studien über die Theologie und die Ethik Sirachs auf das Problem eingehen wird. Durfte aber die Darstellung der Frömmigkeitshaltung davon absehen?

Der Verf. scheint schließlich auch den Gesetzesgehorsam als Nota der Gottesfurcht zugunsten von Herzenshingabe, Vertrauen, Gottesliebe und Demut zu minimalisieren. Man findet den Gesetzesgehorsam gerade noch am Schluß als Konkretisierung der Demut unter der Formel „Hingabe an den verfügenden Willen Gottes" (327–332). Gewiß ist damit die innere Form des Gesetzesgehorsams zutreffend gekennzeichnet, aber wird hier die Gottesfurcht nicht allzu sehr „von innen" (vgl. dazu 205 f.) gesehen, und werden die greifbaren sprachlichen Gegebenheiten (Gottesfurcht parallel zu Gesetzesgehorsam; vgl. 329 f.) nicht unterbewertet? Zudem rechnet der Verf. hier nicht mit einem bestimmten *semasiologischen* Sachverhalt, nämlich Gottesfurcht als Bezeichnung des Gesetzes (z. B. 211 zu Sir 1,28), wie er in der Arbeit des Rez. (267–269; 271; 239–241), die der Verf. leider nicht mehr verwerten konnte (Vorwort), zur Sprache kommt. Der semantische Schritt Gottesfurcht – Gesetz steht in Ps 19,10 außer Zweifel. Bei Sirach kämen z. B. in Betracht: 6,37 (vom Verf. 60–64 ausführlich erörtert), 28,7 (wo die von Peters zugrunde gelegte Lesart vom Verf. [S. 76] verworfen wird) und 39,1.

Das personale Gottesverhältnis bei Sirach ist also als ganzes im Rahmen der weisheitlichen Lebensbewältigung und einer fortgeschrittenen Gesetzesfrömmigkeit zu bewerten, und es ist methodisch nicht eben günstig, auf eine solche Gesamteinordnung hier zu verzichten und sie auf spätere Untersuchungen zu verschieben. Allzuleicht werden die Ergebnisse der vorliegenden umfangreichen Studie trotz gegenteiliger Hinweise am Anfang und am Schluß (4 f.; 341 f.) als voll abschließende Auskunft über das Thema Gottesfurcht bei Sirach verstanden und übernommen werden.

Einige ergänzende und kritische Hinweise. Bei der textkritischen Erörterung von 9,15 und 16,4 (64 ff.) wäre zu beachten gewesen, daß *jir'at JHWH* „die jahwefürchtige (Frau)" in Spr 31,30 von der LXX mit *syneté* wiedergegeben wird. An anderer Stelle (93, Anm. 15) wird der Sachverhalt erwähnt. – Von kleineren Beiträgen zum Thema Gottesfurcht hätte in einer Sirach-Studie *O. Loretz,* Il meglio della sapienza è il timore di Jahvè (Prov. 1,7), in: Bibbia e Oriente 2 (1960) 210 f. erwähnt werden sollen. – Zur Tendenz der LXX, stärker nomistisch zu interpretieren (262, Anm. 43), vgl. die Arbeit des Rez. 238 ff. – Belege für *hiqdiš* (307) sind vor allem Is 8,13 und 29,23 (vgl. Rez., 44 f.). Zu *pāḥad 'āl* (307, Anm. 56) vgl. Rez. 7 und 11 *(ḥärdat 'ādām* in Spr 29,25). – Der Gebrauch der Pausalform *'āheb* (die allerdings bei diesem stativischen Verbum ursprünglich ist) anstelle des normalen *'āhab* ist ungewöhnlich (309 f.). – Manche Unausgeglichenheiten und Druckfehler, die jedoch nie sinnstörend sind, hätten vermieden werden können. Der hebräische Text steht ohne festes Kriterium bald in vokalisierter, bald in konsonantischer Transskription; 332, Anm. 29, *krima* in lateinischen Buchstaben; mehrmals (65 ff. und 93) *sýnetos* statt *synetós; praótes* (314 und 320) findet sich nur 1,27, sonst *praýtes;* XVII, Z. 4 v. u.: *le* Stoicisme; 9, Anm. 21, Z. 4: choisir; 15, Z. 9 und 35, Z. 6 v. u.: Trennungsfehler; 67, Z. 5: Akzentfehler *(ergon);* 226, Z. 20: lies *canôt;* 251, Anm. 28: *empisteuein;* 256, Anm. 36, Z. 6: Akzentfehler *(kleros);* 290, Anm. 24: pour (le) Dieu; 326, Anm. 17, Z. 5: désormais.

Die in dieser Besprechung vorgetragenen Bedenken sollen die Bedeutung der Studie H.s unterstreichen. Sie hat in der Sirach-Forschung Pionierarbeit geleistet und wird dem Fachmann unentbehrlich sein. Der Verf. sollte seine unzähligen Einzelerkenntnisse, die hier nicht gewürdigt werden können, einer kommentierten Übersetzung zugute kommen lassen. J. Becker, SS. CC.

Haenchen, Ernst, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen* (Sammlung Töpelmann, 2. Reihe, Bd. 6). Gr. 8° (XV u. 594 S.) Berlin 1966, de Gruyter, 32.– DM.

H.s Unternehmen ist ein lehrreicher Fall: es zeigt, daß es zwischen dem streng

wissenschaftlichen Kommentar und der „nur erbaulichen" Auslegung der Bibel ein Niemandsland gibt, das noch erobert werden muß. Das vorliegende Werk des durch seinen wissenschaftlichen Kommentar zur Apostelgeschichte berühmt gewordenen Forschers ist ein Versuch, für den ihm Dank gebührt. Den Versuch als „gelungen" zu bezeichnen, hieße, einen kühnen Vorstoß und Einbruch mit der Eroberung zu verwechseln.

Beispielhaft, um mit dem uns Wichtigsten zu beginnen, ist das konsequent zur Methode gewordene Bemühen, dem Leser das Werden der Evangelien konkret vor Augen zu führen. Jede Auslegung, die von der Genesis der vorliegenden Perikopen abstrahiert, beraubt sich nicht nur eines unerläßlichen Mittels, durch den Vergleich der verschiedenen Überlieferungsschichten die Entwicklung des urchristlichen Kerygmas zu begreifen und den Sinn der jeweiligen Perikope gerade in der Konfrontation mit ihren anderen Ausformungen genauer zu bestimmen, sondern tritt erst gar nicht in den Verständnishorizont ein, in dem das Neue Testament einzig und allein verstanden werden kann: in die heilsgeschichtliche Dimension, in den historischen Prozeß der Selbstoffenbarung Gottes, die in Christus zwar ihren Höhepunkt erreicht hat, dessen Auslegung jedoch weiterhin als Prozeß verstanden werden will. Das wird einem exemplarisch nahegebracht, wenn man, wie H. es tut, die Evangelien zueinander in Beziehung setzt: Nicht nur die Eigenart der Markus-Verkündigung wird deutlich, wenn man die späteren Versionen der Herrenworte und -taten bei Mt, Lk und Joh ins Auge faßt, sondern auch deren Charakter als Schriftsteller und Theologen kommt in den Blick. Zu bedauern ist nur, daß H. dabei nicht systematisch genug vorgegangen ist, sondern sich anscheinend zu sehr von Zufällen und persönlicher Vorliebe hat leiten lassen. Als Beispiel sei der Bericht vom „leeren Grab" (Mk 16,1–8) gewählt. Es ist selbstverständlich, daß H. bei der Fülle der Abweichungen bei Mt, Lk und Joh eine Auswahl treffen mußte. Aber dabei die negative Haltung zur „Galiläa-Tradition" bei Lukas nicht zu erwähnen bzw. positiv seine „Jerusalem-Theologie" nicht anzudeuten, ist doch ein Zeichen dafür, daß zwischen wesentlichen und unwesentlichen Modifikationen nicht genug unterschieden worden ist. Das ist um so bedauerlicher, als das Buch nicht für Fachleute geschrieben ist, denen die großen Abweichungen zu selbstverständlich sind, als daß sie sie vermißten, und die stattdessen für manche Einzelheit, die man leichter übersieht (und derer H. viele bietet), dankbar sind; der Leser indes, den H. vor Augen hat, erwartet jedoch mit Recht eine gewisse objektive Rangordnung bei der Auswahl des Dargestellten.

Auf der anderen Seite hätte man sich gerade bei einem für ein größeres Publikum gedachten Werk mehr Zurückhaltung bei der Auslegung kontroverser Texte gewünscht. „Johannes hat in keinem Menschen, und mochte der auch Wunder tun, den ‚Kommenden' gesehen. Er hat auch in Jesus von Nazareth nicht jenen vermutet, den er in seinen großen apokalyptischen Bildern malte. Die christliche Überlieferung hat sich bemüht, diesen vermeintlichen Mangel zu beseitigen" (44). Ein solches Pauschalurteil über den Täufer und ähnliche apodiktische Urteile, eingebettet in eine Vielzahl technisch-exegetisch richtiger Feststellungen, lassen es für den Nichtfachmann nicht genügend erkennen, auf wie schwachen Füßen sie stehen, daß sie hypothetischen Charakter haben. Es fällt auch mehrmals auf, daß H. methodisch unzulässig vorangeht, indem er auf Grund einer hypothetischen Annahme, die durchaus zweifelhaft ist, mit großer Selbstverständlichkeit die innere Unmöglichkeit des Berichteten schlußfolgert. Z. B. bei der Heilung des Gelähmten Mk 2,1–12 wird zuerst die anfechtbare These vertreten, „daß der Evangelist sich Jesus nicht auf der Türschwelle sitzend vorstellt, sondern drinnen in dem (vermutlich aus einem einzigen Raum bestehenden) Hause". Nun ist es ein leichtes, sich mit D. F. Strauß über die Unmöglichkeit des Berichteten zu mokieren: „Man muß sich die Szene einmal wirklich vorstellen... Der Raum innen, wo Jesus spricht, ist dicht gedrängt voll. Plötzlich hört man oben Schritte, es wird geklopft und gehämmert, dann beginnt es zu rieseln, Lehmstücke, kleinere und größere, fallen herunter, Balken werden weggeschoben, der Himmel wird sichtbar. Aber die Arbeit geht weiter: es braucht nicht wenig Raum, um auch nur eine schmale Bahre hinabzulassen! Und bei alledem redet Jesus ruhig fort, die

Menschen hören zu, ohne sich einen Augenblick ablenken zu lassen. Der Besitzer des Hauses denkt gar nicht daran, daß man ihm sein Haus demoliert; sie sind alle so fasziniert trotz Lehmbrocken usw., daß sie erst aufschauen, als die Bahre mit dem Gelähmten herunterschwebt! – Nur die leidige Angewohnheit, biblische Geschichten gedankenlos hinzunehmen, einfach deshalb, weil sie in der Bibel stehen, hat es verhindert, daß man die Unmöglichkeit dieses Zuges der Erzählung eingestand" (100). Wir müssen gestehen, daß uns diese Art und Weise, ein breiteres Publikum zur kritischen Bibellesung zu erziehen, fragwürdig erscheint, zumindest eines Autors wie H. unwürdig.

Noch bedenklicher sind die handgreiflichen Vorurteile, die H. in manchen Fällen daran hindern, den Text genügend objektiv abzuhören und in seiner Aussage stehen zu lassen, auch wenn es nicht ins eigene „Christentum" hineinpaßt. Der anti-„asketische" Affekt z. B. ist unverkennbar, wobei schon zu fragen ist, ob der Begriff „Askese" überhaupt trifft, was etwa im Gleichnispaar vom Schatz im Acker und der Perle oder bei der Forderung an den reichen Jüngling gemeint ist. Es ist eine fragwürdige Exegese, diese Texte zuerst auf „Entwertung" des irdischen Lebens hin zu interpretieren und dann dem entgegenzusetzen: „Diese asketische Tendenz ist nicht sofort im Jüngerkreis entstanden und hat sicherlich nicht in der Jüngerschar Jesu gelebt. Ein Asket war Johannes der Täufer gewesen, aber nicht Jesus, den sie einen Fresser und Weinsäufer genannt haben. Jesus hat gesehen, wie schön die Welt ist, die Gott geschaffen hat und in der selbst das Unkraut herrlich blühen darf – wir mögen bei uns an Klatschmohn und Kornblumen denken" (355, vgl. auch 179)! Besonders verhängnisvoll wirkt sich dieser Dogmatismus gegenüber den Wunderberichten und vor allem gegenüber der Auferstehung Christi aus. So ansprechend in vielem der Exkurs über die Wunder ist (198–204), es läßt sich nicht verschweigen, daß er in der Substanz weder dem gegenwärtigen Stand der philosophischen Reflexion entspricht noch dem einer undogmatischen Exegese. „Damit (daß eine spätere Zeit sie so ausgestaltet hat, wie wir sie nun vorfinden) wird uns die Geschichte (von der Stillung des Sturms) in dieser Form zu einem unannehmbaren Stück Aberglauben, statt zu einem Zeugnis für das wirkliche Vertrauen Jesu und dessen Kraft": das ist eine Formulierung, die weder der komplizierten Frage nach der Faktizität des Berichteten gerecht wird noch einer genuin christlichen Auffassung von dem Wahrheitswert des im Neuen Testament Berichteten (202). In bezug auf die Auferstehungsberichte zu behaupten, „man hat sich sein (Christi) Auferstehen später nicht mehr von dem eines Lazarus verschieden vorgestellt, die Art, wie Lk den Auferstandenen 24, 39 ff. schildert, zeigt das deutlich: Er hat Fleisch und Knochen – er ist kein körperloses Gespenst – und ißt irdische Speise – Dörrfisch wie die andern auch, wie ein normaler Mensch" (212), zeugt von einer bedauerlichen Mißachtung der Aussagetendenzen, die allen Osterberichten gemeinsam sind und erst als solche zusammengenommen repräsentativ für die urchristliche Auffassung sein können, zugunsten tendenziöser Auswahl und isolierter Interpretation von Details. So richtig es ist, daß die Osterberichte in der Abwehr doketischer und spiritualistischer Interpretationen der Leiblichkeit des Auferstandenen bewußt „materialisieren", so ist doch bei gutem Willen nicht zu übersehen, daß sie auch das Bultmannsche Mißverständnis ausschließen wollen: als sei die Auferstehung eine Rückkehr in das irdische Leben. Um es überspitzt zu sagen: H. ist an der Auferstehung, wie sie die Evangelien berichten und interpretieren, nicht sonderlich interessiert, er ist darüber hinaus. Das aber ist keine exegetische, sondern eine dogmatische Position. Weil wir der Meinung sind, daß sich an der Auferstehungsfrage die Christlichkeit eines „Christen" entscheidet und somit für einen Exegeten auch die Frage nach dem existentiellen Zugang zu dem entscheidendsten neutestamentlichen Auslegungsprinzip, sei der Passus, der H.s Position andeutet, wiedergegeben: „Die christliche Kirche der Gegenwart zeigt keine Neigung, sich von der Auferstehungsvorstellung der Evangelien zu trennen. Das ist begreiflich, aber es ist kein Zeichen des Mutes, der Freiheit und tiefer Einsicht. Man lehrt die Auferstehung des Fleisches – in der schwedischen Fassung des Apostolikums heißt es: ‚die Auferstehung der Toten'! – und hält es für ein Zeichen der Rechtgläubigkeit, wenn man von den massiven Anschauungen von Lk 24 nicht abweicht. Wenn ein

angesehener Theologe sich dabei auf ein dictum beruft ‚Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes', so ist daran zu erinnern, daß Männer wie Oetinger in diesem Punkte keine Autorität sind, sondern lediglich Privatmeinungen ausgesprochen haben. Wir sollten ehrlich und mutig genug sein zuzugeben, daß wir über das ‚Jenseits des Todes' keine Aussagen machen können, daß vielmehr alle solche Aussagen Bilder sind, die der Glaube entworfen hat. Die wahre christliche Gewißheit wird dadurch nicht betroffen: wir sind im Rätsel des Lebens wie im Rätsel des Todes in gleicher Weise in Gottes Hand. Schon das unvereinbare Vielerlei der ntl. Aussagen sollte uns darüber belehren, daß es hier um menschliche Bilder geht, die im Grunde nur das feste und völlige Vertrauen auf Gott aussprechen, in dessen Todesgeheimnis hinein wir sterben" (212/213).

Ob der „Weg Jesu" wirklich so beschrieben worden ist (wie es im Klappentext heißt), „daß er dem Theologiestudenten, Pfarrer und Religionslehrer ebenso sichtbar wird wie dem interessierten ‚Laien'", müssen wir bezweifeln. H.s Werk wirft viel Licht auf diesen Weg, stellt aber das Ziel dieses Weges in einen Schatten, der nicht neutestamentlich ist, sondern im schlechten Sinne „modern" und deshalb überholt.

G. Schiwy, S. J.

Kehl, Nikolaus, *Der Christushymnus im Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1,12–20* (Stuttgarter Biblische Monographien, 1). Gr. 8° (180 S.) Stuttgart 1967, Katholisches Bibelwerk. 22.– DM.

Diese sorgfältige Studie des Innsbrucker Exegeten, die die neue Reihe „Stuttgarter Biblische Monographien" eröffnet, unternimmt den Versuch, die verschiedenen Christusprädikationen in Kol 1 von einer einheitlichen Überlieferung her zu erklären, „die im jüdisch-hellenistischen Raum und nicht im hellenistischen Christentum oder gar außerhalb der biblischen Tradition zu suchen ist" (124).

Die Einleitung (*Der Christushymnus im Widerstreit der Theologie:* 11–27) bietet zunächst einen kurzen Abriß der christlichen Auslegungsgeschichte des Hymnus: die Deutung des „Erstgeborenen" als ewiges Wort Gottes in der Trinitätsspekulation der frühen Väterzeit; die Diskussion über Kol 1,16 im Streit um Arius, die zu der Auffassung führte, daß als Subjekt des Hymnus Christus (nicht der Logos) gemeint sei; die spätere Rolle der christologischen Aussagen des Kolosserbriefs im skotistisch-thomistischen Schulstreit um das Motiv des Universalprimats Christi sowie deren neueste Interpretation in der Naturchristologie *J. A. Sittlers* und in *Teilhard de Chardins* Versuch einer – gerade mit Berufung auf Kol 1,15–20 unternommenen – Synthese von Naturwissenschaft und Christusgeheimnis.

Das 1. Kap. befaßt sich zunächst mit der Frage der Abgrenzung und *Struktur des Hymnus* (28–51). Mit anderen Exegeten stellt K. zwei hinsichtlich Silbenzahl und Sprechrhythmus parallele Grundstrophen fest. Eine erste Erweiterung liege in V. 17 und 18a vor; spätere Erweiterungen seien V. 16bcd („im Himmel... das Sichtbare... Gewalten") und 20c („Frieden stiftend durch das Blut seines Kreuzes"). Das Mittelstück des Hymnus bilde der Satz „und er selbst ist vor allen, und alles hat in ihm Bestand, und er ist das Haupt des Leibes der Kirche". Das Proömium gehöre zum Ganzen, da es das Beziehungswort „des Sohnes" liefere.

Das 2. Kap. (*Christus als Bild Gottes:* 52–81) ist der Untersuchung des Eikon-Titels Kol 1,15 gewidmet. Das von Paulus benutzte Bildmotiv, zeigt K. im einzelnen auf, sei nicht von 1 Kor 15,45 ff. (Exegese von Gen 1,26) oder Kol 3,10 her zu verstehen, sondern auf dem Hintergrund von 2 Kor 4,4, wo Christus als Lichtempfänger und Licht ausstrahlend, d. h. als Offenbarungsmittler gesehen wird: die zum Heile führende Weisheit ist in Christus anschaulich geworden. Die an dieser Stelle verwendeten Begriffe δόξα, πνεῦμα, φῶς und εἰκών hätten ihren Ursprung nicht in der griechischen Philosophie, sondern in der jüdischen Weisheitsliteratur (vgl. Wh 7,22.25 f. und Spr 8,22), wo die Weisheit zugleich als Schöpfungs- und Offenbarungsmittlerin, als Gottes Gegenwart im Kosmos und Ausstrahlung seiner Herrlichkeit aufgefaßt werde. Bei Plato dagegen sei der sichtbare Kosmos nur schattenhaftes Abbild der Ideenwelt und der Eikon-Begriff der Stoa – selbst der philonische Terminus ἀπεικόνισμα – beschränke sich lediglich auf ontologische Zusammenhänge.

Im 3. Kap. (*Der Erstgeborene:* 82–98) kommt K. einleitend zunächst auf die

etymologische Bedeutung des Begriffs πρωτότοκος zu sprechen. Er entspricht dem hebräischen *b'kor*, ist also nicht zeitlich gemeint, sondern juridisch, so daß der Ausdruck zu übersetzen wäre „mit ‚Herr über die ganze Schöpfung' oder – unter Wahrung des Momentes der Teilnahme am Königtum des Vaters – ‚Mit-Regent über die Schöpfung'" (86). Der Titel „Erstgeborener von den Toten" würde dann zum Ausdruck bringen, daß Christus durch seine Auferstehung voll in seine messianischen Hoheitsrechte eingesetzt wurde (vgl. Röm 1,4; 14,4), die ihrerseits auch kosmische Auswirkung habe, „weil die leibliche Auferstehung Christi schon eine Verherrlichung der Schöpfung ist, welche im Leibe Christi teilnimmt an dieser Herrlichkeit" (91).

In einem Exkurs (*Das kosmische Haupt-Leib-Motiv:* 93–98) wendet sich K. gegen die kosmische Interpretation von V. 18a: das Motiv des kosmischen Leibes in dem oft als Beleg herangezogenen spätorphischen Zeuslied sei eindeutig Ausdruck der antiken monistisch-pantheistischen Weltauffassung. Eine Ableitung aus dem gnostischen Urmensch-Erlöser-Mythos widerspreche gerade der dualistischen Grundthese der Gnosis, derzufolge der Erlöser unmöglich eine Einheit mit dem gefallenen Kosmos bilden kann. Eine Benutzung der Philonstelle (Qu. in Ex. II 17) als Vorlage scheide deshalb aus, weil es sich hier offensichtlich um einen christlichen Einschub aus Wh 18,14 handle.

Im 4. Kap. (*Der Schöpfungsmittler:* 99–108) stellt sich K. die Frage, von welchen Vorstellungen her der Verfasser des Hymnus insbesondere die Rolle Christi als Schöpfungsmittler betrachtet. Die Untersuchung führt wiederum zu dem Ergebnis, daß diese Rolle auf dem Hintergrund der Aussagen der atl. Sapientialliteratur zu interpretieren ist. Die paulinische Allmachtsformel ἐκ-ἐν-εἰς sei der stoischen Formel zwar äußerlich verwandt, könne aber nicht im Sinne philosophischer Kausalkategorien gedeutet werden. Die Intention der Formel sei geschichtlich. Christus werde also nicht als Ziel eines naturhaften Weltentwicklungsprozesses aufgefaßt, sondern als Ziel, auf das hin Gott den Lauf der Geschichte lenkt (vgl. Röm 8,28), so „daß er zur Erhöhung Christi führt, an der alle Menschen teilhaben sollen" (101). Dementsprechend habe auch die paulinische Formel ἐν αὐτῷ nicht lokalen Aussagesinn, sie sei auch nicht „exemplarisch" zu verstehen im Sinne der philosophisch-technischen Terminologie Senecas oder Platos, sondern Christus ist „der Plan des Ganzen – nicht das Vorbild des Einzelnen –, der von Gott am Anfang der Schöpfung mitgegeben wurde, so daß die Geschichte des Universums zu ihm hinführt (εἰς αὐτόν)" (108).

Das 5. Kap. trägt die Überschrift *„Die Versöhnung des Universums"* (109–136). Hier geht der Verf. näher auf die Frage der Pleroma-Aussage des Hymnus ein: πλήρωμα als terminus technicus sei in der hermetischen Literatur sowie in den stoischen Fragmenten nicht belegbar; Philo verwende den Ausdruck nicht im kosmischen Sinn. Zur Inhaltsbestimmung von Pleroma bemerkt K.: „Pleroma einfach als göttliche Wesensfülle zu nehmen, geht nicht, weil die göttliche Wesensfülle nie in Christus Wohnung genommen hat, sondern von Ewigkeit in ihm ist; Pleroma als Passiv zu nehmen, geht nicht, weil das zu Ungereimtheiten innerhalb und außerhalb des Hymnus führt; es bleibt die Möglichkeit, daß Pleroma die aktiv erfüllende Fülle Gottes ist" (116), – nicht im Sinne des monistischen Pantheismus der Stoa und erst recht nicht nach Art des gnostischen Demiurgen, der ja als innerkosmisches Wesen nichts anderes als der „personifizierte Ur-Fall" (ebd.) ist –, sondern im Sinne wiederum des atl. Schöpfungsglaubens als „Wirkfülle Gottes im Universum" (119). – Neben dem kosmischen Erfüllungsmotiv der Weisheitsbücher sei noch das biblische Erwählungs- und Einwohnungsmotiv zu berücksichtigen, wie es in der Erwählungsformel (εὐδόκησεν) zum Ausdruck komme. „In Kol 1,19 ist Christus der Ort, wo beide Motive konvergieren. Er ist der Erwählte, in dem die den Kosmos erfüllende Kraft Gottes Wohnung genommen hat" (123). Er ist „Mittler der Gegenwart Gottes im Kosmos. In Christus ist Gott im Universum zugegen" (ebd.). Die Anspielung auf Wh 1,7 und Is 42,1 lege es nahe, meint der Verf., unter πλήρωμα den Geist Gottes zu verstehen, so daß dann Christus kraft des Geistes der Auferstehung „Kyrios, Haupt, Anfang und Herrscher (Röm 1,4; Kol 1,18)" ist (124). – K. wendet sich dann der Schlußaussage und zugleich dem Höhepunkt des Hymnus zu: dem Versöhnungsmotiv in V. 20. Nach einer Übersicht über die Auslegungsgeschichte von ἀποκαταλλάσσειν

und einer kritischen Auseinandersetzung mit den verschiedenen religionsgeschichtlichen Ableitungsversuchen folgt dann im 6. Kap. die im Untertitel des Werkes angekündigte *motivgeschichtliche Einordnung* der Einzelaussagen des Hymnus (137–161): „Die Einzelaussagen und Einzelmotive konvergieren auf den Kosmos hin. Es muß ein auslösendes Motiv, einen Katalysator, oder – wenn man will – einen Magneten geben, der die Einzelmotive so in seinem Kraftfeld anordnet, daß daraus ein Muster, ein ‚pattern' entsteht, in dem die Einzelmomente ihren bestimmten Platz innerhalb des Ganzen und ihr bestimmtes Verhältnis zu den anderen Motiven erhalten. Die religionsgeschichtliche Ableitung der Allversöhnung aus dem Mythos des Pantokrators erfüllt diese Aufgabe nicht, weil sie als Flickwerk den anderen Motiven fremd bleibt. Aus dem Hymnus selbst läßt sich der Katalysator jedoch auch nicht ableiten. Weil er ein Hymnus ist, liefert er nicht seine eigene Erklärung" (137). K. findet nun den gesuchten „Katalysator" in einer neuen Untersuchung des Ausdrucks στοιχεῖα τοῦ κόσμου, mit dem nicht nur die Geist- oder Engelmächte gemeint seien, sondern, wie aus der jüdisch-christlichen Apologetik (Aristides, Athenagoras) nach Dt 4,15 ff.; Ps 8; 148; Spr 8,22; Sir 42–50; Wh 7,17; 19,18; Dan 3,58–82 aufweisbar, „die Grundbestandteile der Schöpfung" bzw. „die Gesamtheit der geschaffenen Dinge". Ἀποκαταλλαγή würde demnach „Wiedergutmachung" bedeuten, nämlich der ἀλλαγή, d. h. der Vertauschung der Herrlichkeit Gottes mit der der Geschöpfe im Sinne von Röm 1,23. „Alle Aussagen des Hymnus", kann K. so zusammenfassend feststellen, „meinen die Gesamtheit der Stoicheia. Nicht sie, sondern Christus allein ist die wahre Eikon Gottes, die den in der Sünde gefangenen Menschen zur Erkenntnis seines Schöpfers und Erlösergottes führt. Christus war bei der Erschaffung der Stoicheia dabei, und auf ihn hin sind sie angelegt. Die Ausrichtung der Schöpfung auf Christus hin ist eine doppelte, Kol 1,16e und 1,20a. Heilsgeschichtliche Bedeutung hatte die Schöpfung von Anfang an. Als Geschichte führte sie zu Christus und zielte auf ihn hin. Nicht in der Schöpfung, sondern im Menschen war ein Bruch entstanden. Von ihm spricht das Proömium. Durch die Wende, die Christus als Haupt, Neuanfang und Erstgeborener von den Toten herbeiführte, ist die Schöpfung in einem neuen Sinn auf ihn hingerichtet. In seiner Auferstehung ist sie von der Idolatrie erlöst, und für den mit Christus auferstandenen Menschen ist sie christustransparent geworden." (160)

Wie dem Rez. scheint, liegt einer der besonderen Vorzüge der vorliegenden Studie in ihrer behutsamen und klaren Beweisführung, deren einzelne Schritte hier kaum näher aufgewiesen werden konnten. Die Arbeit bleibt, methodisch richtig, möglichst im Denkbereich der großen Paulinen und des AT. Wer mit Berufung auf V. 17b („alles hat in Ihm seinen Bestand") oder auch auf Wh 7, 17–20.21 und 8,5 an einer kosmischen Christologie festhalten möchte, dem wird K.s teleologisch-heilsgeschichtliche Schau zu wenig sein, aber er wird die Mittlerrolle Christi beim Schöpfungsakt einsichtig machen müssen. Der Logos-Gedanke entstammt griechischer Theologie. Ob sich der „Urbild-Begriff" nicht doch vielleicht aus dem Gegensatz zur Kol.-Häresie herleiten ließe, die K. noch untersuchen will? Als Großstadtseelsorger und jüdischer Rabbi machte Paulus wohl nicht in erster Linie die Erfahrung der Harmonie des Kosmos, sondern die der Armseligkeit des Menschen (vgl. Gal 4,14; 2 Kor 11; Apg 27; Röm 7). Er stand, wie das jüdische Volk im Alten Bund, ganz unter dem Eindruck von Gottes gnädigem Anruf und seiner rettenden Macht. Natur und Übernatur, Gesetz und Evangelium sind für Paulus nicht zwei Stockwerke, sondern der Erlöste lebt für ihn ganz im Licht und in der Gnade Christi. Mit Recht weist K. darauf hin, daß mit ‚doxa' (2 Kor 3,4) die Herrlichkeit des Neuen Bundes gemeint ist und 1 Kor 1,24 der Gekreuzigte als „Gottes Kraft und Weisheit" bezeichnet wird. In Wh 8,7.11 und 9,12 sei die „Klugheit", und Sir 24 die Tora gemeint. Wh 10–19 werde die Weisheit als eine die Geschichte bewegende und rettende Macht aufgefaßt und besonders Wh 7 und Spr 8,30 erscheine sie nicht als Harmonie des Kosmos, sondern als Eigenschaft Gottes, der ähnlich einem Künstler die Welt- und Heilsordnung plant und verwirklicht.

Man muß dem Verf. für seine wertvolle Studie danken, mit der er die neue Sammlung des Stuttgarter Katholischen Bibelwerks (hrsg. von *J. Haspecker* und *W. Pesch)* vorbildlich eingeleitet hat. F. W. Koester, S. J.

Peiffer, Arthur, *Die Enzykliken und ihr formaler Wert für die dogmatische Methode. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre* (Studia Friburgensia, N. F. 47). 8° (XXII u. 221 S.) Freiburg/Schweiz 1968, Universitätsverlag. 25.– sF.

Die hier aufgeworfene und, um es gleich vorwegzunehmen, äußerst gründlich beantwortete Frage ist vielleicht durch das Zweite Vatikanische Konzil etwas in den Hintergrund gedrängt worden. Aber sie besitzt doch immer noch ihre aktuelle Bedeutung, besonders wenn die Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen hervorgehoben wird. Darum ist es sicher zu begrüßen, daß der Verf. seine Arbeit, die im Wintersemester 1961/62 als Dissertation der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz vorgelegt wurde, nunmehr einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich macht, und die dabei erfolgte Konzentration auf die päpstlichen Enzykliken als solche, im Unterschied von anderen Äußerungen des authentischen Lehramtes, hat dem Leser manches Neue zu bieten.

Die Studie gliedert sich in fünf große Kapitel: I. Geschichte und Begriff der Enzykliken (9–56); II. Rang und Funktion der Enzykliken im Rahmen des päpstlichen und kirchlichen Lehramtes (57–131); III. Die Wahrheitsbürgschaft in den Enzykliken (133–165); IV. Die Enzykliken als Quellen der theologischen Erkenntnis (168–190); V. Die Kriterien der dogmatischen Autorität der Enzykliken (193–218). Von den zwischendurch erörterten Themen seien hier nur die allerwichtigsten genannt: Die Initiative zur Einführung der Enzykliken und ihre Begründung durch Benedikt XIV. (18–23); Statistik der Enzykliken (52–56); Unfehlbarkeitstheorien zum ordentlichen päpstlichen Lehramt (72–100); Die Funktionen der Enzykliken als Faktoren kirchlicher und dogmatischer Einheit (119–126); Der Enzykliken-Passus von „Humani generis" (136–139); Die Frage der eventuellen Faktizität von Kathedralentscheidungen in Enzyklikenform (152–160); Analogien zwischen den Capita Conciliorum und den Enzykliken in der Lehrverkündigung (180–187); Auffindung und Begründung der Kriterien (der dogmatischen Autorität der Enzykliken: 193–195). Ein ausführliches Literaturverzeichnis ist vorausgeschickt (XIII–XXI), am Schlusse folgt noch eine Zusammenfassung der Ergebnisse (219–221).

Direkt Neues wird geboten bei der geschichtlichen Untersuchung der Enzykliken seit Benedikt XIV. Offensichtlich habe F. D. Bencini mit seiner Arbeit „De Literis Encyclicis Dissertatio I et II" auf den Papst eingewirkt. Die „maximalistischen" Tendenzen in der Bewertung der Enzykliken (namentlich bei A. Vacant, L. Billot, J. F. Fenton, J. Salaverri, P. Nau und F. M. Gallati) werden gut voneinander abgehoben und anschließend widerlegt. Seine eigene Ansicht drückt der Verf. mit den Worten aus: „Wenn der Papst eine Enzyklika veröffentlicht, spricht er zwar als oberster Lehrer der Kirche, nicht aber ex cathedra! Hieraus folgt, daß für die Wahrheit der Enzyklika-Aussagen auch niemals jene Garantien höchster Sicherung vorliegen, die einzig und allein in den Kathedralentscheidungen gegeben sind, und die mit letzter Evidenz den Wahrheitscharakter einer Lehre erkennbar machen" (135). Ohne jede Einschränkung wird dann weiter behauptet und an den Beispielen nachgewiesen, „daß bis jetzt noch kein Papst den Anspruch geltend machte, effektiv in einer Enzyklika sein persönliches unfehlbares Lehramt ausgeübt zu haben" (160). Wenn indes bald darauf der positive Wert der thematischen (nicht nebenher gemachten) Enzyklikenäußerungen mit „doctrina catholica" angegeben ist, so möchte das dem Kritiker als etwas zu hoch gegriffen erscheinen. Würde hier nicht auch ein „theologice certum" genügen? Jedenfalls wäre zu bedenken, daß der Terminus „doctrina catholica" von den verschiedenen Autoren in verschiedenem Sinne ausgelegt wird und sogar bisweilen die unfehlbar vorgetragenen Glaubenswahrheiten einbegreift. Auch die Analogie zwischen den „capita conciliorum" und dem lehrhaften Inhalt der päpstlichen Rundschreiben sollte nicht allzusehr gepreßt werden, weil die ersteren (z. B. auf dem Trienter Konzil und dem Ersten Vatikanum) wegen der vorausgehenden Ankündigung den Definitionen gleichzustellen sind. Vorzüglich sind hingegen die Kapitel, in denen die kollegiale Stellung von Papst und Bischöfen zum Ausdruck kommt (besonders 111–119).

Unter den vielen Einzelthemen hätte vielleicht auch die Frage bezüglich der theologischen Eigenart der gegenüber den Enzykliken erforderlichen Zustimmung

einen breiteren Platz verdient. Andererseits werden zahlreiche Abwandlungen der „propositio authentica" unterschieden, was den Sachverhalt einigermaßen kompliziert, wenn diese einmal von der unfehlbaren wie auch von der unverbindlichen Lehraussage abgehoben ist. Im Zusammenhang damit bemerkt der Verf.: „Daß den päpstlichen Rundschreiben eine höhere Lehrautorität und eine stärkere Verbindlichkeit zukommt als den Pastoralbriefen der Bischöfe, ist eine notwendige Konsequenz aus der primatialen Stellung des Papstes. Es überrascht deshalb sehr, gegenüber diesem sozusagen selbstverständlichen Sachverhalt auch eine gegenteilige Auffassung feststellen zu können. Johannes Beumer S. J. (Das authentische Lehramt der Kirche, Theologie und Glaube, 37/38 [1947/48] 428) vertritt nämlich die Ansicht, daß der jurisdiktionelle Rang eines lehramtlichen Trägers im Grunde ohne Bedeutung sei für den Grad der dogmatischen Autorität einer Lehräußerung" (106). Hier liegt offenbar ein Mißverständnis vor. Wie der in der Fußnote angeführte Text eindeutig zeigt, habe ich vor zwanzig Jahren nur behauptet, daß die weitere Extension der Lehrautorität noch nicht die autoritäre Verkündigung in sich ändert; selbstverständlich bleibt deswegen die intensiv höhere Autorität der päpstlichen Verlautbarungen nach allen Seiten hin gewahrt. Der Satz des Verf.s „Die Unterschiedlichkeit des Autoritätsgrades auf Grund der jeweiligen Urheberschaft eines Lehrdokumentes wird übrigens von allen Autoren zugegeben" (107), kann also stehen bleiben und braucht nicht mehr durch eine „einzige Ausnahme" eingeschränkt zu werden.

Trotz dieser kleineren Ausstellungen behält die Arbeit P.s den Wert eines ungemein wichtigen Beitrages für die gesamte theologische Erkenntnis- und Methodenlehre. Die untergeordneten Detailfragen werden in den großen theologischen Zusammenhang hineingestellt und erhalten so das notwendige Relief. Daß die bibliographische Vollständigkeit geradezu erreicht worden ist, dürfte einen letzten, nicht zu unterschätzenden Grund für die Bedeutsamkeit der Arbeit bilden.

J. Beumer, S. J.

Pesch, Otto Hermann, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (Walberberger Studien, Theologische Reihe, 4). 8° (LXXI u. 1010 S.) Mainz 1967, Grünewald. 88.– DM.

„Es wäre gerade dem auf der Suche nach möglichem Konsens befindlichen ökumenischen Gespräch um die Rechtfertigung ein Dienst erwiesen, wenn gezeigt werden könnte, daß in dieser Frage – die immerhin das zentrale Thema der Reformation, den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* angibt – zwischen Thomas und Luther ein fruchtversprechender Dialog möglich wäre. Diesen Dienst am heutigen ökumenischen Gespräch zu versuchen, ist damit der erste Sinn der vorliegenden Arbeit." (6) „Den Hinweis auf Thomas als Vätererbe evangelischer Theologie machen daher auch wir uns gern als zweiten Sinn unserer Untersuchung zu eigen." (7)

Darum ist das XI. Kap. der Kernpunkt der vorliegenden Arbeit. Es kommt zu der Überzeugung, daß Thomas und Luther sich in keinem wichtigen Punkte der Rechtfertigungslehre in den materiellen Aussagen und den Implikationen offen widersprechen. Beide Männer sähen die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze aller Theologie an. In der Lehre von der gratia ut qualitas müßten in Bejahung und Ablehnung jeweils die Anliegen gesehen werden, die sich gegenseitig nicht ausschlössen. Das ‚simul iustus et peccator' werde durch die Qualitas-Lehre nicht berührt, weil Luther mißverstehend in ihr eine iustitia propria sehe. Auch die Lehre vom Glauben sei im Grunde den beiden Theologen gemeinsam. Was bei Thomas gegenüber Luther fehle oder hinzugesetzt sei, zeige nur, wie es gerade beim Gegensatz von Glaube und Liebe letztlich um zwei verschiedene Denkstrukturen, um existentielle und sapientiale Theologie, gehe. Die lutherische Lehre von der Heilsgewißheit entspreche nicht der thomanischen von der Ungewißheit der Gnade, sondern dem Thema der Hoffnungsgewißheit. Wirkliche Unterschiede seien auch hier nicht festzustellen. In der Lehre vom Verdienst könnten sich Thomas und Luther einigen, da es beiden einerseits um das personale Verhältnis zwischen Gott und dem handelnden Menschen und andererseits um die Ausrichtung der Gnade auf ihre Vollendung in der Herrlichkeit gehe. Was Luther angreife, sei nicht Lehre von Thomas.

Die beiden Schlußkapitel bringen die methodische Unterbauung und Weiterführung dieser Gedanken. Die Transzendenz des Wortes Gottes mache es unmöglich, es in einer bestimmten theologischen Aussageweise erschöpfend zur Sprache zu bringen. Verschiedene Kategorientafeln und Denksysteme seien darum erlaubt, die alle ihre Berechtigung hätten und sich bei aller Unterschiedlichkeit angesichts des Reichtums des Wortes Gottes nicht zu widersprechen brauchten. In Thomas und Luther stünden sich zwei Vertreter solch verschiedener Denkstrukturen gegenüber. Sapientiale Theologie, die nach den letzten Gründen in Gottes Plänen frage, und existentielle Theologie, die alles in Gebet und Bekenntnis vor Gott trage, hätten in diesen beiden Männern ihre Ausprägung erfahren. „Daraus folgt als Gesamtergebnis: *Was den behandelten Fragenkreis betrifft, ist zwischen Luther und Thomas ein gegenseitiges Anathema weder nötig noch verantwortbar. Unter dem Vorbehalt, daß Thomas in allen dargestellten Fragen die Lehre der Kirche wiedergibt und hier richtig interpretiert wurde, muß geurteilt werden, daß Luthers Lehre von der Rechtfertigung des Sünders zwar den Boden der Theologie seiner Zeit und Vorzeit verläßt, dabei aber kein solches Neuland betritt, das dem katholischen Theologen zu betreten verwehrt wäre.*" (950)

Diese knappe Zusammenfassung der Grundlinien kann die Fülle der behandelten Themen nicht annähernd wiedergeben. Man wird die umfangreiche Arbeit immer wieder als Nachschlagewerk heranziehen; denn sie verrät eine gründliche Kenntnis der Schriften Luthers und des hl. Thomas. Der Verf. hat sich darüber hinaus in staunenswerter Weise in die moderne Literatur hineingearbeitet, die auf katholischer und evangelischer Seite die vielfältigen Fragen der Rechtfertigungslehre behandelt. Das redliche Bemühen, jedem der beiden Theologen in seiner Eigenart gerecht zu werden, ist gepaart mit der vornehmen Haltung, nicht das Trennende schroff herauszustellen, sondern dem Verbindenden bis in die verborgensten Winkel nachzuspüren. Es ist zu begrüßen, daß die Arbeit immer wieder auf Mißverständnisse hinweist und durch sie verdeckte Gemeinsamkeiten herausstellt. So muß das ökumenische Gespräch beginnen.

Beim Umfang der Abhandlung wäre es verfehlt, auf Einzelfragen hinzuweisen, in denen man anderer Auffassung ist. Die methodischen Grundsatzüberlegungen, zu denen der Verf. vor allem in den letzten Kapiteln wertvolle Anregungen gibt, sind entscheidend, wenn man sich ein Urteil zu bilden versucht. Eine erste Frage gilt den Möglichkeiten und Grenzen historischer Forschung. Der Theologiegeschichtler muß auf die tragenden Gedanken und Hintergründe in der Ideenwelt eines Theologen aufmerksam machen, auch wenn sie wenig reflex in dessen Schriften in Erscheinung treten. Kann man aber einem Theologen „die sachliche Offenheit für den Gedanken des anderen *gegen* seine eigene Intention nachweisen"? (889 f.) Das scheint mir nicht möglich zu sein. – Eine neue Ebene, die der Wahrheitsfrage, betritt die Aussage: „Für den Bereich der Rechtfertigungstheologie glauben wir im übrigen zu sehen, daß es bei Luther im Vergleich mit Thomas zu sachlich falschen Aussagen nicht gekommen ist." (902) Eine historische Arbeit kann nur feststellen, daß Thomas und Luther zu gleichen oder ungleichen Ergebnissen gelangen. Ob sie wahr oder falsch sind, kann nur beantworten, wer die Wahrheitsnorm mit in Rechnung stellt. Daß diese Frage für Luther im Bereich der evangelischen Kirche nicht gestellt wird, ist verständlich. Für den Katholiken muß dabei Schrift, Überlieferung und Lehramt herangezogen werden und damit Trient. Der Verf. kommt auf das Konzil zu sprechen. Sicher hat das Konzil die Person Luthers nicht verurteilen wollen. Ein solches Anathema braucht darum auch nicht zurückgenommen zu werden. Das Konzil hat auch keine Definition über das, was Luthers Lehre sei, gegeben. Ebenso ist richtig, daß Trient in vielen Punkten nichts anderes tun wollte, als falsche Vorstellungen, die bei reformatorischen Theologen über katholische Lehren zu finden waren, zurechtzurücken. Daß aber das Konzil in solcher Unkenntnis der lutheranischen Lehre verhandelt und entschieden habe, daß es nie und nirgendwo über die wirkliche Lehre Luthers geurteilt und trennende Unterschiede festgestellt habe, ist bei der Kenntnis der reformatorischen Schriften und Gedanken, die die führenden Theologen des Konzils hatten, und den ablehnenden Stellungnahmen, denen das Rechtfertigungsdekret durch zeitgenössische reformatorische Theologen ausgesetzt war, historisch

nicht haltbar. So sehe ich keine Möglichkeit, zwischen Luthers Auffassung und der Lehre von Trient unter Wahrung der beiderseitigen Positionen eine völlige Einigung zu erzielen, auch nicht durch Aufdeckung verschiedener Denkstrukturen. Damit sind wir bei der dritten Frage, der hermeneutischen, wenn man den Ausdruck hier gelten lassen will. Zweifellos denken Augustinus, Thomas, Bellarmin und Scheeben – um gleichsam willkürlich einige Namen herauszugreifen – in verschiedenen Bahnen. Warum sollte es zwischen Thomas und Luther nicht ähnliche Verschiedenheiten geben? Der Unterschied zwischen existentieller und sapientialer Theologie läßt aber die Frage offen, worin denn dieser Unterschied bestehe, wenn sapientiale Theologie nur eine Form der existentiellen ist (946). Sollte man nicht einfacher sagen: Luther ist Prediger, Thomas Wissenschaftler? Aber dann geht es nicht mehr um Denkstrukturen. Man darf aber die Frage durchaus weitertreiben, ob denn zwischen Trient und Luther verschiedene Denkstrukturen die nach den geklärten Mißverständnissen verbleibenden Unstimmigkeiten erklären und beheben könnten. Das muß sorgfältig untersucht werden, vor allem deshalb, weil eine lehramtliche Definition in einer Sachaussage, die verbindlich ist, gleichzeitig eine Sprachregelung der Aussageweise vornehmen kann, die nicht in dem gleichen Sinn wie die Sachaussage selbst von der kirchlichen Lehrentscheidung gedeckt wird und bisweilen den Zeitgenossen selbst als solche nicht bewußt wird. Es kommt vor, daß eine geschichtliche Entwicklung es ratsam oder notwendig erscheinen läßt, für einen definierten Glaubensinhalt ein neues Sprachgewand zu suchen. Die letztverbindliche Wahrheitsinstanz bei diesem Bemühen ist aber nicht der religiöse Vollzug (915) – seine Bedeutung bleibt unbestritten –, sondern das Lehramt des Jahrhunderts, in dem die neue Lage zu einer Entscheidung drängt.

Hiermit sind nur einige Probleme genannt. Wir müssen dem Verf. dankbar sein, daß er diese methodischen Überlegungen zur Diskussion gestellt hat. Es ist heute notwendig, sie offen zu nennen und zu erörtern. Wir stimmen daher dem Satz zu, den P. in einer anderen Veröffentlichung geschrieben hat: „Denn an Sinn und Bedeutung geduldiger ökumenisch-theologischer Arbeit, die sich keine Anstrengung des Begriffes erspart, kann in der gegenwärtigen Stunde der Kirche niemand mehr zweifeln." K. J. Becker, S. J.

Persson, Per Erik, *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren katholischen Theologie.* Berechtigte Übersetzung aus dem Schwedischen von *Herbert Petersen* und *Hans Geißer* (Kirche und Konfession, 10). Gr. 8° (186 S.) Göttingen 1966, Vandenhoeck. 29.– DM.

In diesem sehr gut aus dem Schwedischen übersetzten Buch werden die vielfältigen und mannigfachen Differenzierungen im katholischen Verständnis des geistlichen Amtes mit Sorgfalt und großer Literatur- wie Sachkenntnis dargestellt. Es gibt allerdings den einen oder anderen Punkt, wo die katholische Theologie zu diesem Thema doch nicht ganz so monolithisch ist, wie es hier erscheint. Mit Recht allerdings findet der Verf. im Gedanken der Christusrepräsentation das einheitgebende Prinzip für die Deutung des geistlichen Amtes. Von diesem Grundgedanken aus vermag er die katholische Konzeption vom geistlichen Amt auch da verständlich zu machen, wo die Einzelaussagen sonst willkürlich und juridistisch erscheinen könnten. Man hätte gerade deshalb allerdings gewünscht, daß der Begriff der Repräsentation mit seinen zugleich mysterienhaften (sakramentalen) und doch auch rechtlichen, zugleich charismatischen und doch auch institutionellen Elementen einer eingehenderen Untersuchung gewürdigt worden wäre. Es hätte sich dann auch ergeben, daß Repräsentation im Fall der Darstellung des Kreuzesopfers in der Eucharistiefeier nicht einfach von derselben Art ist wie die Repräsentation Christi im Amtsträger (91 ff.), oder daß die Repräsentation Gottes durch Christus und auch durch den Amtsträger anderer Art ist als die Repräsentation Christi im Amtsträger, oder daß die Repräsentation der Gemeinde durch den Amtsträger vor Gott etwas anderes ist als die Repräsentation Christi durch den Amtsträger vor der Gemeinde. Auch der Unterschied von Repräsentation und Kooperation (122 ff.) wäre dann deutlicher darzustellen gewesen.

Im 1. Kap. wird ausgegangen vom Verhältnis Christi und der Kirche. Bei der korrekten Darstellung des katholischen Verständnisses der Kirche als einer Art „Ausweitung" der Menschwerdung und der Verbindung der Heilsaufgaben der Kirche mit denen Christi, hütet sich der Verf. erfreulicherweise vor dem bei evangelischen Theologen so verbreiteten Mißverständnis, die katholische Ekklesiologie identifiziere die Kirche mit Christus. Gerade deshalb aber, weil er vor diesem Mißverständnis warnt, ist es nicht sehr glücklich, wenn er selbst die Verbindung der Sendung der Kirche mit derjenigen Christi mit dem Wort „Identität" bezeichnet. Wenn die katholische Theologie den Inhalt der Ämter der Kirche vom Inhalt der Ämter Christi her zu bestimmen sucht, kann das wohl als Teilhabe verstanden werden, nicht aber eigentlich als Identität. Das Kapitel ist dem Verhältnis Christi zur Kirche und umgekehrt gewidmet. Das ist, wie auch der Verf. weiß, nicht dasselbe wie das Verhältnis des geistlichen Amtes zu Christus; denn Kirche ist nicht nur das geistliche Amt. Dennoch wird der Eindruck nicht vermieden, als wenn es sich bei der Kirche „als einem Organ, das Christi eigene Sendung fortsetzt", nicht nur „primär um eine Aussage über die Amtsträger der Kirche handle" (19) – schon das kann man so einfach nicht sagen, wenn man nicht zuerst erklärt, wie man das Wort „primär" versteht –, sondern als identifiziere die kaholische Ämterlehre Amt und Kirche. Wie schwierig es ist, in der Darstellung des Verhältnisses des kirchlichen geistlichen Amtes zu Christus weder nach der einen noch nach der anderen Seite durch zugespitzte Aussagen mißverständlich zu werden, zeigt sich auch, wenn der Verf. mehrfach mit der Vorstellung einer „Verlängerung", „Weiterführung", „Zu-Ende-Führung" der Aufgaben Christi durch das geistliche Amt in der Kirche arbeitet und dadurch den Eindruck erwecken kann, als ob das Wirken des kirchlichen Amtes an die Stelle des Wirkens Christi gesetzt wird, was dann allerdings korrigiert wird durch Aussagen wie diese: „Christus selbst vollführt sein Werk durch seine Repräsentanten auf Erden" (23). Ebenso zugespitzt und daher mißverständlich ist es aber, wenn gesagt wird, „die von ihm (dem Amtsträger) ausgeführten Werke sind ihrem Inhalt nach nichts anderes als Christi eigenes Werk" (ebd.). „Nichts anderes" erweckt den Eindruck, als sei das eigene Wirken des menschlichen Amtsträgers ausgeschaltet oder bedeutungslos.

Das 2. Kap. behandelt „das Amt Christi und das Amt der Kirche". Hier wird die Parallele der Dreiheit der Ämter Christi und der Kirche auf die Lehre von der Repräsentation Christi in seinen Heilsfunktionen durch das geistliche Amt zurückgeführt. Es wäre hier gut gewesen, nicht nur zu zeigen, daß die heute sehr selbstverständlich in der katholischen Theologie praktizierte Dreiteilung der Ämter eine noch gar nicht sehr alte Ablösung der ursprünglichen Zweiheit der Ämter ist, sondern daß auch versucht worden wäre, das Verhältnis der drei Ämter zu der ursprünglichen Zweiheit darzustellen. In der katholischen Ämtertheologie bemüht man sich heute recht stark, dieses Verhältnis herauszuarbeiten. Bei der Darstellung der doppelten Richtung der Repräsentation – die Repräsentation Gottes vor den Menschen und die der Menschen vor Gott – unterläuft dem Verf. mehrfach eine das Ganze verundeutlichende Verwechslung. Er spricht von Repräsentation Gottes und damit Christi, die der Amtsträger zu verwirklichen habe. Dabei wird nicht genügend berücksichtigt, daß hier erstens zwei verschiedene Verständnisweisen von Repräsentation vorliegen, und daß zweitens die Funktion des kirchlichen Amtsträgers nicht die einer Repräsentation Christi und damit Gottes vor der Gemeinde einerseits und der Gemeinde anderseits vor Christus und Gott ist, sondern daß der Amtsträger gerade dadurch, daß er Repräsentant Christi ist, der „personam Christi agit", Gott vor den Menschen und die Menschen vor Gott vertritt.

Das 3. Kap. spricht vom Thema „Amtsträger und Laien". Hier wird von der Warnung ausgegangen, Amt und Kirche zu identifizieren. Und für alle drei Ämter wird die gerade auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil so stark betonte Gemeinsamkeit herausgearbeitet. Es wäre deshalb gut gewesen, darauf hinzuweisen, daß das Konzil den Ausdruck „allgemeines Priestertum" durch „gemeinsames Priestertum" ersetzt hat. Vielleicht muß man wohl auch sagen, daß die Aufteilung in „lehrende" und „hörende" Kirche auf geistliches Amt und Laientum so einfach nicht möglich ist. Gehören doch die Träger des geistlichen Amtes immer auch

gleichzeitig zur hörenden Kirche, und kann man doch die Teilnahme am Lehren in der Kirche den Laien nicht einfachhin absprechen.

Im letzten Kapitel, das den Repräsentationsgedanken im Zusammenhang der Christologie und der Heilslehre darstellt, findet sich eine ganze Reihe von einseitigen und irreführenden Aussagen, denen hier im einzelnen nicht weiter nachgegangen werden soll. „Erlösung als Cooperatio" ist zwar ein Gedanke, in den die evangelische Theologie das katholische Verständnis gern kleidet, der aber sehr leicht mißverstanden werden kann. Der Repräsentationsgedanke ist nicht so einfach auf eine Linie mit der Cooperatio zu stellen. Die Bezeichnung der Kirche als „zweite menschliche Natur Christi" (125), die Bemerkungen, daß die Hierarchie „vor diesem Leibe der Kirche da ist und unabhängig von ihm besteht" (ebd.), und daß die Amtsträger den „einen von der übrigen Kirche abgesonderten Stand bilden (126), die Behauptung ferner einer „unverrückbaren Grenze zwischen ‚Ecclesia docens' und ‚Ecclesia discens' (127) oder schließlich die Formulierungen, daß die Hierarchie „allein die Kirche bildet, denn in Form und infolge ihrer Vollmachten ist die Kirche potentiell, auf Verwirklichung hin, mitgesetzt" (128), und daß sich die Amtsträger im Zentrum der Kirche befinden (137), und noch manche anderen Aussagen des Verf.s sind nicht frei von Verzerrung. Es wäre auch besser gewesen, die nur andeutenden Hinweise auf die Mariologie gerade im Zusammenhang mit der Thematik des Buches zu vermeiden (163 f.). Denn da handelt es sich nicht um eine Parallele zum Amtsverständnis. Es hätte zudem ernst genommen werden müssen, mit welcher Bewußtheit das Zweite Vatikanische Konzil die Anwendung des Begriffes ‚corredemptrix' auf Maria vermieden hat.

Die Bedenken, die man gegen die Darlegungen des Autors anmelden muß, beziehen sich demnach vor allem darauf, daß nicht wenige seiner Aussagen nicht genügend in ihrem ergänzenden Zusammenhang gesehen werden; es fehlt nicht selten an innerer Verständlichmachung, so daß die Sätze oft zu kategorisch hingestellt werden und für einen nicht sachkennerischen Leser das eigentlich Gemeinte verschleiert bleibt. Dennoch ist das Buch eine dankenswerte Arbeit, die im ganzen durchaus korrekt wiedergibt, wie katholische Theologie – wenn auch differenzierter als es hier geschieht – das geistliche Amt versteht.

O. Semmelroth, S. J.

Seybold, Michael, *Glaube und Rechtfertigung bei Thomas Stapleton* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 21). Gr. 8° (394 S.) Paderborn 1967, Bonifacius. Ln. 45.– DM.

Während der letzten Jahre zeigt sich offenkundig ein wachsendes Interesse für Leben und Werk des Thomas Stapleton (1535–1598), der als der bedeutendste katholische Kontroverstheologe in England unmittelbar nach der Reformation hervorgetreten ist. Den Anfang machte *M. R. O'Connel,* Thomas Stapleton and the Counterreformation (London 1964), dann folgte *H. Schützeichel* mit einer thematischen Untersuchung (Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton [Trier 1966]), und nunmehr schließt sich die vorliegende Arbeit (Habilitationsschrift der katholisch-theologischen Fakultät München) an, die das Hauptstück der interkonfessionellen Auseinandersetzung herausgreift, Glaube und Rechtfertigung. Dadurch kommen all die Fragen in das Blickfeld, die damals so leidenschaftlich erörtert wurden und die auch heute noch, obschon in der geläuterten Sicht der ökumenischen Einstellung, zur Debatte stehen. Der historische wie der systematische Standpunkt sollen auf diese Weise geklärt werden.

Zugrunde gelegt ist vor allem das für die aufgeworfene Problematik maßgebende Werk Stapletons „De universa iustificationis doctrina hodie controversa" (Paris 1581), aber auch die Parallelstellen aus seinen anderen Schriften (Antidota Evangelica und Apostolica, Promptuarium Catholicum u. a. m.) werden berücksichtigt. Die Arbeit gliedert sich in drei große Abschnitte: I. Der Ausgangspunkt der Lehre von der Rechtfertigung, der gefallene Mensch (53–92); II. Glaube und Rechtfertigung (93–313); III. Der ekklesiologische Aspekt, die kirchliche Vermittlung der Rechtfertigung (314–352). Am eingehendsten ist dabei naturgemäß der zweite Abschnitt, der die folgenden Kapitel umfaßt: Die Rechtfertigung in

sich, Der Glaube in der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und in der iustificatio prima, Der Glaube in der zweiten Rechtfertigung, Heilsgewißheit und Heilsunsicherheit (mit den Unterabteilungen „Reprobation", „Prädestination", „Gnade und Freiheit", „Sicherheit und Unsicherheit der Sündenvergebung, des Gnadenstandes, der Beharrlichkeit und des endgültigen Heiles"). Immer erhält dabei Stapleton selber das Wort, wie er die Auffassung der Reformatoren wiedergibt und seine eigene Antwort formuliert. Die Textbelege sind äußerst reichhaltig, so daß sich die Anmerkungen oft über die Hälfte einer Seite erstrecken, während die reformatorischen Ansichten meistens nur insoweit dargelegt werden, als Stapleton sie einbezieht. Der ganzen Untersuchung ist eine Einleitung vorausgeschickt (13–52), die der Situation der Kirche in dem England des 16. Jahrhunderts, dem Lebensweg des Autors sowie dessen Anliegen und theologischer Methode gewidmet ist. Den Abschluß des Werkes bilden eine rückblickende Zusammenfassung (353–358) und eine Würdigung (358–367), wozu dann noch eine Zeittafel für Stapleton, ein Quellenverzeichnis (mit der Angabe der von Stapleton selber benutzten protestantischen und katholischen Autoren), die Literaturangaben und ein Personenregister kommen.

Der Vorzug der Darstellung des Verf.s liegt ohne Zweifel in der Exaktheit und Ausführlichkeit. Alles wird so in vielen Einzelheiten in den genetischen Zusammenhang gebracht, wie eben Stapleton selbst die an die Stichworte „Glaube und Rechtfertigung" geknüpften Probleme gesehen hat, so daß ein objektives Bild entsteht, zumal da auch die kritischen Bemerkungen nicht fehlen, z. B. gegenüber der ungenügenden Antwort auf die stets im Hintergrund befindliche Frage nach dem Verhältnis von Natur und Übernatur (286–298). Das Hauptanliegen Stapletons sieht S. durchaus richtig darin, „daß die notwendige Allwirksamkeit Gottes nicht im Sinne einer Alleinwirksamkeit verstanden werden dürfe" (356), oder wie der Autor selber gesagt hat: Hic enim est divinae providentiae ordo, ut mediantibus aliis ad summa tendamus (367). Für die angewandte Methode ist entscheidend, daß Stapleton auf die von den Reformatoren und deren Nachfolgern *philosophisch* gestellten Fragen mit dem Konzil von Trient eine ebenso philosophisch formulierte Antwort zu geben und den Nachweis zu erbringen versucht, daß nur mit einer solchen Antwort den sachlichen Aussagen der Hl. Schrift Genüge geschieht, wobei freilich die enge Bindung des Kontroverstheologen an die Schulsprache dem Gespräch unter den Konfessionen wenig förderlich gewesen sein dürfte.

Anderseits hat die an und für sich anerkennenswerte Gründlichkeit des Verf.s auch einige Nachteile im Gefolge. Manche nicht gerade interessante und zudem wohl weniger wichtige Fragen werden ähnlich eingehend besprochen wie die andern, auf die es ankommt, und diese geraten, mindestens für den nicht allzu aufmerksamen Leser, in Gefahr, daß sie an Bedeutsamkeit verlieren. So stellt z. B. das Kapitel Stapletons über die Christusbezogenheit unserer Gerechtigkeit eine für die damalige Zeit ausgezeichnete Leistung dar (95–115), aber innerhalb der vorausgehenden und nachfolgenden Ausführungen des Verf.s treten die Werte, die er gewiß nicht ableugnet (vgl. auch in der „Zusammenfassung" S. 354), kaum plastisch genug hervor. Sicher wäre auch der Wegfall von Paralleltexten der Konzentration des Stoffes und der zu erwartenden Gesamtwirkung zweckdienlich gewesen. Der Verf. entschuldigt sich selber deswegen, indem er im Vorwort erklärt: „Die Wege, die zu den einzelnen Ergebnissen führen, bleiben deutlich sichtbar. Allerdings ließ sich dadurch eine gewisse Breite der Darstellung nicht leicht vermeiden. Manche Partien könnten (bei anderem Vorgehen) gerafft werden. Um aber den relativ unbekannten Theologen Thomas Stapleton möglichst selbst zu Wort kommen zu lassen, glaubte ich diesen Nachteil in Kauf nehmen zu dürfen" (11).

Schließlich könnte der Kritiker noch die eine oder die andere Frage stellen, größtenteils theologiegeschichtlicher Art, die S. nicht hinreichend sieht oder nicht hinreichend beantwortet, trotz seiner sonstigen Ausführlichkeit. Auffallend ist z. B., daß Stapleton den Kontroverstheologen zu Löwen und Rom, Robert Bellarmin, nirgends erwähnt; allerdings konnte Stapleton bei der Abfassung seines Hauptwerkes „De iustificatione" noch nicht auf die Druckausgabe von dessen Kontroversen zurückgreifen, aber wie ist es da mit den Spätschriften des

englischen Kontroverstheologen bestellt? Der Verf. macht von sich aus das Zugeständnis: „Ein umfassendes Urteil über die Rechtfertigungslehre des Thomas Stapleton würde auch eine detaillierte Untersuchung über seinen Standort innerhalb seiner katholischen Zeitgenossen und Kollegen voraussetzen. Insbesondere wäre das Verhältnis Baius–Stapleton noch näher zu untersuchen" (366), und kann außerdem auf seine eigene Arbeit verweisen: „Zur theologischen Anthropologie bei Michael Baius und Thomas Stapleton" (in: Wahrheit und Verkündigung, Michael Schmaus zum 70. Geburtstag [Paderborn 1967] 799–818). Wenn endlich zu dem durch Stapleton behaupteten Ausschluß des Häretikers aus der Kirche vom Verf. erklärt wird: „Stapleton spricht natürlich nicht von einem Häretiker oder Schismatiker ‚bona fide'" (346, Anm. 181), so möchte man einwenden: Ist das so „natürlich" für die Theologie des 16. Jahrhunderts?, und: Hat Stapleton wirklich diese Unterscheidung schon gekannt und im ekklesiologischen Bereich auch angewandt?

So stehen sich in dem vorliegenden Werk Vorteile und Nachteile einander gegenüber. Aber bei umsichtiger Benutzung, wenn die entscheidenden Texte herausgestellt und kleine Ergänzungen angebracht werden, gelangen die letzteren weniger zur Auswirkung, da die ersteren bedeutend überwiegen.

J. Beumer, S. J.

Sudbrack, Josef, *Zur geistlichen Theologie des Johannes von Kastl.* Teil I: *Darstellung.* – Teil II: *Texte und Untersuchungen* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 27,1–2). Gr. 8° (XXXIV/467 u. VI/266 S.) Münster/Westf. 1966, Aschendorff. Zus. 98.– DM.

Über Johannes von Kastl und sein schriftstellerisches Wirken besitzen wir nur spärliche Nachrichten. Als Anhaltspunkte können etwa die Jahre 1400 und 1410 für die ungefähre Abfassungszeit einiger seiner Werke gelten. Unter seinen Schriften ist als Hauptwerk der umfangreiche Kommentar zur Benediktinerregel anzusehen. Durch die Kontroverse zwischen M. Grabmann und E. Raitz von Frentz wurde das Interesse wieder auf ein Büchlein gelenkt, das sich jahrhundertelang großer Beliebtheit erfreute. Unter dem Namen Alberts des Großen war es mit dem Titel ‚De adhaerendo deo' weit verbreitet, ‚De fine religiosae perfectionis' lautet sein neuer Titel. Auch S. kann nicht mit völliger Sicherheit (I 36) alle Fragen klären, die mit diesem Werk, seiner Entstehung, seinen verschiedenen Redaktionen verbunden sind. Und das gilt fast ebenso für andere „Kleinere Schriften" des Mönches von Kastl, die in den Handschriften oft nur wenige Spalten oder Zeilen füllen. Zu diesen zählen, unter neuer Namensgebung, die z. T. abweichend von der handschriftlichen Überlieferung mehr dem Inhalt entsprechen: ‚De lumine creato', ‚De lumine increato', ‚De contemplatione', ‚Notulae', ‚Ars moriendi', ‚Ars praedicandi', ‚Formulae vitae religiosae'. Im Textband veröffentlicht S.: ‚De lumine creato' (II 11–67), ‚De lumine increato' (II 68–122), eine Oration: ‚Eya, Jesu Christe' (II 123–130), ‚De contemplatione' (II 131–136), ‚Notulae' (II 137), ‚Ars moriendi' (II 138 f.) und ‚Ars praedicandi' (II 140). Aus einigen Hinweisen auf die Handschriftenverhältnisse (II 4–7), Quellen- und Abhängigkeitsfragen geht hervor, daß auch hier eine kritische Ausgabe noch nicht möglich ist. Sämtliche Werke des Benediktiners bilden jedenfalls eine Einheit, wenn auch im einzelnen Unterschiede zu machen sind, die sich aus der Anlage oder dem Thema ergeben, immer aber bleibt sich die Arbeitsweise gleich. Zeitlich betrachtet ist die schriftstellerische Tätigkeit des Kastler Priors eng mit der Kastler Reform verbunden, die nach neueren Forschungsergebnissen bereits unter Abt Hermann (1322–1356) begann und unter Abt Georg Kemnater (1399–1434) ihren glanzvollen Höhepunkt erreichte. Wahrscheinlich ist es Johannes, der 1388 an der philosophischen Fakultät zu Prag zur Prüfung als Bakkalar zugelassen wurde (I 78). Breiten Raum nehmen in den Untersuchungen die Inhaltsanalysen der verschiedenen Werke ein. „Monastische Tradition der geistlichen Lesung und akademisches Interesse am geschriebenen Wort" verbinden sich zu einer Einheit (I 100); Grundlage ist die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift (I 106–119). Die Technik der Arbeitsweise bei der Abfassung seiner Schriften, insbesondere die Benutzung der antiken patristischen, scholastischen und monastischen Quellen, kann nur zu dem Schluß

führen, daß Johannes, ein großer Bücherfreund, ausgiebig die verschiedensten Autoren exzerpierte, kompilierte und zitierte (I 119–167). Er benutzte und verwertete die gesamte Tradition, und es ist deshalb schwer, außer seinem Eklektizismus prägnante Züge aus seinem Werk zu gewinnen, die das Profil seiner Persönlichkeit deutlicher heraustreten ließen.

Nach der Sichtung der Quellen geht S. an seine eigentliche Aufgabe heran: „den wenig originellen und schöpferischen Theologen J. v. K." (I, V) einzuordnen in die spirituelle Tradition, also die geschichtlichen, überpersönlichen Zusammenhänge auszuwerten für eine Epoche der Frömmigkeitsgeschichte oder, wie es formuliert ist, „eine Aussage für die heutige Zeit" zu gewinnen.

In der Gnadenlehre ist das Anliegen, das hier gemeint ist, am ehesten zu fassen. J. v. K. will Theologie bieten, die zugleich dem Leben dienen soll. Dabei gleitet er aber in die Sphäre subjektiver Innerlichkeit ab (I 173); es gelingt ihm nicht, „eine einheitliche, abgerundete Theologie des geistlichen Lebens zu erarbeiten", „die große Synthese ist ihm nicht gelungen" (I 195). Die Vorstellung von Gott: Gott ist der allgegenwärtige, unveränderliche Herr (I 196 ff.), verrät zwar ein Ausweichen vor jeglicher Art von Anthropomorphismus, aber ein neuer Ansatz zu theologischer Vertiefung auch der Frömmigkeitslehre läßt sich nicht finden (I 228). Zentral für jede Besinnung auf die religiösen Grundlagen des geistlichen Lebens ist die Herausarbeitung des Bildes vom Menschen mit allen Möglichkeiten einer verschiedenartigen Akzentuierung im einzelnen. Im Regelkommentar jedenfalls findet sich kein einheitliches Schema hierfür, es ist vielmehr der Gedanke des ‚ordo', der maßgebend ist für die Einordnung von Freiheit, Natur und Gnade, von Äußerem und Innerem; zerstört wird die Ordnung durch die Konkupiszenz, Sünde und Anfechtung (I 232–249). Naturgemäß nimmt in solchen Kreisen die Lehre von den Tugenden einen breiten Raum der aszetischen Werke ein.

Eigentliches Thema wäre es, die besondere Art der Spiritualität des monastischen Autors zu bestimmen; daß sie von keinem persönlichen Erleben geprägt ist und auch keine eigene Sonderlehre, etwa aus einer bestimmten Schule erwachsen, weiter entwickelt, dürfte nach dem Gesagten klar geworden sein. Immerhin muß auch hier die gerechte Würdigung aus einer theologischen Fragestellung heraus vollzogen werden (I 269). Die Formel ‚totus intra, totus extra', von Gott ausgesagt, ließe sich auch auf die Relation von Mensch und Gott anwenden und so das Spannungsverhältnis, die Dialektik und das Paradoxon in unauflösbarer Verbundenheit sichtbar machen. J. kann also nicht so sehr als ein Meister einer „Theologie des geistlichen Lebens" verstanden werden, er beschreibt vielmehr eine „Geistliche Theologie", die das religiöse Leben auf seinen verschiedenen Stufen von der christlichen, monastischen Tradition her, aus Bibel und Dogma aufgebaut sein läßt. Breit sind die Ausführungen S.s über die Elemente des religiösen innerlichen Lebens in den Schriften des Kastler Benediktiners, aus denen eine gewaltige Menge von Belegen beigebracht werden kann (I 266–370). Sammlung, Innerlichkeit, geistliche Lesung, Meditation, liturgisches Leben, Trost, das sind unter vielen andern hier kennzeichnende Begriffe.

In seiner Beurteilung und Einschätzung ist S. sichtbar beeinflußt von seiner Vorliebe für die „große Mystik"; seinem Autor muß er eine „bemerkenswerte Nüchternheit" gegenüber Begleiterscheinungen des mystischen Lebens zuschreiben (I 387), jedoch läßt sich gerade hier nicht nur ein „reiner Kompilator", sondern auch eine religiöse „konkrete Persönlichkeit" noch erfassen (I 391). Nicht überall ist religiöse Tradition geistig verarbeitet, es verbleibt nach allem eine wirklichkeitsfremde Abstraktheit, die vielleicht „eine bisher noch nicht erforschte Frömmigkeitsform des späten Mittelalters" (I 399) darstellt. Gemessen an der weiteren Entwicklung der Lehre vom geistlichen Leben treten Mängel und einseitige Überbetonungen hervor, so z. B. das Zurücktreten einer objektiven, sakramentalen Frömmigkeit, ein durchgehender Individualismus, der die subjektive Heilsgewißheit überschätzt, das Fehlen der Wirklichkeit „Kirche": Abstraktheit als Gefahr eines neuplatonischen Spiritualismus, wobei immer auch die Sprache der Bilder nicht gerade als anregendes Moment für den Leser anzusehen ist; dazu ist auch gerade bei J., wie schon die Titel der beiden Schriften anzeigen, eine ausgedehnte Lichtsymbolik zu zählen (I 401 ff.).

Den Abschluß der breit angelegten Ausführungen soll nach Absicht des Verf.s eine Darstellung der „Theologie des geistlichen Lebens" bilden: „Als krönender Abschluß, der sowohl die theologische Tiefe und existentielle Dringlichkeit der Theologie unseres Mönches bekräftigen müßte, als auch die Einheit seiner spirituellen Konzeption vom Zentrum her aufzeigen könnte, wäre zuletzt in der gleichen Ausführlichkeit wie bisher über die Liebe, das Ziel der christlichen Vollkommenheit zu sprechen." Leider bleibt dieser letzte Teil nur Skizze (I 454–464).

Der zweite Band enthält nach einleitenden Bemerkungen über bisherige Ausgaben nähere Angaben über die Editionstechnik, sodann die aus den Handschriften erarbeiteten Texte sowie einige Beispiele aus dem Regelkommentar (II 141–152). In einem Anhang werden einzelne Untersuchungen über das Archivmaterial, die Bibliothek des Klosters Kastl sowie die handschriftliche Überlieferung mitgeteilt.

Die beiden Bände S.s sind aus seiner Dissertation entstanden, die nach weiteren Handschriftenstudien umgearbeitet und erweitert wurde. Es steckt eine Unsumme von mühevoller Kleinarbeit und ein gewaltiger Fleiß in den ausgedehnten Darlegungen und Untersuchungen. Mit einer oft erstaunlichen Kühnheit werden die Probleme des religiösen Lebens angegangen, wird ihre Geschichte verfolgt und mit den Aussagen und Erfordernissen der heutigen Zeit und Forschung konfrontiert. Die weitere Forschung auf dem Gebiet der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte wird an diesem Werk nicht vorübergehen können. Dabei ist sich der Verf. der Ergänzungsmöglichkeit und -bedürftigkeit durchaus bewußt (I, V). Dem aufmerksamen Leser wird jedenfalls ein selbständiges Urteil über Johannes von Kastl und sein Werk wohl erstmals möglich gemacht.

Mißlich bleibt es allerdings, daß gerade für ‚De adhaerendo deo', also für ‚De fine religiosae perfectionis', der Text hier nicht geboten, sondern auf die etwas entlegene und korrekturbedürftige Ausgabe *J. Huijbens* in den ‚Scritti Monastici' 1926 verwiesen wird (I, XI), und für die ‚Spiritualis philosophia' auf die Ausgabe von *C. Stroick* (Ottawa 1964). Der Kommentar zur Regel des heiligen Benedikt (der lateinische genaue Titel nach den Handschriften läßt sich nirgendwo entdecken) ist so umfangreich (1424 doppelspaltige – nicht „doppelseitige" Seiten, wie es I 84 heißt), daß eine Durcharbeit wohl so bald nicht geleistet werden wird; die Auszüge und Beispiele hieraus (II 141–152) hätten darum auch wegfallen können. Zum Traktat ‚De lumine creato' ließen sich außer den angegebenen Belegen noch weitaus mehr Stellen, oft wörtliche Zitate, aus dem ‚Compendium theologicae veritatis' des Hugo Ripelin von Straßburg nachweisen, so z. B. zu II 18,46; 20, 40–45; 21,4 f.; 21,18; 31,102.105; 33,5; 37,21; 42,20; 43,40; 58,82–90. Die Anmerkung zu II 73,118 müßte eher bei 53,93 stehen und genauer lauten: Prol. gener. n. 3 LW I p. 149,8 seq. et not. 6. Das ‚citra' – unklassisch, häufig bei Eckhart (I 61 f.; II 107,3) – findet sich, und zwar im gleichen Sinn, bei Boetius de Dacia, Tractatus de aeternitate mundi, ed. *Géza Sajó* (Berlin ²1964 [Quellen u. Studien zur Geschichte der Philosophie, IV]) 571: omne ens citra primum; 590: omnia entia quae sunt citra primum principium, sunt ex ipso; 643.644: ens quod est citra primum principium.

Naturgemäß müssen Ergänzungen und Berichtigungen immer dort angebracht werden, wo in der Fülle des literarischen Stoffes einzelne Topoi auf ihre Herkunft und Geschichte befragt werden. So ist für die „knieende Theologie" der Ausdruck ‚genua cordis' (I 61) schon von *E. R. Curtius*, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (Bern 1948) 145, erwähnt; die Hauptstelle aber findet sich in der ‚Oratio Manassae'. ‚Lumen in testa' (II 74,128) ließe sich viel eindringlicher bei Alanus ab Insulis in den ‚Distinctiones dictionum theologicalium' (PL 210, 841AC; 878C; 970BC) verifizieren, von „Urne" (I 416) kann dabei keine Rede sein. Weniger entschuldbar dagegen ist es, wenn (I 355) ‚flamma devotionis accensa verborum follibus non indiget' vom „Laub der Worte" gesprochen wird: es handelt sich um einen „Blasebalg". Überraschen und stören zugleich muß die übergroße Zahl der Druckfehler. *A. Pummerer* handelt in seinem Aufsatz nicht über das „Fünklein" (I 228), sondern über Seuses „Büchlein der Wahrheit".

Der Verf. ist für sich selbst kritisch und einsichtig genug, um nicht Schwächen seines Autors zu bemerken; einiges sucht er zu entschuldigen, anderes läßt er

unentschieden. Im ganzen zeichnen sich drei Problemkreise ab, die zunächst für die Beurteilung des Schrifttums des Benediktinermönchs, sodann aber auch für das Verständnis der Geschichte der Frömmigkeit insbesondere des Spätmittelalters von Bedeutung sind, die zugleich aber auch ein Urteil über die hier versuchte Darstellung einer geistlichen Theologie sowohl im systematischen Sinn als auch als Beitrag zu ihrer geschichtlichen Entwicklung nahelegen. Denn gerade das war die Absicht, „eine Aussage für die heutige Zeit" zu gewinnen, und zugleich den Gegensatz von historischer und dogmatischer Darstellungsweise in einer neuen Interpretationsweise zu überbrücken, zu vereinigen und miteinander in Einklang zu bringen (I, V).

Das erste, worauf der Verf. viel Mühe verwendet, ist das Bestreben, die Nähe des Benediktiners zur „großen Mystik" in irgendwelcher Form zu erfassen. Diesem Versuch sind z. B. die langen Ausführungen über den Begriff der Mystik, über den heutigen Stand der Forschung auf diesem Gebiet, besonders der „deutschen Mystik", das Suchen nach Entlehnungen oder Zitaten gewidmet; so z. B. ein eigener Abschnitt „Auf dem Weg zur großen Mystik" (I 370 ff.). J. „steigt bis in mystische Höhen" (I 253), „an die Schwelle der großen Mystik" (I 185 Anm. 111), wo „leise Töne eines mystischen Verstehens anklingen" (I 364). Trotz aller Einschränkungen und Unterscheidungen, einschließlich der unglücklichen Formulierung *I. Behns*: „Mystik, Mystagogie, Mystologie" (I 320 f.; 391; 449; 464), kann diese Auffassung, die wohl ein Wunschbild wäre, nur auf Ablehnung stoßen.

Im Zusammenhang damit steht das zweite, was sich durch die Untersuchungen hindurchzieht und durch viele der gebotenen Belege deutlich in den Vordergrund rückt. Man kann es als einen Versuch bezeichnen, das Schrifttum des J. v. K. vom Vorwurf des „Nominalismus" – im weitesten Sinn – zu befreien. Die Kompilationstechnik bringt es mit sich, daß bei Johannes fremdes Gedankengut aneinandergereiht wird, wobei die Durchdringung der Lehre und deren Erhellung zu kurz kommen oder ganz ausfallen müssen. Ein Ausweichen auf eine vielleicht vertretene, aber „bisher noch nicht erforschte Frömmigkeitsform" (I 399), nämlich die dürre und abstrakte Buch- oder Foliantengelehrsamkeit oder -frömmigkeit, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir es mit einem nicht gerade eigenständigen Verfasser zu tun haben, der sehr deutlich das Auseinanderfallen von Spiritualität und Theologie offenkundig werden läßt: hinter allen Namen fehlt das Wichtigste, das Lebendige.

Und damit stellt sich auch die entscheidende Frage, ob es hier gelungen ist, oder wenigstens bis zu welchem Grade, *eine* „geistliche Theologie" des J. v. K. zur Darstellung zu bringen. Es liegt in der besonderen Zielsetzung der vorliegenden Untersuchungen, daß eine Gegenüberstellung der einseitigen Lehre eines spätmittelalterlichen Autors mit dem noch keineswegs eindeutig geklärten Grundzügen einer modernen Spiritualität gesucht wird. S. hat seine Gedanken hierüber in einem Aufsatz: „Vom Geheimnis christlicher Spiritualität: Einheit und Vielfalt", in: GuL 39 (1966) 24–44, niedergelegt. Es ist sehr erfreulich und verdienstlich, diese Problematik aufgegriffen zu haben und, wenn auch von einer im wesentlichen an der französischen Gegenwartsdiskussion orientierten Fragestellung aus, an der Gestalt des Kastler Benediktiners und seinen Schriften, selbst wenn dieser nicht gerade zu den schöpferischen Vertretern in der Geschichte der monastischen Spiritualität zu zählen ist, aufgewiesen zu haben. H. Fischer, S. J.

Umschau

1. Fundamentaltheologie. Ökumenik

Schick, Eduard, Offenbarung und Geschichte. 8° (96 S.) Mainz 1968, Grünewald. 9.80 DM. – Die Glaubenssituation unserer Tage ist in starkem Maße geprägt von den Fortschritten der exegetischen Wissenschaft während der letzten Jahrzehnte und den daraus sich ergebenden Problemen für das Glaubensverständnis. Welchen Zugang haben wir noch zur historischen Gestalt Jesu Christi, wenn sich die Evangelien auch in dem Sinne als Glaubensquellen herausstellen, daß sie bereits dem Glauben der Urgemeinde an Jesus Christus ihr Dasein verdanken? Und inwieweit ist es überhaupt notwendig, den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung von der Erkenntnis historischer Tatsachen abhängig zu machen? Der Verf., Weihbischof von Fulda, versucht als Theologe und Seelsorger auf diese Fragen eine Antwort zu geben. Das Büchlein mit dem Titel „Offenbarung und Geschichte" faßt fünf Vorträge zusammen, die offenbar vor Geistlichen und theologisch interessierten Laien gehalten wurden. Die Themen reichen von der „modernen neutestamentlichen Forschung und ihren historischen und theologischen Problemen", ganz allgemein, über „Programm, Möglichkeiten und Grenzen der Entmythologisierung" bis zur „Frage nach dem historischen Jesus in der exegetischen Forschung unserer Zeit" und speziell „theologischen Überlegungen zur Wirklichkeit der Auferstehung und des Auferstandenen". Den Abschluß bildet ein Kapitel über „Offenbarung, Schrift und Überlieferung: ihre innere Bezogenheit und organische Zuordnung in der Kirche", das vor allem in Gedanken und Theologie der Konzilskonstitution „Dei Verbum" einführt. – Wie schon die Auswahl der Themen vermuten läßt, nimmt die Auseinandersetzung mit R. Bultmann in Schicks Studie einen verhältnismäßig breiten Raum ein. Mit Recht macht der Verf. auf die philosophisch-weltanschaulichen Voraussetzungen aufmerksam, die es dem Marburger Theologen erschwerten, die biblische Botschaft über Gottes Offenbarung in Jesus Christus unverkürzt zu Wort kommen zu lassen. „Eines steht fest: Dem, was dasteht, d. h. der in den Texten ausgedrückten Wirklichkeit, kommt bei der Interpretation der Vorrang zu vor der Tätigkeit des menschlichen Geistes, der den Versuch unternimmt, Einsicht in deren Inhalt zu gewinnen, sich deren Inhalt geistig anzueignen. – Damit haben wir ein erstes und zugleich das schwerwiegendste Bedenken gegen das methodische Vorgehen Bultmanns angemeldet." (53) Hier müßte freilich im Gespräch mit der an Bultmann anschließenden theologischen Hermeneutik weitergefragt werden, wieweit es möglich ist, vom eigenen Vorverständnis, das immer zugleich ein Selbstverständnis ist, abzusehen und gleichsam unverstellt das Wort Gottes zu hören. Auch wenn es uns gelingt, die von der Existenzphilosophie übernommenen Vorstellungshorizonte zu überwinden, wird dies nie geschehen, ohne daß wir sie durch andere, dem eigenen Selbst- und Weltverständnis entnommene, ersetzen. So bleiben auch in diesem Sinne „Offenbarung und Geschichte" aufeinander bezogen.

J. Beutler, S. J.

Latourelle, René, S. J., Théologie science du salut (Essais pour notre temps, Section de théologie, 5). 8° (286 S.) Bruges – Paris – Montréal 1968, Desclée – Les Éditions Bellarmin. 210.– FB; 5.55 $. – Eine Darstellung der Theologie als Heilswissenschaft entspricht gewiß den Anforderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und den modernen Bedürfnissen. Der Verf. verfolgt hier sein Ziel, indem er in großen Linien die einschlägigen Themen behandelt: Wesen der Theologie (13–66), Methode der Theologie (67–96), Die theologischen Disziplinen (97–198), Theologie und das christliche Leben (199–238), Aktuelle Sichten der Theologie (239–270). Offenbar ist mehr Wert auf einen Gesamtüberblick gelegt als auf Einzelangaben, weil diese dann differenzierter erscheinen und auch einen breiteren

Raum beanspruchen müßten. Wenn z. B. im dritten Abschnitt die theologischen Disziplinen zur Sprache kommen, sind zwar viele Einzelkapitel genannt (Apologetik und Fundamentaltheologie; Dogmatik; biblische, patristische und liturgiegeschichtliche Theologie; Moral und Aszetik; Pastoraltheologie, Missionstheologie und ökumenische Theologie; Kirchenrecht; Kirchengeschichte und Dogmengeschichte), aber die einzelnen Sparten erfahren dabei eine Einschränkung auf wenige Seiten. So muß sich die Patristik mit knapp zwei Seiten begnügen, und die Exegese entfällt vollständig, wenn man von der Besprechung der biblischen Theologie (127–132) absieht. Am meisten ist zu bedauern, daß die ausgesprochen heilsgeschichtlichen Darbietungen bei den Kirchenvätern, die noch ansatzweise in der Scholastik, zumal in deren Frühperiode, vorliegen, nicht besser gewürdigt werden. Das Thema, das sich der Verf. gestellt hat, scheint doch wohl ein derartiges Eingehen zu verlangen. Soweit die Scholastik überhaupt in die Ausführungen einbezogen ist, verbleiben die Angaben recht summarisch und können in ihrer Allgemeinheit kaum aufrechtgehalten werden. Ganz besonders wäre unter dieser Rücksicht die Entfaltung des Problems „Theologie als Wissenschaft und Weisheit" (47–54) zu ergänzen. Der Begriff der „Konklusionstheologie" hat z. B. nicht erst mit Johannes von St. Thomas, Gotti und Billuart begonnen (85), sondern läßt sich auf die theoretischen Prinzipien bei Thomas von Aquin und dessen Vorläufer im Franziskanerorden zurückführen. Gut hingegen gefallen die Abschnitte über „Theologie und christliches Leben" und „Aktuelle Sichten der Theologie", in denen der Verf. die religiösen Belange der Glaubenswissenschaft hervorhebt. – Die einschlägige Literatur ist in einem weiten Umfang beigebracht, nur erscheint sie nicht überall ausgewertet. J. Beumer, S. J.

Wegbereiter der Reformation. Hrsg. von Gustav Adolf Benrath (Klassiker des Protestantismus, 1 [Sammlung Dieterich, 266]). Kl. 8° (XXXV u. 544 S.) Bremen 1967, Schünemann. Ln. 19.80 DM. – Das Wort „Reformation" kann eine doppelte Bedeutung haben, wenn von ihrer Vorbereitung gesprochen wird. Denn einmal wird es auf die kirchliche Erneuerung gehen, die in einem mehr oder weniger hohen Grade zu allen Zeiten vorhanden war, zum andern auf die konkret-geschichtliche Bewegung des 16. Jahrhunderts, die nicht nur eine Erneuerung der alten Kirche anstrebte, sondern auch deren Umsturz herbeiführte. Das Verdienst des vorliegenden Bändchens ist es, eine Übersicht der verschiedenen Stimmen, vorzugsweise aus dem 14. und 15. Jahrhundert, in gedrängter Form zu bieten, die in dem einen oder anderen Sinne die Reformation angebahnt haben. So kommen zu Wort: Die Waldensische Bewegung, einige Scholastiker (Marsilius von Padua, Wilhelm von Ockham, Nikolaus von Lyra, Thomas von Bradwardine, Gregor von Rimini, Johannes Gerson und Gabriel Biel), Mystiker (Meister Eckhart, Johannes Tauler, Theologia Deutsch, Ludolf von Sachsen, Geert Groote, Gerard Zerbolt, Thomas von Kempen, Johannes Busch, Johannes von Staupitz), Konziliaristen, Reformprediger (u. a. auch Girolamo Savonarola), Wyclif und seine Gefolgsleute, die Hussiten, Reformtheologen (Nikolaus von Kues, Johann Pupper von Goch, Johann Ruchrath von Wesel, Wessel Gansfort) und schließlich Humanisten (u. a. Johannes Reuchlin, Ulrich von Hutten und Erasmus von Rotterdam). Die einzelnen Stücke sind oft sehr kurz, aber jedesmal geht der deutschen Übersetzung eine literarisch-historische Einführung voraus. Hätte nicht da, wo der Text an und für sich schon deutsch ist, die ursprüngliche Fassung beibehalten werden sollen? Selbstredend variiert das Thema „Reformation" bei den einzelnen bedeutend, und manchmal wird es nicht unmittelbar klar, warum gerade dieser oder jener überhaupt unter die „Wegbereiter" aufgenommen worden ist (z. B. Ludolf von Sachsen, Geert Groote, Thomas von Kempen, Johannes von Staupitz). Indes tritt im großen und ganzen eine einheitliche Linie von solchen hervor, die auf eine innere Erneuerung gedrängt und dabei auch einiges vorweggenommen haben, was den Reformatoren des 16. Jahrhunderts als Anliegen im Zielpunkt stand. Allerdings wird der Leser, zumal der katholische Laie, berücksichtigen müssen, daß das jeweils ausgewählte Stück den betreffenden Vertreter des Reformgedankens nicht immer erschöpfend charakterisiert; so ist z. B. Nikolaus von Kues, der Kardinal und päpstliche Legat in Deutschland, durchaus ein Verteidiger der Kirche, obschon er in seinem „De pace fidei" eigen-

artig großzügige Gedanken über die Religionsverschiedenheit ausgesprochen hat, und Gabriel Biel nähert sich nur in seiner Akzeptationslehre dem Standpunkt Luthers und gibt sonst seine treukirchliche Gesinnung nicht auf; vgl. auch den Brief, den er 1462 an die Stadträte von Mainz und Frankfurt schrieb (abgedruckt bei *J. B. Ritter*, Evangelisches Denckmahl der Stadt Franckfurth am Mayn [Frankfurt 1726] 19–23). J. Beumer, S. J.

Melanchthon, Philipp, Apologia Confessionis Augustanae. Übers. und hrsg. von *Horst Georg Pöhlmann*. 8° (234 S.) Gütersloh 1967, Mohn. Ln. 24.– DM. – Um den Theologiestudenten den Zugang zum lateinischen Urtext der Apologie zu erleichtern, wurde diese erste deutsche Übersetzung – bisher gab es nur die Paraphrase aus der Hand des Justus Jonas, „mehrfach geradezu ein predigtartiger Kommentar" – erstellt. Die Einführung ist recht knapp gehalten (13–31), dann folgt der deutsche Text, in bewußt wörtlicher Übertragung. Die Quellenangaben wurden der von *H. Bornkamm* besorgten Apologieausgabe der „Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche" entnommen. Die Anmerkungen, die sich beinahe auf die Zitate aus Schrift und kirchliche Autoren beschränken (wobei die letzteren die Angabe des Fundortes nach einer anerkannten Ausgabe vermissen lassen), sind selten und dazu recht kurz. Zutreffend betont der Hrsg.: „Melanchthon war Bekenner, nicht Konfessionalist... In der Tat gibt es keine Bekenntnisschrift der evangelischen Kirche, die dem Katholizismus so sehr entgegenkommt... Jedenfalls ist nach der Apologie wahre Einheit immer nur Einheit in der Wahrheit. Trotzdem nimmt der Glaube an die Einheit der Kirche in der Theologie Melanchthons einen viel größeren Raum ein als in der Theologie Luthers. Diese Leidenschaft um die Einheit hat ihn vor polemischen Einseitigkeiten Luthers bewahrt, wie das vermittlungstheologische Werk der Apologie zeigt. Jedenfalls war Melanchthon nicht einfach Buchhalter der Theologie Luthers, sondern eigenständiger Denker, nicht Nachdenker, sondern Denker" (23). Weil die Apologie zu den offiziellen Bekenntnisschriften der lutherischen Orthodoxie gehört (vgl. *Leonhard Hutter*, Compendium locorum theologicorum, 1610 [Berlin 1961] nr. 14), ist die Ausgabe für die Geschichte der Theologie und der Konfessionen von Bedeutung. J. Beumer, S. J.

Beckmann, Klaus-Martin, Unitas Ecclesiae. Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. 8° (224 S.) Gütersloh 1967, Mohn. Ln. 24.– DM. – Die bedeutsame Frage nach der Einheit der Kirche wird hier sowohl systematisch als auch, wenigstens für das 19. Jh., theologiegeschichtlich gestellt. Aber unter der letzteren Rücksicht ist von vornherein eine Einschränkung anzubringen, nämlich auf die Geschichte der evangelischen und näherhin sogar der lutherischen Theologie, obschon gelegentlich das Blickfeld erweitert erscheint. So erhält der Kirchenbegriff Möhlers ein eigenes Kapitel (Die Kirche als gottmenschliche Institution bei J. A. Möhler: 65–104), aber für die Wiedergabe der katholischen Ekklesiologie im 19. Jh. kämen außer Möhler, der freilich einen überkonfessionellen Einflußbereich besaß, auch noch die übrigen Tübinger in Betracht, außerdem die Vertreter der Römischen Schule und M. J. Scheeben. Es wäre unbedingt zu empfehlen gewesen, wenn diese Einschränkung schon im Titel oder mindestens in der Einleitung (Zielsetzung, Methode, Begriffserklärung: 11–33) einen eindeutigen Ausdruck gefunden hätte. So wie nun die Untersuchung einmal vorliegt, bildet die Lehre von der Kirche bei Fr. Schleiermacher mit ihrem romantischen Organismusbegriff den Ausgangspunkt (37–65). Dann werden die Linien weiter gezogen über die sogenannten Vermittlungstheologen der Union (C. I. Nitsch, J. Müller, I. A. Dorner) und die Konfessionslutheraner (W. Löhe, F. Delitzsch, Th. Kliefoth, A. F. C. Vilmar, Theodosius Harnack) bis zu dem ethischen Verständnis der Kirche bei Ritschl und Harnack (Kirche und Reich Gottes bei Albrecht Ritschl, Die Einheit der Kirche als ethische Gesinnungsgemeinschaft bei Adolf v. Harnack: 142–158). Wenn dabei die „Preußische Union" den Ehrentitel „Modell kirchlicher Einheit" erhält (81–104), so dürfte das durch die historischen Gegebenheiten des 19. Jh. kaum gerechtfertigt sein, und der Verf. bleibt offenbar hinter dem eigentlichen Anliegen weit zurück, indem er bei den festzuhaltenden Anregungen und Erkenntnissen der „Vermittlungs-

theologie" herausstellt: „Die Kirche soll Volkskirche und Landeskirche bleiben. Das Ziel ist eine Reichs- oder Nationalkirche. Das weitere Ziel eines Generalkonzils der evangelischen Ökumene schließt sich diesem Bilde an" (104). – Der II. Teil ist der systematische, der die geschichtlichen Ergebnisse unter dem Gesichtspunkt betrachtet, welcher Sinn der Antwort auf die Frage nach der kirchlichen Einheit während des 19. Jh. für die augenblickliche Erörterung in Deutschland und in der ökumenischen Bewegung überhaupt zukommt: Die Einheit der Kirche als organische Christusgemeinschaft (162–169), als organische gottmenschliche Institution (169–180), im evangelischen Bekenntnis der Rechtfertigung (183–188), im Bekenntnis und in der Lehre (188–196), in der ethischen Gesinnung und im Gebet (196–201). Zumal die rückschauende Übersicht (Die in Jesus Christus gegebene Einheit der Kirche: 201–211) weiß manches zu sagen, was auch der katholische Standpunkt würdigen muß und anerkennen darf. Ein „Exkurs über das Ergebnis des II. Vatikanischen Konzils im Blick auf die Frage nach der Einheit in römisch-katholischer Sicht" (180–183) begnügt sich leider im großen und ganzen mit der Feststellung: „Nach dem II. Vatikanum sind die Möglichkeiten kirchlicher Einheit im Sinne echter lehrmäßiger Verbundenheit der römisch-katholischen Kirche und der evangelischen Kirchen – wohl auch der orthodoxen Kirchen – menschlich gesprochen eher geringer geworden trotz des neuen Gesprächsklimas. Gerade deshalb aber muß die Bereitschaft zum Verstehen und auch zum Dialog in besonderer Weise gefördert werden" (183).

J. Beumer, S. J.

Brosseder, Johannes, Ökumenische Theologie, Geschichte – Probleme (Theologische Fragen heute, 10). Kl. 8° (169 S.) München 1967, Hueber. 5.80 DM. – Wie das Vorwort (von *M. Schmaus* und *E. Gössmann*) sagt, „sieht dieses Bändchen nicht mehr seine Aufgabe darin, die ökumenische Gesinnung erst zu wecken, sondern setzt sie voraus und will die notwendigen Informationen über den geschichtlichen Weg und den gegenwärtigen Stand der ökumenischen Arbeit in der Theologie geben" (5). Dem entspricht die vorliegende Einteilung in die beiden Kapitel: 1. Frühere Formen konfessioneller Begegnung und Auseinandersetzung (11–97); 2. Ökumenische Theologie (als existentielle Konfrontation, als Dimension der ganzen Theologie, als theologische Disziplin (98–161). Allerdings ist der geschichtliche Rückblick recht kurz und allzu schematisch (Polemik, Irenik und Unionstheologie, Symbolik, Konfessionskunde) gehalten. Viele der hierher gehörenden Namen werden nicht einmal gestreift. Wenn z. B. Leibniz und Bossuet als Vertreter des Ökumenismus im 17. Jh. erscheinen, so hätten wohl auch Molanus und Spinola einen ehrenvollen Platz verdient, und das gänzliche Schweigen über F. von Baader und I. von Döllinger läßt sich schwerlich rechtfertigen. Zudem erweckt die andauernde Berufung auf *H. Schüssler* (Georg Calixt – Theologie und Kirchenpolitik, Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums [Wiesbaden 1961]) nicht gerade den Eindruck einer selbständigen Arbeit. Der 2. Teil steht im engsten Anschluß an *G. Thils* (La théologie oecuménique. Notion – formes – démarches [Louvain 1960]), was zwar den Verf. vor ärgeren Mißgriffen bewahrt, aber ihm doch von neuem den Vorwurf der Unselbständigkeit einbringt. Die Ergebnisse (162–169), die versuchen sollen, „die mehrdimensionale Bedeutung des Begriffs ökumenisch in einer ökumenischen Theologie deutlich werden zu lassen" (162), beschränken sich auf einige allgemein gefaßte Ansätze. Immerhin mag das Bändchen als erste Einführung seinen Zweck einigermaßen erfüllen.

J. Beumer, S. J.

Ebeling, Gerhard, Frei aus Glauben (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 250). 8° (26 S.) Tübingen 1968, Mohr. 2.40 DM. – Der vorliegende Vortrag wurde vom Verf. anläßlich der Vierhundertjahrfeier der Reformation in Tübingen und anderen Städten gehalten. E. fragt nach dem Vermächtnis der Reformation und faßt dieses in die Losung: Frei aus Glauben. „Freiheit – das ist das Vermächtnis der Reformation. Und zwar: Freiheit, die weder illusionär noch gewaltsam ist, weil sie dem Glauben entspringt, und das heißt: dem Frieden mit Gott" (3). Was Freiheit im reformatorischen Verständnis besagt, entwickelt E. an der Lehre Luthers. Es geht nicht wie im Freiheitsproblem des Mittelalters um Willens-

freiheit oder um die Freiheit der Kirche, sondern viel radikaler um die Freiheit des Menschen selbst, um die Selbstwerdung des Menschen. Wem gehört der Mensch? Sich selbst? In der Frage nach der Freiheit meldet sich die Frage nach Gott an. „Sich selbst gehören wollen, heißt sich selbst verlieren. Wer dagegen bejaht, daß er nicht sich selbst, sondern Gott gehört, der ist gerade darin frei und so erst wirklich er selbst" (16). Frei kann der Mensch daher nur sein, wenn er „Gottes gewiß sein darf" (16). Diese Gewißheit wird dem in der Sünde sich selbst entfremdeten Menschen im Glauben von Jesus Christus her geschenkt. Jesus ist der Ort der Freiheit. „Er ist nicht der bloße Herkunftsort einer Freiheitsidee. Er ist vielmehr das befreiende Ereignis von Freiheit, in das der Glaube uns hineinzieht, indem er uns mit Christus verbindet und ihm allein das Gewissen überläßt" (18). Die Freiheit im Glauben verschließt den Menschen nicht individualistisch in sich selbst, sondern durch sie wird der Mensch ermächtigt, in „priesterlicher und königlicher Vollmacht" (19) Verantwortung in der Welt zu tragen. Jedoch hat er diese Vollmacht wie Christus in der Knechtsgestalt auszuüben, dadurch also, daß er nach Luthers Wort „ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan" (15) ist. Kennzeichen christlicher Freiheit sind somit freiwilliger Dienst, reine Freude, unverkrampfte Offenheit allem gegenüber, Geduld mit den Unfreien, ehrliches Eingeständnis unserer eigenen mannigfachen Unfreiheit (20 f.). – Diese Botschaft von der Freiheit ist auch für unsere Zeit noch bedeutsam, wie E. gegen Ende ausführt. Zwar haben sich die Ursachen der Unfreiheit weitgehend gewandelt; aber auch heute ist die Freiheit bedroht. Gegen diese Bedrohung ruft das Vermächtnis der Reformation auf, die Freiheit aus Glauben als Frömmigkeit zu leben, sie im Denken einzuüben und sie schließlich in der Tat zu verantworten. – Als Katholik wird man heute aufrichtig anerkennen, daß die reformatorische Bewegung tatsächlich ein göttlicher Aufruf zur christlichen Freiheit in der Kirche war. Zugleich wird man in nüchternem Eingeständnis, aber ohne Resignation und Verbitterung und ohne Schuldkomplexe (denn das wäre ein erneuter Verrat der christlichen Freiheit!) zugeben, daß die katholische Kirche diesen Anruf in der damaligen Zeit nur sehr schwach gehört und mangelhaft befolgt hat. Von der heutigen katholischen Theologie her kann man dem Freiheitsverständnis, wie E. es skizziert, im wesentlichen zustimmen (soweit die Kürze der Darstellung überhaupt ein Urteil gestattet). Es ist das Freiheitsverständnis, wie es im Neuen Testament vor allem von Paulus entfaltet worden ist und das daher für das christliche Leben maßgebend sein muß. Für das ökumenische Gespräch wäre im Anschluß an die Darlegungen Ebelings besonders die Beziehung der christlichen Freiheit aus Glauben zu einer innerkirchlichen hierarchischen Autorität zu diskutieren. Auch der Katholik wird die Freiheit (als Freiheit zur Liebe aus Glauben) und nicht „die Unterwerfung unter den Papst" „als das einzig Heilsnotwendige" anerkennen (20). Da, wo christliche Freiheit und Anerkennung einer äußeren Autorität in einen wirklichen Konflikt geraten, hat der Christ die Pflicht, die Freiheit zu verteidigen, weil ihm allein in der Freiheit Gottes gnadenhafte Gegenwart zugänglich ist. Die Frage ist jedoch, ob die christliche Freiheit als solche nicht prinzipiell die Anerkennung einer kirchlichen Autorität impliziert, und zwar einer Autorität, die als menschliche Autorität immer auch bis zu einem gewissen Grad im Bereich der Unfreiheit bleibt und die sich daher auch als Gesetz (und nicht nur als Evangelium) äußert. Besteht nicht nach Paulus, wie E. sehr schön sagt (21), die Probe der wahren Freiheit darin, daß sie auf die Schwachen, die selbst stark zu sein glauben, Rücksicht nimmt? Ziel der (aus christlicher Freiheit vollzogenen) Unterordnung unter eine kirchliche Autorität kann nur die fortschreitende Befreiung sowohl des Trägers der Autorität wie des eigenen Ich sein. Daß diese Befreiung immer nur teilweise und manchmal vielleicht recht wenig gelingt, dürfte kein Grund sein, die Unterordnung überhaupt aufzugeben oder abzulehnen. Das ehrliche Eingeständnis der Unfreiheit im eigenen Herzen und in der Kirche gehört schließlich mit zum Vollzug der Freiheit aus Glauben.

E. Kunz, S. J.

2. Literargeschichte der Scholastik. Geschichte der Theologie

Häring, Nikolaus M., S. A. C., The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers (Studies and Texts, 13). Gr. 8° (XV u. 437 S.) Toronto 1966, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. 9.– $. – Die Boethiuskommentare aus der Feder Gilberts von Poitiers sind bereits früher durch H. ediert worden: The Commentary of Gilbert of Poitiers on Boethius' De Hebdomadibus (Traditio 9 [1953] 177–211); The Commentary of Gilbert, Bishop of Poitiers, on Boethius, Contra Eutychen et Nestorium (Mediaeval Studies 17 [1955] 143–172); The Commentaries of Gilbert, Bishop of Poitiers, on the Two Boethian Opuscula Sacra on the Holy Trinity (Studies and Texts 1 [1955] 23–98). Trotzdem muß die Erforschung der mittelalterlichen Scholastik die hier vorgenommene Sammlung in der Form eines einheitlichen Buches sicher begrüßen. Die Einführung (3–47) macht mit der Persönlichkeit Gilberts bekannt und zugleich mit der bei der Edition angewandten Methode; die Liste der benutzten Handschriften zählt nicht weniger als 39 Nummern auf. Dann folgt die Edition, zuerst die von De Trinitate (53–180), anschließend die von De bonorum Ebdomade (183–230; bekannter unter dem Titel De hebdomadibus), zuletzt die von Contra Euticen et Nestorium (233–364). Der Anhang enthält u. a. eine Rekonstruktion des Boethiustextes, wie ihn Gilbert benutzt haben muß, mit Hilfe der von R. Peiper (Leipzig 1871) und E. K. Rand (London 1918) besorgten Ausgaben. Sachlich betrachtet, ist unbedingt die Edition des Kommentars zu De Trinitate am wertvollsten; aber die Textdifferenzen gegenüber der von H. im Jahre 1955 veranstalteten Ausgabe sind doch geringfügig, obschon inzwischen die Zahl der ausgewerteten Manuskripte bedeutend vermehrt werden konnte. J. Beumer, S. J.

Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XXVI: Expositio super Iob ad litteram cura et studio Fratrum Praedicatorum. I. Praefatio. II. Textus. Fol. (144 u. 335 S.) Romae 1965, Ad Sanctae Sabinae. – Das Erfreulichste an dem Erscheinen dieser beiden Bände ist, daß die wissenschaftliche Welt nunmehr von der Weiterführung der großen Editio Leonina überzeugt sein kann und daß dann Thomas von Aquin nicht hinter den anderen Scholastikern zurückzustehen braucht. Gut ist auch die Aufteilung des Stoffes in 2 Bände, von denen der erste die Praefatio mit allen kritischen Anmerkungen bringt und der zweite sich auf den Text selber mit einem maßvoll gehaltenen Apparat beschränkt; denn für den praktischen Gebrauch wird in weitaus den meisten Fällen der Text in sich genügen. Die Praefatio bietet nach einem lateinischen „Prologus ad lectorem" in französischer Sprache einen Überblick des Traditionsbefundes und dann die eigentlich kritische Untersuchung. Am wichtigsten dürfte hier das 7. Kap. sein: „Normes de l'édition" (132–142). Erst zum Schluß erfährt der Leser die Namen der an der Herausgabe Beteiligten (mit *A. Dondaine* an der Spitze). – Der 2. Band, also die Wiedergabe des Textes, befriedigt in allen Stücken, vorausgesetzt daß man die Lücken und die Widersprüche der Überlieferung in Betracht zieht. Seit den ersten gedruckten Ausgaben im 16. Jahrhundert wurde nämlich eine fehlerhafte Fassung weitergegeben, und die ursprüngliche Form, aus 59 Handschriften gewonnen, ließ sich nur unvollkommen wiederherstellen. Der Thomaskommentar zum Buche Job „ad litteram" ist also nun für Exegese und Theologie zugänglich, und er erhält unter den Schriftkommentaren des Aquinaten seine Bedeutung dadurch, daß er ausschließlich den Literalsinn (nach der Vulgata) zugrunde legt und erklärt. Mögen die anderen Bände der Leonina in absehbarer Zeit diesem Neubeginn nach langer Unterbrechung folgen! J. Beumer, S. J.

Molteni, Paolo, Roberto Holcot O. P., Dottrina della grazia e della giustificazione con due questioni quodlibetali inedite. 8° (135 S.) Pinerolo 1968, Alzani (Alleinvertrieb durch die Biblioteca del Seminario, Susa, Italien). 2.000 L. – Eine theologische Dissertation an der Bonner Universität aus dem Jahre 1962 wird nunmehr der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Leider sind einige Arbeiten zu dem Denken und der geistigen Umwelt des noch ziemlich unbekannten Dominikanertheologen, die zwischendurch herausgegeben wurden, nicht nachgetragen

worden (besonders die von J. Beumer, A. Lang und H. Oberman). Der I. Teil befaßt sich mit dem Leben und den Schriften Holkots und sammelt die bei den verschiedenen Autoren vorliegenden Angaben, die im großen und ganzen noch manches zu wünschen übrig lassen (23–47). In einem II. Teil wird die Lehre Holkots untersucht, soweit diese die Probleme Gnade und Rechtfertigung betrifft (51–152). Die einzelnen Kapitel behandeln Wesen der Liebe und der Gnade, Gnade und menschliche Natur, Gnade und Freiheit des Menschen, die rechte Ordnung des Willens, die Annahme (acceptatio) durch Gott, die Rechtfertigung des Sünders innerhalb des tatsächlich bestehenden Heilsplanes, das Verdienst, die Vorherbestimmung. Am wichtigsten scheinen die folgenden, freilich recht kurz gehaltenen Bemerkungen zu sein: Holkot in Gegenüberstellung zu den großen Scholastikern; Die göttliche Oberhoheit und Allmacht; Die Quellen des Gesamtbildes bei Holkot; Seine Originalität und sein religiöser Wert (143–152). Außer Augustinus und Petrus Lombardus werden Anselm von Canterbury und Wilhelm von Ockham namhaft gemacht, letzterer allerdings in großem Abstand und mit unterschiedlicher Bestimmung seines Einflusses. Eine gewisse Ergänzung durch den Aufweis des Verhältnisses zu Thomas Bradwardine hätte möglicherweise größere Klarheit verschafft, um die nominalistischen Tendenzen bei Holkot herauszuarbeiten. Gegen Schluß befindet sich ein Verzeichnis all der Titel, die der Dominikanertheologe seinen Quästionen „De Quolibet" gegeben hat (insgesamt sind es 100, mit genauer Angabe des Fundortes: 159–165), dann folgt noch die kritische Edition zweier daraus entnommener Quästionen: Utrum per potentiam Dei absolutam possit aliquis acceptari sine charitate eidem formaliter inhaerente; Utrum observantia legis mosaycae fuit Judaeis meritoria vitae aeternae (166–204). Gerade diese Zusätze dürften den Hauptwert der ganzen Arbeit ausmachen und ihr auch einen Platz in jeder größeren theologischen Bibliothek sichern.

J. Beumer, S. J.

Ypma, Eelcko, O. S. A., Jacobi de Viterbio O. E. S. A. Disputatio Prima de Quolibet (Cassiciacum, Supplementband 1). 8° (XXXI u. 239 S.) Würzburg 1968, Augustinus-Verlag. – Einer der bedeutendsten Namen aus den Anfängen der mittelalterlichen Augustinerschule ist sicher der des Jakob von Viterbo († 1308), und unter dessen Werken ragen neben De Regimine Christiano, dem vielleicht ältesten systematischen Kirchentraktat, die Disputationes de Quolibet hervor. Hier wird nun zum ersten Male eine kritische Ausgabe der Disputatio Prima, die nach *P. Glorieux* (La litérature quodlibétique II, 144–146) im Jahre 1293 gehalten worden ist, vorgelegt. Als Basis dient für die beiden ersten Quodlibeta von den zahlreichen Manuskripten das der Pariser Nationalbibliothek (ms. lat. 15362 aus dem Ende des 13. Jahrhunderts), aber auch die anderen Handschriften sind herangezogen und bei Abweichungen im kritischen Apparat angeführt. In der kurzen Einleitung (V-XXXI) nimmt die Frage nach der Bezeugung durch die Handschriften den breitesten Raum ein, während der Darstellung des Inhaltes und seiner Würdigung im Rahmen der Hochscholastik nur wenige Seiten gewidmet sind. Von den Quästionen seien einige namentlich genannt: Utrum posset salvari creatio si non differret in creaturis realiter essentia et esse (43–61); Utrum beatitudo principalius consistat in actu intellectus quam in actu voluntatis, vel e converso (112–127); Utrum scilicet si anima esset corruptibilis, esset capax scientiae vel subiectum scientiae. Et hoc est quaerere: Utrum ex eo quod anima est subiectum scientiae possit argui eius incorruptibilitas (153–156); Utrum scilicet felicior sit mulier nupta quam virgo nuptura (203–206); Utrum papa possit absolvere aliquem usuarium absque hoc quod usuras restituat. Et hoc est quaerere: Utrum papa possit remittere et condonare illud quod quis lucratus est ex contractu usuario (207–215); Utrum, si anima in resurrectione resumeret alios cineres, esset idem homo qui prius erat (223–230). – Lobenswert ist die ungemein sorgfältige Angabe der zahlreichen Referenzen bei Jakob von Viterbo (Väter, Theologen, Philosophen, Kirchenrecht); insbesondere verdient die oft recht schwierige Verifizierung der Stellen aus den arabischen Philosophen (Algazel, Averroes, Avicenna) alle Anerkennung. Die theologiegeschichtlichen Ergebnisse zu sammeln und auszuwerten, hat der Hrsg. wohl späteren Arbeiten überlassen wollen; er bemerkt indes schon mit einigem Grund: „Par cette introduction

élaborée, plus développée que celle de Gilles de Rome, placée en tête de ses Quodlibets, Jacques de Viterbe a donné sans doute l'exemple qu'ont suivi plus tard d'autres Augustins, comme Prosper de Reggio, Henri d'Allemagne, Gérard de Sinne" (XVIII). J. Beumer, S. J.

Degenhardt, Ingeborg, Studien zum Wandel des Eckhartbildes (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, in Verbindung mit *B. Lakebrink* hrsg. von *J. Hirschberger,* III). 8° (XVII u. 349 S.) Leiden 1967, Brill. 66.– Hfl. – „Bild" soll hier soviel besagen wie Aneinanderreihen der verschiedenen Aussagen und Urteile über Person und Werk Meister Eckharts im Lauf der Jahrhunderte, „Beurteilungsstandpunkte" genannt (XVII). Das erste Urteil ist in der Bulle Johannes' XXII. ‚In agro dominico' vom 27. März 1329 enthalten: 17 von insgesamt 28 Artikeln, die aus den verschiedenen Werken Eckharts exzerpiert waren, enthalten den Irrtum der Häresie, sowohl dem Wortlaut wie auch dem Zusammenhang der Sätze nach; die andern 11 Artikel werden als übelklingend, sehr verwegen, der Häresie verdächtig bezeichnet, mit der Einschränkung, daß sie mit vielen Auslegungen und Ergänzungen versehen einen katholischen, rechtgläubigen Sinn zu bilden oder zu erhalten vermögen. Auf diesem Gebiet liegen der Verf. manche Vorarbeiten vor, die sie verwertet, um über die möglichen Hintergründe dieser Verurteilung Aufklärung zu erhalten. Durch die gleiche Bulle war auch die Vernichtung sämtlicher Schriften Eckharts angeordnet worden. Trotz allem lebte sein Name weiter. Tauler und Seuse sind die unmittelbaren Zeugen für das Weiterleben und das Andenken Eckharts, ebenso wie fromme Legenden. Hier wechselt das Urteil der verschiedenen Kreise: „Vexierbilder" (16–29). Nikolaus von Kues und Johannes Wenck von Herrenberg beurteilen in ihrer Kontroverse Eckhart von ganz verschiedenen Standpunkten aus (50–68). Die Schriftsteller der Ordens- und Kirchengeschichte erwähnen den Dominikaner, auch die protestantische Geschichtsschreibung geht an ihm nicht vorüber, z. B. Arnold, Mosheim (68–89). Ein eigenes Kapitel ist Daniel Sudermann als dem Sammler von Handschriften und religiösen Dichter gewidmet (90–100); allerdings schöpft die Verf. hier aus zwei Dissertationen von G. H. Schmidt (1923) und H. Hornung (1957). In einem zweiten Teil wird dann das Eckhartbild der Neuzeit dargestellt: Von der Erbauung zur Wissenschaft (105 bis 131), das ist die Zeit der Romantik, wo Franz von Baader genannt wird, Hegels Exzerpte aus Mosheims Institutionen, während das Zitat aus der Religionsphilosophie verstümmelt wiedergegeben ist (116). Die protestantische Theologie bemüht sich zunächst, eine Antwort auf das idealistische Bild zu geben, so C. W. A. Schmidt und H. L. Martensen. Nach Pfeiffers Eckhartausgabe setzt dann die historische und biographische Forschung ein: E. als der Antischolastiker, der Deutsche, der Pantheist im Gegensatz zu seiner Kirche. Wiederum ein eigenes Kapitel wird Schopenhauer eingeräumt (156–165). Die große Wende tritt dann mit Denifles Untersuchungen ein (166–187); seine Behauptungen und Urteile verstimmen, regen aber auch zu genaueren Forschungen an (188–225). Durch Büttners Vorwort zu seiner Übersetzung wird dann eigentlich die Bewegung eingeleitet, die schließlich zur Mythologisierung Eckharts im deutschgläubigen und nationalsozialistischen Sinn führt (226–267). Ein abschließendes Kapitel (277–321) will die Forschung des 20. Jahrhunderts aufweisen bis zur Gegenwart, wobei dann die Ausgabe der deutschen und lateinischen Werke mit einbezogen wird. Weitere Hinweise auf theologische und philosophische Untersuchungen werden aber hier nicht mehr gebracht, „denn dies würde sehr weit in grundlegende philosophisch-theologische Fragen führen und über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen" (320); dementsprechend ist denn auch die Literaturangabe zu diesem Abschnitt unvollständig (339 f.). In der Auseinandersetzung mit Eckhart, „einem der interessantesten Kapitel des abendländischen Denkens" (322), spiegelt sich jeweils das Denken der Zeit wieder. Die Verf. sieht in der philosophischen Spekulation Eckharts, seiner neuplatonischen Philosophie, das entscheidende Merkmal seiner Leistung, mehr als in seinen religiösen Konzeptionen und Impulsen (327), so daß am Schluß die Frage stehen bleibt nach „einer Analyse seines Seinsverständnisses als Aufgabe der weiteren Forschung". – Für eine Beurteilung dieser „Studien", ihres Inhalts, der angewandten Methode und aus-

gesprochenen Urteile ist zu beachten, daß ursprünglich an eine rein germanistische Arbeit gedacht war, daß aber im weiteren Verlauf die nähere Beschäftigung zur philosophiegeschichtlichen Arbeitsweise führte (V). Diese Diskrepanz zieht sich deutlich durch die Ausführungen hindurch und zeigt sich in einer verschiedenartigen Tendenz der Darstellung und Einschätzung, was sich bis in die sprachlichen Formulierungen hinein bemerkbar macht. Die Zäsur liegt evident bei der Aufstellung und Unterscheidung von „Einfluß" und „Andenken" (so S. 17 bereits angedeutet), genannt „kleine" und „große Tradition" (100 ff.). Große Tradition soll besagen, daß aus der Kenntnis der Werke Eckharts Anregungen und Einflüsse inhaltlicher und doktrinärer Art auf Philosophie und Sprache eingewirkt haben. Die kleine Tradition geht den Spuren seines Andenkens nach: „Ich habe mich auf die kleine Tradition... beschränkt und dazu einige Beispiele für die Veränderung und Spiegelung des Eckhartbildes in den Jahrhunderten zwischen Spätmittelalter und Romantik ausgewählt". In Wirklichkeit läßt sich jedoch diese Unterscheidung nicht aufrecht erhalten. Denn was sollen in dieser Sicht Ausdrücke wie ‚analogia entis', Akosmismus, Averroismus, Monismus, negative Theologie, Nominalismus u. a. m., wenn sie auch nur als Urteile übernommen werden, da sie ja doch nur verständlich sein können unter der Voraussetzung, daß auch inhaltliche Probleme entweder richtig oder falsch beurteilt worden sind? Eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Mystik fehlt deshalb ganz. Es ist so, als wenn ein Blinder Blinde führen wolle. Die wenigen Stellen, die aus der Pfeifferschen Ausgabe (26 f.; 37; 111; 135; 208), aus den Deutschen Werken (53; 100; 300; 302 f.) oder aus den Lateinischen Werken (55; 65; 297; 312) genannt werden, betreffen nicht den Inhalt. Zu Einzelheiten wäre noch manches zu berichtigen. Was aber den Wert der oft wortreichen und weitschweifigen Ausführungen außerordentlich herabmindert, ist die Menge der fehlerhaften Zitate und Angaben (so finden sich S. 51 elf Fehler, S. 69 neunzehn). Vielleicht liegt der Grund und die Fehlerquelle für diese Mängel am Gegenstand und der hier angewandten Methode, aber mehr wohl im Bestreben, „weil die Zeit drängt", „diese auf Jahre hinausgezögerte Arbeit endlich zum Abschluß" zu bringen (XVII). H. Fischer, S. J.

John Locke, Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration. Latin Text edited with a Preface by *Raymond Klibansky*. English Translation with an Introduction and Notes by *J. W. Gough*. 8° (XLIV u. 171 S.) Oxford 1968, Clarendon. Ln. 40.– Sh. – Der als Begründer des neuzeitlichen Empirismus bekannte englische Philosoph hat sich auch mit theologischen Themen befaßt, von denen das der religiösen Toleranz am meisten aktuelle Bedeutung aufweist. Die diesem Thema gewidmete „Epistola de Tolerantia" ist in Holland geschrieben und wurde dort zweimal gedruckt (Gouda 1689 und Amsterdam 1705). Durch eine englische Übersetzung, die aber nicht von Locke selbst stammt (sondern von einem William Popple) und mancherlei Ungenauigkeiten enthält, erlangte sie weite Verbreitung. Hier wird nun der ursprüngliche Text in einer kritischen Edition geboten, dem, Seite an Seite, eine neue, sorgfältig erarbeitete englische Übersetzung gegenübersteht. Das Vorwort (VII–XLIV) stellt die Untersuchung Lockes in die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, wie sie damals sowohl in England als auch in Holland und durch die Beziehungen des Verf.s zu den Remonstranten gegeben waren. Für die ideelle Vorbereitung werden viele Namen angeführt, die von Pico della Mirandola bis Pierre Bayle (Letter on the Comets 1682, Commentaire Philosophique 1686) reichen. Da der Text der Epistola seit langem bekannt ist (es gibt neuere Übersetzungen in die modernen Sprachen), kann die vorgelegte Ausgabe keine Überraschungen bereiten. Bestätigt werden nur die alten Erkenntnisse, daß Locke nach einem streng logischen Verfahren vorangeht und darum alle von der Toleranz ausschließt, die das Gemeinwohl der menschlichen Gesellschaft gefährden. Zu den letzteren gehören in seinem System die Atheisten und auch, obwohl er sie nicht mit Namen nennt, die römischen Katholiken, weil diese keine Treuverpflichtung gegenüber Andersgläubigen anerkennen wollten und die Absetzbarkeit exkommunizierter Fürsten lehrten: Nulla ecclesia tenetur tolerantiae nomine eum sinu suo fovere qui monitus obstinate peccat contra leges in ea societate stabilitas (78); quid enim aliud sibi volunt, qui docent nullam fidem

servandam esse cum haereticis?... Reges excommunicatos regno excidere, quo tendit, nisi ut reges regno suo exuendi potestatem sibi arrogarent, cum excommunicationis jus suae soli hierarchiae vindicent? (130 f.). – Ein Anhang (164–167) bringt noch die Einführung William Popples zu seiner Übersetzung mit Anmerkungen.

J. Beumer, S. J.

3. Theologie der Heiligen Schrift

Bibel-Lexikon, hrsg. v. Herbert Haag. Zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage. Lex. 8° (XX S., 1964 Sp.) Einsiedeln – Köln 1968, Benziger. 158.– DM. – Das Bibellexikon von H. Haag hat sich seit seinem ersten Erscheinen (1951–1956 in Lieferungen; vgl. dazu Schol 28 [1953] 608 f. und 31 [1956] 607 f.) weite Anerkennung erworben als zuverlässiges, präzises und wissenschaftlich besonders hochstehendes Werk dieser Art. Die Neuauflage wird diesen Ruf nicht nur bewahren, sondern noch verstärken. Denn sie bringt nicht eine routinemäßige Überholung des Inhalts anläßlich eines längst notwendig gewordenen Neudrucks, sondern sozusagen eine Neubearbeitung von Grund auf. Es ist schwierig, ihren Umfang und das Typische an ihr in Kürze festzuhalten. Jedenfalls ist ihr Ausmaß keineswegs damit erfaßt, daß „etwa 200 Stichwörter neu hinzugekommen sind" (Vorwort). Es sind überhaupt sehr wenige Stichwörter unverändert übernommen, und vor allem Artikel größeren Umfangs und wichtigerer Thematik sind weithin entweder neu geschrieben oder gründlich überarbeitet, wobei vor allem aktuelle bibelwissenschaftliche und theologische Probleme beherzt aufgegriffen wurden und die Beiträge nicht selten auf ein Vielfaches ihres bisherigen Umfangs angewachsen sind. Bei den neuen Stichwörtern scheinen zwei Typen vorzuherrschen. Einmal Begriffe allgemeinerer und nicht typisch biblischer Art wie Abend, Ackerbau, Berg, Einheit, Freiheit, Freund, Gemeinschaft, Heimat, Ruhe, Sieg, Solidarität, Staat, Wille, zu denen aber doch die Bibel eigene und z. T. theologisch relevante Aussagen macht. Für ihre Bearbeitung ist man besonders dankbar, weil das einschlägige Material oft schwer zu finden und richtig abzuwägen ist. Die andere, an Zahl und Umfang weit überwiegende Gruppe sind bibeltheologische Stichwörter, z. B. unter „A": Amt, Anbetung, Angeld, Äon, Apokatastasis, Ärgernis. Bei ihrer Auswahl ist in gleicher Weise die systematische Theologie wie die biblische Frömmigkeit berücksichtigt. Wegen ihrer theologischen Bedeutung darf man zu ihnen auch wichtige bibelwissenschaftliche Artikel stellen wie Allegorese, Ätiologie, Mythus, Schriftbeweis, Überlieferung. Gerade durch diese zahlreichen neuen theologischen Artikel (und die vielfach stark aufs Theologische gerichtete Überarbeitung schon vorhandener) hat sich das Gesicht des Lexikons vorteilhaft verändert. Denn die erste Aufl. zeigte doch ein merkliches Überwiegen der biblischen Realien auf Kosten der Theologie; jetzt ist zwischen beiden ein volles Gleichgewicht erreicht, wenn nicht gar ein spürbares Übergewicht des Theologischen. Diese Akzentverlagerung wird dem Lexikon in seiner neuen Gestalt viele zusätzliche Freunde gewinnen. Dabei ist sie keineswegs auf Kosten des Umfangs, der Präzision und Aktualität der Information über biblisch wichtige Realien erreicht, wo durchweg das neue Material noch bis 1967 eingearbeitet ist – typisch dafür z. B. der Artikel über eine große „Tempelrolle" (aus Qumran?), die erst Sommer 1967 sichergestellt und gewiß nur wenigen überhaupt bekannt ist. Überhaupt ist dank der hervorragenden Arbeit des Redaktionsstabes fast überall die Literatur bis einschließlich 1967 angeführt. – Es hat wenig Sinn, auf Einzelbeiträge kritisch einzugehen. Bei 2359 Artikeln wird gewiß jedermann irgendwo Anlaß zu Kritik finden. Berechtigt scheint sie mir, bei Berücksichtigung der Möglichkeiten eines Lexikons überhaupt und der großen Zahl der Mitarbeiter (111), nur selten und in Einzelheiten zu sein. Ein paar solcher „Lesefrüchte" seien genannt. Bei „Siegel" vermißt man sehr einen Abschnitt über den theologischen Gebrauch von Siegel/Besiegeln/Versiegeln, vor allem im NT. – Der Fettschwanz des Schafes ist beim Opfer natürlich Anteil Gottes (Lev 3,9), nicht „Anteil des Priesters" (Sp. 1350 – aus 1. Aufl. stehengeblieben). – Bei „Bildersprache" fehlt jede Lit.-Angabe zum AT. – Bei „Sirach"

ist die gängigste und heute wohl allein (außer Segal) noch bequem erreichbare Ausgabe des hebräischen Textes von *I. Lévy* (Leiden 1904, Neudruck 1951) nicht genannt, während *Yadins* Edition der Sirachrolle von Masada auch unter den Qumrantexten (Sp. 1438) aufgeführt ist (daß sie ursprünglich von dort stammt, ist an sich möglich, aber schwerlich nachzuweisen). – Das sind Kleinigkeiten. Im ganzen hat sich die lange Zeit von fast 5 Jahren, die auf die Neubearbeitung verwendet wurde, ausgezahlt. Wenn das Vorwort sagt, die Neuauflage sei an Umfang um mindestens ein Drittel gewachsen, so darf man das getrost auch auf die Gesamtqualität übertragen. Es ist praktisch ein neues Lexikon entstanden, größer und besser. J. Haspecker, S. J.

Papyrus Bodmer XXIV, Psaumes XVII–CXVIII. Publié par *R. Kasser* et *M. Testuz*. Gr. 8° (235 S., 98 Tafeln) Cologny – Genève 1967, Bibliothèque Bodmer. – Dieser neueste Band der Bodmeriana ediert einen griechischen Psalmenkodex, der ursprünglich aus 41 beschrifteten Papyrusbogen bestand, die als eine einzige Lage in der Mitte gefaltet und geheftet waren. Von den so entstandenen 82 Kodexblättern, die jetzt nur noch als Einzelblätter, die am Rande gelegentlich noch Spuren der Heftung erkennen lassen, existieren, fehlen am Anfang 6 Blätter mit den Pss 1–17,44 (die Blattzahl ist aus der teilweise erhaltenen durchgehenden Seiten-Paginierung des Kodex eindeutig zu ermitteln), am Schluß 24 Blätter mit Ps 118,45 ff. – Schluß des Psalters (mit vermutlich einigen leeren Blättern am Ende des Kodex). Innerhalb des erhaltenen Blocks fehlen nur noch 3 Blätter (= Pss 53,6–55,7; 88,11–46; 105,33–106,27) ganz, etwa 10 weitere sind fragmentarisch oder sehr stark beschädigt. Im ganzen ist der noch vorhandene Teil des Kodex recht gut erhalten, wenn auch alle Blätter irgendwelche kleineren Beschädigungen aufweisen. Die Paginierung zeigt, daß wir es mit einem in sich geschlossenen Psalmenkodex zu tun haben, an dem zwei Schreiber gearbeitet haben (falls man voraussetzen darf, daß die mit Ps 109 einsetzende zweite Hand bis zum Ende des Psalters weiterging). Er ist um die Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert n. Chr. in Ägypten entstanden. Textgeschichtlich bietet er die oberägyptische Textform, die der sahidischen Übersetzung zugrunde liegt und neben dieser bislang nur von ein paar jüngeren und wenig umfangreichen griechischen Zeugen verkörpert wurde. Papyrus Bodmer XXIV muß daher jetzt als der Hauptrepräsentant dieser Textform des Psalters gelten. Zudem gibt es bisher überhaupt keinen griechischen Textzeugen des LXX-Psalters von gleichem Alter und zugleich annähernd gleichem Umfang. Papyrus Bodmer XXIV wird daher die volle Aufmerksamkeit der alttestamentlichen Textforschung beanspruchen. Die vorliegende mustergültig genaue und großzügige Edition bietet dafür die denkbar beste Grundlage. Sie enthält nach einer umfangreichen Einführung (7–41), die sich auf die technischen Daten des Kodex und seine graphischen Eigenarten beschränkt ohne in Fragen der Textgeschichte einzutreten, eine sehr übersichtliche und peinlich genaue Druckwiedergabe des Kodextextes mit all seinen graphischen Sonderheiten, dazu einen textkritischen Apparat, der die Abweichungen von Rahlfs' Psalmenausgabe in der Göttinger Septuaginta verzeichnet. Schließlich findet man in einer Innentasche des Bandes die hervorragend klaren Fotokopien des gesamten Manuskripts auf herausnehmbaren Einzeltafeln, so daß sie bequem neben dem gedruckten Text verglichen werden können. J. Haspecker, S. J.

Scharbert, Josef, Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch. Ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen. 2., durchgesehene Aufl. (Stuttgarter Bibelstudien, 19). 8° (87 S.) Stuttgart 1967, Katholisches Bibelwerk. 5.80 DM. – Die von der modernen so abweichende anthropologische Terminologie des AT stellt Übersetzer wie Bibelleser immer wieder vor schwierige Probleme. Gewiß gibt es ausführliche Untersuchungen zur biblischen Anthropologie in guter Zahl, aber wenn es um die genaue Wiedergabe oder Deutung jeder einzelnen Textstelle geht, lassen sie doch oft genug im Stich. So sah sich S. veranlaßt, bei der Arbeit an einer neuen Übersetzung den einschlägigen Begriffen erneut genau nachzugehen. Das Besondere seiner Studie ist, daß sie jede Pentateuchquelle für sich befragt. Da diese einen Zeitraum von etlichen Jahrhunderten decken, steht zu erwarten, daß

dabei Konstanz und Wandel in der Bedeutung der einschlägigen Begriffe *(rûaḥ, nᵉšāmâh, nefeš, bāśār)* gut greifbar werden. Als ertragreich für die Fragestellung haben sich dabei im wesentlichen nur J, D und P erwiesen. Der Elohist bietet nur geringes und wenig profiliertes Material. Auf die differenzierten Ergebnisse einzugehen ist hier nicht möglich. Von allgemeinstem Interesse mag sein, daß „Fleisch" bei J noch ganz ohne besondere Qualifikation gebraucht wird, im Dt ein wenig den Akzent des Vergänglichen bekommt und im Bereich der P-Tradition zusätzlich noch eine gewisse ethische Abwertung „als für die Sünde anfällig und für den Geist gefährlich" (80) zeigt. Ferner, daß *nefeš* erst bei P rein phraseologisch wie ein Pronomen gebraucht wird. S. hat seine Analysen klar, übersichtlich und allgemein verständlich durchgeführt. Sein Büchlein wird Vielen gute Dienste leisten. Gelegentlich hat man allerdings den Eindruck, daß der Verf. mehr aus den Texten herauszuholen sucht, als sie hergeben. Wenn z. B. aus dem Schweigen über eine Einhauchung des Lebensodems bei der Erschaffung der Tiere (Gen 2, 19) im Unterschied zur Erschaffung Adams (2, 7) geschlossen wird, der Jahwist wolle „den Begriff ‚Lebensodem' nur im analogen Sinn von Mensch und Tier" aussagen (22), so ist solch ein argumentum e silentio als einziger Beleg doch allzu prekär. Der Unterschied in der Darstellung erklärt sich voll ausreichend aus dem zielstrebigen und gerafften Stil, der bei den Tieren (wie übrigens auch bei Eva) auf ihre Vorführung vor Adam zueilt, für die die Erschaffung nur ein kurz zu skizzierender Durchgang ist.

J. Haspecker, S. J.

Plöger, Otto, Das Buch Daniel (Kommentar zum AT, hrsg. v. *W. Rudolph, K. Elliger* u. *Fr. Hesse*, XVIII). Gr. 8° (183 S.) Gütersloh 1965, Mohn. 34.– DM. – Entsprechend der Anlage des KAT bietet P. den Text des Buches in Großperikopen (bei Dan praktisch identisch mit der Kapiteleinteilung) in einer sehr genauen, gelegentlich etwas schwerfälligen Übersetzung, zu der in den Anmerkungen Einzelerläuterungen meist sprachlicher Art gegeben werden. Die eigentliche Kommentierung bespricht die Perikope nach ihren Unterabschnitten (nicht nach Einzelversen) in einer zusammenhängenden Erklärung, ohne viel auf Einzelheiten einzugehen, und schließt daran eine Gesamtwürdigung, die Grundgedanken, Abfassung und Stellung der Perikope im Buchganzen erörtert. Die dem Kommentar vorangestellte Einleitung ist ungewöhnlich knapp. Sie besteht fast zur Hälfte aus einer Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel und behandelt dann kurz und vorläufig die stoffliche (Erzählungen/Visionen) und sprachliche (aramäisch/hebräisch) Zweiteilung des Buches, die Verarbeitung von Traditionen und den geistigen Standort des Verfassers – alles unter dem Gesichtspunkt der Einheitlichkeit des Danielbuches. Diese Einheitlichkeit ist Hauptfrage und Hauptthese des Kommentars, auf die sich P. unter weitgehendem Verzicht auf die sonst im KAT übliche breitere Diskussion aller für das Verstehen eines Buches nötigen und nützlichen Realien konzentriert. Im Textbestand des Buches zeigt sich diese Einheitlichkeit in der Existenz nur weniger geringfügiger Glossen (von inhaltlichem Gewicht nur 1,20 f. und 12,11 f.; das große Gebet in Kap. 9 wird für den Autor selbst in Anspruch genommen, meiner Meinung nach zu Recht), in der Einfügung von vielerlei Querverbindungen durch sprachliche Anspielungen und Motivverknüpfungen und nicht zuletzt in der Verarbeitung vorliegender Traditionen. Ihnen hat der Autor entweder selbst mehr oder weniger weitgehend erst ihre jetzige Gestalt gegeben (Kap. 1; 2; 6; 7) oder – bei relativ unverarbeiteter Übernahme (Kap. 3–5) – sie doch mit eigenen Akzenten versehen (sprachlichen oder thematischen), durch die sie in den Gesamtzusammenhang des Buches eingebunden und seinem Hauptthema dienstbar gemacht wurden. Dieses durchgehende Hauptthema ist die eschatologische Frage von 2,28: „Was wird geschehen am Ende der Tage?". Sie erhält in dieser allgemeinen Form in den beiden korrespondierenden Kap. 2 und 7 eine ebenso universale, aber doch zunehmend konkrete Beantwortung, um dann in den folgenden Visionen in einer auf die Rolle Israels in der Endzeit (in Kap. 7 schon verhalten angedeutet) zielenden Spezifikation weiter und zu Ende geführt zu werden. Dieser zunächst universalen und dann speziell Israel zugewandten Behandlung des Themas entspricht der (bewußte) Wechsel der Sprache: Kap. 2–7 aramäisch (einsetzend da, wo die geistige Kultur der Weltmacht erstmalig zu Worte kommt, in der auch Daniel und seine Freunde

gebildet waren), Kap. 8–12 hebräisch. Vorbereitet und in ihrer Glaubwürdigkeit untermauert wird die Beantwortung dieser eschatologischen Hauptfrage durch die in Kap. 2–6 unermüdlich herausgearbeitete These von dem Gott Israels, der allein Geheimnisse der Zukunft enthüllt und allein geschichtsmächtig über Könige und Reiche, Zeiten und Fristen verfügt. Parallel dazu verläuft das Thema der Gottwidrigkeit der Weltherrscher verschiedener Prägung (das damit teilweise gegebene Thema der Bewährungsprobe der Jahwetreuen ist demgegenüber zweitrangig und durchweg von den Traditionen vorgegeben). So zeichnet sich ein Dualismus Gott – Weltreiche ab, der zur Endentscheidung drängt. In den Visionen tritt daneben zunehmend eine Art innerisraelitischer Dualismus: Anhänger der hier verkündeten eschatologischen Weisheit gegen ihre Leugner, die vornehmlich in den vielfach hellenisierenden Vertretern der offiziellen nachexilischen Theokratie zu suchen sind. Über diese Parteiung in Israel wird 12,2–3 das letzte Wort gesprochen. Die durch Daniel (und den Buchautor) repräsentierte Gruppe der „eschatologischen Weisen" ist nach P. innerhalb der asidäischen Bewegung zu lokalisieren (165), und ihre Auseinandersetzung mit der Gegenpartei in Israel ist nach P. der eigentliche Anlaß zur Abfassung des Buches (169). – Ob man dieser letzten Auffassung zustimmen will, ist relativ belanglos. Weite Zustimmung aber verdient sich die Gesamtkonzeption P.s, der mit seiner klaren und sorgsam abwägenden Darlegung einen wertvollen Beitrag zum tieferen Verständnis des Danielbuches geleistet hat. Exakter begründet und damit überzeugender hätte dieser Beitrag allerdings ausfallen können, wäre P. über den Aufweis inhaltlicher und thematischer Bezüge und gelegentlicher Wort- und Motivanklänge hinaus in eine saubere und durchgehende literarische Analyse des ganzen Buches eingetreten. Sie hätte durch sprachliche und stilistische Feststellungen vieles zwingender aussagen können (z. B. hinsichtlich des Offenbarer-Gottes das gar nicht beachtete reiche und nuancierte Wortspiel mit „enthüllen" und „kundtun" in Kap. 2), hätte auch durch genauere Herausarbeitung der verschiedenen Kompositionstechnik in den einzelnen Kapiteln und der stilistischen Mittel besondere Akzente zu setzen, manches Präzisere zur Frage der Verarbeitung der Traditionen und damit der zielstrebigen literarischen Tätigkeit des Autors selbst beibringen können. Aber dieser ganze literarische Bereich wird nur sehr obenhin und unmethodisch gehandhabt. So kommt es leicht zu wenig glaubhaften Thesen wie der – nur ein kleines Beispiel – von der durchgehenden Gestaltung des Kap. 1 durch den Autor selbst. Stilistisch viel einleuchtender ist, daß dieser nur den thematisch einheitlichen Block V. 5a.8–16 geschaffen und eingebaut hat unter Aufsprengung eines vorliegenden Textes. Darauf weist schon die etwas störende Rolle von V. 5a im Kontext, obwohl er nur hier seinen rechten Platz hat, da der Bericht sich sofort thematisch verengt auf die vier Judäer. Viel deutlicher aber zeugt dafür die doch recht mühsame Aufnahme des alten Fadens von V. 7 in V. 17a (Und diese vier jungen Leute nun..) und vor allem die Suffixe in V. 18–19, die sämtliche israelitischen jungen Männer meinen, also nicht auf V. 17, sondern sehr weit zurück auf V. 3–5 bezogen werden müssen. Untersucht man genauer die hervorragende Kunst literarischer Komposition des Verf.s in Kap. 2, so wird man ihm in einem selbstgestalteten Text kaum solche stilistischen Mühsale zumuten. – Damit soll keineswegs angedeutet werden, daß die Thesen von P. nicht durchwegs zutreffend sind, aber es fehlt ihnen ein nicht unwichtiges Stück soliden Unterbaus.

J. Haspecker, S. J.

Benoit, P. & Boismard, M.-E., Synopse des quatre évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères. Tome I: Textes. Gr. 8° (XV u. 374 S.) Paris 1965, du Cerf. 42.– NF. – Diese Synopse folgt in der Übersetzung der „Bibel von Jerusalem", die auch die Feinheiten des Urtextes wiedergibt und seit ihrem Erscheinen im Jahre 1948 sehr bekannt und maßgebend geworden ist. Mehr noch als das bei anderen Synopsen der Fall ist, wird der Text in kleinste Einheiten aufgeteilt und nebeneinandergestellt, so daß die vergleichende Lektüre dadurch sehr erleichtert wird. In bisweilen 7spaltiger Aufführung werden Parallelen und Dubletten nebeneinandergestellt. Jedes Evangelium – auch das Johannesevangelium ist ganz eingefügt – bleibt in seiner Anordnung gewahrt. Dadurch mußten allerdings manche Stücke wiederholt werden. Auf die Hauptstelle wird jeweils

eigens hingewiesen. Die Fußnoten bringen: 1. die wichtigsten Lesarten; 2. atl. Zitate und 3. Parallelen aus den Apokryphen und Kirchenvätern (besonders aus dem Thomasevangelium, aus Justin, Klemens und Epiphanius). Den Abschluß bildet das Register (343–374). Der Druck (Darantière, Dijon) ist vorzüglich gelungen. Da jede gute Übersetzung den Urtext gleichsam neu darstellt, trägt diese Synopse neben der griechischen zu einem tieferen Verständnis der Evangelien bei. Ein 2. Band (Kommentar), der die Eigenart der einzelnen Evangelien (ihre Beziehungen zueinander, das Abhängigkeitsverhältnis, die Redaktionsänderungen) deutlich machen soll, befindet sich noch in Vorbereitung.

F. W. Koester, S. J.

Eichholz, Georg, Auslegung der Bergpredigt (Biblische Studien, 46). Kl. 8° (168 S.) Neukirchen – Vluyn 1965, Neukirchener Verlag. 8.80 DM. – In klarer, immer aufs Wesentliche gehender Sprache bietet diese Studie eine Auslegung der Bergpredigt für den Praktiker, der damit zugleich eingeführt wird in das Matthäusevangelium und in die neutestamentliche Exegese: in die Vielfalt der Aspekte, die beachtet werden müssen, wenn der Text sich aufschließen soll. Ohne wissenschaftlichen Apparat ist die Arbeit trotzdem nicht nur exegetisch fundiert, sondern bietet auch im Text eine Fülle wissenschaftlich relevanter Einzelhinweise, Hypothesen und Vergleichstexte aus dem Rabbinischen und dem Hellenismus. Von besonderem Interesse ist das Fragen nach der Theologie des Matthäus und die Konfrontation seines Tora-Verständnisses mit dem bei Paulus, wobei der Verf. der Mode, Gegensätze zu konstruieren, wo keine sind, durchaus abhold ist: „Was sich andeutet, dürfte dies sein: daß hier – trotz des Eindrucks sehr gegensätzlicher Formulierungen – doch nicht einfach These gegen These steht. Diese Einsicht dürfte nicht unwichtig sein. Auch Paulus kennt das Liebesgebot als Summe der Tora. Und Paulus ist sicher kein Antinomist. Wir haben beide nicht auf einen theologischen Nenner zu bringen, sondern die Stimme eines jeden im Kontext seiner ganzen Theologie so sorgfältig wie möglich zu hören" (165). Diese Arbei ist dafür ein Vorbild.

G. Schiwy, S. J.

4. Dogmatik

Kröger, Athanasius, O. S. B., Mensch und Person. Moderne Personbegriffe in der katholischen Theologie. 8° (208 S.) Recklinghausen 1967, Paulus-Verlag. 15.80 DM. – K. will in dieser Studie prüfen, ob und inwieweit der moderne „dynamische" Personbegriff zur Deutung der kirchlichen Lehre, insbesondere der Trinitätslehre, der Christologie und der Lehre vom Glauben geeignet ist. Methodisch geht er dabei, außer von den kirchlichen Dokumenten, vor allem vom Sinn des Wortes „Person" in der Umgangssprache aus. Den dynamischen Personbegriff sieht K. überall da verwirklicht, wo das Personsein in den Bezug zum Du bzw. zur Gemeinschaft oder auch zu Gott gesetzt wird. Wenn diese Beziehungen „dynamisch" genannt werden, so deshalb, weil sie ein Mehr oder Weniger, ein Werden, zulassen, ja fordern (63). Die innergöttlichen Beziehungen, durch welche die göttlichen Personen konstituiert werden, sind aber nicht „dynamische" Beziehungen in diesem Sinn, sondern ontologische, seinshafte Beziehungen. Dazu kommt, daß die göttlichen Personen – wenigstens nach Thomas – nicht durch die Beziehungen als Beziehungen, sondern durch die Beziehungen als subsistente (Beziehungen) konstituiert werden (108). Darum ist es unberechtigt, diese Lehre zur Begründung des modernen Personbegriffs heranzuziehen. Entsprechend wird auch die Auffassung des Glaubensaktes als einer „personalen Begegnung" mit Gott vom Verf. nicht zwar einfachhin abgelehnt, aber doch mit so viel Einschränkungen versehen, daß nicht viel von ihr übrigbleibt. Sogar den Text des Zweiten Vatikanums, in dem gesagt wird, im Glauben „überantworte sich der Mensch in Freiheit ganz Gott (homo se totum libere Deo committit)", sucht der Verf. durch eine abschwächende Interpretation „unschädlich" zu machen. – Das Anliegen des Verf.s ist sicher berechtigt. Bei den Verteidigern der Du-Beziehung als den für Personbegriff konstitutiven Merkmals

finden sich oft Äußerungen, die – wörtlich genommen – unhaltbar sind. Der Verf. hätte aber nicht nur der Versöhnung zwischen alter und neuer Theologie, sondern auch der sachlichen Klärung der Fragen mehr gedient, wenn er statt mancher unfruchtbarer Polemik sich bemüht hätte, den eigentlichen Intentionen der „Modernen" gerecht zu werden. Vielleicht beachtet er zu wenig, daß auch für den klassischen Personbegriff zwei Elemente wesentlich sind: die „Substistenz" *und* die Geistnatur. In den trinitarischen und christologischen Dogmen tritt naturgemäß das erste Element in den Vordergrund, in den modernen Diskussionen dagegen das zweite. Die Geistnatur besagt aber wesentlich die Beziehung auf das Sein im ganzen, worin – in gewiß näher zu bestimmender Weise – doch wohl auch die Beziehung auf *den* anderen eingeschlossen ist. Das Schema auf S. 109 wäre in dieser Hinsicht wohl weiterer Ausdeutung fähig. Hemmend wirkt es sich auch aus, daß der Verf. allein den (gerade gegenüber der Umgangssprache sehr eingeengten!) thomanischen Beziehungsbegriff gelten läßt, wie er auch sonst zuweilen in wenig glücklicher Weise gerade an anstößigen „scholastischen" Formulierungen festhält. Was bedeutet z. B. der Gegensatz zwischen dynamischen (oder gar lebendigen) und ontologischen oder seinshaften Beziehungen? Ist denn das Dynamische und Lebendige kein Sein? J. de Vries, S. J.

Biser, Eugen, Glaubensvollzug (Kriterien, 8). Kl. 8° (113 S.) Einsiedeln 1967, Johannes-Verlag. 9.80 DM. – Der Verf. faßt in diesem Buch vier Abhandlungen zusammen, die er schon früher in verschiedenen Zeitschriften und Festschriften veröffentlicht hat (vgl. z. B. *diese* Zeitschrift 41 [1966] 504–519). Sie kreisen alle um das Problem des Glaubens und seine Beziehung zum Denken und Verstehen des Menschen. – Die 1. Abhandlung („Die Signatur des Glaubens im technischen Zeitalter") versucht, den Glaubensvollzug des heutigen, im Banne der Technik lebenden Menschen zu charakterisieren. Ausgehend von der Möglichkeit und Tatsächlichkeit des geschichtlichen Wandels auch im Bereich der Religion bestimmt B. zunächst die Veränderung, welche die Technik im Selbstverständnis des Menschen hervorgerufen hat: Der Mensch ist sich in eigentümlicher Weise abhanden gekommen; er erfährt einen Identitätsverlust, der daher rührt, daß die Technik dem Menschen zwar Macht verleiht, ihn aber zugleich übermächtigt. „Indem der Mensch die Hand an den Gang seiner eigenen Entwicklungsgeschichte legte, begab er sich auch schon der Fähigkeit, sich der vom Intellekt her definierten humanitas gemäß *anschauend* zu seiner Welt und zu sich selbst zu verhalten" (14). Dementsprechend vollzieht sich ein „Übergang von der theoretischen zur praktisch-tätigen Grundhaltung" (13). Als Folge dieser Verlagerung verschwinden die auf geistiges Sehen angewiesenen „Richtbilder", welche das Selbstverständnis und den Selbstbesitz des Menschen bestimmen und regulieren. Die Abwertung der Tugenden, das Erlahmen der sittlichen Selbstkritik oder der Schwund des Sündenbewußtseins sind Anzeichen dieses Verlustes. Im religiösen Bereich führt dies nur allzu leicht dazu, daß der Mensch sich durch religiöse Surrogate faszinieren läßt. B. bleibt jedoch nicht bei den negativen Aspekten des technischen Zeitalters stehen, sondern zeigt im Verlust zugleich den Gewinn für die religiöse und christliche Existenz auf. Eine „Katharsis des Denkens" hat begonnen. Sie offenbart sich in der „Ausräumung mythischer Restbestände", die vom Offenbarungsglauben immer schon betrieben, jedoch erst mit der Selbstaufhebung der theoretischen Vernunft wirklich erreicht wurde (22). Die technische Entwicklung ermöglicht eine Reihe von Erfahrungen, die sich heute dem Glauben als Ansätze, als Praeambula darbieten: eine neue Weise der Vergegenwärtigung in der Gemeinsamkeit der Bildungsgüter, der Hoffnungen und Lebensziele; ein verfeinerter Sinn für das Wort und die von ihm gestifteten dialogischen Beziehungen; ein stärkerer Wille zu personaler Integration; ein neues Verständnis des Todes und eine ungeahnte Hochschätzung des Friedens. Der Mensch, der diese Erfahrungen macht, gewinnt ein neues Verhältnis zum Glauben. Daß der Glaube im Transzendieren zu Gott hin zugleich das Dasein des Menschen aktuiert, wird heute als Kriterium und Zeichen der Glaubwürdigkeit erkannt. Für den heutigen Menschen „fällt... die Annahme des Glaubens mit der eben von diesem Glauben ermöglichten ‚Annahme seiner selbst' dialektisch ineins" (26). Glaube erscheint daher nicht mehr so sehr im Modus des Wagnisses, des Sprunges

in den Abgrund des Paradoxen, sondern im Modus der „Aneignung": Glaube begreift sich „als die zwar transrationale, jedoch sinnvolle Antwort auf die menschliche Lebensfrage" (26). Glaube wird so zum verstehenden Glauben. Daraus ergibt sich eine größere Offenheit des Glaubens, Offenheit in die Zukunft auf das Eschaton hin und Offenheit zum Gespräch über die Konfessionsgrenzen hinaus. „Alle Zeichen stehen auf freie Fahrt; wohin sie führt, ist noch nicht abzusehen. So viel nur ist gewiß, daß das Christentum auf der ganzen Linie im Begriff steht, von einer mehr ‚ideologischen' Phase in die – ihm einzig angemessene – *dialogische* überzugehen und in dieser neuen Offenheit sich zugleich selbst in seinen noch unausgeschöpften Möglichkeiten kennenzulernen. Als deren erste kündet sich aber nichts Geringeres als ein *neuer Typus der Frömmigkeit* an: gottinnig und weltoffen, demütig und kritisch, wissend und kindlich" (30). Das neue Glaubensverständnis vereint also Haltungen in sich, die bisher eher als gegensätzlich empfunden wurden. – Die 2. Abhandlung („Die Verstehensstruktur des Glaubensaktes") befaßt sich noch eingehender mit dem Zusammenhang von Glauben und Verstehen. Zunächst zeigt B. in einem Überblick über die Problemgeschichte, wie die beiden Elemente des Gehorsams und der Erkenntnis, welche der ntl. Glaubensbegriff in sich enthält, in der weiteren theologischen Entwicklung auseinandertreten und wie die gesamte neuzeitliche Glaubenstheologie von dem Bemühen bestimmt ist, die Einheit der beiden Pole wiederzufinden. Die Ebene, von der aus die Gegensätzlichkeit überwunden werden kann, wird erst bei Pierre Rousselot SJ erreicht, insofern er anstelle des analytischen, vorstellenden Denkens die synthetische Kraft der Vernunft betont. Allerdings muß noch stärker, als Rousselot es tut, die dialogische Struktur des Erkennens beachtet werden; denn gerade von ihr her wird deutlich, daß sich die Annahme einer Wahrheit aufgrund von Autorität und echtes Verstehen nicht ausschließen. Glaube als personal vermitteltes Wissen stützt sich auf einen autoritativ redenden Zeugen und nimmt damit aber auch anfänglich an dem Verständnis teil, in dem sich der Zeuge die Wahrheit bereits existentiell angeeignet hat. Als dialogisches Geschehen vollendet sich der Glaube und das in ihm gewährte Verstehen in der Liebe: „Glaubend antworten wir auf das Wort der Liebe; liebend verstehen wir den Sinn ihres Wortes" (50). Gerade deshalb aber vermittelt sich der „Glaubensinhalt" weniger in einer gegenständlichen Vorstellung als vielmehr im Ergriffenwerden von Gott, im Hereingezogenwerden „in eine gnadenhafte Seins- und Sinnesgemeinschaft mit ihm" (51). – Die 3. Abhandlung („Glaubensbegründung als Wahrheitsgeschehen") fragt nach dem Wahrheitsbegriff, der in der Glaubensbegründung vorausgesetzt wird. Es muß der jeweilige Wahrheitsbegriff des Menschen sein, der zum Glauben geführt werden soll; denn andernfalls verfehlt die Glaubensbegründung ihr Ziel. Mit der Übernahme des „durch spezifisch mundane Formen der Welt- und Selbsterfahrung" geprägten Wahrheitsverständnisses entsteht aber die Gefahr, daß der Zugang zum spezifischen Wahrheitsverständnis der Offenbarung, um dessen Aneignung es doch geht, von vornherein verstellt wird. Die Problematik, die damit angedeutet ist, wurde bisher nicht genügend reflektiert. B. arbeitet die Eigenart des modernen Wahrheitsverständnisses heraus und zeigt dann die Unterschiede zum biblischen Wahrheitsbegriff auf. Die Diskrepanz, die so sichtbar wird, schließt eine rationale Glaubensbegründung nicht aus. Sie zwingt im Gegenteil den Menschen dazu, nicht an seinem faktischen Wahrheitsverständnis haften zu bleiben, sondern sich dem Verständnis zu öffnen, das dem Gegenstand, um den es in der Glaubensbegründung geht, allein angemessen ist. So wird Glaubensbegründung zur „selbstkritischen Einübung in die Wahrheit des Evangeliums" (81). – Die 4. Abhandlung („Der Dialog mit dem Unglauben") reflektiert über die Möglichkeiten eines Gesprächs zwischen Glauben und Unglauben. Ein erster Abschnitt stellt die Dialogfähigkeit des Glaubens fest: Glaube als Dialog mit Gott vollzieht sich zugleich im Gespräch nach außen hin; Bekenntnis und Zeugnis sind dem Glauben wesentlich. Der zweite Abschnitt fragt nach der Ansprechbarkeit des Unglaubens. Sie ist, wenn auch schwer aktivierbar, doch gegeben, weil dem Menschen die Befähigung zu hören und zu entgegnen eingestiftet ist. Der dritte Abschnitt untersucht den Weg, wie das Gespräch zwischen Glaube und Unglaube tatsächlich realisiert werden kann: Der Glaube muß sich

selbst überschreiten (was insofern möglich ist, als er in seinem Vollzug nie abgeschlossen und vollendet ist). Dadurch gerät die Position des Unglaubens, der sich zu dem faktisch bestehenden Glaubensverständnis in Gegensatz setzt, ins Wanken. „Indem ihm der Bezugspunkt seiner Antithetik entschwindet, wird ihm diese selber fragwürdig. Mehr als jede Gegenargumentation vermag daher der sich selbst überschreitende Glaube den Unglauben an seiner Antithetik irre zu machen" (93). – B. legt in den vier skizzierten Abhandlungen den personal und dialogisch bestimmten Glaubensbegriff, wie er in der katholischen Theologie inzwischen allgemein übernommen wurde, zugrunde. Aber stärker, als es gewöhnlich geschieht, arbeitet er die Konsequenzen heraus, die dieser Begriff für den Glauben als Erkenntnisvorgang hat: Obwohl (oder besser: weil) Glaube als Erkenntnis aufgrund von Autorität bestimmt werden muß, ist er (doch) wesentlich ein Verstehensprozeß, bei dem sich durch Vermittlung des Zeugen der „Gegenstand" des Glaubens als Licht im Glaubenden durchsetzt und den Glaubenden in seine eigene Bewegung hineinzieht. Wird dieser Ansatz, wie er bei B. vorliegt, weiter entfaltet, so dürfte er nicht nur für die Fundamentaltheologie, sondern auch für die Dogmatik zu wichtigen und heute notwendigen Folgerungen führen. Bei dieser Entfaltung wird man die Worte B.s beachten müssen: „Dem auf Distanz und scharfe Abgrenzung bedachten, um ein reibungslos funktionierendes Eigenleben besorgten Gläubigen wird das freilich eher als ein Frevel am unveräußerlichen Besitz, ja als ein verwegenes Spiel mit dem Feuer vorkommen. Und doch kann sich der Aufgang des Christentums in der Gegenwart wie eh und je nur wie durch seinen Untergang hindurch vollziehen" (30 f.).

E. Kunz, S. J.

Petri, Heinrich, Exegese und Dogmatik (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Soziologie der Religion, N. F. 11 u. 12). 8° (VIII u. 255 S.) Paderborn 1966, Schöningh. 24.– DM. – Das gegenseitige Verhältnis der beiden theologischen Disziplinen, die sich Exegese und Dogmatik nennen, ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung (Dissertation an der theologischen Fakultät der Gregoriana in Rom). Das eigentliche Thema kommt erst im letzten Kapitel (5. Das Verhältnis zwischen Exegese und Dogmatik: 192–248) zur Sprache, wird aber durch die vorausgehenden gut eingeleitet und vorbereitet: 1. Exegese als theologische Disziplin (12–67); 2. Biblische Theologie (70–91); 3. Die dogmatische Relevanz des biblischen Literalsinnes (94–160); 4. Aufgaben und Wesen der Dogmatik (162–190). Viele Einzelfragen sind zwischendurch aufgeworfen, so z. B. „Berechtigung und Möglichkeit einer historisch-philologischen Interpretation der Heiligen Schrift" (20–24), „Historische und theologisch-dogmatische Auslegung der Heiligen Schrift" (35–43), „Der theologische Charakter der biblischen Theologie" (77–89), „Offenbarung und Schriftwort" (99–124), „Schrift und Tradition" (124–143), „Die kirchlichen Dogmen" (164–176), „Dogmatik und Heilige Schrift" (194–207), „Dogmatik und Exegese" (207–236). Die Ansichten der führenden katholischen Theologen aus der neuesten Zeit erhalten immer wieder in kritischer Wiedergabe den ihnen zukommenden Bestimmungsort, obschon sich der Verf. an keine einzige „Schule" gebunden fühlt. Von den Ergebnissen der Arbeit ist wohl das am wichtigsten, das die Antwort auf die Hauptfrage nach dem Verhältnis von Exegese und Dogmatik darstellt, jedoch bleibt es, was bei der Schwierigkeit der ganzen Problematik nicht zu verwundern ist, bei Ansätzen und noch wenig konkreten Andeutungen. Vgl. etwa: „Zusammenfassend kann man also sagen, daß das Materialobjekt sowohl der Exegese und der biblischen Theologie als auch der Dogmatik der sich in seiner Offenbarung erschließende und den Glauben fordernde Gott ist. Doch ist das Objekt der beiden Disziplinen nicht ganz identisch... Exegese und biblische Theologie untersuchen die Offenbarung so, wie sie in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testamentes zur Darstellung gekommen ist. Die Dogmatik dagegen schaut mehr auf die Sache selbst und geht dabei von dem entfalteteren und entwickelteren Glaubensverständnis aus... Zu ihren jeweiligen Aufgaben aber verwenden Exegese und Dogmatik je verschiedene Methoden, so daß eine gewisse Verschiedenheit immer bestehen bleiben wird. Doch bedienen sich beide Disziplinen als kritische Disziplinen der vom Glaubenslicht erleuchteten Vernunft, da sie erst das Wort

Gottes in seiner Fülle verstehen kann" (247). Hier möchte man fragen, ob sich das Gesagte nicht genauer präzisieren läßt. Indes verdienen die Bemühungen des Verf.s, die von fast allen Seiten der Theologie auftauchenden Einzelfragen zu klären und einzuordnen, sowie die übersichtliche Zusammenschau des Ganzen durchaus Aufmerksamkeit und Würdigung. – Gegenüber der Annahme eines „Vollsinnes" der Hl. Schrift wäre etwas mehr kritische Reserve geboten gewesen, weil diese Theorie einen neuen Unsicherheitsfaktor in die biblische Begründung hineinbringt, und bei dem Problem „Schrift und Tradition" hätte neben den extremen Auffassungen von J. R. Geiselmann und H. Schauf auch der bekannte Versuch eines Ausgleichs einen eigenen Platz beanspruchen können.

J. Beumer, S. J.

Kasper, Walter, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit. Kl. 8° (89 S.) München 1967, Kösel. 7.50 DM. – Der Münsteraner Dogmatiker K. legt in diesem Heft eine erweiterte Fassung seines auf der Münchener Dogmatiker-Tagung im Januar 1967 gehaltenen Vortrags vor. Dafür gebührt ihm Dank. Sind doch seine Ausführungen so reichhaltig an geschichtlichen Beobachtungen und grundsätzlichen Erwägungen, daß man es hätte bedauern müssen, wenn es beim einmaligen Hören geblieben wäre. K. geht aus von dem Bekenntnis zu der aller Geisteswissenschaft und in besonderer Weise der Theologie eigenen kritischen Situation. Das hier gemeinte Bekenntnis geht nicht allen Theologen so leicht von der Hand. Will man sich doch gern und mit Recht als Vertreter von Wissenschaft verstanden wissen und sieht sich dann von denen, die die Norm für Wissenschaftlichkeit nur von ihrer Art von Wissenschaft herleiten, und das ist heute fast nur die Naturwissenschaft, nicht ernst genommen. Das führt dann zu der großen Versuchung, zu verleugnen, daß es „Theologie, Rede von Gott und seinem Wort, offensichtlich noch nicht ist, wenn mit den Mitteln historischer und philologischer Kritik nur konstatiert wird, daß hier und dort in der Geschichte der Anspruch erhoben wird, ... daß Gott so und nicht anders gesprochen und gehandelt habe" (13). Im Chor der anderen Wissenschaften mag es für die Theologie peinlich sein, aber sie muß sich dazu bekennen, daß „weder die Theologie noch die Philosophie (im Sinne des modernen Methodenbewußtseins) methodisierbar ist" (12). „Theologie... ist eine Erfahrung, ein Innewerden des Lichtglanzes Gottes auf dem Antlitz Jesu Christi". K. ist nicht der Auffassung, daß Theologie deshalb nicht auf Methode und Wissenschaftlichkeit aus zu sein brauche. Aber er betont sehr richtig, daß „diese ihr eigentümliche Weise der Erfahrung angesichts des modernen Wahrheitsbewußtseins eine neue und intensivere Form methodischer Selbstbegründung als bisher erfordert" (13). – Ausgehend vom üblichen Dreischritt der gegenwärtigen Methode der Dogmatik – Darlegung der Lehre der Kirche, Aufweis aus Schrift und Tradition, spekulative Durchdringung – schildert K. die bis ins hohe Mittelalter herrschende Einheit von fides und intellectus, auctoritas und ratio und stellt die weitere Entwicklung dar bis in das Auseinanderfallen von historisch-positivem und scholastisch-spekulativem Teil der dogmatischen Theologie, das dann zur Problematik geführt hat, die heute noch nicht überwunden ist: das Verhältnis von geschichtlicher Wahrheit und allgemeingültigem Wesensdenken. Es entsteht geradezu ein ideologieverdächtiger Dogmatismus, und Kirchlichkeit scheint mit dem Ernstnehmen der Geschichte schwer vereinbar. – Gegenüber einem aus einer neuen Methode der theologia dogmatica entstehenden Lehramtspositivismus bringt dann das 2. Vatikanum eine dynamischere, offenere Sicht von der Kirche und Kirchlichkeit, die ihre Konsequenzen für die Dogmatik haben muß. Dogmatik muß weithin zu einem hermeneutischen Geschehen, einem Übersetzungsvorgang werden. „Methodisch formuliert: die Dogmatik hat die Exegese zum Ausgangspunkt und die missionarische Verkündigung zum Ziel" (39). „Nicht nur das Dogma muß die Schriftinterpretation leiten, sondern auch umgekehrt muß die Dogmeninterpretation von der Schrift her vollzogen werden" (41). – Es folgt dann eine kritische Besinnung auf die weithin retrospektive und, theologisch gesehen, einigermaßen unfruchtbare, wenn auch außerordentlich sammlerfleißige Theologie der Neuzeit, aber dann auch nicht weniger kritisch eine Betrachtung der spekulativen Theologie, die sich „sehr schnell vom konkreten Leben der Kirche und von den lebendigen Problemen der Menschen ent-

fernt" (65). Die Ergänzung und Korrektur wird vom biblischen Wahrheitsbegriff her gesucht, der zeitlich gerichtet ist, in dem es sich um etwas handelt, was sich ereignet hat und ereignen wird; Wahrheit muß nicht nur gewußt und gesagt, sondern auch getan werden (70 f.). – Die reiche Anregung dieses kleinen Buches kann hier nur angedeutet werden. K. hält sich von Einseitigkeiten und pauschalen Urteilen wohltuend fern. Seine Ausführungen sind eine wichtige Hilfe zur methodischen Selbstbesinnung der dogmatischen Theologie, wenn es sich auch nicht um Handgriffe handeln kann, deren Anwendung die theologische Arbeit gleich auf den richtigen Weg setzen würde. O. Semmelroth, S. J.

Breuning, Wilhelm, Jesus Christus der Erlöser. (Unser Glaube. Christliches Selbstverständnis heute, 4). 8° (147 S.) Mainz 1968. Grünewald. 10.80 DM. – Dieser Band in der Reihe der Laiendogmatik – so kann man sie wohl nennen – im Matthias-Grünewald-Verlag will nach der erklärten Absicht des Verf.s drei Teilstücke der Dogmatik, die in den Handbüchern meist getrennt behandelt werden, zusammenfassen, nämlich die Christologie, die Soteriologie, aber auch die Gnadenlehre. Bei den beiden ersten Teilgebieten ist es nicht nur verständlich, sondern geradezu notwendig, sie zur Verbindung zu bringen. Bei der Gnadenlehre kann man es etwas fragwürdiger finden. Gewiß darf die Gnadenlehre nicht auf die Verbindung mit der Lehre von Christus verzichten, muß vielmehr von ihr bestimmt sein. Aber man müßte es bedauern, wenn es in der Reihe, zu der dieser Band gehört, nicht doch auch einen eigenen Band über die Gnadenlehre mehr geben würde. Dafür nämlich ist die Thematik der Rechtfertigung und des Gnadenwirkens Gottes in den Menschen zu wenig zu ihrem Recht gekommen. – Die vorliegende Arbeit hat vor allem zwei Vorteile, von denen allerdings zugleich doch wohl auch gesagt werden muß, daß sie mit Nachteilen verbunden sind. Das ist einmal ihr meditativer Charakter, der echter Theologie eigen sein müßte, leider aber der wissenschaftlich arbeitenden Theologie nicht selten abgeht. Zum anderen wäre die stark biblische Orientierung dieser Christologie hervorzuheben. Das ganze Buch ist mehr oder weniger als biblische Christologie konzipiert. Aber gerade hier liegt auch ein Nachteil, der nicht verschwiegen werden kann. Die biblische Darstellung des christologischen Glaubens kann natürlich nicht vom entfalteten Christusglauben der Kirche absehen. Das tut dieses Buch auch nicht. Aber gerade deswegen wäre es doch wohl gut, ja notwendig gewesen, das Wachstum und die Entfaltung des Christusglaubens der Kirche ausdrücklich darzustellen. Sonst wird der Eindruck erweckt, man exegesiere die Texte der Schrift, während man in Wirklichkeit biblische Theologie betreibt, und diese durchaus geleitet vom entfalteten Glauben der Kirche. Leider ist von den christologischen Bemühungen der frühen Jahrhunderte und von den Entscheidungen der Konzilien von Nizäa, Ephesus und Chalzedon nirgendwo gesprochen. So hat das Werk mit seinen drei Teilen – Ostern und Geistsendung als Schlüssel zur Christologie, Jesus ist der Christus, Der Sohn – mehr den Charakter einer sehr ernst zu nehmenden biblischen Meditation. Und das ist ihr echter Wert. Aber eine Christologie im Rahmen einer dogmatischen Reihe ist es eigentlich nicht. Auch Auseinandersetzungen mit mancher theologischer Problematik, so vor allem über das Wissen Christi, hätte man den Lesern dieser Reihe präsentiert gewünscht.
O. Semmelroth, S. J.

5. Moraltheologie. Geistliche Theologie

Molinski, Waldemar (Hrsg.), Uneheliche Kinder – rechtlose Kinder? Kl. 8° (96 S.) Recklinghausen 1967, Paulusverlag. 6.80 DM. – Das Bändchen bringt die auf einer Tagung der Katholischen Akademie Berlin am 21. und 22. Oktober 1967 gehaltenen Referate von *W. Menges* „Zur sozialen Lage des unehelichen Kindes", von *Prof. Fr. W. Bosch* „Zur notwendigen Reform des Unehelichenrechts" und in der Mitte des Herausgebers über „Kirche und uneheliche Kinder". – Was die beiden erstgenannten Referate enthalten, ist in der Hauptsache aus anderen Veröffentlichungen, insbesondere von *Bosch* selbst, durchaus bekannt und

wird hier nur einem neuen Leserkreis erschlossen; viel beachtliches Neue dagegen bietet das Referat des Herausgebers, der die in der katholischen Moraltheologie und Kanonistik traditionelle Haltung zur Unehelichenfrage weitgehend in Frage stellt und, indem er ganz im Sinne des 2. Vatikanischen Konzils das uneheliche Kind, seine Menschenwürde und Menschenrechte in den Mittelpunkt stellt, aber auch neuere Einsichten über geschlechtliche Sittlichkeit und verantwortete Elternschaft berücksichtigt, zu bemerkenswerten Vorschlägen gelangt. – Die Verfehlung derer, die außerehelich ein Kind zeugen, rückt *Molinski* in ein neues und ungewohntes Licht, indem er sie mit dem verantwortungslosen Handeln von Ehegatten vergleicht, die einem Kind (oder Kindern) das Leben schenken, ohne gewillt und in der Lage zu sein, die ihnen daraus erwachsenden Elternpflichten diesen Kindern gegenüber zu erfüllen. Gewiß ist nach Gottes hl. Willen der Gebrauch der Geschlechtskraft und die menschliche Fortpflanzung an die Institution der Ehe gebunden, aber nicht in dem Sinne einer bloß positivistischen Norm, sondern um des Wohles der Nachkommenschaft willen. Dann aber ist auch die Verwerflichkeit der außerehelichen Zeugung nicht so sehr darin zu erblikken, daß hier einer institutionalisierten Norm zuwidergehandelt wird, als vielmehr darin, daß dem aus dieser Verbindung hervorgehenden Kinde das vorenthalten wird, was diese Norm ihm gewährleisten soll; *dieser* Sünde können aber auch Ehegatten durch verantwortungslose Zeugung sich schuldig machen. – Man mag sich fragen, ob Überlegungen dieser Art nicht die Gefahr mit sich bringen, dem Eigenwert geschlechtlicher Zucht nicht in seiner vollen Bedeutung gerecht zu werden; auf jeden Fall aber bieten *M.*s Überlegungen eine Fülle von Anregungen und verdienen ernste Beherzigung. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Leclercq, Jean, O. S. B., Chances de la spiritualité occidentale (Lumière de la foi, 23). Kl. 8° (XII u. 382 S.) Paris 1966, du Cerf. 24.– NF. – Zu den Büchern über die Quellen und Zeugen abendländischer Spiritualität, die L. im Jahre 1964 und 1965 veröffentlicht hatte (vgl. ThPh 41 [1966] 256–258), fügt er nun einen weiteren Band, der innerhalb des auch früher schon gesteckten Rahmens den möglichen Beitrag monastischer Frömmigkeit zu den uns heute bewegenden Problemen darlegen soll. Hatte L. seine früheren Bände mit einer geistvollen Betrachtung über die Bedeutung von Tradition und Geschichte eingeleitet, so reflektiert er zu Beginn des neuen Werkes über die Möglichkeit, das überkommene Erbe zu einem geschichtsmächtigen Faktor für heute und morgen zu machen. Den Leitfaden bildet das Wort von Bergson aus dem Jahre 1911: „Studieren wir die Alten, lassen wir uns von ihrem Geiste prägen und bemühen wir uns, im Maße unserer Möglichkeiten das zu tun, was sie tun würden, wenn sie heute unter uns lebten" (IX). Im Lichte dieses Leitprinzips sollen die im ersten Teil vereinigten Aufsätze vor allem die Probleme aufzeigen und mögliche Lösungen andeuten. Die Aufsätze sind im wesentlichen in jener Gestalt belassen worden, in der sie ursprünglich veröffentlicht worden waren. Sie wollen ja keine abschließenden Urteile bieten, sondern zur Forschung anreizen. – Der zweite Teil des Buches ist Fragen des Vokabulars gewidmet. Solche Wortgeschichtsstudien sind alles andere als ein Tribut an die philologische Neugier; vielmehr sind sie ein wichtiger Weg zur Erforschung früherer Fakten, Institutionen, Ideen und vor allem der Menschen von ehedem. – Von den Aufsätzen des ersten Teiles sollen hier vor allem zwei hervorgehoben werden. Im Jahre 1964 fand im Kloster von Buaké an der Elfenbeinküste ein „kleines panafrikanisches Mönchskonzil" statt; Mönche und Nonnen aus Afrika und Europa hatten sich zusammengesetzt, um über die anstehenden Probleme zu disputieren. Die Afrikaner repräsentierten die 51 Klöster des Landes, von denen das älteste seit 30 Jahren besteht, die Hälfte aber erst nach 1956 gegründet wurde. Alle zusammen umfassen rund 800 Insassen, die meisten sind afrikanischen Ursprungs. Den Verhandlungen lagen vorher eingeforderte Berichte und Fragebogen zugrunde. Die Thematik der Tagung galt weniger verwaltungstechnischen Dingen als vielmehr der spirituellen Ausrichtung und Fragen wie Chorgebet, Armut, geistige und geistliche Bildung des Nachwuchses. L. macht sich in dem Aufsatz „Présence et avenir du monachisme africain" (87–124) zum Interpreten der Anliegen, die im Verlauf dieser wichtigen Tagung zu Wort kamen. Erwähnenswert ist vor allem die Tatsache, daß die afrikanischen Mönche sich

stärker als von den abendländischen Mönchsüberlieferungen von den Ideen der ersten Mönche Ägyptens und Palästinas angezogen fühlen. Das Gesetz von der Rückkehr zu den ersten Quellen bestätigt sich somit auch dort. – Der andere Aufsatz berührt das heute so aktuelle Problem vom „Priestertum der Mönche" (125–178). L. legt zunächst das Problem dar und die Gesichtspunkte, unter denen er es angeht, sodann ruft er das Zeugnis der Geschichte auf, um dann die grundsätzliche Frage nach der Legitimität eines monastischen Priestertums aufzugreifen. Bei der abschließenden Urteilsfindung stellt er die Frage, ob es sinnvoll bleibt, Mönchtum und Priestertum wie bislang zu verkoppeln, in das Licht der heutigen Bestrebungen im Bereich von Liturgie, Pastoral, Theologiegeschichte und Mönchsspiritualität. Das Ergebnis ist eine positive Einschätzung der heutigen Bemühung, das monastische und das priesterliche Lebensideal wieder nachdrücklicher voneinander abzuheben. – Aus dem zweiten Teil des Buches seien wenigstens die behandelten Worte bzw. Wirklichkeiten genannt: Es geht um „das beschauliche Leben", um „die Wüste", das „verborgene Leben", das „wachsame Ruhen", die „Abgeschiedenheit" und die „Einfalt". Ein Epilog über „die Rolle der Beschaulichen in der Gesellschaft von morgen" beschließt das an wertvollen Anregungen überreiche Buch. H. Bacht, S. J.

Farag Rofail Farag, Sociological and Moral Studies in the Field of Coptic Monasticism (Supplement I to the Annual of Leeds University Oriental Society). Gr. 8° (X u. 148 S.) Leiden 1964, Brill. 18.– Hfl. – Das Ziel vorliegender mit viel Begeisterung für das völkische Erbe und für das frühe Mönchtum ägyptischer Prägung geschriebenen Studie ist es, die sozialen und ethischen Werte dieser Institution darzutun. Zu diesem Zweck werden in einem ersten Kapitel die „Ursprünge und Motive" des ägyptischen Mönchtums dargelegt: hier ist von den großen Mönchsgestalten des 4. Jh. die Rede, von Antonius, Amun und Pachomius, aber auch von den heute noch bestehenden koptischen Klöstern in Ägypten. In diesem Zusammenhang ist dann auch von den „Sozialen Dienstleistungen des koptischen Mönchtums" die Rede (35–43). Das 2. Kap. handelt stärker von den ethischen Werten des ägyptischen Mönchtums, wobei Verf. wiederum der Biographie weiten Raum zuweist. Zwei Kapitel über das „literarische Erbe der Wüste" und über die „koptische Spiritualität in der europäischen Literatur" bilden den Beschluß. – Für die wissenschaftliche Beurteilung des koptischen Mönchtums läßt sich aus der Studie leider nur wenig erheben. Dafür sind die einzelnen Punkte zu knapp behandelt. Von einer kritischen Quellenbehandlung ist keine Rede. Angesichts der großartigen Erträge, welche die Erforschung des frühen Mönchtums in den letzten 50 Jahren gezeitigt hat, ist es schwer verständlich, daß die durchaus wichtige und naheliegende Thematik nicht viel gründlicher behandelt worden ist. Das ist um so mehr zu bedauern, als der Verf. von seinen besonderen Voraussetzungen aus einen wichtigen Beitrag zur koptischen Mönchsgeschichte hätte liefern können. H. Bacht, S. J.

Laien und christliche Vollkommenheit. Hrsg. von Gustav Thils und Karl Vladimir Truhlar. Mit einem Geleitwort von Julius Kardinal Döpfner. Übers. aus dem Französischen von *Gerda Kurz* und *Siglinde Summerer*. 8° (256 S.) Freiburg – Basel – Wien 1966, Herder. 24.80 DM. – Je mehr der wachsende zeitliche Abstand vom Konzilsgeschehen eine zuverlässige Beurteilung der Ergebnisse des Zweiten Vatikanums ermöglicht, um so deutlicher wird, in welchem Maße dort das theologische Verständnis des Laien und seiner innerkirchlichen Stellung gefördert worden ist. Vor allem die beiden Kapitel 5 und 6 der Kirchenkonstitution sind hier von nicht zu überschätzender Wichtigkeit, weil sie endgültig mit dem säkularen Irrtum aufräumen, als sei der Laienstand ein minderer Stand, für den nur ein „Christentum zu herabgesetzten Preisen" erforderlich ist, während das volle und vollkommene Christentum denen vorbehalten ist, welche sich zum Stand der Vollkommenheit bekennen. Man lese nur einmal den Bericht nach, welchen *Fr. Wulf, S. J.* (im Herderkommentar I [Freiburg 1966] 284–287) über die innerkonziliaren Diskussionen geschrieben hat, die dazu führten, daß man bis in die Terminologie hinein all das eliminierte, was dem Ordensstand den Charakter einer „geistlichen Aristokratie" verleiht und was „die grundlegende

Lehre von der Berufung *aller* Christen zur Heiligkeit verdunkelt". Dieser Durchbruch zu einem adäquateren Verständnis des Laienstandes und seiner Berufung zur Vollkommenheit ist nicht unvorbereitet gekommen. Schon seit längerem war er literarisch vorbereitet worden. Es sei nur an die Arbeiten von Y. Congar, G. Philips u. a. m. erinnert. Als das Konzil bereits begonnen hatte, war in Rom die französische Originalfassung des vorliegenden Werkes erschienen, das dann drei Jahre später auch in deutscher Sprache herauskam. Der Band vereinigt sieben Aufsätze, die von den verschiedenen Aspekten her die im Buchtitel genannte Problematik beleuchten. So handelt *St. Lyonnet, S. J.* als Exeget über „Die Berufung des Christen zur Vollkommenheit nach dem hl. Paulus", der Moraltheologe *B. Häring, CSsR* erörtert „Die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit als Grundzug der christlichen Moral". Der Mitherausgeber *K. Vl. Truhlar* behandelt das Thema „Der Laie und das Leben der Räte" und in einem zweiten Beitrag die heute so aktuelle Frage „Laie und Gehorsam". Ich übergehe die beiden Studien von *J. Giblet* („Bedeutung der christlichen Armut nach dem NT") und von *C. Colombo* („Christliche Vollkommenheit und Leben in der Ehe"), um ein wenig ausführlicher auf den Aufsatz von *I. Hausherr*, „Christliche Berufung zum Mönchtum nach den Kirchenvätern" einzugehen (30–114). Dieser Artikel ist sowohl nach Umfang wie nach sachlichem Gewicht der bedeutendste in dem ganzen Werk. Da lesen wir Sätze wie diesen: „Wir haben eine zu scharfe Trennung zwischen Heil und Vollkommenheit durchgeführt und die Menschen, die ihr Heil erringen wollen (so nämlich bezeichneten sich die ersten Mönche), und jene, die nach der Vollkommenheit streben, in zu verschiedene Kategorien eingeteilt" (30). Oder den anderen: „Nicht der Mönchsstand als solcher, sondern das Christentum selbst schreibt das Streben nach der Vollkommenheit vor; die Aszeten – ob man sie nun Mönche oder anders nennt – sind einfach Christen, die ihre Berufung begriffen und den Entschluß gefaßt haben, ihr mit den besten Mitteln Folge zu leisten." (31) Diese Thesen werden dann im Ablauf der Studie durch eine Fülle von Vätertexten unterbaut, indem H. der Reihe nach von der „Berufung der Christen", dann von der „mönchischen Berufung" und endlich von der Beziehung zwischen beiden handelt. Dabei ist vor allem darauf zu achten, wie die Väter die Taufe und die Taufverpflichtung als Grundlage der allen Getauften auferlegten Forderung zur Vollkommenheit hinstellen. All das ist nicht nur deshalb so bedenkenswert, weil es die eingangs erwähnte Neuorientierung des Zweiten Vatikanums legitimiert, sondern weil damit auch dem ökumenischen Gespräch zwischen katholischen und evangelischen Christen eine tragfähige Basis gegeben ist. Hatte doch Luther in seinem „Urteil über die Mönchsgelübde" nicht zuletzt gegen die Entwertung des allgemeinen Christenstandes durch den mönchischen Vollkommenheitsstand und gegen die Abwertung des Taufgelübdes durch die Überziehung der Mönchsgelübde polemisiert. Rez. darf in diesem Zusammenhang auf seinen Aufsatz „Luthers ‚Urteil über die Mönchsgelübde' in ökumenischer Betrachtung" (Catholica 21 [1967] 222–251) verweisen. H. Bacht, S. J.

Z 62/2393

1. OKT. 1969

14. 11. 69

31. JAN. 1970

28. JULI 1971

7. Sep. 1971

26. Okt. 1971

3. 1. 72

21. JULI 1972

10. JAN. 1973

12. JUNI 1973

13. AUG. 1973

18. FEB. 1974

3. JULI 1974

1. JULI 1975

15. SEP. 1975

2. APR. 1976

18. 10. 76

21. NOV. 1977

15. DEZ. 1978

16. FEB. 1979

3. 7. 79

11. SEP. 1979

8. NOV. 1979

6. OKT. 1980

5. MRZ. 1981

27. 10. 81

23. SEP. 1982

13.51